

ФИЛОСОФСКИЕ ИСКАНИЯ

Московско-Петербургский
сборник

Выпуск 3

История философии:
Новые исследования

2014



Третий выпуск Московско-Петербургского философского сборника посвящен актуальным проблемам истории классической и современной философии. Сборник содержит статьи известных специалистов, посвященные вопросам исследования античного, средневекового, новоевропейского философского наследия. Специальный раздел посвящен современной философии. Издание предназначено для преподавателей, аспирантов, студентов, для всех интересующихся современным состоянием философских исследований.

ISBN 978-5-93883-245-9



9 785938 832459

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

ФИЛОСОФСКИЕ ИСКАНИЯ
Московско-Петербургский сборник
Выпуск 3

История философии:
Новые исследования



Москва

Издатель Воробьев А.В.

2014

УДК 1(091)
ББК 87.3
Ф56

Ф56 ФИЛОСОФСКИЕ ИСКАНИЯ: Московско-Петербургский сборник. Выпуск 3. История философии: Новые исследования / Под ред. Д.В. Бугая / Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова. — М.: Издатель Воробьев А.В., 2014. — 268 с.

ISBN 978-5-93883-245-9

Третий выпуск Московско-Петербургского философского сборника посвящен актуальным проблемам истории классической и современной философии. Сборник содержит статьи известных специалистов, посвященные вопросам исследования античного, средневекового, новоевропейского философского наследия. Специальный раздел посвящен современной философии. Издание предназначено для преподавателей, аспирантов, студентов, для всех интересующихся современным состоянием философских исследований.

ISBN 978-5-93883-245-9

© Коллектив авторов, 2014

© Воробьев А.В. & ЦСК, оформление, 2014

СОДЕРЖАНИЕ

От составителей 5

Раздел 1. АНТИЧНОСТЬ

Майоров Г.Г. СОФИЯ. ЭПИСТЕМА. ТЕХНЕМА (Размышления о способах понимания философии в ходе истории)	7
Бугай Д.В. Критика теории идей в «Пармениде» Платона	27
Мельников С.А. Происхождение термина «epoche»	40

Раздел 2. СРЕДНИЕ ВЕКА

Душин О.Э. Мораль как знание в этическом учении Фомы Аквинского	47
Маслов Д.К. «Затруднительный вопрос» Григория из Римини о ментальном высказывании	55

Раздел 3. НОВОЕ ВРЕМЯ

Кротов А.А. Мальбранш и Спиноза	81
Васильев В.В. Методология Юма и его наука о человеческой природе	93
Кузнецов Н.В. Религиозное и рациональное в этике И. Канта	149
Селиванов Ю.Р. Философская характеристика сознания в малой «Феноменологии духа»	160

Раздел 4.
СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

Евлампиев И.И.	
О «классических» истоках «неклассической» философии Ф. Ницше	166
Фалев Е.В.	
Экзистенциальная дедукция пространства в фундаментальной онтологии Хайдеггера	190
Соколов Б.Г.	
По ту сторону абсурда	215
Соколова Л.Ю.	
«Французская теория» в современной истории идей	225
Костикова А.А.	
Постструктурализм и феминистская критика языка	238
Колесников А.С.	
Проблемы философии в эпоху пост-постмодерна	247

От составителей

Трудно спорить, что история философии составляет основу философского образования в России. И дело не только в том, что на философских факультетах историко-философские курсы сопровождают студентов на протяжении всего обучения. Даже общеобразовательные философские курсы, читаемые тем, кто не специализируется по философии, как правило, выстраиваются на историческом материале. Такая ситуация создает объективные предпосылки для появления разнообразных учебников и учебных пособий по истории философии. И, надо признать, что отечественный рынок философских книг насыщен подобными изданиями. В этом плане мы не отстаем от западных коллег. Между тем, даже беглого взгляда на, к примеру, англоязычный рынок философских книг достаточно чтобы обнаружить, что жанр историко-философской литературы учебного характера не исчерпывается учебниками и учебными пособиями. Не меньшее, если не большее место занимают так называемые справочники, *Companions*. Это сборники статей, посвященных какому-то периоду в истории философии или какой-то важной фигуре или произведению и зачастую написанных ведущими экспертами в соответствующей области. В отличие от учебников, задача которых состоит в том, чтобы дать обзор биографий и основных учений мыслителей, справочники содержат углубленное изложение отдельных обсуждавшихся ими проблем. В каком-то смысле они могут рассматриваться как дополнение к учебникам. Прочитав фрагменты оригинальных текстов классических философов, студент обращается к учебникам, помогающим ему систематизировать материал и заполнить имеющиеся лакуны. Но что если студенту хочется получше разобраться в этом материале? Если он располагает временем, он может обратиться к специальным статьям и монографиям по интересующей его теме. Работа на таком уровне, однако, требует серьезной профессиональной выучки. Справочники, о которых шла речь выше, облегчают эту задачу. Они позволяют студентам глубже погрузиться в материал, почувство-

вать специфику исследовательской работы, осознать то обстоятельство, что в истории философии, как и в других дисциплинах, есть место для открытий и находок, для разных гипотез и интерпретаций — и что все гораздо сложнее, чем могло бы показаться после прочтения учебников и фрагментов работ. Литература этого жанра, таким образом, может быть важным фактором формирования из прилежных учеников серьезных самостоятельных исследователей.

Настоящая книга — один из первых опытов издания такого рода литературы на русском языке в современной истории нашей страны. Многие авторы этого сборника участвовали в написании большого учебника по истории философии (В.В. Васильев, А.А. Кротов, Д.В. Бугай (ред.) История философии. 2-е изд. М., 2008), созданного на базе кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. Мы надеемся, что эта книга будет полезным дополнением к этому учебнику. Она важна для нас еще и потому, что является результатом сотрудничества двух ведущих философских факультетов страны, Московского и Санкт-Петербургского университетов. В это очень непростое время для отечественного образования подобное сотрудничество является залогом преодоления трудностей и дальнейшего успешного развития российской философии.

Майоров Г.Г.

СОФИЯ. ЭПИСТЕМА. ТЕХНЕМА

(Размышления о способах
понимания философии
в ходе истории)

Много ли найдется слов, которые самой своей конструкцией выражали бы вложенный в них смысл с такой же определенностью и безупречной ясностью, как его выражает слово «философия»? Ведь древние греки сконструировали этот термин, как мы увидим, не случайно, а совершенно сознательно, с намерением выразить в одном слове свойственное человеческому духу высокое стремление («любовь» — «филия») к обладанию полнотой истины, т. е. к тому, что они называли «мудростью» («софия»). Однако шло время, и в ходе истории к этому первоначальному и единственно аутентичному способу понимания философии добавлялись иные ее толкования, пока, наконец, в последнее столетие смысл слова «философия» не оказался настолько размытым, что не только «непосвященные» — будь то ученые мужи, политики или простые обыватели¹, — но и те, кого

¹ Если говорить о «непосвященных», не секрет, что, например, люди науки в большинстве своем имеют о философии довольно расплывчатое и в то же время весьма нелестное представление: они видят в ней нечто слишком претенциозное и для самой науки мало полезное, а иногда и вредное — некую абстрактную псевдонауку, противоположную по своей сущности наукам конкретным. Заметим, что к так называемым «конкретным» наукам сегодня относятся фактически все науки вообще, включая математику и современную логику, относятся на том основании, что каждая из этих наук имеет свой собственный конкретный предмет. Парадоксальным образом получается, что у конкретных наук нет больше их естественного дополнения — наук абстрактных, а то, что еще можно им, конкретным наукам, противопоставить как имеющее неконкретный, т. е. отвлеченный от реальной действительности, характер, как раз и есть философия. Впрочем, ученые мужи, как и обыватели, в большинстве случаев начинают судить о философии несколько раньше, чем успевают с ней познакомиться. Более уважительно относятся к ней деятели искусства, угадывая в философии нечто родственное художественному вдохновению (то, о чем говорит Платон в «Федре»).

ныне как раз и именуют «философами», стали называть этим святым словом едва ли не все, что им заблагорассудится: то особого рода науку, то некое искусство герменевтики, то какие-то языковые игры, то мифологию бессознательного, то некоторую особую форму идеологии...

Можно себе представить, какие затруднения при таком положении дел должен испытывать добросовестный историк при воссоздании философского процесса. Что он должен включать в историю философии? По какому критерию? Не включать же в нее «творения» каких-нибудь графоманов и психопатов на том основании, что они сами или их «единомышленники» называют эти опусы шедеврами философии! Даже если допустить законность разных толкований сущности философии, все же остаётся в силе вопрос о том, как отличить философию от нефилософии и в особенности от родственных ей форм духовной активности, таких, как религия, моралистика и политическая идеология. Вправе ли мы относить к философии таких великих моралистов и гениев художественной литературы, как Достоевский и Лев Толстой, или таких политических мыслителей, как Маркс, Бакунин, Ленин? Кроме того, остается нерешенным вопрос: считать ли философией мудрость Древнего Востока? Единственный способ решить все эти вопросы и устранить связанные с ними затруднения — это установить достаточно определенное и исторически обоснованное понятие философии, а чтобы это сделать, необходимо на какое-то время воздержаться от любых предвзятых мнений о сущности философии и предоставить слово самой истории.

Для начала обратим внимание на тот немаловажный факт, что в то время как идея мудрости и соответствующее ей слово фиксируются в литературе всех культурных народов древности (что доказано, в частности, исследованиями академика В.Н. Топорова), идея философии встречается только у греков, а в языках других древних культур отсутствует и соответствующее ей автохтонное слово. Из этого можно сделать вывод, что философия в собственном смысле есть изобретение чисто европейское. И, как будет показано ниже, ее открытие и последующее развитие вплоть до полного воплощения ее идеи было связано исключительно с особенностями менталитета и самосознания древних греков.

Распространение философии в мире происходило путем простого заимствования ее идеи и самого ее имени у греков другими народами. Так слово «философия» без существенных фонетичес-

ких изменений перешло сначала в латинский, а затем в сирийский и арабский языки. Позднее оно укоренилось во всех новоевропейских языках², а в последнее столетие было усвоено остальным миром. Разумеется, перенесение греческой идеи³ философии на почву иных менталитетов, равно как и перемещение ее во времени из одной эпохи в другую, добавляло к этой идее какие-то нюансы, но существенно она измениться не могла, иначе это была бы уже не идея философии, а какая-то другая⁴. При этом надо заметить, что на вопрос, что такое философия, уже сами античные греки отвечали по-разному. Одни из них считали, что философия — это влечение духа к совершенному (абсолютному) знанию и любовь к мудрости, и это полностью совпадало с буквальным смыслом греческого слова «философия». Другие понимали под философией некую науку, а именно высшую из наук, царствующую над всеми остальными. Третьи же видели в философии своего рода искусство и виртуозность мысли, умение все доказывать и опровергать. Эти три типа понимания философии можно, воспользовавшись термином Макса Вебера, назвать «идеальными типами»: в чистом виде они представлены редко, но все иные известные нам способы понимания философии в античности (назовем их «смешанными») редуцируются к ним. На наш взгляд, представленная типология пониманий (толкований) идеи философии, будучи исчерпывающей, имеет приложение и ко всей последующей истории мировой философии вплоть до современности. Сегодня, как и в античные времена, смешанный тип понимания философии является преобладающим, но если тогда это было смешение первого и второго из трех идеальных типов, то ныне это — смешение второго и третьего, что, как станет ясно из дальнейшего, свидетельствует о снижении философского пафоса и общем упадке философии.

² Русское слово «любомудрие» — точная калька, снятая с греческого слова «философия».

³ Термин «идея» здесь и всюду мы употребляем в значении стимула мышления в отличие от термина «понятие», который означает результат мышления. Понятие есть то или иное понимание идеи, так что об одной и той же идее могут быть разные понятия. Это относится и к идее философии. Вообще идея имеет направленность от предмета к мысли, а понятие, наоборот, — от мысли к предмету. Данное различие восходит к Платону.

⁴ Так же со времен античности не изменились и другие идеи духовных предметов, например идеи ума, рассудка, чувства, воображения, идеи честности и подлости и т.п. Впрочем, не изменились и идеи стола и хлеба.

Итак, мы утверждаем, что греки не только открыли для нас философию⁵, но и исчерпали все основные возможные способы ее понимания. Теперь наша задача — доказать это. Но прежде дадим этим способам (типам) понимания соответствующие их сущности названия. Первый, поскольку он ориентирован на мудрость, назовем «софийным» (от греч. *σοφία* — «мудрость»); второй, ориентированный на науку, назовем «эпистемическим» (от греч. *ἐπιστήμη* — «точно установленное знание», «наука»); третий, ориентированный на мастерство, изобретательность и ловкость мышления, одним словом — на его технику, назовем «технематическим» (от греч. *τέχνημα* — «искусное произведение», «изобретение», «выдумка», «интрига», «ловкий трюк» и т.п.). Вооружившись этими терминами, приступим к делу.

Философия как фило-софия

По всей вероятности, слово «философия» придумал и впервые произнес грек Пифагор. Об этом свидетельствуют сами ан-

⁵ Все вышесказанное может создать впечатление, что автор страдает болезнью европоцентризма. Чтобы этого не случилось, заметим, что европоцентризм есть нечто противоположное, а именно — когда считают, что уж если философия родилась в Европе, то она, конечно же, должна была родиться и во всем остальном мире, как; будто ценности европейские (а сегодня можно было бы добавить — и американские) по самому своему определению с необходимостью являются ценностями общечеловеческими. Со стороны нравственной такая позиция не может быть охарактеризована иначе, как завышенное самомнение и болезненное самодовольство. Но порочность европоцентризма (и американизма) еще и в другом — в том, что можно назвать *passio unificationis*, т.е. страстью к единообразию, трудно совместимой с декларированным современной западной цивилизацией принципом плюрализма. Этой страсти можно противопоставить слова великого европейца Торквато Тассо: «*Nel variar natura e bella*» — «Природа прекрасна в разнообразии», Да и кто докажет, что философия сама по себе лучше тех своеобразных форм самовыражения человеческого духа, которые были рождены на Древнем Востоке? Ведь философия даже в самом адекватном ее понимании есть только захватывающее, возвышающее человека стремление к Абсолюту, в то время как восточная мудрость учит полному слиянию с Абсолютом. Известно, что учение философа Плотина о слиянии единичной души с Единым, добавившее к европейской философии некий новый, не свойственный ей ранее элемент, имеет восточные корни. Да и христианство, которому, правда, Запад давно уже, по существу, изменил, не выдержав его высоких требований к человеческой личности, тоже пришло с Востока.

тичные авторы, прежде всего Цицерон и Диоген Лаэртский, ссылающиеся на Гераклида Понтийского, ученика Платона. Это подтверждается и самим духом учения пифагорейцев, и их образом жизни, где все было подчинено любви к мудрости и исканию истины, наконец — тем фактом, что Пифагорейский союз явился, по существу, первой в мировой истории философской школой, ибо так называемая милетская школа была вовсе не школой, а линией преемственности. Кроме того, как мы показали в одной из статей⁶, рождение идеи философии во времена Пифагора было подготовлено широким обсуждением в VI в. до н.э. проблемы человеческой мудрости, в котором приняли участие едва ли не все знаменитости Эллады — от Фалеса и Солона до Феогнида и Пиндара, в связи с чем возник и известный спор о «семи мудрецах». Результат этого столетнего обсуждения был пессимистическим: лучшие умы Греции признали, что подлинная мудрость человеку недоступна. В число этих лучших умов входил и Пифагор. Однако Пифагор нашел достойный выход из пессимизма: если, посчитал он, мудрость, София, т.е. полнота знания, и не доступна человеку, ибо обладание мудростью — удел богов, а не людей, то все же человеку доступны стремление, продвижение, а главное, любовь к мудрости, что само по себе уже есть великий дар. Таким образом, соединив любовь с мудростью, Пифагор произвел на свет новую идею — идею любомудрия, т.е. философии. Философия мыслилась Пифагором и его школой как высшее выражение *самостоятельных* усилий человека в достижении полноты истины, за пределами которой остается только то, что недостижимо без помощи особой божественной благодати, а именно область последней тайны бытия, в которую человек посвящается уже не с помощью автономного разума, но с помощью религиозных мистерий. Вместе с тем философия была поставлена Пифагором между наукой и религией, т.е. выше положительного знания (эпистема), и была понята как всегда открытый и свободный процесс движения мысли за пределы эпистемы, как непрерывное ее трансцендирование. При таком понимании смысл и предназначение философии — не в обладании истиной, а в ее искании, в пребывании в ее свете, в «бытии к истине». Философии как любомудрию присущи и все свойства настоящей любви. Сущность ее, как сущность любви, — не результат, а сам процесс; ей свойственны также постоянное вдохновение,

⁶ Майоров Г.Г. Роль софии-мудрости в истории происхождения философии // Логос. 1991. № 2.

самопожертвование, неудовлетворенность собой, перманентная рефлексивность. Любовь философа совершенно бескорыстна и по-своему трагична, ведь он посвящает себя той — Абсолютной Истине, — относительно которой он заведомо знает, что обладать ею никогда не будет, хотя именно желание обладать ею и составляет смысл его жизни. Философ движется к истине путем самоотречения, отступления от себя, «из-ступления», путем «экстаза», устраняя на этом пути свою собственную непрозрачность для света истины. Поэтому философия в своем конкретном применении есть самокритика разума, а по своему методу она есть апофатика, завершающаяся в идеале созерцанием света истины. Главные нравственные добродетели философа — кротость и правдолюбие (филалетейя). Научить философии можно только отчасти, научить быть философом нельзя вовсе. Философский склад ума — дар Божий. Настоящие философы, как и святые, встречаются редко. Они — души избранные.

Выдвинутая Пифагором идея философии в первое столетие своего существования (до последней трети V века до н.э.) не имела заметного влияния и оставалась исключительной собственностью пифагорейцев, их неразглашаемой тайной. В силу этого последнего обстоятельства она и не была тогда оценена по достоинству греческим миром. Даже Гераклит, человек гениальный, но слишком гордый, чтобы признать себя только любящим мудрость, а не мудрецом, лишь посмеялся над новоявленными «любомудрыми мужами» (Эти его слова — первое в истории упоминание имени фило-софод), упрекнув их в «многознании», которое «уму не научает», и, назвав их любомудрие «пустомудрием». Однако спустя столетие после Пифагора явился Сократ, который не только поддержал пифагорейскую идею философии, но и развил и прославил ее настолько, что она стала после него важнейшим элементом всей греческой культуры.

Именно благодаря Сократу само слово «философия» становится у греков общепотребительным. Скорее всего ему же (хотя, возможно и софистам) принадлежит изобретение и внедрение в культуру другого базисного термина — «диалектика». Этим словом Сократ назвал свой метод (способ стимуляции человеческой мысли в ее движении к абсолютной истине путем выявления и преодоления антиномий познания) — собственный метод философии. Этимологически по существу слово «диалектика» означает искусство мысленно-речевого диалога. Поэтому, избрав это слово для обозначения метода философии, Сократ прозорливо указал тем

самым и на единственный адекватный способ выражения философских идей: этот способ есть открытый в бесконечность свободный диалог, а не монолог и не трактат, практикуемый в науках. Сознательная, целенаправленная разработка диалектического метода — величайшая заслуга Сократа. Три стороны, или три ступени, этого метода суть «ирония», «майевтика», «эпагогика» (индукция). На первой, очистительной, ступени философ освобождает себя от всякого догматизма и мнимого знания, доводя свой ум до полного апофатического самоотречения («я знаю, что я ничего не знаю»). На второй, побудительной, ступени очищенный от предвзятых мнений ум философа обнаруживает свое родство с истиной и, более того, свою способность с помощью вопрошания извлекать ее из самого себя («познай самого себя»). На третьей, апагогической, стадии ум, вновь обретя уверенность, но теперь уже обоснованную, продвигается путем наведения от найденных в себе частных истин к более общим, охватывающим более широкий спектр бытия, пока не дойдет до последних онтологических оснований (до «созерцания поля истины»). Впрочем, процесс наведения мысли на последние основания сущего, если судить по так называемым «сократическим диалогам» Платона, у Сократа всегда остается открытым и незаконченным, хотя идея безусловных оснований всего ряда восходящих истин неизменно присутствует в диалектическом процессе как его цель. В этом отношении Сократ ни на шаг не отступает от того понимания философии, которое было свойственно Пифагору. Более того, открытие Сократом диалектического метода означало дальнейшее углубление и расширение этого понимания.

Принцип иронии констатировал определяющую роль в философии отрицания и противоречия. Принцип майевтики устанавливал, что генеральное направление движения философской мысли к абсолютной истине (к Абсолюту) есть направление вовнутрь, а не вовне, как думали предшественники Сократа, так называемые физики (о софистах мы не говорим, так как они отрицали саму возможность абсолютной истины). Исходя из этого Сократ вывел за пределы философии изучение внешней природы, предоставив ее исследование ученым-естественникам, и сделал единственным законным предметом философского интереса целостный человеческий дух во всех формах его проявления, особенно в нравственной и познавательной. Именно в этом смысле надо понимать известные слова Цицерона, сказанные им о Сократе: «Сократ свел философию с неба на землю», ибо Сократ первым из европейцев понял, что ключ к разгадке всех тайн бытия, включая даже тайны неба, находится

в душе обыкновенного земного человека, который, сам не зная того, является венцом природы и поэтому ближе всего стоит к Абсолюту, к Небесам Небес. Спустившись благодаря Сократу на землю, философия не только не утратила своей возвышенности, но даже достигла своей предельной высоты, заняв свое естественное место у подножия Абсолюта.

Однако Сократ ясно сознавал, что формы человеческого общения с Абсолютом не исчерпываются философией, в случае которой вектор этого общения всегда направлен от человека к Богу и восхождение осуществляется автономными усилиями человеческого разума. Он, как и Пифагор, верил в возможность иных, экстралогических или даже «экстраментальных» форм общения с Абсолютом, когда само божество по своей воле, при полной пассивности человеческого ума таинственно вразумляет человека, направляя его на путь истинный, предостерегая и спасая его. Мы говорим здесь о сократовском учении о даймонии, о котором, к сожалению, знаем совсем немного. В любом случае это учение опровергает расхожее мнение об однобоком сократовском рационализме, наиболее агрессивным сторонником которого был Лев Шестов. Разумеется, рационализм — это измена самой идее философии ради идеи положительного, определенного исключительно научными критериями знания, но как раз против этого-то и выступал Сократ, противопоставив этому динамическую гармонию рационального и иррационального.

Разработка рационального элемента в познании происходит, как мы уже видели, на третьей ступени сократического метода, т.е. на стадии эпагогической, индуктивной. И здесь Сократ проявляет свою неизменную изобретательность. Даже Аристотель, совершенно чуждый духу сократизма, отмечал великую заслугу Сократа в разработке индуктивных умозаключений и определении понятий (правильнее было бы сказать, в определении идей с помощью и в форме понятий). Индукция и определения у Сократа — две стороны одного и того же умственного процесса: в своем последнем предназначении они обеспечивают сакраментальный для человека процесс восхождения к абсолютной истине посредством истин относительных. В каждом же отдельном случае эпагогэ-индукция означает наведение на искомый предмет, а точнее, на его идею, служащую представителем предмета в человеческом духе. Подобно магниту, идея влечет к себе любознательную мысль, которая старается «схватить», «охватить» ее, заключить ее в рамки уже познанного, т.е. «определить» ее, а тем самым посредством

определения («хорос») и понять ее, т.е. выразить ее в определенном слове-понятии («логос»). Однако любая конкретная вещь (речь не идет о вещах абстрактных) в силу своей включенности в мировую взаимосвязь и соотношенности с Абсолютом требует для своего полного понимания знания всех остальных вещей, которых неисчислимо множество, а кроме того, требует и познания самого Абсолюта как принципа их бытия и их единства. Поэтому процесс наведения на идею конкретного предмета оказывается, по существу, бесконечным, что, правда, не мешает ему двигаться к своей цели, сменяя более поверхностные определения на все более глубокие и разносторонние и высвечивая предмет все более ясно, хотя и без надежды когда-либо закончить этот восходящий процесс. Продуктами такой индукции всякий раз являются «определенные» наши понятия, составляющие арсенал положительной науки, никогда, разумеется, не завершенной. Сказанное позволяет нам объяснить и ту особенность «сократических диалогов» Платона, что они, к разочарованию читателей, всегда оказываются как бы незавершенными: ведя нас с большим искусством к разрешению поставленной проблемы и обогащая нас на этом пути все, новыми и новыми знаниями, Сократ никогда не приводит, нас к окончательным решениям, оставляя вопрос открытым. Таков метод Сократа.

В заключение этого раздела скажем еще о том, что Сократ не только своим учением, но и самой своей жизнью и даже своей смертью показал нам, что такое философия и кто такой философ. Если судить по его жизни, философия есть равнодушие к внешним благам и забота о благах души, среди которых главные — справедливость и познание истины. Если судить по его смерти, философ — это тот, кто, признавая неизбежность смерти и не зная точно, что за ней последует, тем не менее и в ее преддверии ведет себя так, — ставя общее благо выше личного, — как если бы его душа была бессмертна.

Итак, Сократ блестяще исполнил миссию, предначертанную ему судьбой. Он ввел открытую Пифагором философию в мир и прояснил человечеству её смысл и предназначение. И все-таки окончательное утверждение философии в мире, наивысшее и самое полное выражение ее идеи связаны с именем не Сократа, а Платона, которого единственного еще в античности называли за это «божественным философом».

Оценить по достоинству все, что сделал Платон для философии, в рамках данной статьи, разумеется, невозможно. Поэтому

выделим то, что нам представляется главным. Во-первых, Платон, приняв от Сократа философию в устной форме, придал ей адекватную письменную, литературную форму и тем самым сделал ее достоянием последующих поколений. Во-вторых, он раздвинул границы применения сократовской диалектики с человеческого бытия до бытия, вообще (что лишь подразумевалось учением Сократа) и, различив «бытие» и «бывание», систематически рассмотрел их сущность и их взаимоотношения во всех сферах: в сфере чистого мышления, в природном мире, в человеке, в общественной и политической жизни. В результате Платон стал первым в истории создателем философской системы (если, конечно, не понимать под системой только формально упорядоченное непротиворечивое построение). В-третьих, Платон, сохранив верность сократовскому пониманию Абсолюта как абсолютного добра (Блага) и абсолютной истины, дополнил это понимание идеей абсолютной красоты и тем самым впервые представил в полноте триединый софийный идеал, а следовательно, и трансцендентальный предмет всякой подлинной философии. Одаренный от природы колоссальной мыслительной силой и одновременно художественной гениальностью, Платон гармонично соединил их в своем писательском творчестве, создав особый, невиданный ранее род литературы — род философский, не сводимый по своим жанровым характеристикам ни к литературе чисто художественной, ни к литературе научной, но использующий выразительные средства той и другой путем их комбинации для достижения собственных, только философской литературе присущих целей. Но Платон пошел и дальше: высоко оценив роль в познании и рационального (научного) мышления, и художественной интуиции, он сделал вывод, что высший, т. е. философский, род познания предполагает полный синтез этих двух способностей и что философия поэтому должна пониматься как особого рода искусство — «искусство мысли». Как и всякое искусство, философия движима красотой, трансцендентной и в то же время трансцендентальной Красотой Абсолюта, сообщающей душе философа вдохновение, а поскольку вдохновение от красоты есть любовь, эрос, то философ есть не кто иной как тип влюбленного, со всеми свойствами влюбленной души, среди которых самое характерное — исступление, «из-ступление» ценности, выход за рамки привычной рациональности, принимаемый другими людьми за чужаковатость (вспомним платоновского Сократа в «Пире» или «Теэтете»). Исходя из этого Платон тает, богом-покровителем философии Эроса и вносит тем самым в понимание

ее новый, экстатический, элемент: пифагорейскую и сократовскую «филию», спокойную и уравновешенную любовь-дружество или любовь-расположенность, он преобразует в любовь-эрос, т. е. в любовь-экзальтацию, любовь-порыв, непреодолимо влекущую философа из области преходящего и несовершенного в область вечного и совершенного, а значит, во всех смыслах идеального. Тоска по идеальному как раз и составляет главный отличный признак философа в учении Платона. Вот почему в центре внимания находится теория идей — теория, призванная доказать, что философский эрос и стремление человека к полноте бытия к бессмертию и совершенству, не беспочвенны и что совершенное и полное предшествуют несовершенному и неполному как логически, так и онтологически.

Хорошо понимая, что для выражения философского эроса одних рациональных средств недостаточно, Платон посчитал необходимым использовать в изыскании абсолютного все вообще доступные человечеству выразительные средства и приемы: логос и миф, и драму, поэзию и прозу, трагедию и комедию, риторику и диалектику, анализ и синтез и т.п. Вспомним хотя бы замечательные комедийные сцены из «Протагора», достойные пера Аристофана, или трагедию «Федона», или эпос «Крития», «Политика» и «Законов». Особенно характерно для Платона использование мифа, причем мифа искусственного, сочиненного самим философом с целью наведения мысли слушателя и читателя на искомую идею, где это невозможно сделать с помощью логического рассуждения. Заметим, что именно философские мифы Платона, такие, как миф о Пещере или миф о колесницах, обычно связываются в памяти человеческой с именем великого философа и с его учением. И это, конечно, не случайно, ведь мы имеем дело с особой, символической, мифологией, которая увлекает наш ум в ту светоносную область на подступах к Абсолюту, в которой философия достигает наивысшей возможной для нее реализации как мысленное искусство и которая принадлежит ей одной. Из этого следует, кроме всего прочего, что и любая другая настоящая философия вряд ли может обойтись без элементов символической мифологии. В диалогах «Софист» и «Парменид» Платон убедительно доказал нам, что выход ума философа на уровень последних оснований сущего сопровождается крушением законов привычной формальной логики и требует для уразумения этих оснований каких-то сверхлогических интуиции. Правда, в указанных диалогах, имеющих апоретический характер, Платон об этих спасительных интуициях

прямо не говорит. Но зато он говорит очень ясно о сверхлогической и сверхнаучной интуиции в конце шестой книги «Государства», а в начале седьмой книги он показывает, что эта интуиция сверхнаучного может быть выражена только через символ и миф.

Таким образом, Платон в раскрытии софийного смысла философии, в разработке ее средств и методов, в самом философском сочинительстве достиг предельных высот. Ни до него, ни после никто его в этом не превзошел, и лишь очень немногие, шедшие по его же пути, добавляли что-то свое, новое, к тому, что уже сказал о любомудрии Платон. Ближайший достойный продолжатель софийной линии в истории философии, Плотин, жил шесть веков спустя после Платона. К этой же линии должны быть отнесены и некоторые другие неоплатоники, в том числе христианские, особенно такие как Николай Кузанский и Джордано Бруно. Почти по-платоновски понимал философию Кант, хотя способ ее изложения он избрал не софийный. При этом в своем понимании существа философии Кант был, как ни странно, ближе к Платону, чем Фихте и даже Гегель, и был примерно так же близок к нему (хотя и по другим основаниям), как Шеллинг. Наиболее последовательное продолжение свое софийная линия нашла в византийской и русской философии. Однако обо всем этом будет рассказано в двух последующих статьях задуманного нами цикла. А теперь мы переходим ко второму способу понимания философии — «эпистемическому».

Философия как эпистема

История эпистемических интерпретаций философии начинается с Аристотеля, хотя предпосылки для такого рода ее толкований сложились столетием раньше в учении элеатов — Парменида и Зенона. Несмотря на то что мы не имеем никаких свидетельств употребления элеатами термина «философия», их роль в определении характера и узловых проблем древнегреческой философии очень значительна и сравнима разве только с ролью Гераклита, антипода Парменида, согласно с ним, впрочем, в одном важном пункте — в том, «что все едино».

Наиболее важные для философии основоположения Парменида таковы:

1) существуют два способа восприятия бытия: первый — «путь истины», когда «бытие» устанавливается не противоречащим себе мышлением; второй — «путь мнения», когда о бытии судят на основании чувственного представления, т.е. на основании кажи-

мости. Первый путь, по определению, — истинный, второй — ложный («О природе», фр. 1, ст. 28-30);

2) истинное, т.е. непротиворечиво мыслимое, бытие не содержит в себе никакой примеси своей противоположности — небытия, ибо небытия нет, по определению, а следовательно, бытие не может ни возникнуть, ни исчезнуть, ни измениться, так как в противном случае в нем должно бы в той или иной степени присутствовать небытие, что невозможно логически. Отсюда следует, в свою очередь, что а) бытие не имеет прошлого и будущего, но всегда присутствует в вечном настоящем; б) оно едино, т.е. однородно и неделимо, иначе в нем одно не было бы другим и тем самым в нем опять же оказывалось бы небытие; в) бытие самотождественно, т.е. оно есть только то, что оно есть, а поэтому оно всегда отграничено от всего иного своей непреодолимой определенностью («лежит в оковах») и в этом смысле оно ограничено подобно идеальному шару («О природе», фр. 6—8);

3) в отношении всего, о чем может идти речь, должно утверждать, что либо оно есть, либо его нет, а третьего не дано. Поэтому становление не может быть мыслимо, иначе было бы мыслимо противоречивое (фр. 6—7);

4) истинная мысль о предмете и сам предмет мысли тождественны (фр. 3, фр. 8, ст. 34—36). При отсутствии такого тождества мысль была бы ложной.

Приведенные основоположения Парменида предвосхищают едва ли не все кардинальные принципы эпистемической философии, т.е. той, которая строится по модели строгой науки и понимает себя как науку. Обратим внимание на то, какую большую роль в этом поэтическом произведении Парменида играет формальная логика — испытанное орудие всех наук и универсальное средство общечеловеческой коммуникации. Из текста прямо-таки высвечиваются три Закона формальной логики, позднее более точно сформулированные Аристотелем: законы тождества, непротиворечия и исключенного третьего. Далее: противопоставление Парменидом истины и мнения фактически выливается в фиксацию им коренного различия логического понятия и чувственного представления, которые, согласно Пармениду, несоизмеримы: мыслимое непредставимо, представимо немислимо. Последнее положение, т.е. утверждение о том, что нельзя помыслить, не впадая в логическое противоречие, даже того, что представляется нашим чувствам совершенно очевидным, как движение и множественность вещей, специально доказывалось потом учеником Парменида Зеноном.

Учение Парменида о неизменяемости и самоидентичности бытия вместе с его учением о тождестве бытия и истинной мысли доказывало необходимость для научного понятия сохранять свое значение неизменным в течение всего процесса рассуждения, а учение об ограниченности бытия обосновывало обязательность для научных понятий определений. Зенон же, продолжая дело Парменида, показал всю эту научную методологию в действии в своих апориях, продемонстрировав при этом впервые огромную значимость в науке доказательств от противного. Но важнее всего то, что элеаты признали законы формальной логики законами самого бытия, а ее метод — единственно истинным методом истолкования бытия, чем они и подготовили аристотелевское понимание философии как науки. Ведь мы должны помнить, что предметом «первой философии» у Аристотеля является сущее как таковое, т. е. само бытие, а его определяющим законом — закон недопустимости противоречия.

Аристотель вышел из платоновской Академии; он был самым одаренным из учеников Платона, но и самым своевольным (по мнению самого учителя, переданному нам античной доксографией). В первый период своего творчества он, правда, в основном следовал предписаниям учителя, сочиняя философские диалоги, которые, судя по немногочисленным сохранившимся фрагментам, были наполнены мысленным искусством и глубоким переживанием человеческой экзистенции. Такими были его диалоги «Евдем», «О благе», «О философии» и сочинение, написанное в форме побуждения к занятиям философией, «Протрептик». Здесь философия понимается Аристотелем как наставница в жизни, хранительница добродетели, утешительница в горе, влекущая человека к высшему благу, т. е. понимается совершенно по-платоновски. Однако позднее, после смерти Платона и выхода из Академии, Аристотель под влиянием обстоятельств и пробудившихся потребностей своей природы целиком посвящает себя конкретно-научным исследованиям, собирая отовсюду, систематизируя и обобщая все то, что было известно в его эпоху во всех областях знания. В результате этой работы он стал первым в европейской истории «полигистором» — первым энциклопедистом. Более того, Аристотель может по праву считаться и создателем большинства античных наук, кроме математических. Величайшей его заслугой является создание науки логики, которая потребовалась ему как раз для целей упорядочения, систематизации и обобщения знания. Хотя сам термин «логика» был введен позднее, Аристотель понимал эту

науку именно как науку о «логосе», о способах рассуждения как такового, а поэтому считал ее универсальным орудием — «органоном» — всех других наук. Сами науки он сгруппировал по классам (теоретические, практические, творческие) сообразно родам человеческой деятельности, а внутри классов — по предметам знания. По методу науки у Аристотеля не различаются ибо органон один для всех них.

Как и следовало ожидать, в число наук (теоретических) Аристотель включает и философию. Сказалась длительная вовлеченность его в сферу научных исследований. Впрочем, на этом этапе полной ясности с определением места философии у Аристотеля нет. он относит к компетенции философа и все другие фундаментальные науки, включая физику (философию природы) и математику. Видимо, поэтому он вводит специальное понятие «первой философии», или «протофилософии» (*PROTO PHILOSOPHIA*), чтобы отличить ее от философии в более широком смысле, охватывающем и «физику», и «этику», и «математику», и «политику», и «экономику», и «поэтику», и «риторику», и «диалектику» в особом аристотелевском смысле. Именно эта «первая философия» включена Аристотелем в число теоретических наук в качестве первой по номеру и по значимости.

В определении предмета «первой философии» у Аристотеля ее нет окончательной ясности. Под своим собственным именем в шестой книге «Метафизики» протофилософия отождествляется с «теологией» — наукой о божественном, о неизменно и бестелесно существе. И в первой книге того же трактата говорится о божественности предмета высшей науки, но сама эта наука уже называется просто «мудростью» (софией), а ее предметом полагаются первые причины и начала. Наконец, в четвертой книге «Метафизики» предметом и философии, и мудрости объявляется сущее как таковое, т.е. чистое бытие.

Не ставя здесь перед собой задачу совместить указанные определения, отметим только, что Аристотель фактически не делает различия между философией и софией-мудростью, а это говорит о полном игнорировании первоначального смысла философии. Кроме того, хотя отождествленная с мудростью философия и ставится в иерархии наук на самое высокое место, она все же ничем не отличается от других теоретических наук, кроме своего предмета, а следовательно, она есть обыкновенная теоретическая наука, стоящая в иерархической вертикали после (т.е. выше) физики (и математики), за что по всей справедливости может называться «мета-физикой» или просто «метафизикой». И хотя этот термин

появился случайно, став названием папки, в которую издатель однажды потерянного и потом, к счастью, найденного архива Аристотеля Андроник Родосский упаковал сочинения, которые он не знал, куда отнести, обозначив эту папку надписью «после физики», тем не менее слово «метафизика» с поразительной точностью выражает аристотелевское понимание философии как упорядоченной, построенной по законам формальной логики, строгой науки, отличающейся формально от физики только большей общностью и большей ценностью своего предмета⁷.

Отметим и еще один момент. В классификации наук Аристотеля этика совершенно справедливо, с точки зрения принятых им критериев, отделена от первой философии и включена в класс наук практических, наряду с политикой и экономикой («Никомахова этика», кн. VI). Если же учесть, что первая философия у него совпадает с софией, то получается нечто невероятное: из идеи мудрости, а следовательно, и из идеи самой философии изымается нравственное ядро, а вместе с ним философия утрачивает и свой нравственный пафос, превращаясь в сухую схоластику. Мы не хотим, конечно, сказать, что Аристотель мало интересовался темой нравственности. Напротив, на эту тему он написал значительно больше, чем на тему метафизики, и, может быть, написанное на эту тему — лучшее из всего, что он написал. Однако смещение нравственной идеи в сторону периферии философского интереса означало полный разрыв Аристотеля с платоновской традицией, в которой нравственная идея всегда остается живым сердцем философии. Таким образом, философия была понята Аристотелем главным образом как метафизика, как наука об абстрактном бытии. Истолковав ее как эпистему, зажатую в тиски формальной логики⁸, Аристотель лишил ее изначальной духовной самобытности, превратил из поэзии в скучную прозу, из творчества любви в работу рассудка. Вместе с тем он же стал изобретателем подходящей фор-

⁷ Сегодня термин «метафизика» употребляется так же вольно, как и термин «философия». Им нередко пользуются для обозначения чего-то как раз противоположного научной философии, например какой-нибудь разгулявшейся технematики. Однако вплоть до конца XIX в. этот термин использовался неизменно в его исконном значении, даже когда метафизика отвергалась или подвергалась критике.

⁸ Понятие «диалектика», означавшее у Сократа и Платона собственный метод философии — метод продвижения к абсолютной истине, Аристотель истолковал только как орудие «мнимого знания», как инструмент риторики.

мы изложения такой философии — типичной для науки формы структурированного трактата, оставшейся и в последующие века основной формой самовыражения эпистемической философии.

Дальнейшая судьба эпистемически понятой философии была на редкость счастливой, особенно в эпоху схоластики и первые столетия Нового времени. Поскольку и восточная (арабоязычная), и западная (латиноязычная) схоластика опиралась на Аристотеля, она разделяла и его понимание философии. Но и мыслители семнадцатого века, за исключением, может быть, Паскаля, философа скор софийного типа, разделяли аристотелевское понимание, несмотря на свою критику схоластики. Вообще надо признать большим заблуждением свойственное историкам философии чрезмерное противопоставление философских позиций этих двух эпох, особенно если иметь в виду позднее Средневековье. Сходств здесь больше, чем различий.

Первый удар по метафизике и неограниченной власти эпистемы философии был нанесен Юмом, а второй, сокрушительный, и после чего метафизика стала рассматриваться чаще как нечто отрицательное. Однако история метафизики заслуживает более серьезного исследования, а это неосуществимо в рамках данной статьи. Поэтому перейдем к анализу технематического толкования философии.

Философия как технема

Напомним, что в технематическом понимании философия представляется искусством — искусством мысли, в котором не истина, умелость, сама техника мышления является целью. В отличие от понятия «мудрость», такие понятия, как «искусство» и «наука», не имеют никаких нравственных коннотаций, ибо искусство и наука одинаково могут служить как добру, так и злу. Правда, русское слово «искусство» этимологически возводится к настораживающим лексемам «искус» и «искушать», которые имеют своим значением соблазн и обольщение. Однако ни в греческом слове «техна», ни в латинском *ars* ничего такого нет, да и в современном русском ассоциации с соблазном слово «искусство» уже не вызывает. И все же, если вдуматься, русское слово «искусство» замечательно тем, что оно как бы призывает нас быть осторожными с искусством, ибо оно способно очаровывать и увлекать не только к добру, но и ко злу. Ведь существуют же в нашем языке выражена отнюдь не метафорические: «искусный вор», «искусный шулер», «искус-

ный интриган» и т.п. А что касается науки, то надо ли говорить, сколько современный мир дает примеров ее использования во зло. Но мудрость по самой своей сущности никогда не служит злу как она и есть высшая добродетель. А поэтому и любовь к мудрости, т.е. истинная философия, не может служить злу, что с необходимостью влечет за собой заключение: понимание философии как науки или искусства ложно... И все-таки оно существует.

Само по себе искусство мыслить не только не противоречит истинной философии, но даже является ее необходимой предпосылкой. Но это искусство не должно становиться самоцелью, иначе оно превращается в игру — игру ума, как это и происходит у технематических философов, поэтому их понимание философии можно также назвать «игровым». Именно к игре применимы все словарные значения греческих терминов «техна» и «технема»: здесь требуется и ловкость, и умелость, и сметливость, и хитрость, и интрига, и мастерство, и т.п. Однако игра не всегда бывает только развлечением, иногда она, как выражаются игроки, бывает и «на интерес». Так же и технематическая философия бывает или просто самоцельной игрой ума, или же игрой ума, стимулируемой чем-то внешним, например ожидаемым гонораром, желанием прославиться, прослыть оригинальным, просто привлечь к себе внимание. В истории такого типа философов было немало, особенно в наше время, хотя далеко не всегда они достигали своих целей.

Технематическое понимание философии, как и два других, начинает свою историю в Греции, а именно в эпоху софистов и как раз с них. Мы не знаем, называли они себя сами «софистами» или это их наименование внешнее, а сами они считали себя философами. Во всяком случае они были современниками Сократа, и значит, уже всем известное, славное имя «философ» могло привлечь к себе их тщеславные души, тем более что слово «софист» еще Эсхил употреблял в непривлекательном значении «хитрец» или даже «проныра». Но все это не так уж важно. Важно, как софисты относились к софии, к мудрости. А они относились к ней безо всякого благоговения и даже иронично, считая ее разменной монетой и предметом торговли. Важно и то, что софисты, даже если они и не называли себя философами, своим отношением к мудрости, своим способом мышления и всем своим поведением дали образец, которому подражали или который самостоятельно воспроизводили другие, уже определенно считавшие себя философами. Греческие софисты играли на деньги, но, будучи людьми образованными и талантливыми, попутно просвещали своих со-

племенников и учили их рассуждать, так что без них расцвет философской мысли в эпоху Сократа и Платона вряд ли состоялся бы. Однако он состоялся, как известно, и в противовес софистам, ведь Сократ и Платон именно в борьбе с софистикой формировали свои взгляды, и в этой борьбе они реабилитировали идею мудрости, девальвированную софистами, и утвердили идею философии.

Софисты, наверное, вполне искренне считали мудростью многознание и умение доказывать и опровергать все, что угодно, — виртуозность мысли. Софист Горгий прославился тем, что умел блестяще опровергнуть сегодня то, что блестяще доказал вчера. Чтобы привлечь к себе внимание и удержать его, софисты должны были эпатировать и выглядеть экстравагантно. Отсюда максимализм и парадоксальность их суждений. Тот же Горгий учил своих слушателей, что или ничего не существует, или, если что-то и существует, его нельзя познать, или, если его и можно познать, это нельзя выразить в слове. И все это он вполне правдоподобно доказывал. Софист Ксениад утверждал, что небытие прежде и главное бытия, а предводитель софистов Протагор учил, что истин столько, сколько людей, и столько же существует миров, ибо человек есть мера всех вещей. Софист Фразимах у Платона доказывает Сократу, что несправедливость лучше справедливости, а другой софист, Калликл, убеждает, что справедливость придумали слабые, чтобы угнетать сильных. Впрочем, будучи релятивистами, не признавая никаких абсолютов и ничего не принимая всерьез, все эти софисты в другой раз могли, если нужно, доказать и противоположное. Они, как хорошие актеры, должны были всегда быть готовы играть любую роль, шутство, актерство, отсутствие глубокой веры в то, они учат, рядом с обширной эрудицией, глубоким интересом к и другим средствам выражения мысли, рядом с превосходной кой мышления — все это свойственно не только греческим, но и любому заметному философу технематической ориентации. Но поскольку во всем этом софисты были первыми, то в о них данному способу философствования может быть присвоено третье имя — «софистический».

Может возникнуть вопрос: а существовали ли на свете и существуют ли сегодня философы, подобные софистам? В эпоху античности всем признакам технематическими следует признать из киников Кратета, который превратил кинизм в цинизм ради забавы и а; из киренаиков — Гегесия, теоретика самоубийства; из мегариков — Сильпона и Евбулида, сделавших своей профессией диалектику и апоретику; из академиков — Карнеада, практи-

ковавшего «акаталепсию» и, подобно Горгию, доказывавшего и опровергавшего одно и то же. Можно, наверное, назвать и других. Однако мы должны помнить, что говорим о технематическом типе понимания как об «идеальном типе», который редко встречается в чистом скорее для оценки тенденции. Как тенденция игровое понимание философии совершенно не характерно для таких серьезных эпох как поздняя Античность и Средневековье; напротив — характерно для Ренессанса и Просвещения; в XVII и XIX вв. примеры такого понимания редки, но зато в XX в. оно становится заметным, а в конце его — преобладающим. Думается, что современным хайдеггерянцам, постструктуралистам, постфрейдистам, теоретикам деконструкции и языковых игр ближе все-таки тип понимания философии, т.е. понимание игровое, софистическое и технематическое сразу.

Но, завершая эту статью, не могу не отметить тот факт, что ни один великий философ в истории никогда не разделял указанного понимания философии и что все более или менее значительные философы предпочитали либо софийное, либо эпистемическое ее толкование.

Остается надеяться, что предложенная типология философских учений позволит внести определенные коррективы в бытующие у нас представления о соотношении философских парадигм в истории. Типология этих парадигм, доставшаяся нам по наследству от «марксистов-ленинцев», в основу которой положена идея борьбы материализма и идеализма, диалектики и метафизики, является упрощенной и даже ошибочной. Во всяком случае материализм правильнее было бы противопоставлять не идеализму, а спиритуализму сообразно оппозиции материя—дух. Что же касается идеализма, то надо признать, что всякая философия есть идеализм, ибо философ в отличие, скажем, от ученого никогда не ограничивается относительным и всегда неустанно ищет последнее, совершенное, «идеальное» объяснительное основание — некую идею (или принцип), из которой или с помощью которой можно вывести и обосновать все остальное. Такой главенствующей идеей для материалиста служит идея материи, для спиритуалиста — идея духа. Поэтому материализм — это идеализм материи, а спиритуализм — идеализм духа. Что же касается противопоставления диалектики и метафизики, то и оно не вполне корректно, ибо «диалектикой» называется метод, а «метафизикой» — определенная (эпистемическая) система философии, но метод можно противопоставить только методу, а систему — системе.

Бугай Д.В.

КРИТИКА ТЕОРИИ ИДЕЙ В «ПАРМЕНИДЕ» ПЛАТОНА

Задача данной работы — анализ возражений, выдвинутых против теории идей в первой части диалога Платона «Парменид». Как известно, этот диалог состоит из двух частей, в первой из которых (126a-137b) после небольшого вступления, рассказывающего о поездке Кефала из Клазомен в Афины с целью узнать о содержании беседы, которую некогда вели Зенон, Парменид и Сократ, излагаются: во-первых, Зеноном — учение элейской школы о невозможности существования многого; во-вторых, Сократом — теория идей: в-третьих, Парменидом — доказательства ложности данной теории. Во второй же части (137b-166c) для упражнения в диалектике предполагаются восемь гипотез об Одном, из которых выводятся следствия. Общепризнано, что самым сложным для анализа является содержание этих гипотез. Поскольку оно далеко не самоочевидно, то по поводу него возникает множество интерпретаций, разбор которых не является предметом данной работы. Но и первая часть диалога, хотя и кажется не такой загадочной, как вторая, все же вызывает большие дискуссии в ученом мире. В самом деле, здесь самим автором теории идей высказываются против нее такие аргументы, которые с античности и до наших дней многими расценивались как полное опровержение известных взглядов Платона. Какие же проблемы, требующие своего разрешения, встают здесь? Во-первых, является ли критикуемая теория тем учением Платона, которое он излагал в «Федоне», «Тимее», «Государстве», «Федре», «Пире» и других. Во-вторых, каково значение этой критики? Рассмотрению этих проблем посвящена эта работа.

Изложение теории идей в «Пармениде» следует за аргументом Зенона против существования многого. Он представляет собой опровержение путем *reductio ad absurdum*: если предполагать многое, оно будет характеризоваться двумя противоположными свойствами, подобием и неподобием, но, поскольку это нарушает закон противоречия, исходное предположение о том, что есть многое,

неверно, а, следовательно, верно ему противоположное, т. е. о бытии Одного. В рассуждении Сократа указывается ограничение для этого закона: тогда как для идей этот закон действителен, то в отношении к вещам, причастным к ним, он неприменим. Основные тезисы теории идей, как она тут представлена, можно сформулировать таким образом. Во-первых, существуют сами по себе идеи подобия и неподобия (129a1), единства и множества (129b5-6), покоя и движения и другие идеи (129e1-2), подобие им. Во-вторых, существует множество вещей, причастных к идеям (129a3 и др.). В-третьих, в причастном к идеям могут совмещаться противоположные качества, поскольку одна и та же вещь может одновременно быть причастной как к идее подобия, так и к идее неподобия (129a3-b1). В-четвертых, сама по себе идея (*αὐτὸ καὶ' αὐτὸ εἶδος*) не может обладать противоположными свойствами (129b1-3, с2-4 и др.). В-пятых, идеи познаются разумом, а то, что к ним причастно, чувствами (130a2-3).

Корнфорд^[1] полагает, что Парменид и Зенон отрицают реальность чувственно-воспринимаемого, так как она не согласуется с логическим законом недопустимости противоречия. Существование чувственного мира и единство противоположностей допускали пифагорейцы и именно за ними здесь следует Платон. По его мнению, следует различать идеи (*εἶδη*), то, что существует само по себе (напр., *αὐτὰ τὰ ὅμοια*), и причастные к идеям вещи. В данном месте Сократ излагает учение об идеях, совпадающее с учением об идеях в «Федоне». Там, как известно, речь идет об отношении идей к вещам, которые к ним причастны. Так же обстоит дело и здесь, тогда как во второй части «Парменида» и в «Софисте» (251c), как думает Корнфорд, главным вопросом, который обсуждает Платон, является отношение идей между собой. Вряд ли можно согласиться с Корнфордом, когда он проводит различие не только между идеями и вещами, что, конечно, несомненно, но и между идеями (Forms, *εἶδη*) и тем, что существует само по себе (Things defined as just simply "alike», «one» and nothing else, *αὐτὰ τὰ ὅμοια* и т.д.). В самом деле, достаточно очевидно из текста Платона (см. 129b8-с4), что *ὅ ἐστι ἕν* представляет собой один из *γέννη τε καὶ εἶδη*, поскольку и то, и другое описываются в данном контексте совершенно одинаково: и то, и другое не может, как это могут чувственно-воспринимаемые вещи, обладать противоположными свойствами; причем признаков, по которым здесь их можно было бы различить, вообще нет, если таковыми не считать имен. Но различие в имени не есть различие по сущности. Следовательно,

по принципу тождества неразличимых, необходимо признать, что здесь, то, что есть само по себе, и идея представляют одно и то же. Защитниками этого взгляда, помимо Корнфорда, являются Блэк и Гатри.

Итак, каково же отношение этой теории идей к тому, что мы находим в других диалогах? Как представляется, здесь высказывается обычное учение Платона об идеях, содержащих предположение существования идей самих по себе, и вещей, им причастных, и в силу этой причастности обладающих присущими им свойствами.

С 130a4 начинается критическое рассмотрение теории идей, которое ведет к беседе с Сократом не Зенон, а сам Парменид Элейский. Первая проблема, которую они обсуждают, касается состава мира идей. Сократ, безусловно, признает самостоятельное бытие таких идей, как идей подобия и неподобия, единства и множества (Парменид добавляет: «...и всех остальных, о которых ты услышал от Зенона» 130b6-7), идей справедливости, красоты, блага и других, подобных им, но затрудняется полагать, что, помимо нас людей, существует также идея человека сама по себе, идея огня или воды (130b10-c4), и совсем отказывается допустить, что есть сами по себе идеи волоса, глины и грязи и иные идеи вещей подобного рода, и утверждает, что их существование ограничивается тем, как мы их видим. Парменид же считает, что необходимо признавать отдельно существующие идеи для этих вещей.

В работе Кромби^[2] проводится взгляд, по которому Платон здесь имел в виду принципиальную неопределимость таких предметов, как волосы и глина, отсутствие для них какого-либо другого основания в природе вещей. Однако В. Гатри^[3] не согласен с ним, поскольку, во-первых, такая изошренная философская спекуляция, по всей вероятности, не могла быть приписана юноше Сократу, изображенному в этом диалоге; во-вторых, то, что здесь дело заключается в достоинстве и ценности (отсутствие которых выражается прилагательными *ἄτιμος* и *φειδός*, имеющими по преимуществу социально-этическое значение) подтверждается, по его мнению, другими местами диалогов (Soph. 227b, Pol. 266d, кроме того, глина дается определение в Tht. 147c). Однако Сократу в «Пармениде» принадлежат несколько таких теорий, которые вряд ли разделял этот мудрец на самом деле. Далее, представляется, что достоинство и ценность у Платона измеряются наличием некоторых свойств: таких, как вечность, неизменность, умопостигаемость (именно они являются отличительными признаками высшего вида бытия в «Тимее» 27d5-28a4), которые сопутствуют логическим,

математическим и этическим сущностям, но которыми совсем не обладают физические вещи, существующие во времени, постоянно изменяющиеся и воспринимаемые чувствами. Последний вид бытия разумно постигнут быть не может, логически неопределим и в силу этого для дуалиста, использующего термины морали, является в высшей степени бесчестным и негодным.

По мнению Райла^[4], идея соответствует любому общему предикату, будь то существительное, прилагательное или глагол, таким образом, что любое значительное абстрактное существительное будет собственным именем идеи. И именно благодаря тому, что такие идеи существуют, многие обыкновенные вещи могут характеризоваться с помощью общего предиката. А Рунциман считает^[5], что Платон встретился со следующей трудностью при развитии своего учения об идеях. С одной стороны, на начальных этапах своего существования теория идей имела дело с этическими и эстетическими понятиями, в «Федоне» же и «Государстве» появляются такие идеи, как единства и подобия, с другой же стороны уже в достаточной ранней, по мнению Рунцимана, диалогах (Resp., 596a, ср. Phaed. 75c-d, Crat. 386d-e) ясно и отчетливо утверждается, что полагание идеи вызвано употреблением общего имени. Таким образом, под идеями одновременно подразумевались Платоном, во-первых, этические и эстетические, во-вторых, логические и математические сущности, в-третьих же, ими могли быть денотаты любых общих имен. Из-за этого, по мнению Рунцимана, возникали многие неясности. Тогда как человек, лишенный совершенства, может и должен его желать, что значит утверждение, что равные вещи, не будучи самим равенством, его желают (Phaed. 75d), а тем более трудно представить настойчивое стремление сора к тому, чтобы быть настоящим сором. Как полагает Рунциман: «Платон, как кажется, здесь выражает свое осознание данной трудности». Наконец, он справедливо отмечает, что «...в “Теэтете” и в “Филебе” Платон, как кажется, дошел до признания за миром эмпирических феноменов значительной ценности». И это не значит, что он отказался от веры в трансцендентность идей.

Анализ первой части диалога находится также в работе А.Ф. Лосева «Терминология учения Платона об идеях (eidos и idea)». Его заключение по поводу интересующего нас места таково: «...к миру идей неприложима никакая *вещная* (курс. А.Ф. Лосева), тем более условно-нормативная квалификация; мир идей-эйдосов есть мир *смыслов* (курс. А.Ф. Лосева) всего существующего (выделено мной. — Д.Б.)»^[6].

Это место в диалоге достаточно прозрачно и особого расхождения взглядов по поводу него не возникает. Требование изучения с точки зрения идеализма не только логического и математического, этического и эстетического универсума, но и универсума физического и даже всего существующего вообще ясно выражается Парменидом в диалоге и, как представляется, его устами говорит здесь сам Платон. Основанием для признания наличия идей у всего вообще, по-видимому, для него служат общие имена, которыми мы пользуемся в нашем языке не только для обозначения добродетелей и математических сущностей, но и для вполне обыденных вещей. Однако в самом диалоге это основание эксплицитно не содержится и Парменид ограничивается лишь утверждением, лишенным доказательства.

Вопрос о том, что обладает идеей, а что — нет, не только здесь занимает Платона. В «Тимее» (51b8) он относится к огню и там же Платон высказывает сомнение относительно бытия идей, которые могут оказаться лишь названиями без соответствующей обозначаемой реальности (51c1-5).

Далее в диалоге следует критическое рассмотрение теории идей, представленной Сократом в нескольких вариантах. Вначале он утверждает, что идеи являются тем, в силу чего вещи, им причастные, получают свои свойства. Парменид рассматривает понятие причастности и находит его неверным, поскольку применение его ведет к противоречиям. В самом деле, во-первых, идея, будучи чем-то одним и тем же, не может одновременно находиться во множестве вещей, во-вторых, если допустить, что каждая вещь причастна не к целой идее, а к ее части, возникает ряд противоречий, делающих невозможным принять это предложение (131-132).

В связи с использованием здесь Сократом аналогии дня (*ἡ ἡμέρα*), находящегося одновременно во многих местах, но тем не менее одного и того же, Гатри замечает, что она хорошо выражает отношение между идеями и вещами в системе Платона, которое возникает между вечной и единичной идеей и возникающими и уничтожающимися в отличие от нее вещами, для оправдания своего взгляда приводя Symp. 211b. К этому можно добавить, что в «Тимее» (35a) говорится, что вечная сущность, по образцу которой создан космос, или небо, неделима (*ἀμέριστον*), из чего следует, что критика Парменида не может приниматься в качестве опровержения Платоновой теории идей. Как представляется, справедливо утверждает Райл, что Парменид специально берет понятие причастности в его естественном, т.е. в нефилософском,

и буквальном смысле. Соглашаясь с точкой зрения Тэйлора и Харди, что ни одно общее понятие не может быть одним из своих единичных представителей, он считает, что учение об идеях логически неверно, если оно подразумевает, что всеили некоторые общие понятия являются представителями самих себя или других общих понятий той же группы, что и они сами. И Платон, по его мнению, некогда думал, что красота прекрасна и благо хорошо, но если так, то, по мнению Райла, можно предположить, что для Платона сам круг, т.е. идея круга, был в совершенстве круглым. Последнее предположение вряд ли может быть верным. Характеристика идей, начиная со времени т.н. «средних» диалогов и завершая его поздними работами, остается практически без изменений: это вечные, неизменные, единовидные сущности, воспринимаемые только умом и рассуждением, а не чувствами (См. помимо известных мест в Федоне, Пире, Федре, Государстве, Тимее Legg 859e, Phil. 15a-b, 58a, 59a-c, 61d-e, 62a, Pol. 269d, 285e-286a; Soph. 248e-49d, 254a; Ep. 7 342a-d). Поэтому полагать, что в умном месте, о котором идет речь в «Государстве» (508c и др.), может быть фигура, требующая для своего бытия пространства, а для своего постижения-чувства, а также считать, что Платон думал именно так, лишено, как представляется, достаточных оснований.

Рунциман полагает, что отношение между идеями и тем, что им причастно, не является отношением причастности в буквальном смысле, как в случае с парусом (131b 8). И можно избежать противоречия лишь путем переосмысления понятия причастности, чего Платон, по его мнению, никогда не сделал и вообще сделать не мог, поскольку сами предпосылки теории идей делают это невозможным. Но как-либо подтвердить свое последнее утверждение автор не пытается. По его мнению, критика Парменида совсем не имела здесь цели опровергнуть теорию идей, а позиция Платона заключается в том, чтобы выразить свою непоколебимую веру в нее, несмотря на все критические искушения. Однако приписывать такой догматизм Платону вряд ли возможно, тем самым нам придется отрицать его известное стремление к свободному исследованию (См., напр., Phaed. 107b-c), а также его известный взгляд о преимуществе ума и рассуждения перед верой и убеждением (Resp. 511d-e, 534-5a, Tim. 28a). Фуджисава же считает, что различие между имманентным характером и отдельно существующей идеей, и точно так же между глаголами *ἔχειν* и *μετέχειν* (соответственно выражающими наличие свойства или же отношение к трансцендентной идее. — Д.Б.) есть и навсегда останется оконча-

тельным и основным в учении Платона. Смешение смыслов этих глаголов послужило, по его мнению, фундаментом критики Парменида⁷¹.

Лосев в «Терминологии...» (ор. cit., с. 185) пишет: «...все эти возражения (против возможности идеи быть одной и той же, а вместе с тем находиться во многих вещах. — Д.Б.) исходят из одного, совершенно неприемлемого для Платона, предположения, что эйдосы — такие же вещи, как и чувственные, но только особой, метафизической природы».

Итак, можно сделать вывод, что, во-первых, возражения Парменида в целом по отношению к известной нам теории идей Платона неверны, поскольку они основаны на предположении чувственной воспринимаемости идей вопреки взглядам философа. Во-вторых, благодаря этим возражениям термины, связанные с понятием причастности, освобождены от возможности грубого и буквального понимания.

Следующий аргумент против теории идей получил название «третий человек», будучи отождествлен с одним из возражений Платону в «Метафизике» Аристотеля (Arist. Met. VII, 13). Во второй половине XX в. видимо, все работы, которые посвящены этому рассуждению, так или иначе обсуждают знаменитую статью Г. Властоса «The Third man argument in the «Parmenides» (1954) (перепечатана у Аллена, см. Studies...). В ней был предложен следующий анализ этого места.

Сам аргумент эксплицитно представлен следующими двумя шагами. (A1): Если некоторое число вещей a , b , c обладает свойством F , то должна быть единичная идея F -ness, благодаря которой мы воспринимаем все вещи a , b , c , обладающими свойством F . (A2): Если a , b , c и F -ness суть F , то должна быть другая идея F -ness1, благодаря которой мы воспринимаем a , b , c и F -ness, обладающими свойством F . Затем Властос обращает внимание на то, что в этих предложениях есть существенная разница: тогда как в A1 наличие у группы вещей свойства F обусловлено идеей F -ness, то в A2 наличие этого же свойства вызвано уже идеей F -ness1. Конечно, в протасисе A1 элементами множества являются индивиды, а в протасисе A2 появляется еще и идея. Возможность этого, по его мнению, создана скрытым допущением, которое он называет допущением само-предикации: (A3). Всякая идея может быть предцирована по отношению к самой себе. Великость сама велика. F -ness сама F . Но для того, чтобы аргумент имел логическую силу, нужно предположить еще одно неявное допущение, а имен-

но: (A4). Если нечто имеет определенный характер, оно не может быть тождественно с идеей, благодаря которой мы постигаем этот характер. Если x есть F , то x не может быть тождествен с F -ness. Следовательно, в (A5) мы получаем: Если F -ness есть F , то F -ness нетождественна с F -ness.

Властос считает, что проблема, которую он поднял, более важна, нежели тот regressus ad infinitum, что завершает аргумент в диалоге. Два неявных допущения, самопредицирования и нетождественности элемента, обладающего определенным свойством, и идеи, в силу которой он им обладает, ведут теорию идей, по его мнению, к полному логическому краху. Однако само наличие у Платона допущения самопредицирования вызывает большие сомнения. Так, с этим не согласны Корнфорд, Тэйлор, Чернисс. И в самом деле, несмотря на приводимые Властосом места из «Лисия» (Lys 217d) и «Протагора» (Prot. 330c-d), можно предполагать, что, во-первых, текст из «Протагора», на который особенно опирается Властос, не выражает раз и навсегда занятую Платоном позицию по этому вопросу, во-вторых, то, что Платон мог не заметить в отношении предметов этических, он не мог не заметить в отношении предметов физических, в-третьих, и сам Властос считает, что никаких других свидетельств, помимо уже указанных мест из «Лисия» и «Протагора», не может быть предложено. Поэтому такие весьма шаткие основания не могут хорошо послужить для доказательства логического краха теории идей. Гатри же замечает, что имеющиеся прецеденты самопредицирования как в ранних, так и в средних диалогах вызваны в значительной мере свойственным греческому языку смешением форм существительного и прилагательного. Рунциман полагает, что, с точки зрения Платона, этот пассаж опасен только для учения о причастности, понимаемого в грубом и буквальном смысле, и что он продолжал верить в неподдающееся определению (по крайней мере, еще неопределенное) отношение между отдельными индивидами и идеями. А Райл убежден, что Платон здесь понял логическую незаконность понятия самопредицирования. Относительно regressus ad infinitum можно указать, что Лютославский и Корнфорд, ссылаясь на Resp. 597b-c и Tim31a, отрицают его возможность.

Как представляется, аргумент этот не является опровержением теории идей и не был таковым в глазах Платона, поскольку он исходит из предположения чувственного бытия идеи великости, тогда как это невозможно, поскольку быть великим, т. е. обладать большой величиной, возможно только в чувственно-воспринимаемом мире, а в мире умопостигаемом это невозможно.

Далее диалог касается проблемы отношения идеи и мысли (*νόημα*), а, точнее говоря, проблемы их возможного отождествления. Идея не может быть только мыслью в душе, так как предметом мысли может быть только общая идея, видимая во множестве вещей. Если же мы допустим, что идея есть мысль, то мысль будет мыслить самое себя, а, с другой стороны, причастные к идее вещи будут мыслями либо мыслящими, либо нет. Поскольку такое совсем неправдоподобно, то и исходное положение нелепо.

Гатри полагает, что данная позиция совсем чужда Платону, тогда как Лютославский считает, что в этом месте «Парменида» появляется первое эксплицитное выражение новой логической системы Платона, в которой на месте трансцендентных идей появляются понятия, возникающие только в душе. Но, однако, по своей логической форме данное рассуждение представляет из себя *reductio ad absurdum* именно того взгляда, к которому, по мнению Лютославского, пришел, в конце концов, греческий мыслитель, чтобы предугадать некоторые семантические новинки конца XIX в. В отличие от Гатри Рунциман справедливо, как представляется, отметил, что возможность взгляда, по которому идея есть мысль, вызвана собственной позицией Платона, утверждающего, что идеи постигаются только умом. Цель аргумента, по-видимому, в том, чтобы избежать неясности в этом вопросе и утвердить независимое бытие идеи от мысли.

Далее предметом критического анализа оказывается знаменитая теория образца (*παράδειγμα*), сторонником которой заявляет себя Платон в «Тимее». Ход рассуждения Парменида по своей логической форме одинаков с его рассуждением в 132a-b, поэтому Властос его называет вторым вариантом «третьего человека». Помимо тех моментов, о которых уже шла речь при анализе самого аргумента «третьего человека», заслуживает внимания еще один вопрос: о симметричности отношения подобия. Если *a* подобно *b* в некотором отношении, то и *b* подобно *a* в том же отношении. Однако может ли идея быть подобной вещи точно так же, как одна вещь подобна другой? Тэйлор^[8] и Корнфорд (op. cit., 93 f.), следуя здесь за Проклом, считают, что нет, поскольку отношение чувственно-воспринимаемых вещей к идее — это отношение копий к образцу, а не просто отношение подобия. Но есть и другая точка зрения (напр., Райл и Рунциман, op. cit.). По мнению Гатри, «Платон не принял возражения и защищал теорию образца, делая ударение на нечувственной природе идеи» (op. cit., p. 47). Как представляется, рассуждение некорректно, что, как здесь, так и в

первом варианте «третьего человека», было замечено Властосом. В самом деле, если вещь подобна идее, а идея вещи, поскольку идея есть образец для вещи, то, следует в диалоге, должна появиться *другая* идея, в силу которой прежняя идея и вещь будут подобны друг другу. Однако то, что это должна быть *другая* идея ничем не доказывается, а, следовательно, должно быть исключено из вывода. Тогда получится, что идея и вещь, подобные друг другу, подобны в силу не другой, а этой самой идеи, поскольку она является не столько одним из членов отношения, сколько его производящей причиной, имеющей совсем другую, чем физическую вещь, а именно, умопостигаемую природу.

Последний аргумент этой части диалога говорит о невозможности, во-первых, взаимоотношения между идеями, существующими отдельно, и тем, что благодаря причастности должно иметь такие же качества и носить такие же имена, как у идей, во-вторых, познания идей, а также, в-третьих, познания богами дел человеческих.

Это рассуждение многими исследователями признано неверным. Райл называет его необоснованным, Риттер — бессмысленной и ничего не стоящей фантазией, Корнфорд полагает, что третья часть аргумента, касающаяся отношения богов к человеческим делам, основана на смешении понятия идеи и совершенного ее представителя. Сама идея ничего не может знать. Однако снова здесь поднимается проблема самопредицирования, о которой выше уже шла речь. Райл на том же основании, что и Корнфорд, не принимает третью часть аргумента, ничего не говорит по поводу второй части, однако видит определенную логическую важность в первой, которая, по его мнению, заключается в утверждении того, что отношение может существовать только между терминами одного и того же логического уровня или вида. Рунциман согласен с ним в истинности вообще такого положения, однако полагает, что примеры, приводимые Парменидом (напр., о хозяине и рабе), не достаточны для обоснования этого взгляда. Далее, он считает, что вторая и третья части аргумента логически несостоятельны. Гатри считает, что Парменид в данном месте выражает собственную позицию, т. е. элейский строгий дуализм двух путей, истины и мнения. Видимо, он ошибается, поскольку у элатов истинное бытие вообще для нас постижимо, а именно, с помощью нашего ума и мысли, тогда как в диалоге Парменид говорит о полной непостижимости мира истинного бытия. К тому же мир идей самих по себе, о котором здесь говорится, вряд ли может быть отождествлен с «Одним» поэмы исторического Парменида.

Как представляется, этот аргумент относительно известной нам теории идей Платона недействителен. В самом деле, в связи с двусоставностью человеческого существа, состоящего из тела и души, одно из составляющих относится к миру возникновения и уничтожения, другое же — к миру идей самих по себе (Phaed., 78b4-84b8). Тем более, душа до рождения познавала идеи (там же, 72e1-77b2). Далее, помимо «Федона» такой же взгляд на душу проводится Платоном в «Тимее». Она, во-первых, состоит из неделимой вечной сущности (35a), а, во-вторых, по аксиоме, что подобное познается подобным, и познает эту сущность, т. е. идеи. Таким образом, душа, как пишет Гатри, является «...эпистемологическим (и онтологическим. — Д.Б.) связующим звеном между видимыми и невидимыми порядками бытия» (op. cit., p. 50).

Итак, подведем итоги. Каково значение этой части диалога? По мнению В. Гатри, Платон, оказавшись в своих т. н. «средних» диалогах на позиции элеатов с их недопускающим компромисса противоположением умопостигаемого и чувственного миров, хотя это и не было результатом какого-либо заимствования, а было плодом собственного философского вдохновения, запечатленного его гением в «Федоне» и «Федре», столкнулся с некоторыми проблемами, главная из которых касалась отношения между идеями и чувственными вещами. Поэтому в «Пармениде» он подвергает исходный пункт как своего, так и элейского учения суровому логическому испытанию, для того чтобы в следующих диалогах («Теэтет», «Софист», «Политик») сформулировать положительное содержание теории идей уже в новом виде.

Рист полагает^[9], на мой взгляд ошибочно, что для Платона здесь важна лишь функциональная роль обобщения, которую играют понятия класса (class-concepts) или универсалии: «...нет никакого утверждения в «Пармениде», что философия невозможна без отдельно существующих Платоновых идей, утверждается лишь, что она невозможна без εἰδῆ». Однако утверждение обратного содержится в 135b1, 135e2-4, 135c. Задолго до Риста подобных взглядов держался в своей известной книге Лютославский^[10] и, по справедливому замечанию Акрилла^[11], такие изменения равносильны выбрасыванию за борт всей теории идей. В конце XIX в. Джексон^[12] первым предположил, что во взглядах Платона произошло изменение, касающееся теории идей, однако его интерпретация «Филеба», на которой был основан его взгляд, не получила признания.

По мнению Вейнгартнера^[13], Платон в этом диалоге отказывается от взгляда на идеи как на образцы. Корнфорд (op. cit.) и

Рунциман (op. cit.) считают, что он не отказывается от теории идей, но высказывается против возможности легко определить отношение между идеями и индивидами. Весьма, на мой взгляд, близко к истине мнение Росса^[14], по которому сомнение Платона касается только выражений самопретерпования, таких, как «великость велика» и т.д. В. Прайор^[15] думает, что в «Пармениде» теория идей в принципе не отрицается (и в подтверждение своего взгляда он ссылается на 135a7-c2), хотя в результате вопросов Парменида в ней обнаруживаются некоторые неясности, в направлении прояснения которых он намечает будущую программу метафизического исследования.

Какие выводы можно сделать из всего вышеизложенного? Во-первых, критические аргументы, выдвигаемые в диалоге, как это было показано, не могут служить доказательством неверности теории идей. Во-вторых, как в самом диалоге (135a7-c2 и др.), так и в других, написанных, по общему признанию, после него (см. выше), продолжает утверждаться теория идей, по существу одинаковая с той, которую мы находим в «Федоне» и в других диалогах среднего периода. В-третьих, в силу этого представляются справедливыми мнения тех исследователей, которые считают, что цель критики в «Пармениде» состоит в прояснении некоторых неясностей, которые были присущи изложению теории идей в предшествовавших диалогах.

[1] *Cornford F.M.* Plato and Parmenides. London, 1939.

[2] *Crombie, Ian Mac Hattie*; An examination of Plato's doctrines. London, 1963.

[3] *Guthrie W.* The History of Greek philosophy. Vol. 5.

[4] *Ryle G.* Plato's Parmenides. — «Mind», 48, 1939. P. 129-151, 302-325.

[5] *Runciman W.* Plato's Parmenides, in Studies in Plato's metaphysic, edited by R.E. Allen. New-York, the Humanities Press, 1967. P. 154-155.

[6] *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. 1993. С. 183.

[7] *Fujisava N.* «Ecein, metecein and Idioms of «Paradeigmatism» in Plato's Theory of Forms». Phronesis, 1974. P. 30-58.

-
- ^[8] *Taylor A.E.* Plato, the Man and his Work, 1926. P. 358.
- ^[9] *Rist J.M.* 'Parmenides and Plato's Parmenides', *Classical Quarterly*, 1970. P. 221-9.
- ^[10] *Lutoslawsky W.* The origin and growth of Plato's Logic. London, 1905.
- ^[11] *Guthrie W.* Op. cit. P. 59.
- ^[12] *Jackson H.* Plato's later theory of ideas. Series of articles in *Journal of philosophy*. 1882.
- ^[13] *Weingartner.* The unity of Plato's dialogues: Cratylus, Protagoras, Parmenides. Indianapolis and New-York, 1973.
- ^[14] *Ross W.D.* Plato's theory of ideas. Oxford, 1951.
- ^[15] *Prior. W.* Unity and development of Plato's thought.

Мельников С.А.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ТЕРМИНА «ЕПОХН»

Sustineas currum ut bonus saepe agitator equosque.

Lucilius, fr. 1305 Marx = H 98 Charpin.

История термина «ἐποχή» (лат./нем. Epoche), вновь приобретшего популярность в начале XX века благодаря Эдмунду Гуссерлю, применившему его для описания метода т. н. «выведения» (из области применения) (нем. Ausschaltung) или, иначе, «заклочения в скобки» (нем. Einklammerung) «генерального тезиса» (греч. Θέσις, лат./нем. Thesis) т. н. «естественной установки» относительно существования мира как «факта», постоянно наличного «здесь» и «для нас», с целью дальнейшего обоснования мира в значении «эйдоса» (греч. εἶδος, лат./нем. Eidos) как коррелята «чистого» сознания, — эта история по теперешний день остаётся в значительной степени непрояснённой. Что касается употребления Гуссерлем термина «ἐποχή», как и многих других, принадлежащих стабильному лексикону классической греческой философии, то оно обусловлено, очевидно, не только, а может быть и не столько, культурой традиционного школьного европейского образования, но и желанием отца-основателя новой «строгой науки» ощущать себя с классиками наравне, чувствовать с ними фиксированную дистанцию, а тем самым и связь. Так, например, в «Идеях I» (1913 г.) Гуссерль пишет (§ 32): «Я не отрицаю этот «мир», как если бы я был софист, и я не подвергаю его существование здесь сомнению, как если бы я был скептик, а я совершаю феноменологическую ἐποχή, каковая полностью закрывает от меня любое суждение о пространственно-временном существовании здесь». Факт отчётливой принадлежности термина «ἐποχή» скептической греческой философской традиции для Гуссерля несомненен (§31): «В отношении к совершенно любому тезису мы можем — причём с полной свободой — совершать такую своеобразную ἐποχή — известное воздержание от суждения, какое вполне совмещается с непоколебленной или даже непоколебимой — ибо очевидной — убеждённостью в истине (evidenten Überzeugung von der Wahrheit). Тезис выводится «за пределы действия», ставится в скобки, он преобразуется в модификацию «тезис в скобках», суждение как таковое — в «суждение в скобках». Здесь, как и

в предшествующем фрагменте, исключительно гуссерлевские дефиниции благополучно соседствуют с классическими античными. В самом деле: определение *ἐποχή* в указанном месте как «воздержания от суждения» (*Urteilsenthaltung*) — с отдельными оговорками — идентично античному пониманию этого философского термина, в то время как текст последующего уточнения («какое вполне совмещается с непоколебленной или даже непоколебимой — ибо очевидной — убеждённости в истине»), несомненно, свидетельствует о значительной степени осведомлённости Гуссерля (или его источника) в отношении теоретических достижений конкретной античной — скептически ориентированной — философской школы, а именно — т. н. «Новой» Академии Карнеада и Клитомаха. В словах об «очевидной убеждённости в истине» слышится явственный отголосок учения Карнеада о *τὸ πιθανόν* (лат. *probabile, veri similis*), т. е. буквально «приемлемом, убедительном, вероятном, правдоподобном», или *πιστός*, т. е. «верном, надёжном», иногда называемом *ἀληθής*, т. е. «истинным», — относительно достоверном объекте т. н. *πίσαντας*...а, т. е. буквально «правдоподобного, верного, убедительного представления», отличительным свойством которого Карнеад полагал *ἐναργές*, или *ἐνάργεια* (лат. *perspicuum, perspicuitas, evidentialia*), т. е. «ясную видимость, очевидность». Согласно свидетельству Секста Эмпирика, «(173) критерием истины, по мнению сторонников Карнеада, служит представление, которое является в виде истинного (*φαινομένη ἀληθής φαντασία*) и выявляется в достаточной мере. Будучи же критерием, оно имеет достаточную широту; и, распространяясь, одно представление в отношении другого получает в своём содержании больше убедительности и яркости. (174) Убедительное же (*πιθανόν*), как направленное к реально присутствующему, высказывается в трёх смыслах. В одном смысле оно истинно и является в виде истинного; в другом — оно по бытию своему ложно, но является в виде истинного; в третьем — оно истинно, [но] имеет общее и с тем и с другим. Отсюда критерием должно быть представление, являющееся в виде истинного; его-то сторонники Академии и объявили убедительным». Согласно свидетельству Цицерона, со своей стороны, опирающегося на сочинение Клитомаха «О видах согласия, понуждаемых к воздержанию» (лат. *De sustinendis adensionibus*, греч. *Περὶ ἐποχῆς*), Карнеад признавал существование двух разновидностей представлений: 1) *visa quae percipi possint* (или *percepta, comprehensa*) и *visa quae percipi non possint* (или *non percepta, non comprehensa*), «представления, могущие доставить постижение» и «не могущие доставить

постижение»; а также: 2) *visa probabilia* и *visa non probabilia*, «представления, внушающие доверие» и «не внушающие доверие». В отношении первых следует практиковать *ἐποχή*, а в отношении ко вторым — *probatio*, «одобрение», так как «нет представления, за которым бы следовало постижение (*perceptio*), но существует много таких, за которыми следует признание». Секст Эмпирик вносит ряд дополнительных разъяснений: «Представление есть, конечно, представление чего-нибудь, именно того, *откуда* оно возникает, и того, *в чём* оно возникает, и при этом того, откуда оно возникает, как внешнего чувственного субстрата, и того, в чём оно возникает, как человека. Будучи таковым, оно должно иметь два состояния: одно — в качестве направленного на предмет представления и другое — в качестве направленного на того, кто представляет. С точки зрения состояния, направленного на предмет, представление бывает или истинным, или ложным: истинным — тогда, когда оно согласен с предметом, ложным же, когда оно ему противоречит. С точки зрения состояния, направленного на представляющего, — одно представление есть то, которое является истинным (*φαινόμενη ἀληθής*), другое же то, которое не является в виде истинного. Из них являющееся в виде истинного называется у академиков «выражением» (*ἔμφρασις*), «убедительностью» и «убедительным представлением» (*πίθανότης καὶ πιθανὴ φαντασία*), а не являющееся в виде истинного объявляется отсутствием этого выражения, «невероятным» и «неубедительным представлением» (*ἀπειθής καὶ ἀπίθανος φαντασία*). Ведь ни то, что является само по себе, как ложное, ни истинное, но не являющееся нам неспособно нас убедить». Вещи, или же представления о вещах, сообщаемые нам вещами, непостижимы, настаивает Карнеад, с точки зрения концептуального различия «истины» и «лжи»; истинным нам представляется только то, что является нам в качестве истинного с убедительной очевидностью, — в этом смысле к «представлениям убедительным» могут быть отнесены представления «убедительно истинные» и «убедительно ложные», в то время как в отношении «просто истинных представлений» или же «просто ложных» необходимо воздерживаться от «согласия», т. е. «признания» их в качестве таковых. В своём утверждении относительной степени истинности «убедительных представлений» Карнеад определённо расходится с инициатором т. н. «скептического поворота» в истории платонической философской школы, основателем «Средней» Академии — Аркесилаем, полагавшим целью (*τέλος*) человеческого существования безусловное *ἐποχή*. Согласно свидетельству Нумения Апамейско-

го (из сочинения «О расколе между академиками и Платоном»), «[Карнеад] применял те же способы рассуждения, что и [раньше него] Аркесилай: он точно так же практиковал нападение в отношении доводов, выдвигаемых с двух сторон, и подвергал разрушению всё утверждаемое другими. Отличался он от него лишь в одном — в определении воздержания (*τῆς ἐποχῆς*) [от суждения], говоря, что нет возможности для человека воздерживаться от всего: существует различие между неясным и непостижимым (*ἀδήλου καὶ ἀκατάληπτου*), и всё существующее непостижимо, но [при этом] не всё существующее неясно». Вопреки Аркесилаю, *ἐποχή* для Карнеада — не конечная цель, но «воздержание» в смысле готовности к «одобрению», или, точнее, «признанию» «ясного представления» «убедительным». Карнеад, по свидетельству Цицерона, очень часто уподоблял *ἐποχή* «боевой напряжённой готовности» кулачного бойца или же сдерживанию коней при обходе препятствия возницы. Подобно Лукуллу из одноимённого цicerоновского диалога, Карнеад мог бы с уверенностью сказать: «Как чаша весов, если её нагрузить, опускается вниз, так и ум [всякий раз] с необходимостью уступает [всему] очевидному».

К настоящему времени было предложено несколько вариантов ответа — в равной степени недостаточно убедительных — на вопрос об античных источниках происхождения термина *ἐποχή*; среди «авторов» назывались (и теперь называются) следующие имена:

1. **Метродор из Лампсака** (331/330 — 278/277 гг. до н.э.): ближайший сподвижник и друг Эпикура. Кандидатура Метродора Лампсакского своей «актуальностью» в полной мере обязана популярности, в целом заслуженной, авторитетнейшего лексикона древнегреческого языка, к сожалению, с каждым новым переизданием без изменений воспроизводящего безусловно давно устаревшую атрибуцию анонимного эпикурейского сочинения, сохранившегося на одном из папирусов, обнаруженных в Геркулануме (Papyrus Herculaneensis, 831), где засвидетельствован термин *ἐποχή* (col. VI, 10), Метродору Лампсакскому, в конце XIX века предложенную А. Кёрте. Точка зрения Кёрте была убедительно опровергнута Р. Филиппсоном и В. Шмидом в публикациях 40–50-х гг. в пользу более позднего автора — эпикурейца Деметрия Лаконского (ок. 150 — ок. 70 гг. до н.э.), и последняя атрибуция в настоящее время является, можно сказать, общепринятой.

2. **Зенон Китийский** (333/332 — 262/261 гг. до н.э.): основоположник стоической философской школы. Ни в одном из сохранившихся текстов, имеющих отношение к этому автору, термин

ἐποχή не встречается, что, впрочем, не воспрепятствовало П. Куиссену в известной работе предположить, что поскольку глагол *ἐπέχειν* в ранних текстах, как правило, прямо указывает на *τὴν συγκατάθεσιν*, т. е. «согласие», а указанный термин принадлежит Зенону, то и всё выражение целиком принадлежит Зенону. В данном случае, кроме отсылок к тем текстам, значительно более архаическим, чем любой из стоических, где слово *ἐπέχειν* в значении «воздержаться» («от поспешных высказываний», например) употребляется безотносительно к специальной стоической лексике, следовало бы указать на ранний стоический текст, в котором употребление термина *ἐποχή* имеет со всей очевидностью заимствованный характер по отношению к академическому: SVF II, 127 ap. Plutarchum, De Stoicorum repugnantiis, 24, 1045f — 1046a: «Хрисипп говорит, что он не отвергает полностью обычай рассматривать противоположные решения, но рекомендует пользоваться им осторожно, как на суде, где не защищают эти противоположности, а подвергают сомнению их правдоподобность (*τὸ πιθανόν*). «Этот способ, — говорит он, — особенно подходит тем, кто воздерживается от суждений в любом вопросе (*ἐποχὴν ἄγουσι περὶ πάντων*), так как подкрепляет их позицию. Тем же, кто стремится обрести знание, с помощью которого мы могли бы жить согласно с природой, он, напротив, помогает наставлять учеников в главных вещах и от самого начала до конца укреплять их знания, демонстрируя по мере необходимости неосновательность противоположных решений, как это бывает на суде». Вот в точности его слова».

3. Аркесилай из Питаны. Наиболее важным свидетельством в пользу возможного «авторства» Аркесилая применительно к термину *ἐποχή*, безусловно, является текст Диогена Лаэртского: «Он был первым (sc. Аркесилай), кто начал воздерживаться от суждений (*πρώτος ἐπισχῶν τὰς ἀποφάσεις*) при противоречивости высказываний». Вместе с тем, необходимо отметить, что это свидетельство явным образом противоречит целому ряду других, и не менее важных, согласно которым учение о «воздержании от суждений» принадлежало исконно пирронистической линии древней скептической философской традиции, что, наряду с авторитетными утверждениями Тимона Флиунтского, Аристора Хиосского и Нумения Апамейского о продолжительном времени ученичества Аркесилая у Пиррона Элидского, ценность свидетельства Диогена Лаэртского существенным образом снижает.

4. Пиррон из Элиды (365/360 — 275/270 г. до н.э.). В научной литературе последних десятилетий, в отличие от предшествующей,

стало принятым сомневаться в аутентичности термина *ἐποχή* по отношению к легендарному основателю школы античного скептицизма. Тем не менее, в тексте того же Диогена Лаэртского недвусмысленно говорится: «После чего он (sc. Пиррон) стал слушателем Анаксарха, которого сопровождал повсюду, даже при встречах с гимнософистами в Индии и с магами. Вот откуда, по-видимому, он и стал философствовать благороднейшим образом, привнеся [в рассуждения] род особой непостижимости и воздержания (*τὸ τῆς ἀκαταληψίας καὶ ἐποχῆς εἶδος*), — как утверждает Асканий Абдерский. Ибо он ничего не называл ни прекрасным, ни безобразным, ни справедливым, ни несправедливым и вообще полагал, что поистине ничего не существует, а людские дела совершаются [лишь] согласно законному установлению и обычаю, так как ничто не является в большей степени чем-то одним, нежели другим (*οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον*)». Источник Диогена Лаэртского — Асканий Абдерский, по всей вероятности, автор утраченной биографии Анаксарха Абдерского, последователя Демокрита, — лицо не известное. Точно так же ничего неизвестно относительно «гимнософистов» и «магов», с которыми Анаксарх и Пиррон могли когда-либо обсуждать проблематику «непостижимости» и «воздержания». Однако последняя формулировка из текста Диогена Лаэртского («ничто не является в большей степени чем-то одним, нежели чем-то другим»), демокритовского происхождения, а также имена абдеритов — Аскания и Анаксарха — непосредственным образом отсылают к свидетельству о Пирроне Нумения Апамейского, согласно которому тот начинал как последователь Демокрита. С другой стороны, по утверждению Аристотеля, Демокрит полагал: «Какие из представлений истинны, а какие ложны — это неясно (*ἄδηλον*), ибо одни несколько не более истинны, чем другие (*οὐδὲν γὰρ μᾶλλον τάδε ἢ τάδε ἀληθῆ*), а все — в равной степени. Поэтому Демокрит и говорит, что или ничто не является истинным (*ἀληθές*), или для нас истина неясна (*ἄδηλον*)». В свете свидетельства Аристотеля о Демокрите перестаёт быть заведомо удивительным то обстоятельство, что в окончательном варианте Цицероновских «Книг об учении Академии» (т.н. *Academica posteriora*) рядом с именем Демокрита благополучно соседствует имя Аркесилая: «Как говорил Демокрит, «истина сокрыта в бездне», что всё держится на предположениях и традиции, и не остаётся нигде места истине, и, наконец, что всё сокрыто во мраке. Поэтому Аркесилай говорил, что не существует ничего, что можно знать, даже того, что оставил себе Сократ; всё сокрыто во мраке, и не существует ниче-

го, что можно было бы отчётливо представить и понять, а поэтому никто не должен ничего заявлять, ничего утверждать, ни с чем не выражать согласия и всегда должен воздерживаться от всего необдуманного и ошибочного». Любопытно, что в Цицероновском диалоге «Лукулл», представляющем часть несохранившейся полностью первой редакции «Книг об учении Академии» (т. н. *Academica priora. Liber secundus*), в том же самом контексте, вслед за именем Демокрита, упоминается имя малоизвестного демокритовца Метродора Хиосского, впоследствии вытесненного Аркесилаем: «Демокрит же совершенно отрицает истину, чувства наши называет не смутными, а «полными мрака», именно так он их называет. Хиосец Метродор, более всех восхищающийся им в начале книги о природе, говорит: «Я заявляю, что мы не знаем, знаем ли мы что-нибудь, или ничего не знаем, даже само это *знаем и не знаем*, и вообще, существует ли что-нибудь или не существует ничего». Согласно свидетельству Диогена Лаэртского, демокритовец Метродор был учителем Диогена Смирнского, а последний — Анаксарха Абдерского, т. е. учителя Пиррона: «Анаксарх Абдерский. был слушателем Диогена Смирнского, тот — Метродора Хиосского, утверждавшего, что даже того не знает, что ничего не знает; а Метродор слушал Несса Хиосского и, как считают иные, самого Демокрита». Нет достаточных оснований предполагать, что уже Демокрит практиковал *ἐποχή* в его «классическом» варианте: если бы Демокрит использовал этот термин, это бы вряд ли потом скоро забылось. С учётом последнего обстоятельства, нижней точкой на линии передачи исходного термина «по наследству» от одного философского поколения к последующим поколениям должен считаться, если довериться Цицерону, демокритовец Метродор, далее — малоизвестный Диоген из Смирны, далее — Анаксарх, после него — Пиррон, после Пиррона — Аркесилай, далее — Карнеад и Клитомах, после них Цицерон, после которого — все остальные. Верхней же точкой отсчёта истории философского «воздержания» перед лицом всепобеждающей «ясности понимания» или «ясности непонимания» — для XX века — можно с правом назвать по-классически утончённый и одновременно универсальный проект новой «строгой философской науки» Эдмунда Гуссерля.

Душин О.Э.

МОРАЛЬ КАК ЗНАНИЕ В ЭТИЧЕСКОМ УЧЕНИИ ФОМЫ АКВИНСКОГО

Введение

Развитие средневековой западноевропейской философии в XIII веке было в значительной степени обусловлено распространением произведений Аристотеля. Латинский корпус философских трактатов Стагирита стал столь влиятельным, что изучение философии подразумевало чтение и комментирование его основных работ¹. Для средневековых мыслителей он был «Философом» во всех возможных смыслах. Значение его наследия для того времени вряд ли может быть оценено в полной мере. Средневековые магистры и священнослужители, отвергавшие его учение и стремившиеся преодолеть его влияние, все же были включены в дискуссии вокруг его идей. Таким образом, сложились достаточно разные интерпретации аристотелевской мысли в рамках средневековой университетской философии и теологии.

Как это обычно бывает, адепты философии Аристотеля начали борьбу за адекватность понимания его учения. Соответствующее противостояние развернулось вокруг двух основных концепций. Первая была связана с группой преподавателей философии Парижского университета во главе с Сигером Брабантским и Боэцием Дакийским, которые считали себя самыми истинными последо-

¹ Один из современных исследователей отмечает, что «Аристотель был поставлен в центр философских учебных программ и с середины тринадцатого столетия и далее поименный список важных комментаторов Аристотеля совпадает с выдающимися философами, для которых преподавать философию означало преподавать Аристотеля. Альберт Великий, Фома Аквинский, Эгидий Римский, Вальтер Бурлей, Уильям Оккам и другие писали комментарии или *quaestiones* на Аристотеля, и для каждой большой фигуры была дюжина малых». См.: *Bernard G. Dod. Aristoteles Latinus // N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, E. Stump (eds.). The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600. Cambridge University Press, 1982. P. 74.*

вателями Философа. Вторая интерпретация принадлежала Фоме Аквинскому. Он, несомненно, был *par excellence* богословом, но с хорошим философским багажом знаний, которые умело применял при решении различного рода теологических доктринальных и церковных проблем. Важно, что обе концепции, определившие развитие средневековой аристотелевской традиции, смогли предложить новые пути в развитии философии и теологии. Оба направления были связаны с инновационным духом эпохи тринадцатого столетия. В этой связи интересно выявить социально-культурный контекст этих интерпретаций и сравнить специфику их подходов к Аристотелю.

§ 1. Aristoteles Latinus: между философией и теологией

По мнению средневековых парижских философов (в частности, Боэция Дакийского, автора знаменитого трактата «О высшем благе, или о жизни философа»), высшее наслаждение человека в этой жизни заключается в интеллектуальном созерцании первого Принципа Бытия². Это — исключительное удовольствие, которое только возможно в нашем мире, настоящая жизнь философа, а все те, кто не живет таким образом, не в состоянии жить правильно. Тем самым, в своих интерпретациях Боэций Дакийский унаследует пафос аристотелевской этической теории. Он стремился объяснить уникальность и важность философии для человеческой жизни. При этом его намерение состояло и в оправдании позиции философа и статуса преподавателя университета в иерархии средневекового общества. Однако чем больше он подчеркивает социальную особенность положения ученых университета, тем больше оно становится частным делом философов, что не корректно с точки зрения Аристотеля, потому что для него человеческое существование невозможно вне социума.

² В своем трактате Боэций пишет: «...философ находит наибольшее наслаждение в первоначале и созерцании его благодати. И это — единственное правильное наслаждение. Это — жизнь философа, а всякий, кто ее не имеет, ведет неправильную жизнь. Философом же я называю всякого человека, живущего сообразно правильному порядку природы, который достигает наилучшей и последней цели человеческой жизни». См.: *Боэций Дакийский*. Сочинения. М., 2001. С. 151.

По мнению Стагирита, чисто созерцательная жизнь философа является лишь своего рода идеалом человеческой деятельности, но в действительности человек не может жить без общения с другими людьми. Человек нуждается во многих вещах, и самое важное, что необходимо для нас, — это дружба. Таким образом, аристотелевская философия морали отражает социально ориентированные добродетели и ценности древнегреческого полиса, тогда как Боэций Дакийский, будучи средневековым ученым, придерживается принципов своего профессионального сообщества³. Кроме того, он был представителем нового поколения образованных людей, которые сформировали группу так называемых «*homines novi*». Эти образованные люди были необходимы как для королевской власти, так и для христианской Церкви. Их умения и навыки сыграли важную роль в развитии системы власти в целом. По сути, бывшие студенты стали социальной базой средневековой государственной бюрократии⁴.

³ В этой связи авторитетный французский ученый Жак Ле Гофф в статье с символическим названием «Университеты и государственная власть в Средние века и в эпоху Возрождения» подчеркивает, что «...знание, воплощенное университетами, очень скоро приняло вид *силы, порядка*. Это была Ученость, вознесшаяся наравне со Священством и Властью. Университариаты также стремились самоопределиться как интеллектуальная аристократия, обладающая своей особой моралью и своей собственной системой ценностей. Это стремление было особенно распространено в среде сторонников учения Аристотеля и авероистов, которые старались учредить и узаконить теоретически сословие *философов* (университетских мудрецов), чьей главной добродетелью должно быть *величие души* (ср. круг Сигера Брабантского в Парижском университете XIII века)». См.: *Жак Ле Гофф*. Другое Средневековье: время, труд и культура Запада. Екатеринбург, 2000. С. 129.

⁴ Фактически «*homines novi*» были просто «образованными людьми», которых привлекали на государственную службу. Они были своего рода новой элитой. Тем не менее, в связи со своим главным преимуществом — образованием — они оказались в оппозиции по отношению к традиционной аристократии. Французские монархи активно использовали их в политической борьбе против высшего нобилитета в период становления независимой государственной власти между поздним Средневековьем и Новым временем. Примечательно, что средневековые университеты были организованы достаточно демократично и обычные люди могли получить в них самые видные позиции. В данном контексте показателен пример Канцлера Сорбонны Жана Жерсона (1363–1429), который происходил из многодетной крестьянской семьи. О роли и значении «*homines novi*» в процессе формирования и развития государственной

В свою очередь, Фома Аквинский был также сведущим специалистом в философии Аристотеля и, разумеется, он может быть назван одним из выдающихся представителей средневековой аристотелевской традиции. Его место в истории философии хорошо известно. Важность его учения неоднократно обсуждалась с разных точек зрения. Однако в данном контексте вопрос состоит в том, что является особенностью его толкования аристотелевской философии. Конечно, цель Фомы Аквинского, провозглашенного в католической Церкви «Ангельским Доктором» («*Doctor Angelicus*»), была по своей основной сути богословской⁵. Тем не менее, трудно поверить, что он был непосредственно нацелен на согласование философии Аристотеля с христианской доктриной. При этом он в значительной степени реально осуществил это намерение.

власти и становления бюрократии см.: *Пьер Бурдьё*. От «королевского дома» к государственному интересу: модель происхождения бюрократического поля // Социоанализ Пьера Бурдьё. СПб: «Алетейя», 2001. С. 141–176.

⁵ До сих пор ведется широкая научная дискуссия по поводу степени влияния наследия Стагирита на учение Фомы. Так, один из современных исследователей обращает внимание на то, что почти половину корпуса сочинений Аквината (48,8 %) составляют сугубо теологические произведения, т. е. библейские комментарии, комментарии на «Сентенции» Петра Ломбардского и собственно «Сумма Теологии», тогда как комментарии на трактаты Аристотеля являют собой лишь незначительную часть (13 %) (См.: *Jordan D. Mark. Theology and Philosophy // The Cambridge Companion to Aquinas. N. Kretzmann, E. Stump (eds). Cambridge University Press, 1995. P. 248*). При этом, как подчеркивает другой ученый, «в “Трактате о законе” Св. Фома ссылается 58 раз на Библию, 35 — на Аристотеля, 26 — на Августина, 15 — на Исидора Севильского» (См.: *Henle P.J. Background for St. Thomas's Treatise on Law // Saint Thomas Aquinas. The Treatise of Law [Summa Theologiae, I-II, Q. 90-97]. P.J. Henle (eds). University of Notre-Dame Press, 1993. P. 103*). Таким образом, в «Сумме Теологии» христианский богослов также достаточно часто обращается к аристотелевским положениям особенно в вопросах понимания человеческой морали и общежития. В этой связи еще один новейший комментатор Фомы заявляет, что «философская этика, содержащаяся как составная часть внутри томистского синтеза, отделима в принципе не только от сверхъестественного контекста и христианского Откровения, но и от контекстов спекулятивно-научных дисциплин естественной теологии и философской антропологии» (См.: *McGrade A.S. Ethics and Politics as Practical Sciences / Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy. Vol. I. M. Asztalos, J.E. Murdoch, I. Niiniluoto (eds). Acta Philosophica Fennica, Vol. 48. Helsinki, 1990. P. 211*).

Благодаря сочетанию теологических и философских взглядов, он смог создать уникальную модель богословско-философской мысли. Следует отметить, что логика Аристотеля была его главным методом. Более того, средневековый богослов использовал многие термины и философские идеи выдающегося античного мыслителя. Однако наиболее важным является то, что он решает доктринальные вопросы, связанные с христианской Церковью, в том числе касающиеся проблем повседневной жизни обычных верующих. С этой точки зрения, представляется несомненным, что этические вопросы были одной из главных тем размышлений Фомы Аквинского (*Summa Theologiae* наглядно демонстрирует этот момент, потому что большая часть этого фундаментального трактата посвящена именно такого рода темам). Примечательно, что его этические суждения являются весьма актуальными до сих пор.

Фома Аквинский строго подчиняет этику требованиям разума и правилам логики. По сути, он объявляет разум и логику в качестве первичных оснований этики. Следуя по этому пути, он придерживается этической теории Аристотеля и в некотором смысле преодолевает приоритет Августина в западноевропейской христианской традиции. Он выдвигает иную модель объяснения человеческой деятельности, которая, по его мнению, может быть оценена не только с точки зрения греховной воли, но и с позиции разумной целесообразности стратегии поступка, когда моральная ситуация должна быть строго продумана на основании принципов логики, при этом первым требованием нравственности является контроль эмоций и удовольствий.

§ 2. Воля и интеллект в этике Фомы Аквинского

Этическая концепция «Ангельского Доктора» сформировалась в борьбе между направлениями интеллектуализма и волюнтаризма. Первое было связано с распространением философских идей Аристотеля и преимущественно с доминиканской школой, второе — с богословием Августина и францисканцами⁶. В своем решении этого вопроса Фома Аквинский пытался продемонстрировать

⁶ Как полагает известный российский исследователь Г.Г. Майоров, «вся западная схоластика может быть охарактеризована как аристотелевско-августинианская, дифференция внутри которой определялась преобладающей склонностью ее творцов или к августинизму, или к аристотелизму». См.: *Блаженный Иоанн Дунс Скот. Избранное*. М., 2001. С. 34.

взаимодействие разума и воли в процессе человеческой деятельности. Однако, по его мнению, интеллект имеет определенный приоритет в рамках процедуры осуществления человеческого поступка. В связи с этим, он утверждал, что «разум движет волю как то, что предлагает ей свой объект»⁷. Таким образом, именно разум, который несет ответственность за моральное действие, предстает в его учении в качестве критерия моральной оценки поведения человека, поэтому акт может быть хорошим и добродетельным, только если он согласуется с интеллектом⁸. Воля в этическом учении Фомы Аквинского не является чем-то иррациональным, неаргументированным и нелогичным в духе известных философских учений девятнадцатого столетия, но, напротив, она определяется как «некое разумное желание»⁹.

По мнению средневекового мыслителя, наиболее важным условием деятельности человека является осознание того, что мы делаем, только таким образом мы можем нести ответственность за неправомерные поступки. Это был известный принцип средневековой этики (по крайней мере, его можно найти в доктрине Петра Абеляра и в концепциях других ученых). Примечательно, что именно на этой основе разрабатывалась практика «заботы о душах» (*cura animarum*) и нравственные требования таинства исповеди, которые предполагали соответствующую калькуляцию греха и добродетели. Человек должен осознавать свои действия, только в таком случае люди могут нести ответственность. В этой связи таинство исповеди как часть богослужебного действия христианской Церкви сыграло принципиально важную роль в развитии самосознания простых верующих и в длительном историческом процессе инкорпорирования моральных норм в социальное пространство западноевропейского индивида¹⁰. Средневековые богословы и священники в полной мере осознавали, что реальная человеческая деятельность всегда определяется множеством при-

⁷ *Святой Фома Аквинский. Сумма Теологии. Первая часть второй части. Вопросы 1-67. Перевод А.В. Антонова.* Т. III, М, 2008. С. 120 (ST I-II 9, 1: ...intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum).

⁸ De Malo of *Thomas Aquinas. Brian Davies (eds).* Oxford University Press, 2001. P. 168-169 (De Malo II V 6: ...a ratione, que est per se causa moralium actuum).

⁹ *Святой Фома Аквинский. Сумма Теологии. Первая часть второй части.* Т. III. С. 113 (ST I-II 8, 1: ...voluntas est appetitus quidam rationalis).

¹⁰ См.: *Tentler T.N. Sin and Confession on the Eve of the Reformation.* Princeton University Press, 1977.

входящих обстоятельств (физиологическим и психологическим здоровьем, нашими навыками и природными талантами, семьей, друзьями и т.д.). В данном контексте Фома Аквинский также признает специфику ситуации человеческого существования и демонстрирует удивительную способность понимания различных причин и нравственных факторов человеческой жизнедеятельности.

§ 3. Мораль и логика в томизме: проблема моральных суждений

Признание приоритета интеллекта в процессе нравственного действия в этике Фомы Аквинского определяет необходимость объяснить процедуру дискурсивного мышления. Согласно его учению, решающее значение в разработке стратегии поступка принадлежит благоразумию. Оно истолковывается в качестве умения (*habitus*) осуществлять правильный моральный выбор в конкретной ситуации действия, что подразумевает поиск соответствующих нравственных правил и выбор адекватных средств реализации данных благих целей. Кроме того, у нас есть *synderesis*, который является внутренним природным навыком знания всеобщих этических принципов, но это не означает, что нам не нужны определенные усилия для получения этих знаний. Первый постулат *synderesis'a* и основной принцип естественного закона — это так называемый практический силлогизм, который утверждает, что исходным началом нашей деятельности является «совершение блага и следование ему, а также избегание зла»¹¹. Кроме того, другие правила практического интеллекта, согласно Фоме Аквинскому, предполагают, что мы всегда должны действовать в согласии с разумом, мы должны беречь и сохранять всякую жизнь, что сексуальные отношения требуют некоторой формы ограничения, и мы должны следовать определенным нормам общежития и социальным регламентациям¹². Реализация этих требований в частных обстоятельствах действий производит совесть, она является актом, посредством которого мы судим, надлежит что-то сделать или нет.

¹¹ Святой Фома Аквинский. Сумма Теологии. Первая часть второй части. Вопросы 68-114. Перевод А.В. Анполонова. Т. IV, М, 2011. С. 325 (ST I-II 94, 2: ...bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum).

¹² См: Armstrong R.A. Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching. The Hague, 1966. P. 47–51.

Ошибки в наших суждениях, а, следовательно, и в нравственном выборе, возможны как в силу вольного или невольного несовершенства наших знаний (так называемого игнорирования), включая неспособность к логическим выводам, так и ввиду пагубных желаний и стремлений, обусловленных эмоциями, хотя это не означает, что эмоции всегда превратны, например, вполне возможен праведный гнев. И все же порок противоположен порядку разума в силу превалирования неумеренных чувственных удовольствий. «Чем больше наша воля, — подчеркивает в данной связи польский ученый С. Свежавски, — определяется нашим интеллектом, тем более мы освобождаемся от клубка страстей, и тем более мы являемся свободными. То есть свобода достигается через все большее и большее одухотворение. Поэтому свобода оказывается антитезисом капризности, самоволия, самодовольства. Свобода не основывается на том, что мне сейчас пришло в голову, но только на непрерывном воспитании воли в направлении большей гармонии воли и интеллекта»¹³. На этом основании строилась известная интерпретация В. Зомбарта, следуя которой, томистская нравственная теория утвердила идею «рационализации жизни» и окказала «существенное содействие капиталистическому мышлению», провозглашая упорядочивание «чувственности, аффектов и страстей в направлении к цели разума»¹⁴.

Заключение

Несомненно, что и Фома Аквинский, и Сигер Брабантский, и Боэций Дакийский были представителями широкого философского движения признания идей Аристотеля в средневековой схоластике. Тем не менее, между ними есть принципиальное различие: Фома Аквинский попытался соединить философию и богословие для решения вопросов Церкви, тогда как университетские преподаватели факультета «семи свободных искусств» в первую очередь стремились отстаивать свои профессиональные интересы, демонстрируя приоритет философии. Во всяком случае, исторически значимо то, что их доктрины сформировали в тринадцатом столетии метафизический фундамент новых стратегий социальной активности.

¹³ Свежавски С. Святой Фома, прочитанный заново // Символ. № 33. Париж, июль 1995. С. 154.

¹⁴ Зомбарт В. Буржуа. Этюды по истории духовного развития современного экономического человека. М, 1994. С. 183–184.

Маслов Д.К.

«ЗАТРУДНИТЕЛЬНЫЙ ВОПРОС» ГРИГОРИЯ ИЗ РИМИНИ О МЕНТАЛЬНОМ ВЫСКАЗЫВАНИИ

Средневековая логика рассматривала предложения преимущественно как контексты, в которых термины приобретают свои свойства (*proprietas terminorum*), т.е. получают значения. В логических трактатах XIII века подробно обсуждались разновидности значений терминов, т.е. виды «суппозиции» и функции как главных, так и второстепенных членов предложения — предлогов, союзов, наречий, — а в связи с этим и то, каким образом значения терминов обуславливают смысл предложения. Кроме того, в ряде случаев обсуждался синтаксис предложения — как то, от чего напрямую зависит его смысл. Когда же дело доходило непосредственно до самих предложений, — а это было свойственно логике XIV века в большей степени, чем логике XIII столетия, то, прежде всего, обсуждались виды предложений, выделенные по формальному признаку (условные, конъюнктивные, дизъюнктивные), но не семантика предложений в отдельности от семантики терминов. Исключение из этого правила составляет стоящая особняком «интенционалистская» семантика Роджера Бэкона и псевдо-Килвардби, в которой речь шла о контекстах произнесения высказываний, и о намерении (*intentio*) говорящего как определяющем смысл высказывания¹. Однако эта семантика лишь в незначительной степени повлияла на вопросы, задаваемые в университетских курсах логики, и больше сказалась на таинственном богословии и на схоластическом анализе магических заклинаний².

Тем не менее, еще в логике XII века возникает представление о том, что предложение обозначает нечто отличное от значений

¹ См. *Rosier I. La parole comme acte : sur la grammaire et la sémantique au XIII^e siècle.* — Paris: Vrin, 1994.

² См. *Rosier-Catach I. La parole efficace: signe, rituel, sacré.* — Paris: Seuil, 2004; *Delaurenti B. La puissance des mots — «Virtus verborum»: Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au Moyen Âge.* — Paris: Cerf, 2007.

терминов, и это нечто Абельяр назвал «dictum propositionis», а Адам Бальшамский — «enuntiabile». Понятие «энунциабиллии» — того, что может быть высказано, имевшее определенные сходства со стоическим понятием «lekton», но, по-видимому, генетически никак с ним не связанное, активно обсуждалось во второй половине XII столетия представителями парижских логических школ, у каждой из которых было свое представление о том, что такое суть эти «энунциабиллии». Тогда же, ближе к концу XII века, в анонимных логических трактатах появляется вопрос о том, со-вечны ли энунциабиллии Богу, и этот вопрос далее переходит в схоластическую теологию XIII века, когда логика уже перестает упоминать «энунциабиллии»³. В логике вопрос о том, что обозначают предложения, в явном виде был вновь поставлен лишь в 1350-е годы в Оксфорде, о чем свидетельствует полемика на эту тему между Бринкли, Биллингемом и Феррибриджем⁴. Таким образом, в промежутке между концом XII и серединой XIV веков вопрос об энунциабиллиях или, как их стал называть в XIV веке августинец Григорий из Римини, «сложных сигнификабиллиях» (*significabile complexe*, т. е. «то, что может быть обозначено сложно») являлся вопросом не логиков, но профессиональных теологов. Обозначаемое предложениями в этом контексте выражалось латинской конструкцией *Accusativus cum infinitivo*: предложение «Сократ есть белый» («*Soc-*

³ См. *Rosier-Catach I. Les discussions sur le signifié des propositions chez Abélard et ses contemporains // Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive Language /Ed. by A. Maièrù, L. Valente. — Firenze: Olschki, 2004, pp. 1–34; Marenbon J. Dicta, Assertion, and Speech Acts: Abelard and some Modern Interpreters. — Ibid., pp. 59–80; Guilfooy K. Peter Abelard's Two Theories of the Proposition. — Ibid., pp. 35–58; Ebbesen S. Porretaneans on Propositions. — Ibid., pp. 129–139; Ywakuma Yu. Enuntiabilia in Twelfth-Century Logic and Theology // Vestigia, imagines, verba / C. Marmo (ed.). — Turnhout: Brepols, 1997, pp. 19–35; Cessali L. Guillaume d'Auvergne et l'enuntiabile. La solution profane d'un problème théologique // *Autour de Guillaume d'Auvergne* (†1249) / Franco Morenzoni, Jean-Yves Tillette éds (Bibliothèque d'histoire culturelle du moyen âge, 2). — Turnhout: Brepols, 2005. Lewis N. William of Auvergne's Account of the Enuntiabile: Its Relation to Nominalism and the Doctrine of the Eternal Truths // *Vivarium* 33 (1995), pp. 113–136.*

⁴ *Richard Brinkley. Richard Brinkley's Theory of Sentential Reference: "De significato propositionis"* from Part V of His "Summa noua de logica" /Ed., tr. M.J. Fitzgerald (Studien Und Texte Zur Geistesgeschichte Des Mittelalters, Bd 18). — Leiden etc.: Brill, 1987. См. также *Perler D. Der Propositionale Wahrheitsbegriff Im 14. Jahrhundert. — Berlin/N.Y.: De Gruyter, 1992.*

rates est albus») обозначает «Socratem esse album» или «тот факт, что Сократ есть белый». Иными словами, с точки зрения некоторых авторов, которые еще в XII столетии говорили об энунциабиллях, а также с точки зрения Григория из Римини, предложения обозначают не вещи (*res*), а то, что в новейшее время называли бы «положениями вещей». Концепция «*significabile per complexum*» — «того, что может быть обозначено предложением» была впервые сформулирована секретарем Оккама, Адамом Вудхэмом, в опровержение тезиса Оккама о том, что объектом науки являются предложения, и ввиду критики Оккама его современником Уолтером Чаттоном, утверждавшим, что теология изучает не предложения, а саму реальность («*res ad extra*»). Григорий из Римини отстаивает понятие «сложной сигнификабилии» как предмета науки теологии, отталкиваясь от текста Вудхэма, но уже вне непосредственной связи с английскими дискуссиями 1320-х годов. Первым критиком «сложных сигнификабилии» Григория из Римини был Жан Буридан, называвший их «химерами». Действительно, сложные сигнификабилии — с их неопределенным онтологическим статусом, не вписывались в номиналистический универсум Буридана и его последователей и, кроме того, тезис о существовании сигнификабилии мог рассматриваться как ложный или прямо еретический с богословской точки зрения — коль скоро они рассматривались как со-вечные Богу. По-видимому, в силу мощного влияния буридановского номинализма в Парижском университете второй половины XIV века (и даже вплоть до первой четверти XVI века, если говорить о круге Джона Майора и его учеников) семантическая концепция Григория оставалась популярным и традиционным объектом критического рассмотрения в диапазоне от полного отвержения до частичного принятия вместе с рядом оговорок. В итоге, *significabile complexe* Григория стало самым известным средневековым понятием семантики высказываний, практически затмив все остальные концепции, в том числе оксфордских логиков 1350-х годов. В новейшее время эта концепция Григория обязана своей известностью появлению одной из первых монографий по средневековой семантике — «Сложной сигнификабилии» Юбера Эли в 1936 году⁵.

⁵ *Élie H. Le complexe significabile.* — Paris: Vrin, 1936 (repr. comme *Élie H. Le signifiable par complexe. La proposition et son objet: Grégoire de Rimini, Meinong, Russell.* — Paris: Vrin, 2000). Из современных работ можно выделить исследования Biard и de Libera: Biard J. *Les controverses sur l'objet du savoir et les complexe*

Концепция мышления как состоящего из ментальных высказываний (*oratio mentalis*), введенная в схоластический обиход Уильямом Оккамом и псевдо-Кэмпсаллом, получила довольно широкое освещение в современных исследованиях⁶. Исторически ей предшествуют дискуссии Высокой схоластики вокруг понятия «*verbum mentis*», а также вопросы об ангельской речи. В конечном итоге эти концепции восходят к авторитету Августина, на которого Оккам прямо ссылается, когда вводит понятие ментального высказывания.

Местом пересечения этих двух хорошо известных сюжетов — концепции *significabile complexe* и *oratio mentalis*, является, в частности, одно из отступлений, которое делает Григорий из Римини в своих лекциях на «Сентенции» Петра Ломбардского. Григорий дважды рассматривает «сомнение» или, лучше сказать, «затруднительный вопрос» (*dubium*) о ментальном высказывании: «Составлено ли ментальное высказывание сущностно из некоторых частей — простых понятий, из которых одно есть субъект, а другое предикат, или же оно есть акт, не составленный из таких частей»⁷. В одном из манускриптов на полях в начале вопроса дается ссылка на первый софизм из «*Sophismata*» Уильяма Хейтсбери как на источник «*dubium*».

Хейтсбери, анализируя софизм «Всякий человек есть всякий человек», отдельно останавливается на вопросе о тождестве предложений «Всякий человек есть человек» и «Человек есть всякий

significabilia a Paris au XIV^e siècle // Quia inter doctores est magna dissensio. Les débats de philosophie naturelle a Paris au XIV^e siècle, S. Caroti, and J. Celeyrette (eds.). — Firenze: Olschki, 2004, pp. 1–31. de Libera A. La référence vide: Théories de la proposition. — Paris: PUF, 2002; de Libera A. "Aliquid, aliqua, aliquiditer". Signifiable complexement et théorie des tropes au XIV^e siècle // Chemins de la pensée médiévale. Mélanges Zénon Kaluza / P. J. J. M. Bakker, E. Faye, C. Grellard (eds.). — Turnhout: Brepols, 2002, pp. 27–45. Подробную библиографию по Григорию из Римини и анализ его концепции сложной энунциабилли см. в монографии Vermon P. L'assentiment et son objet chez Grégoire de Rimini. — Paris: Vrin, 2007.

⁶ Введением в историю «ментального высказывания» может послужить работа *Panaccio C. Le discours intérieur: de Platon a Guillaume d'Ockham. — Paris: Seuil, 1999.* См. также *Le langage mental du Moyen Âge a l'Âge Classique /Ed. J. Biard. — Louvain-Paris: Peeters, 2009.*

⁷ *Gregorii Ariminensis OESA lectura super primum et secundum sententiarum. Ed. A. D. Trapp et V. Marcolino. Super Primum: Prologus/ Dist 1-6. — Berlin/N.Y.: de Gruyter, T. 1 (Spätmittelalter und Reformation 6), 1981, pp. 278–280.*

человек»⁸. Они тождественны при условии, что и то, и другое предложение «есть эти четыре термина». Тождество предложений отрицается — иронически замечает Хейтсбери, говоря от лица оппонента — теми, кто «понимает не очень хорошо» («a minus bene intelligentibus») и кто говорит, что да, термины одни и те же, однако частное предложение («Человек есть всякий человек») не есть то же, что общее («Всякий человек есть человек»). Однако, — и здесь Хейтсбери приводит довод против, — если бы эти предложения различались таким образом, то они были бы чем-то разным или какими-то разными (*aliquid aliud vel aliqua alia*), что ложно. Ни одно из этих предложений не есть «нечто» (*aliquid*) — такова, с точки зрения воображаемого оппонента, исходная предпосылка, подразумеваемая «*in casu*», то есть, как могли бы сказать сейчас — в настоящем «кейсе». Но эти предложения не суть и «*aliqua alia*», поскольку они состоят из одних и тех же терминов. В ответ на возражение тех, кто не считает, что «эти четыре термина суть эти предложения», Хейтсбери приводит следующее утверждение: четыре термина суть общее предложение «Всякий человек есть человек» для того, кто так постигает эти термины, а для того, кто постигает их в обратном порядке (*modo retrogrado*), они являются частным предложением. Однако в таком случае — если термины одновременно постигаются по-разному разными людьми, — эти термины будут либо каким-то (*aliqua*) предложением, либо «никаким» предложением. И здесь возникает затруднение: если они суть некоторое (*aliqua*) предложение, то на том же основании, по которому они суть одно предложение, они будут и двумя предложениями (один постигает посредством них, что дело обстоит так-то и так-то, другой же с помощью тех же терминов полагает, что дело обстоит иначе). Если же эти термины не есть некоторое предложение, то, в таком случае, увидев некоторое предложение, ты смог бы тотчас же — одним только видением этого предложения — сделать так, что оно не будет предложением. И тот, и другой вывод нелепы и ведут в тупик, поэтому для того, чтобы обосновать различие между общим и частным предложениями, состоящими из одних и тех же терминов, Хейтсбери делает дополнительные разъяснения в своем пространном ответе (*responsio*).

⁸ *Pironet F.* Les Sophismata de Guillaume Heytesbury. — Edition électronique (La transcription est faite a partir de l'edition incunabile de Bonetus Locatellus, Venise, 1494), Sophisma 1, pp. 7–9 (78rb — 79ra).

В кратком виде ответ Хейтсбери следующий: «Когда бы ни были термины «всякий», «человек», «есть», «человек» общим предложением «Всякий человек есть человек», они не будут частным предложением «Человек есть всякий человек». И в общем — «как в произнесении, так и в записи... одни и те же термины никогда не будут одновременно двумя такими предложениями»⁹. Разница между этими предложениями объясняется очень просто — порядком произнесения или написания слов, который во всякий момент времени будет каким-то определенным (не может быть одновременно двух предложений для того, кто мыслит или читает термины). Хейтсбери замечает, что сложнее построить аргумент в отношении «*propositiones in conceptu*», т.е. мыслимых или ментальных предложений — в таких предложениях термины не расположены в определенном порядке по отношению друг к другу. Ментальные предложения суть понятия (*intentiones*) внешних вещей вместе с актом постигающего (*cum actu concipientis*), каковым актом мыслящий соединяет друг с другом или отделяет друг от друга понятия. Связка «есть» в предложении «Человек есть животное» и связка с отрицанием «не есть» в предложении «Человек не есть осел» — не понятия, но акты соединения или разделения. Для всякого предложения всегда требуется *actus componendi vel dividendi*, который «не есть понятие чего-либо». Именно поэтому необходимое ментальное предложение не может, в отличие от произнесенных или написанных предложений, стать невозможным. Произнесенное или написанное предложение может стать другим, так как оно состоит из терминов, а термины могут поменять порядок, и лишь одновременно для одного и того же познающего они будут иметь только один определенный порядок. В ментальном же предложении наряду с понятиями должно быть что-то еще (*requiritur aliquid aliud*), т.е. акт соединения или разделения.

Хейтсбери приводит два возражения против своего утверждения и дает на них ответ¹⁰. Первое возражение касается невозможности одновременного постижения двух предложений: поскольку акт соединения или разделения происходит в мгновение, никто не может иметь одновременно два ментальных предложения, а значит, никто не может знать два предложения, что невозможно — ведь тогда, по всей видимости, оказались бы невозможны умозаключения. Ответ Хейтсбери и здесь прост — соединение и разделение

⁹ Pironet F., Op. cit., p. 7.

¹⁰ Pironet F., Op. cit., pp. 8–9.

осуществляются во времени (*per tempus*), а не в одно мгновение. Но против этого выдвигается другой аргумент: существуют, как может показаться, такие ментальные предложения, которые не состоят из нескольких понятий и акта соединения и разделения — например «Нечто есть», «Сущее есть» и т.п. В таких предложениях не различаются акт и понятие, одно не утверждается в отношении другого и одно и то же не утверждается в отношении самого себя (ведь тогда бы были бы тождественны ментальные предложения «Человек есть» и «Человек есть человек»). Хейтсбери отвечает, что понятие сущего входит наряду с понятием человека в предложение «Человек есть», и так же, как и в случае с привативными терминами, которые сообозначают акт и понятие вещи, глагол «есть», используемый как предикат, «доставляет понимание» и акта соединения, и универсального понятия «сущее». Это понятие не обозначается глаголом «есть», когда он используется не как *secundum adjacens*, т.е. как предикат, а как *tertium adjacens*, т.е. как связка между субъектом и предикатом.

Григорий из Римини ставит вопрос таким образом, что исключает саму возможность решения, предложенного Хейтсбери: ментальное предложение либо состоит из субъекта и предиката, либо есть акт, не составленный из частей. Конечно, выбор такой формулировки не был случайным. Мысленным оппонентом Григория становится воображаемый автор софистического аргумента о тождестве предложений, состоящих из одних и тех же терминов, — автор, чью точку зрения опровергает Хейтсбери. Строго говоря, здесь сложно говорить о «точке зрения», — ведь Хейтсбери, насколько можно судить, не полемизирует с каким-либо семантическим учением или концепцией. Он выстраивает софистический аргумент, выбирая из того, что можно назвать общей или общераспространенной концепцией предложения те элементы, которые подходят для этого аргумента. В самом деле, с точки зрения Оккама, если говорить о ней в общем, значение предложения сводится к значению его категорематических терминов¹¹, но это вовсе не исключает в его мнении того, что предложение становится предложением только в силу ментального акта соединения или

¹¹ Ср. также резюме Panaccio: «A proposition as a whole does not signify anything, properly speaking. Ockham refuses to admit special objects as significates for propositions» (*Panaccio C. Semantics and Mental Language // The Cambridge Companion to Ockham / Ed. by P.V. Spade. — Cambridge: Cambr. Univ. Press, 2006, p. 61*).

разделения. А в этом смысле Оккам близок и Уолтеру Берли, и Дунсу Скоту. Опровергаемое Хейтсбери представление о том, что связка «есть» является частью предиката, высказывалось авторами XIII века, и опровергалось еще Дунсом Скотом¹². Четкое различие между связкой и предикатом — «общее место» схоластической логики XIV столетия, представленной Берли и Оккамом¹³, но само по себе оно едва ли связано с представлением о сводимости значения предложения к значению его терминов. Таким образом, Хейтсбери полемизирует не с какой-то одной точкой зрения, а с искусственным конструктом, который он сам выстраивает в своем «софизме» с целью логического упражнения. Именно такая искусственная «точка зрения» положена в основу дихотомии, которую проводит Григорий из Римини уже в самой постановке своего вопроса о ментальном предложении. А дальше, как мы увидим, Григорий делает следующий шаг: он сближает точку зрения воображаемого оппонента Хейтсбери с точкой зрения самого Хейтсбери, — а значит, и с точкой зрения всех тех, кто высказывался сходным образом, включая Берли и Оккама. Почему Григорий это делает? Ментальному высказыванию как субъективному корреляту сложной сигнификабилии недостаточно быть субъектом и предикатом, соединенными или разделенными связкой-ментальным актом, лишенным функции обозначения. Вводя понятие сложной сигнификабилии, Григорий стремится обосновать его с субъективной стороны, а для этого ему необходимо доказать, что ментальное высказывание, взятое целиком, наделено единой функцией обозначения, т.е. что высказывание представляет собой единый сигнификативный акт.

Главный аргумент Григория заключается в следующем: если бы ментальное высказывание состояло как из своих частей из понятий (*ex partialibus notitiis*), стоящих на месте субъекта и предиката, то могло бы быть два предложения, «адекватно обозначающих одно и то же», одно из которых было бы истинным, а другое — невозможным. А это ложно и немислимо, ибо в таком случае ментальные предложения, которым подчинялись бы устные предложения «*Всякая белизна есть сущее (entitas)*» и «*Всякое сущее есть белизна*»

¹² В. Ioannis Duns Scoti Opera philosophica, Vol. II / G.J. Etzkorn, R. Green, T.B. Noone et al. (eds.). — St. Bonaventure, N.Y., 2004, pp. 165–167; 170–175.

¹³ О понимании связки у Берли и раннего Оккама см. Karger E. Mental Sentences According to Burley and to the Early Ockham // *Vivarium* 34 (1996), pp. 192–230.

имели бы один и тот же смысл¹⁴. Григорий полагает тщетными попытки обосновать составленность предложения из частей, объяснив различие между двумя предложениями, состоящими из одинаковых терминов, «каким-либо другим понятием» — будь то «категорематическим или синкатегорематическим»¹⁵, т. е. функцией связки, или же объяснить это различие «последовательностью произведения» терминов¹⁶ — как это в обоих случаях делает Хейтсбери. В самой связке нет ничего, что заставляет соединять термины таким, а не другим — противоположным — образом. Предполагать же последовательность произведения субъекта и предиката «неразумно», так как в уме одновременно может быть множество разных по смыслу (*diversarum rationum*) актов. Кроме того, целое не зависит от подобной последовательности, и если бы «крыша появилась прежде стен или наоборот, пока части идентичны друг другу, в обоих случаях из них получится один и тот же дом»¹⁷.

Во второй раз Григорий рассматривает «*dubium*» сразу вслед за опровержением тезисов Скота и Оккама, касающихся самоочевидности предложений¹⁸. «В собственном смысле слова никакое предложение не является самоочевидным», утверждает Григо-

¹⁴ «*Si esset sic composita propositio mentalis, cum eodem sit ratio in cunctis quantum ad hoc, ut videtur, possibile esset esse duas propositiones mentales naturaliter et non ad placitum significantes, omnino similes et eiusdem rationis specificae, quarum una esset possibilis, immo etiam de facto vera, et reliqua prorsus impossibilis. Consequens hoc est falsum; nam quaelibet tales propositiones idem adaequate significant, et per consequens, si una est vera et possibilis, et reliqua, et contra. Consequentia declaratur; nam propositio mentalis, cui subordinatur haec vocalis “omnis albedo est entitas”, possibilis est, immo de facto vera; ea vero, cui subordinatur ista vocalis “omnis entitas est albedo”, est penitus impossibilis. Sed, si istae componerentur sic ex terminis, omnino similes et eiusdem termini essent utriusque. Et cum tales sint in eodem subiecto indivisibili primo et per consequens nulla situatione aut alia habitudine inter se vel ad sua tota possint variari in una magis quam in alia, utique ipsae propositiones erunt eiusdem rationis specificae» (Gregorius, Op. cit., p. 33: 9–24). Как замечает Paul Vincent Spade, утверждение о пребывании терминов в одном неделимом познающем субъекте “does not seem required for the argument” (*Peter of Ailly. Concepts and Insolubles. An Annotated translation / P.V. Spade. — Dordrecht etc.: Reidel, 1980, p. 117, n. 310*).*

¹⁵ Gregorius, Op. cit., p. 34: 1.

¹⁶ Gregorius, Op. cit., p. 34: 14–23.

¹⁷ Gregorius, Op. cit., p. 35: 5–7.

¹⁸ In 1 Sent. dist. 2, q. 1 add., add.3, art. 1. — Gregorius, Op. cit., pp. 276–277.

рий¹⁹. С точки зрения Григория, это верно в том числе и на том основании, что знание предложения — даже в тех случаях, когда оно считается «самоочевидным», — не проистекает из знания терминов. «Скорее можно сказать, что термины суть причины предложения, чем сказать, что они являются причинами знания предложения...»²⁰. Вероятно, Григорий тем самым говорит, что предложение складывается из терминов — но не как истинное или ложное или очевидное в своей истинности, ибо знание предложения есть знание сложной сигнификабилии, а не сигнификатов терминов. Представление Оккама о том, что «из знания терминов необходимо проистекает образование предложения из этих терминов»²¹ Григорий стремится опровергнуть, рассматривая «самоочевидные» предложения, т.е. особый и наиболее явный случай как бы автоматического перехода от терминов к предложению. Впрочем, опровержения в собственном смысле слова здесь у Григория нет — есть только лишь утверждение. Далее, анализируя «спорный вопрос» о ментальном высказывании, Григорий как раз и подводит аргументацию под свой тезис о несводимости знания предложения к знанию терминов, и говорит уже не только о «самоочевидных предложениях», но обо всех высказываниях. Таким образом, в «*dubium*» косвенными объектами критики Григория вновь оказываются сторонники общего мнения («*communiter sic dicatur*»²²), т.е. Дунс Скот и особенно Оккам.

Насколько суждение Оккама о самоочевидных истинах может быть распространено на его понимание любых высказываний вообще? Здесь, по-видимому, Григорий сталкивается с трудностью, которую и преодолевает с помощью полемики с мысленным оппонентом, введенным Хейтсбери, а также с самим Хейтсбери. Позиция Оккама — если ее резюмировать в общем виде, — и в самом деле предполагает анализ значения предложений с помощью семантики терминов: суппозиция терминов является ключом к пониманию того, что обозначает ментальное высказывание. И, тем не менее, концепция ментального высказывания Оккама

¹⁹ Gregorius, Op. cit., p. 276: 20–21. Григорий разъясняет этот тезис, говоря, что в собственном смысле познаются не предложения, а их сигнификаты, и в этом смысле предложения не являются самоочевидными (Op. cit., pp. 282–283).

²⁰ Gregorius, Op. cit., p. 277: 29–30.

²¹ Gregorius, Op. cit., p. 276: 15–16.

²² Ibid., p. 276:18.

отнюдь не сводится к этому общему резюме, которое, насколько мне известно, нигде не формулируется в столь явном виде самим Оккамом. В комментарии к трактату «Об истолковании» Оккам ставит вопрос о том, что следует понимать под предложением как актом познания²³. Сложный этот акт или простой? Этот акт, утверждает Оккам, — не простой, так как состоит, по меньшей мере, из субъекта, предиката и связки. Но в каком смысле предложение есть сложный акт? Если он составлен из вещей, то предложение было бы в реальности, а не только в уме (*et tunc propositio esset a parte rei et non tantum in intellectu*) — точка зрения Уолтера Бёрли²⁴, с которой Оккам не соглашается. Если же он состоит из «чего-то в уме» (*ex aliquibus in intellectu*), то здесь возникает проблема: он не может состоять из актов познания, потому что в таком случае акту познания предложения предшествовали бы (но не по времени) другие акты, из которых складывается предложение, и одновременно было бы множество актов. Кроме того, если акт познания не простой, а сложный, то возникает и следующая трудность: предложения «*Всякий человек есть животное*» и «*Всякое животное есть человек*» не различались бы в уме, так как в уме нет того различия порядка (*diversitas ordinis*) следования терминов друг за другом, какой присущ произносимым предложениям (*in voce*). Оккам предлагает несколько вариантов решения проблемы. Один из вариантов — считать, что предложение есть единый акт, эквивалентный трем актам познания (субъект, предикат, связка), одновременно существующим в уме, и тогда предложение не есть «нечто реально сложное», но лишь сложное «по эквиваленции». Но как в таком случае различить в уме такие высказывания, как «*Всякое животное есть белое*» и «*Всякое белое есть животное*»? В уме — в отличие от речи — такие высказывания не различаются последовательностью слов. Ментальные акты, в отличие от произносимых слов, одновременны. Один из возможных способов ответа, согласно Оккаму, — сказать, что предложение есть акт понимания, состоящий из «реально различных», стоящих в том же порядке, который имел бы место в речи. В таком случае речь выступает образцом, по кото-

²³ *Guillelmus de Ockham. Expositio in Librum Perihermeneias* / Ed. A. Gambatese, S. Brown // *Guillelmi de Ockham opera philosophica et theologica. Opera philosophica*, Vol. II. — St. Bonaventure, N.Y., 1978, pp. 355–356.

²⁴ См. *Cesalli L. Le réalisme propositionnel: Sémantique et ontologie des propositions chez Jean Duns Scot, Gauthier Burley, Richard Brinkley et Jean Wyclif*. — Paris: Vrin, 2007, pp. 166–240.

рому понимается ментальный язык²⁵. Другой способ разрешения проблемы — представить «всякое животное» и «всякое белое» как единые акты понимания, входящие в состав предложения.

Как мы видим, Григорий ставит тот же вопрос, что и Оккам, и пользуется теми же примерами. Но последний, самый сильный, аргумент Оккама в пользу понимания предложения как сложного Григорий даже не упоминает. Если ссылка на Хейтсбери принадлежит самому Григорию, а не переписчику манускрипта, то становится понятно, почему Григорию могло быть удобнее оппонировать Оккаму, отталкиваясь от софизма Хейтсбери — ответить на аргументы Оккама было бы, возможно, сложнее. Если же ссылка на Хейтсбери не является аутентичной, что маловероятно, то Григорий вполне мог иметь в виду текст Оккама, но при этом проигнорировать предлагаемые им способы разрешения проблемы. Во всяком случае, дихотомия единый акт/несколько частей очень похожа на дихотомию Оккама простой/сложный, однако в решении вопроса пути Григория из Римини и Оккама расходятся. Григорий не считает возможным мыслить предложение как одновременно единый и составной акт, а ведь именно к такому взгляду склоняется Оккам, который вовсе не думает, что предложение есть только лишь ряд последовательных терминов-актов. Представим себе, что мог бы ответить Григорий на предложенные Оккамом способы разрешения проблемы, проиллюстрированной такими предложениями, как «Всякое белое есть животное» и «Всякое животное есть белое». Действительно, не проще ли всего сказать, что субъекты этих предложений — разные, равно как и предикаты? Ведь если не учитывать порядок слов в предложении, можно дойти до нелепейших выводов — ментальное предложение может потерять любую связь с грамматикой, и говорить о нем будет совершенно бессмысленно. Так, будем считать, думает Оккам. А что бы сказал на это Григорий из Римини? Например, он мог бы сказать, что, коль скоро Оккам считает необходимым объединить несколько ментальных терминов — «всякий» и «белый» (а, возможно, и большее число терминов) в один интеллектуальный акт, то почему не может быть одним актом — таким, что не может быть разорван на части — взятое целиком предложение? Ведь если понятие цело-

²⁵ Впоследствии, как полагает P. V. Spade, этот тезис Оккама будет оспариваться одним из критиков Григория из Римини — Пьером д'Айи (*Peter of Ailly*, Op. cit., p. 122, n. 384).

века или животного не включает в себя квантификации — из самого понятия не следует, что «животное» есть «всякое» или только лишь «некоторое», или «вот это», а Оккам, тем не менее, соединяет «всякий» и «животное» в единый акт познания, то чем принципиально отличается от словосочетания предложение в целом? Предложение обозначает то, что можно назвать фактами, а не отдельные вещи — в данном случае, «тот факт, что всякое животное есть белое». Утверждение — пусть и ложное — о факте, неразложимо на денотаты или сигнификаты субъекта и предиката. Предложение надделено большим единством, чем словосочетание. То обстоятельство, что Григорий не отвечает на последний из аргументов Оккама, могло бы свидетельствовать о том, что он не знаком с комментарием Оккама к трактату «Об истолковании». Если же предположить вероятное, а именно, что выход из затруднения, предложенный Оккамом, ему известен, то любые доводы против утверждения о том, что в ментальном высказывании всегда что-то определенное будет мыслиться как субъект и как предикат, могли бы показаться легковесными, и это могло заставить Григория пойти по другому пути в своей аргументации, что он и делает.

Мы могли бы представить себе и возможный ответ Григория на первый из аргументов Оккама — о подобии последовательности в ментальном высказывании последовательности в устной речи: говорить, что термины ментального языка не стоят в определенной последовательности, но их надлежит рассматривать так, как если бы они стояли в той же последовательности, что и слова соответствующего устного высказывания — значит говорить очень туманно и противоречить самому себе. Если в ментальном языке не может быть последовательности, то уподоблять его устной речи означает высказывать обратное действительному положению дел. Казалось бы, Григорий, отвергая какую-либо роль *successio productionum*, должен отвергать и представление Оккама об эквивалентности акта-предложения трем актам, соответствующим терминам предложения, вместе с обоснованием этого тезиса с помощью уподобления, причем условного уподобления, устной и письменной речи. Но, как это не удивительно, Григорий говорит ровно обратное и, как может показаться, подписывается под решением, предложенным Оккамом: «...утверждение и отрицание в уме не называются, как многие думают, сложными или составными актами в истинном смысле слова, на том основании, что они сущностно составлены из таких отличных друг от друга частичных понятий (*ex talibus noti-*

tiis partialibus distinctis), из которых одно есть субъект, а другое — предикат, но [они называются сложными] потому, что они эквивалентны в обозначении многим произносимым или написанным словам, по-своему (suo modo) составляющим устное или письменное предложение»²⁶. Григорий, по-видимому, записывает Оккама в число «многих» и, таким образом, приписывает ему не его собственную точку зрения, с которой, как можно подумать, *de facto* соглашается сам, но ту, что была сформулирована еще в заголовке вопроса: ментальное высказывание состоит из субъекта и предиката как из своих частей. Мы могли бы, конечно, предположить, что Григорий имеет в виду не Оккама, а кого-то другого, каких-то других «многих», в число которых Оккам не попадает, но это крайне маловероятно. Если бы речь шла просто о предложении, состоящем из субъекта, предиката и связки, которая, похоже, намеренно не упоминается Григорием, то, конечно, очень многие понимали предложение именно так. Но речь ведь идет именно о ментальном предложении или высказывании, и здесь вариантов не так много: Оккам был одним из основных авторов самого понятия ментального высказывания, и все, кто говорили о нем после Оккама, так или иначе ориентировались на его точку зрения.

На первый взгляд, Григорий из Римини следует за Оккамом, но далее мы замечаем, что различия в нюансах полностью перекрывают кажущуюся близость между их позициями. Для ментального высказывания быть эквивалентным по своему значению устному или письменному высказыванию, состоящему, разумеется, из произносимых или записанных слов, не есть то же самое, что быть эквивалентным ментальным актам, соответствующим субъекту, предикату и связке, соотнесенным друг с другом так, как если бы между ними была последовательность, аналогичная последовательности произнесения или записи. Тезисы Оккама и Григория объединяет, главным образом, сходство используемых выражений, но не их смысл. И все же, слова устной и письменной речи в своей функции обозначения подчинены ментальным словам — так полагает Оккам, и нет никаких оснований считать, что Григорий думает по-другому. Он сам, как мы видели, говорит о том, что ментальное высказывание складывается из терминов. И если, с точки зрения Григория, ментальное высказывание эквивалентно отдельным словам устной и письменной речи, взятым в функции обозначения и составляющим соответствующие выс-

²⁶ Gregorius, *Op. cit.*, p. 35: 12–16. Cp. p. 280: 4–9.

казывания, то он вынужден был бы признать и то, что ментальное высказывание в своей функции обозначения эквивалентно входящим в его состав ментальным терминам. Понятно, что Григорий хочет сказать нечто иное: ментальное высказывание есть единственный акт, который обозначает то же, что высказывание, состоящее из отдельных слов, когда мы его произносим. Тем не менее, назвав ментальное высказывание «эквивалентным» в своем обозначении знакам, подчиненным ментальным терминам, Григорий должен был бы, как мне представляется, и дальше согласиться с Оккамом, что означало бы отказ от главного тезиса о ментальном высказывании как о таком едином акте, которому соответствует один сложный сигнификат.

Строго говоря, мишенью критики для Григория непосредственно выступает не тезис об одновременном сосуществовании в уме нескольких интеллектуальных актов, объединенных одним общим актом — предложением, а представление о том, что интеллектуальный акт происходит, как утверждает Хейтсбери, «*per tempus*». Именно одновременность актов, входящих в состав ментального предложения, и составляла сложность для Оккама, но, как мы видим, от этого представления Оккам не отказывается — очевидно, по той причине, что он отличает внутреннюю речь, проговариваемую в уме, от ментальных высказываний в собственном смысле слова (и здесь Оккам опирается на различение, проведенное Августином). Хейтсбери же, по ходу рассмотрения софизма, рассматривает затруднение, отличное от того, с которым имеют дело Оккам и Григорий из Римини — если бы все интеллектуальные акты соединения и разделения происходили только мгновенно, никто не смог бы одновременно иметь два ментальных предложения и «никто никогда не знал бы двух предложений», что «невозможно» (*est inconveniens*)²⁷. Для Хейтсбери выход заключался не в том, чтобы постулировать одновременное сосуществование множества интеллектуальных актов, но в том, чтобы представить мышление — утверждение или отрицание одного в отношении другого, а также отделение одного от другого, — как происходящее во времени. Поскольку Хейтсбери не поясняет, как отрицание последовательности (в тексте Хейтсбери «*ordo*», в тексте Григория — «*ordo productionis*» или «*successio productionum*») терминов в уме сочетается с его утверждением, что акт предикации происходит во вре-

²⁷ *Pironet F.*, *Op. cit.*, p. 8.

мени, и говорит о предикации «per tempus» уже после обсуждения возможности «порядка» терминов в уме, Григорий легко мог истолковать его слова в том смысле, что предикация во времени есть временная последовательность или последовательное произведение (*successiva productio*) терминов ментального языка. И здесь точка зрения Хейтсбери оказывается удобным объектом критики для Григория, который опирается в ней на парижские дискуссии о том, возможны ли в уме одновременные акты.

В данном случае речь идет о критике Томасом Уилтоном позиции Дюрана де Сен Пурсен, который отрицал возможность одновременности интеллектуальных актов²⁸. В каждый момент времени, согласно Дюрану, возможен лишь один акт понимания и воли. Мнение Дюрана напрямую связано с его отождествлением интеллекта (*intellectus*) и понимания (*intelligere*), т. е. способности и ее действия. С точки зрения Уилтона, учение Дюрана ведет к ряду неприемлемых выводов, в том числе из него следует невозможность какой-либо дискурсии и, тем самым, по-видимому, теологии как науки. Григорий из Римини воспроизводит аргументацию Уилтона в другом вопросе²⁹, а главный вывод из нее использует в разрешении «спорного вопроса» о ментальном высказывании. Поскольку в уме одновременно могут быть разные акты, то было бы «весьма странно, если бы ум не мог произвести одновременно (*simul*) одно целое предложение»³⁰. Как мы видим, этот вывод из полемики с Дюраном сам по себе не требует, чтобы ментальное предложение непременно мыслилось в одно мгновение, а не во временной протяженности — несмотря на то, что в понимании как самого Дюрана, так и другого его критика, Франциска из Марша, предложение с необходимостью постигается в одно мгновение³¹.

²⁸ *Stella P. T. Le “Quaestiones de libero arbitrio” di Durando da S. Porciano // Salesianum 3 (1962), pp. 450–524. Текст Уилтона см. на С. 506–517. См. анализ этой полемики в статье Friedman R.L. On the Trail of a Philosophical Debate: Durandus of St.-Pourzain vs. Thomas Wylton on Simultaneous Acts in the Intellect // Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century / Stephen F. Brown, Thomas Dewender, & Theo Kobusch (eds.). — Leiden: Brill, 2009, pp. 433–457.*

²⁹ *Gregorius, Op. cit., pp. 201–208.*

³⁰ *Gregorius, Op. cit., p.34:23.*

³¹ Примечательно, что Григорий, которому хорошо известен текст комментария к «Сентенциям» Франциска из Марша, здесь не учитывает доводы Франциска, направленные против Дюрана. Если Томас Уилтон, чья аргументация была заимствована Григорием, специально не интересуется проблемой одно-

Требование проистекает не из вывода, а из стремления Григория опровергнуть представление о временной (или квази-временной, как у Оккама) последовательности терминов ментального языка в предложении, — представление, которое Григорий приписывает Хейтсбери. В самом деле, с точки зрения Григория, очевидно, вполне возможно одновременно мыслить два разных высказывания, и потому введение Хейтсбери временной протяженности соединения или разделения в уме не является необходимым. Однако Хейтсбери вводил временную протяженность ментальных предложений вовсе не потому, что без нее нельзя было бы обойтись, рассматривая предложение ума как акт утверждения или отрицания предиката в отношении субъекта. В данном случае Хейтсбери, по-видимому, просто опровергал распространенное представление о том, что акт, соответствующий связке, происходит в одно мгновение. Но понятия «порядка» и «расположения», как мы помним, неприменимы, с точки зрения Хейтсбери, к предложениям в уме, и потому ментальные предложения различаются не последовательностью терминов — мнение, которое приписывает своему оппоненту Григорий, а актом постигающего, которым тот соединяет или разделяет понятия. Поэтому и примеры с домом, состо-

временности интеллектуальных актов, направленных на предложение, то Франциск из Марша, напротив, ставит вопрос о том, «Одним ли и тем же актом, каким наш интеллект познает предложение, он познает термины предложения» (Francisci de Marchia sive de Esculo Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi. Distinctiones primi libri prima ad decimam, ed. N. Mariani. — Grottaffirata, 2006, pp. 18 — 32). Можно предположить, что Григорий игнорирует этот вопрос Франциска по той причине, что за поверхностным сходством проблематики пропозициональных актов скрывается существенное различие между пониманием предложения как предмета актов ума и как самого ментального акта. Кроме того, Франциск отстаивает понятие одновременности актов, соответствующих субъекту, предикату и связке и акта, направленного на предложение, тогда как Григорий не говорит о связке наряду с субъектом и предикатом как о предмете одного из трех актов или как об отдельном акте. Наконец, еще неизвестно, чья точка зрения в споре Франциска с Дюраном оказалась бы ближе Григорию, если бы речь шла о соотношении знания терминов и знания предложения — Дюран говорит о виртуальной включенности знания терминов в знание предложения, тогда как Франциск стремится опровергнуть это представление. Григорий же фактически утверждает, что знание терминов является «внутренним» для предложения, которое не может быть понято без терминов (*Gregorius*, Op. cit., p. 284, 6–8).

ящим из стен и крыши, а также другие, ему подобные, в некотором смысле бьют мимо цели и могли бы, наверное, использоваться против самого Григория. Стены и крыша находятся в определенной, пусть не временной, но смысловой или функциональной последовательности по отношению друг к другу, и могут, коль скоро используется такой пример, служить различению функций субъекта и предиката, которые сохраняются во всяком высказывании и определяют высказывание как целое.

Аргумент от одновременности познавательных актов, соответствующих терминам и предложению, при всей своей важности, играет у Григория вспомогательную роль. Главным аргументом остается «нейтральность» связки по отношению к субъекту и предикату предложения. И здесь важно вновь вернуться к основному опровергаемому тезису: ментальное высказывание составлено из субъекта и предиката. Почему, приводя этот тезис, Григорий не упоминает связку? Как мы уже отметили, в парижских спорах о соотношении познавательных актов, направленных на термины предложения и на предложение, взятое целиком, упоминалось три акта, соответствующих субъекту, предикату и связке. И если связка не упоминается в формулировке «*Dubium*», то это не случайно и едва ли может быть объяснено гипотетическим стремлением Григория «огрубить» и довести до нелепости критикуемую точку зрения. Введение связки, наряду с субъектом и предикатом, в число частей предложения, существенно поменяло бы смысл всего вопроса, что мы и наблюдаем у Пьера д'Айи, который почти дословно приводит основные аргументы «*Dubium*» в своих «Понятиях». Пьер д'Айи формулирует «*dubium*» следующим образом: «Составлено ли ментальное предложение по своей сущности из нескольких частей-актов, один из которых субъект, другой предикат, и третий связка?»³². Пьер д'Айи добавляет, вслед за Григорием, который формулировал вопрос иначе, что так «думают многие», — очевидно имея в виду концепцию ментального языка Оккама, изложенную в «Сумме логики»³³. Как мы видим, и Оккам, и Хейтсбери,

³² *Peter of Ailly*. Op. cit., p. 37 (99).

³³ “Sed quod oporteat ponere talia nomina mentalia et verba et adverbia et conjunctiones et praepositiones ex hoc convincitur quod omni orationi vocali correspondet alia mentalis in mente, et ideo sicut illae partes propositionis vocalis quae sunt propter necessitatem significationis impositae distinctae, sic partes propositionis mentalis correspondentes sunt distinctae” (*Guillelmus de Ockham*. *Summa logicae* I, 3 // *Guil-*

говоря о ментальном высказывании, говорят о его составленности из терминов, включая связку, и Пьер д'Айи, по всей видимости, формулирует критикуемый Григорием из Римини тезис, опираясь на оккамовскую концепцию ментального высказывания как состоящего не только из имен существительных, но также из глаголов и других частей речи. Сам же Григорий в заголовке говорит только о субъекте и предикате. Но что меняется от упоминания связки? Пьер д'Айи, излагая мнение Григория, приводит, в том числе, и следующий довод: «Если кто-либо ничего не утверждающий и не отрицающий имеет при этом простые познавательные акты, а затем образует из них предложение, то неясно, какое такое изменение в них произошло, в силу которого они соединяются друг с другом в большей степени, чем до этого»³⁴. Комментарий Пола Винсента Спейда к этому доводу показывает, как довод Григория может быть истолкован при условии включения связки в число частей, составляющих ментальное предложение: связка, коль скоро она берется как «изолированное понятие», не может выступать в функции связки³⁵. Но мог ли сам Григорий из Римини предположить возможность подобной *reductio ad absurdum*: ввести понятие связки как лишенной смысла связки? Как мы помним, именно путем прояснения функции связки Хейтсбери решает проблему

lelmi de Ockham Opera Philosophica et Theologica (далее OphTh — ДМ). Opera philosophica I / Ed. Ph. Boehner, G. Göl, S. Brown. St. Bonaventure, N.Y., 1974, p. 14).

34 *Peter of Ailly*. Op. cit., pp. 38 — 39 (103).

35 «The point is that there seems to be no difference between, on the one hand, having the three concepts “Socrates”, “is”, and “mortal” and, on the other hand, having the mental sentence “Socrates is mortal”. One might object that there is indeed a difference, since in the case of mental sentence, the three concepts are arranged in a sequence. But this is just Gregory means to deny. There is no way to make out the supposed difference between having unordered, isolated concepts and having mental sentence composed of those concepts in a certain order and arrangement... Neither should one argue that the difference between having the three concepts and having the mental sentence comes from some superadded act of composition and division performed by the intellect, as in the theory of the intellect “composing and dividing”. For, according to that theory, the intellect’s act of “composing” (its affirmative judging) plays the role of the copula, linking subject with the predicate... But we have included the copula already among the three concepts at the outset. To suppose there is yet another intellectual act needed to bind the subject to the copula, and the copula in turn to the predicate — that smacks of Bradley’s regress, or something very like it» (*Peter of Ailly*, Op. cit., p. 117, n. 314).

тождества разных высказываний, состоящих из одинаковых терминов, и если Григория из Римини не устраивает решение Хейтсбери, то это может быть связано только с тем, что, в понимании Григория, связка именно как акт соединения или утверждения одного в отношении другого сама по себе безразлична к субъекту и предикату. А это означает, что ментальное высказывание не есть для Григория акт утверждения или отрицания в смысле соединения или разделения субъекта и предиката. Если сама по себе функция соединения не диктует того, что будет субъектом, а что предикатом, то это объясняется не тем, что связка есть отдельный, «изолированный» термин, но тем, что функция соединения и акт понимания предикации, а также акт суждения об истинности предикации — не одно и то же. Иными словами, акт соединения не есть сам по себе акт ментального высказывания.

Текст «*Dubium*» не объясняет, о каком акте идет речь. Забегая вперед, мы уже назвали этот акт «сигнификативным», но сам Григорий так его не именует. Хейтсбери говорит об акте утверждения или отрицания как об «акте постигающего» (*actus concipientis*), но не поясняет, что именно здесь выступает объектом постижения. Во всяком случае, он не ставит явного знака равенства между утверждением или отрицанием и актом постижения, ведь тогда утверждение или отрицание само являлось бы *actus concipienti*. Григорий же попросту обходит молчанием «*actus concipientis*» Хейтсбери. Таким образом, для понимания того, что стоит за аргументом от «нейтральности» связки как ментального акта по отношению к субъекту и предикату нам надлежит обратиться к более широкому контексту: оккамовской концепции пропозициональных актов и сформулированной в ответ на нее концепции ментальных актов Григория.

С точки зрения Оккама, «причиной, в силу которой образуется истинное, а не ложное предложение, утвердительное, а не отрицательное, является воля, потому что воля желает образовать одно предложение, а другое — нет. И потому акт, которым сперва понимается предложение, происходит от несложных понятий терминов этого предложения и от акта воли, естественным образом». «Акт понимания или образования» предложения необходимо следует из акта воли и знания терминов³⁶. Здесь Оккам приравнивает *actus formandi* к *actus apprehendendi* предложения, тогда как в другом месте Оккам утверждает, что понимание предложения (ар-

³⁶ Quaest. Var., Q. V, 20-28, OPhTh VIII, p. 170.

prehensio complexi) отличается от предложения: »...понимание предложения не есть ни часть предложения, составленного из познания внешних вещей, ни само предложение... но оно есть иное познание, отличное как от предложения, так и от согласия»³⁷. Именно это познание предполагается (praesupponit) согласием с предложением³⁸. Наконец, в Quodlibet V, q. 6 Оккам различает два вида понимания (apprehensio): »...одно есть соединение и разделение или образование предложения, другое есть познание уже образованного предложения, подобно тому как познание белизны называется пониманием белизны»³⁹.

Однако, согласно Оккаму, образование предложения возможно и без понимания предложения. Что Оккам имеет в виду? В Quodlibet III, q. 8 он выделяет две разновидности акта согласия (actus assentiendi). Есть такой акт, с помощью которого мы знаем, что «нечто есть или не есть, как я знаю, что камень не есть осел и, однако, не знаю ни камня, ни осла...»⁴⁰. Этот акт не имеет своим объектом предложение, он «может быть посредством одного лишь образования предложения и безо всякого понимания предложения, и потому не может быть актом согласия с предложением»⁴¹. И хотя познающий «соглашается и знает посредством образованного в уме предложения, что так есть или так не есть в реальности, он, тем не менее, это не воспринимает; но этот акт имеет своими объектами внешние вещи, например камень или осла, однако не познается ни камень, ни осел, но познается, что камень не есть осел»⁴². Строго говоря (propter loquendo) «нельзя сказать, что нечто познается этим актом, но [следует сказать], что этим актом познается, что камень не есть осел»⁴³. О каком акте понимания предложения идет речь в этом рассуждении? По всей видимости, именно о том акте понимания, который предполагается актом согласия с предложением, ведь цель Оккама в данном случае состояла именно в том, чтобы показать, что этот акт согласия не имеет своим объектом предложение. Если речь здесь идет именно об отсутствии рефлексивного акта понимания, то акт formatio пред-

³⁷ Quodl. IV, Q. 16, 70-74, OphTh IX, p. 379.

³⁸ Ibid., 74-75.

³⁹ Quodl. V, q. 6, 1. 20-23, OphTh IX, p. 501.

⁴⁰ Quodl. III, q.8, 13-15, OphTh IX, p. 233.

⁴¹ Ibid., 21-23

⁴² Quodl. III, q.8, 25-29, OphTh IX, p. 234.

⁴³ Ibid., 31-32.

ложения не исключает акта apprehensio предложения в первом из приведенном нами значений, т.е. в значении тождества этих двух актов⁴⁴.

Наряду с этим актом согласия есть и другой actus assentiendi, он же акт знания (actus sciendi), «которым познается нечто истинное, но не познается внешняя реальность, ибо [им] я не познаю ни камня, ни осла»⁴⁵. Этот акт является «сложным», т.е. наделен пропозициональной формой, и имеет своим объектом предложение⁴⁶.

Считает ли Оккам, что все элементарные предложения, включающие в себя связку «есть», являются актами согласия первого типа? Понимание предложения «Камень не есть осел» не требует знания камня и осла, т.е., как мы можем предположить, оно не требует выраженного в определении знания того, что есть камень и того, что есть осел. Если мы прочитываем Оккама в этом смысле, то мы можем сопоставить его мысль с представлением Абеяра о том, что «быть человеком» или чем-то еще есть предмет мнения, в котором схватывается не сущность вещи, но нечто, называемое «статусом», что как раз и выражено в инфинитивной конструкции «esse hominem». Но возьмем другое предложение, которое также строится с использованием связки «есть»: «Всякое целое больше своей части». Согласие на это предложение, как полагает Оккам, необходимо проистекает из понимания его терминов, которое делает невозможным несогласие интеллекта с очевидным предложением. О каком согласии здесь может идти речь? По всей видимости, именно о том, которое имеет своим объектом предло-

⁴⁴ Несколько иную трактовку см. у *Perini-Santos E.* La thйorie ockhamienne de la connaissance йvidente.—Paris: Vrin, 2006, pp. 68–69. Приведенные фрагменты из вопросов Оккама допускают разные толкования (см. *Perini-Santos E.* Op. cit., pp. 64–70 и *Karger E.* William of Ockham, Walter Chatton and Adam Wodeham on the Objects of Knowledge and Belief // *Vivarium* 34, 1995, p. 176 ff; прочтение Каржер, истинность которого оспаривает Перини-Сантос, я нахожу более убедительным). Окруженные разными контекстами они, по всей видимости, не были специально предназначены для построения единой системы понятий. Тем не менее, несмотря на относительную ненадежность пояснения понятийных различий в одном схоластическом вопросе с помощью различий из другого вопроса, мы можем гипотетически утверждать, что Оккам, говоря о первой разновидности согласия, имел в виду свое различие двух видов понимания.

⁴⁵ Quodl. III, q.8, 42–43, OphTh IX, p. 234.

⁴⁶ Ibid., 41–42

жение «Всякое целое больше своей части» и которое прямо следует за знанием предложения как истинного. Такой акт согласия не предполагает с необходимостью акта согласия первой разновидности⁴⁷, а значит, далеко не всякое предложение является актом согласия в этом первом значении.

Однако эту первую разновидность акта согласия вероятно можно было бы понять и по-другому: акт согласия как акт согласия и образования предложения не есть акт, которым познается камень и осел, но есть акт, в котором отрицается, что камень есть осел. Знание камня и осла является внешним по отношению к самому акту, и как раз в этом смысле ментальный акт, направленный на внешние объекты — на камень и на осла, не является актом познания этих объектов. Такое прочтение Оккама может быть сомнительным ввиду того, что цель различения между двумя значениями или видами акта согласия — отделить «примитивный» — общий и первый, хотя и не-необходимый, акт согласия от того акта, которым завершается научное знание истинности предложения, и потому Оккаму важно подчеркнуть, что этот акт еще не является последним звеном в понимании истины. Тем не менее, нельзя исключить и того, что это место из Оккама не было пропущено Григорием из Римини и было прочитано им именно таким образом, т. е. как утверждение о принципиальном отличии акта предложения от терминов, более того, о невыводимости пропозиционального акта понимания из знания субъекта и предиката предложения. Во всяком случае, анонимный автор пометок на полях в кодексе В Quodlibet III Оккама замечает, что именно из этого места могло быть взято учение Григория об объекте науки как сложной энунциабилити⁴⁸. Но Григорий, как мы видели, в отличие от Оккама распространяет этот акт на все предложения: понимание того, что целое больше части, не может быть выведено из понятий целого и части, и является, говоря более поздним языком, «синтетическим» суждением. Предложение «Целое больше части», с точки зрения Григория, состоит из терминов «целое» и «часть», но как акт понимания оно не есть соединение, следующее из актов понимания целого и части — примерно так же, как знание камня и осла не есть утверждение о том, что один не есть другой в примере Оккама.

⁴⁷ Quodl. III, q.8, 106-107, OphTh IX p. 237.

⁴⁸ “Nota quia hinc potest extrahi opinio Gregorii de obiecto scientiae cum dicit quod est enuntiabile complexe”, p OphTh IX, 233, n.1; “Nota proprie unde Gregorius sumpsit opinionem”, OphTh IX, p. 234, n. 3.

Различая, вслед за Дунсом Скотом, акт соединения субъекта и предиката от акта понимания предложения как истинного или ложного и от акта суждения о предложении как об истинном или ложном, Оккам делает истинное предложение объектом научного знания. Однако с точки зрения Григория, исходящего из критики оккамовского понятия объекта науки Адамом Вудхэмом, Оккам не отвечает на вопрос о том, почему субъект и предикат связываются изначально так, а не иначе, коль скоро предложение в исходном акте своего формирования или понимания еще не познается (а, следовательно, и не принимается или отвергается) как истинное или ложное. Оккам, как можно подумать, дублирует понимание истинности предложения, которое соединяется актом воли не случайным образом, а на основании понимания терминов, и лишь затем оценивается как истинное или ложное уже в другом познавательном акте рефлексии, обращенном на исходное предложение. Григорий устраняет это удвоение пропозициональных актов и, по-видимому, прочитывает Оккама в том смысле, что акт соединения субъекта с предикатом, коль скоро над ним еще нет рефлексии, является произвольным. Одновременно с этим Григорий исходит из представления Оккама о том, что согласие в общем смысле не следует и не исходит из знания терминов. Ментальное предложение есть, с точки зрения Григория, акт согласия, направленный на сложные сигнификабилии. В значительной степени обоснованию именно этого тезиса посвящена первая статья Вопросы I пролога лекций на «Сентенции», в которую включено «Dubium». В развернутом виде главный тезис статьи о том, какой акт интеллекта называется наукой в собственном смысле слова гласит, что «в отношении объекта науки, который в собственном смысле есть то, что обозначается выводом доказательства... интеллект обладает актом высказывания, актом познания и актом веры или согласия»⁴⁹. Далее Григорий выдвигает доводы в пользу различения акта высказывания от акта познания и акта согласия и отдельно — доводы в пользу различения акта познания от акта согласия⁵⁰. В ответе на вопрос Григорий еще четче формулирует уже приведенный

⁴⁹ «...circa obiectum scientiae, quod proprie est illud quod significatur per conclusionem demonstrationis... intellectus habet actum enuntiandi et actum cognoscendi et actum credendi seu assentiendi. Nam per ipsam conclusionem enuntiat sic esse, si est affirmativa, vel non sic esse, si est eiativa. Cognoscit etiam sic esse, sicut enuntiat...» (Gregorius, Op. cit., p. 24, 5–10).

⁵⁰ Op.cit., pp. 24–27.

тезис: «Выдвигаю три положения. Первое — вывод ментального доказательства... есть согласие на то, что есть так, как этот вывод обозначает. Второе — такой вывод есть знание, которым познается, что так есть. Третье — в отношении так доказанного или познанного не следует полагать в душе три разных акта для высказывания вывода и для познания, веры или согласия с бытием так или бытием не так, но достаточно одного акта и один и тот же акт есть и вывод, и знание, и согласие»⁵¹. Затем Григорий последовательно приводит доказательства этих трех положений, различения (*distinctiones*) для разрешения доводов против основного тезиса, затруднительный вопрос о ментальном высказывании и, наконец, ответы на доводы против главного тезиса. Из «различений» следует, что, согласно Григорию, все ментальные высказывания в собственном смысле слова суть акты согласия, но не все суть знания (*notitiae*), так как высказывания могут быть у верящего или имеющего мнение, но не имеющего знания, и в таком случае высказывание не является научным⁵². Таким образом, рассмотрение «затруднительного вопроса» подчинено задаче обоснования понятия ментального высказывания как акта согласия с тем, что обозначается этим актом как высказыванием, то есть со сложной сигнификацией.

О чем свидетельствует наш анализ «спорного вопроса»? Как мне представляется, он свидетельствует о том, что конечное объяснение расхождениям между Григорием из Римини и Оккамом, а также Уильямом Хейтсбери, лежит не в плоскости обозначающего, но в плоскости обозначаемого. В конечном итоге, одно предложение отличается от другого тем, что оно обозначает и тем, как оно обозначает. И Оккам, и Григорий из Римини утверждают, что ментальное предложение обозначает нечто целиком, а различия между их точками зрения сводятся к тому, что не может быть доказано, и может быть только аксиоматически задано. И для Григория, и для Оккама в его комментарии к трактату «Об истолковании»,

⁵¹ «...pono conclusiones tres: Prima est quod conclusio demonstrationis mentalis... est assensus de sic esse, sicut ipsa significat. Secunda, quod huiusmodi conclusio est cognitio, qua cognoscitur sic esse. Tertia conclusio est quod circa taliter demonstratum vel scitum non sunt ponendi tres actus distincti in anima ad enuntiandum conclusive et cognoscendum seu assentiendum sic esse vel non sic esse, sed quod idem actus sufficit et idem actus est conclusio et notitia et assensus» (Op. cit., p. 27, 11–18).

⁵² Подробнее о концепции акта согласия Григория см. *Bermon P.* Op. cit., pp. 307–366.

ментальное предложение есть не реально составленный, но как бы сложный единый акт, и в этом смысле понимания ментального предложения у двух авторов сходное. Различие заключается в том, что Григорий, принимающий в целом оккамовское представление о ментальном языке, одновременно сводит ментальные высказывания к актам «простого постижения» и согласия, отталкиваясь, возможно, от оккамовского же понятия акта согласия в широком смысле слова. Но, прежде всего, ментальный акт-высказывание Оккама отличается от акта-высказывания Григория тем, что он обозначает. Поскольку суппозиция субъекта находится в центре семантики Оккама, то никакой термин не рассматривается им, на самом деле, вне пропозиционального контекста, т. е. вне того, субъект он или предикат, общий или частный, и что о нем предцируется. Термин есть термин высказывания и не может быть взят сам по себе — вопреки тому, как, похоже, стремится представить точку зрения Оккама Григорий из Римини. Григорий неоднократно повторяет, что в самой по себе связке нет ничего, что заставляло бы связывать термины тем или иным образом, т.е. в той или иной последовательности, и оставляет без внимания отождествление у Хейтсбери связки с *actus concipientis*. Глагол «быть», используемый как связка, не является, с точки зрения Хейтсбери, понятием бытия, но является, по-видимому, одновременно актом предикации и актом постижения предикации — той или иной, и всякий раз определенной, — а не только лишь «нейтральным» знаком соединения субъекта с предикатом. Таким образом, Григорий в значительной мере искусственно конструирует объект своей критики, в то время как само по себе непредвзятое описание высказываний-актов, как можно подумать, не привело бы к столь жесткому противопоставлению позиций оппонентов. За противопоставлением концепций пропозициональных актов стоит противопоставление двух разных семантик. Обозначаемым высказываний являются, согласно Григорию, не единичные вещи, а нечто наподобие мыслимых «положений вещей», т.е. «сложные сигнификабилии» как самостоятельная предметность мысли. Субъективные корреляты этих предметностей — высказывания как единые акты понимания, не столько служат обоснованием этих предметностей со стороны познающего субъекта, сколько постулируются исходя из представления о том, что такие предметности суть сигнификаты высказываний.

Кротов А.А.

МАЛЬБРАНШ И СПИНОЗА¹

Вопрос о соотношении систем Мальбранша и Спинозы неоднократно обсуждался исследователями новоевропейской философии последних двух столетий, вызывая самый пристальный их интерес. В сущности, за этим, казалось бы, частным вопросом историко-философского характера скрывается другой, гораздо более общий. Следует ли видеть в последовательности новоевропейских философских систем лишь выражение «чувства жизни» или же строго необходимый процесс, обусловленный скорее имманентной теоретической логикой, чем индивидуальными особенностями различных мыслителей? Или же истина скрыта в некоем сочетании обоих подходов? Но тогда можно ли настаивать на том, что какой-либо из факторов носит решающий характер?

Непосредственное влияние названных мыслителей друг на друга маловероятно. Главный труд Спинозы был опубликован уже после выхода в свет первых двух томов «О разыскании истины», в которых Мальбранш сформулировал ведущие идеи своей системы. Сдругой стороны, основные идеи Спинозы сложились задолго до появления указанной работы французского философа.

В сложившейся ситуации проблема получает следующее выражение: нужно ли считать систему Мальбранша логически неизбежным «переходным этапом» на пути от «неустойчивого» картезианского дуализма к пантеистической модели мира? Скрывает ли в себе философия Мальбранша «элементы» спинозизма?

Впервые вопрос о теоретической близости систем двух великих метафизиков XVII в. был поставлен еще при жизни Мальбранша. Он обсуждался в ходе переписки последнего с Ж.Ж. Дорту де Мэраном. Очевидно, что данная переписка должна послужить по крайней мере точкой отсчета при рассмотрении интересующего

¹ Статья впервые опубликована в журнале «Вопросы философии», 2012, № 1.

нас вопроса. Первая ее публикация была осуществлена в 1841 Фейе де Коншем. Переписка датируется сентябрем 1713 — сентябрем 1714, она содержит восемь писем, по четыре со стороны каждого корреспондента. Жан Жак Дорту де Мэран (1678—1771) — видный ученый своего времени. Он родился в Безье, учился в тулузском коллеже, в 1698–1702 изучал в Париже физику и математику. В столице он познакомился с Мальбраншем, стал его почитателем. С 1702 Мэран проживал в Безье, занимаясь научными исследованиями, три его труда, посвященных проблемам физики, были увенчаны Академией Бордо (1715—1717). Ободренный своими достижениями, Мэран перебирается в Париж, с 1719 он входит в состав Академии наук. В 1740—1743 он занимал должность постоянного секретаря Академии наук (после Фонтенеля). С 1743 Мэран — директор «*Journal des savants*», он поддерживает связь с ведущими учеными Европы, именно он и выступает инициатором интересующей нас переписки.

В первом письме, от 17 сентября 1713, Мэран сообщает, что перейдя от физики и математики к изучению религии, он избрал своими проводниками Мальбранша, Декарта, Паскаля и Аббади. Его уверенность в правильности избранного пути и достигнутых знаний была, однако, поколеблена после прочтения «Этики» Спинозы. Абстрактный, геометрический способ построения философии, последовательность, строгость доказательств чрезвычайно заинтересовали Мэрана. Он признается, что внимательно прочитал поразивший его труд, затем изучил его повторно, следуя рекомендациям Мальбранша (т. е. в уединении, заставив умолкнуть страсти — «Беседы о метафизике»). «Но чем больше я его читаю, тем более я нахожу его основательным и полным здравого смысла. Одним словом, я не знаю, как оборвать цепь его доказательств» [Мальбранш 1947, 102]. Мэран говорит о состоянии беспокойства и растерянности, в котором находится под влиянием прочитанного. Он понимает, что принципы «Этики» поставили под сомнение все прежде самые дорогие для него идеи и обращается за советом и даже помощью к Мальбраншу. Он напоминает, что в годы юности имел возможность получить от Мальбранша разъяснения по целому ряду сложных вопросов. Он просит знаменитого ораторианца помочь ему раскрыть «паралогизмы этого автора» или хотя бы указать первый логически ошибочный шаг, ведущий «в бездну». Он говорит, что, с одной стороны, не может «без грусти» рассматривать следствия, вытекающие из принципов названной системы, с другой стороны, не видит возможности оспорить приводимые ее автором доказательства.

Мэран упоминает о том, что читал различные опровержения спинозизма, но они его не удовлетворили. Критики совсем не поняли Спинозу, они сами подвержены ошибкам, смешивают важнейшие понятия. Мэран ждет от Мальбранша геометрически безупречного опровержения.

В своем ответе от 29 сентября Мальбранш замечает, что находит обсуждаемую книгу «весьма темной и полной двусмысленностей». Свои основные критические соображения ораторианец формулирует в первом же письме, хотя и подчеркивает, что находится в деревне и не имеет под рукой нужного издания. «Главная причина ошибок этого автора проистекает, мне кажется, из того, что он принимает идеи творений за сами творения, идеи тел за тела, и что он предполагает, что их видят в них самих: грубая ошибка, как Вам известно. Так как, будучи убежденным внутренне, что идея протяжения вечна, необходима, бесконечна; и предполагая сверх того, невозможным творение, он принимает за мир или сотворенную протяженность умопостигаемый мир, который является непосредственным объектом ума. Таким образом, он смешивает Бога или верховный Разум, заключающий идеи, которые освещают наши умы, с произведением, которое идеи представляют» [Мальбранш 1947, 105–106].

Кроме того, Мальбранш говорит о том, что следствия спинозизма «внушают ужас», приводимые же доказательства часто ошибочны. Например, определение Бога трактуется в таком смысле, что уже предполагает то, что требуется доказать. Ораторианец настаивает, что Спиноза выводит из своих принципов «множество противоречий». По Мальбраншу, прежние опровержения спинозизма не должны беспокоить Мэрана: «Могло случиться так, что его плохо опровергали, но отсюда не следует, что он прав» [Мальбранш 1947, 106]. Наконец, он рекомендует ознакомиться со своей работой «Беседа христианского философа...», которая поможет рассеять испытываемые корреспондентом из Безье затруднения.

Второе письмо Мэрана (от 9 ноября) гораздо обширнее первого. Он явно не удовлетворен полученным ответом. Выражая, в соответствии с требованиями этикета, «глубокое почтение», «бесконечную признательность», он довольно решительно заявляет, что рассмотрев замечания Мальбранша, находит их неспособными поколебать доказательства Спинозы. Мэран подробно анализирует полученное письмо. Приводимые Спинозой доказательства часто ошибочны? Он выводит из своих принципов множество противоречий? Поначалу так казалось и самому Мэрону. «Но раз-

мышления, которые я был вынужден проделать, показали мне, что то, что я вначале принял за противоречия, было таковым только по видимости, и что, напротив, не было ничего более прочного, ни лучше связанного, чем его принципы» [Мальбранш 1947, 109].

Определение Бога в «Этике» уже включает то, что требуется доказать? Мэран утверждает, что названное определение находит безошибочное применение, что оно используется только один раз — для доказательства бытия Бога. К тому же один из способов названного доказательства аналогичен тому, который встречается у Декарта и Мальбранша.

Наконец, относительно основного замечания Мальбранша Мэран заявляет, что нигде в тексте Спинозы не находит смешения идей с их объектами. Более того, он усматривает близость спинозизма с концепцией «видения вещей в Боге», защищаемой Мальбраншем: «напротив, я не вижу никакой системы, из которой следует более непосредственно различие идей с их объектом, и из которой можно лучше вывести ту истину, которую Вы удачно раскрыли: что все, что мы видим, мы видим в Боге» [Мальбранш 1947, 112-113]. Мэран интерпретирует онтологию Мальбранша таким образом, что ее оказывается легко отождествить с пантеистической позицией. «Ваше умопостигаемое протяжение ничто иное, как протяженная субстанция, для которой сотворенное или материальное протяжение, т. е. тела, цвет, твердость и т.д. ... являются только простыми модусами» [Мальбранш 1947, 115].

В заключение Мэран продолжает настойчиво добиваться от Мальбранша точного указания на логический изъян в рассуждениях Спинозы.

Свой второй ответ Мальбранш пишет уже из Парижа (5 декабря). Правда, его второй ответ даже еще более краток, чем первый. Он замечает, что вновь перечитал «некоторые места» из книги Спинозы. Однако трудности со здоровьем и необходимость отвечать на недавно опубликованный труд, содержащий критику его учения о благодати, заставляют отказаться от мысли детально исследовать доказательства автора «Этики». Тем не менее, Мальбранш добавляет к своим прежним рассуждениям новый аргумент полемического свойства. Он утверждает, что монизм Спинозы не обоснован. «Автор совсем, следовательно, не доказывает, что имеется только одна субстанция. Он доказывает лишь, что есть только один верховный Разум, заключающий идеи всех возможных существ; и он нисколько не доказывает, что этот Разум, который

его просвещает, является вселенной и что небо, земля, люди и он сам суть модификации этого разума» [Мальбранш 1947, 119].

Третье письмо Мэрана датировано уже следующим годом (6 мая 1714). Он объявляет, что бесполезно говорить о противоречиях обсуждаемой книги до тех пор, пока «способом геометров» не будет наконец выявлено то место системы, которое содержит «первый паралогизм». Таков наиболее верный, простой, легкий, соответствующий здравому смыслу способ опровержения. Смутные же возражения, неопределенные указания отнюдь не в состоянии поколебать математически выверенную систему. Мэран говорит о том, что прочитал рекомендованную ему Мальбраншем «Беседу христианского философа...», но не видит, каким образом идеи этой работы могли бы опровергнуть систему Спинозы. Наоборот, предложенная Мальбраншем трактовка высшего бытия видится Мэрану вполне совместимой со спинозизмом. Мэран предлагает следующее доказательство своему тезису о том, что в системе самого Мальбранша материальные вещи также следует считать модусами Бога. В мире могут существовать субстанции, либо модусы субстанций. Субстанция — то, что может мыслиться как нечто независимое от всего остального. Модус — то, что не может ни существовать, ни познаваться самостоятельно. Модус невозможно помыслить вне идеи соответствующей субстанции. Однако идея любого тела определяется идеей умопостигаемого протяжения, вне которой не может быть постигнута. Следовательно, всякое тело есть модус умопостигаемой протяженности, являющейся субстанцией материальных объектов. Но если умопостигаемая субстанция является Богом, нужно заключить, что божественная сущность — субстанция всех материальных тел. Таким образом, Мэран недвусмысленно дает понять Мальбраншу, что его собственная философия является пантеистической.

Мальбранш с этим, разумеется, не согласен. Его третье письмо (12 июня), вопреки практике прошедшего года, достаточно многословно. Замечания Мэрана его заделали за живое, он признает, что заново перечитал все письма своего корреспондента. Мальбранш делает акцент на том, что искомый «паралогизм» уже давно найден: «он смешивает мир, сотворенную протяженность, которая не может быть непосредственным объектом ума, потому что она не может влиять на ум, действовать на него, — с идеей той протяженности, которую я именую умопостигаемой, так как это она одна воздействует на ум» [Мальбранш 1947, 135]. Мальбранш согласен с тем, что умопостигаемая протяженность является сущ-

ностью Бога, но требует всячески ее отграничивать от «локальной протяженности» материальных объектов. Он упрекает Мэрана в том, что тот фактически повторяет ошибку Спинозы, смешивая два упомянутых вида протяжения. В заключение он рассказывает притчу о философе, геометре и больном подагрой, переводя полемику в теологическую плоскость. Геометр доказывает больному, что тот не может испытывать мучений: всякая боль должна иметь причиной либо тело, либо душу, либо Бога. Боль не может быть вызвана действием тела, поскольку тело не влияет на душу (ссылка на философа). Не может она быть и действием души, иначе боль зависела бы от нашего желания (а кто же пожелает себе плохого?). Наконец, она не может быть действием Бога, иначе надо признать, что Богу известна боль, т.е., что он способен страдать и, следовательно, несовершенен. Итак, доказательство налицо, возможно ли его опровергнуть? «Я знаю, что оно ложно», ответил больной подагрой, «и что вы насмехаетесь надо мной: прощайте». Истинно верующий поступает как этот больной...и вера приходит только через откровение» [Мальбранш 1947, 143].

В своем ответе (26 августа) Мэран жалуется на то, что вместо геометрически точного указания на паралогизм Спинозы, он получил лишь «смутные и общие возражения». На взгляд Мэрана то, что Мальбранш в своем последнем письме именует искомым паралогизмом, таковым вовсе не является. «Я не сумел найти ни одного места в его книге, где он впал бы в эту ошибку» [Мальбранш 1947, 146]. Напротив, согласно Мэрану, можно привести сотню отрывков, где Спиноза четко проводит различие мышления и протяжения, идей и вещей.

Очередное письмо Мальбранша (6 сентября) поставило итоговую точку в полемике. Ложным, настаивает он, является пятое доказательство «Этики». Ссылаясь на отсутствие в ближайшее время досуга, он призывает прервать «бесполезную работу». «Я не думаю, что могу Вас разубедить в Ваших мнениях короткими ответами на Ваши письма, которые, хотя длинны и хорошо написаны, не всегда пробуждают в моем уме ясные идеи. То, что автор осмеливается называть доказательством, согласно моей мысли, только внешняя видимость и собрание предложений. Доказывать, собственно это развивать ясную идею и выводить из нее с очевидностью то, что эта идея с необходимостью заключает» [Мальбранш 1947, 171]. В завершение Мальбранш подчеркивает, что в своих размышлениях всегда исходил из «догм веры», будучи убежден в их непоколебимой прочности.

Примечательно, что заключительным словом в полемике прозвучал довод теологического характера. Декарт, как и Спиноза, вряд ли в поисках философской истины счел бы необходимым прибегать к подобной методологии.

Среди исследовательских интерпретаций вопроса о соотношении систем Мальбранша и Спинозы выделяются две диаметрально противоположные позиции.

Разновидностью пантеизма считали философию Мальбранша Эмиль Фарни [Фарни 1886, 21] и Марио Новаро [Новаро 1893, 91]. Франсиск Буйе отмечал «тесное родство» учений Мальбранша и Спинозы. Он подчеркивал, что хотя Мальбранш принимает существование сотворенных субстанций, отличных от Бога, но они могут сохраняться и действовать только благодаря постоянному вмешательству первопричины. Это — субстанции лишь по названию, по сути же они не более, чем феномены [Буйе 1842, 265–266]. Жан Баптист Борда-Демулен утверждал, что Мальбранш, как и Спиноза, представляет тенденцию к пантеизму [Борда-Демулен 1843, 61]. Виктор Кузен заявлял, что переписка Мальбранша с Мэраном дает наглядный «философский урок» того, как некое исходное убеждение может тщетно вступать в борьбу с собственными следствиями. По его мнению, Мальбранша обоснованно упрекали в спинозизме, несмотря на все попытки французского мыслителя дистанцироваться от казавшегося ему нелестного сравнения. В системе Мальбранша, утверждает Кузен, душа и мир как бы поглощены Богом, поэтому теоретику окказионализма сложно противостоять учению о единой субстанции [Кузен 1845, 347–348]. Леон Олле-Лапрюн считал, что изучение переписки Мальбранша с Мэраном позволяет, в частности, заключить: Мальбранш логически связан со спинозизмом, который ненавидит [Олле-Лапрюн 1870, 151]. На теоретическом сходстве учений двух философов настаивал Адольф Франк, который полагал, что их сближает концепция Бога [Франк 1872, 217–218].

Напротив, Виктор Дельбос заявлял, что с моральной, религиозной, метафизической точек зрения, Мальбранш несколько не приближается к спинозизму [Дельбос 1921, 132]. Довольно осторожно формулировал свою позицию Эмиль Блампиньон, который, хотя и говорил, что Спинозу и Мальбранша разделяет «легко переходимый мост», все же добавлял, что последнего останавливает «на его берегу» лишь откровение, поэтому «никогда Мальбранш не падал в пропасть спинозизма» [Блампиньон 1862, 145–154]. Ф. Пиллон свой обстоятельный анализ переписки Мэрана и Маль-

бранша резюмирует следующим образом: «во всех решениях, которые она дает, метафизика Мальбранша ясно предстает как антиспинозистская» [Пиллон 1895, 199]. Жозеф Видгрэн довольно категоричен в своей оценке: «Религиозная вера Мальбранша также отдаляет его от пантеиста Спинозы» [Видгрэн 1923, 202]. Пьер Дюкассе подчеркивал, что неправомерно сводить к пантеизму систему Мальбранша, в которой в качестве фундаментальных тем присутствуют размышления о личном Боге, об искуплении, о Троице и др. [Дюкассе 1947, 50]. По мнению Денизы Ледюк-Фейет, Мальбранша несправедливо обвиняли в спинозизме во многом из-за устанавливаемого им тождества идей Бытия и Бога [Ледюк-Фейет 1998, 22].

Кто же все-таки был прав в споре Мальбранша с Мэраном? Содержит ли система Мальбранша «скрытый спинозизм»? Ключевую роль в их полемике играет понятие интеллектуальной протяженности. В философии Мальбранша оно используется при характеристике процесса познания материальных вещей. По его мнению, душа и тело, в силу разнородности субстанций, не могут вступать в естественное взаимодействие. Взаимосвязь между названными началами существует в силу божественной воли, которая и выступает подлинной причиной всякого рода изменений. Душа и тело — причины окказиональные, они — лишь повод для вмешательства в ход событий верховного разума. Соответственно, прямого и естественного познания душой внешних объектов быть не может. Они доступны нам опосредованно — через идеи, созерцаемые в божественном уме. Материальные вещи душа «видит в Боге», лишь создатель может открыть к ним доступ человеческого разуму, причем исключительно посредством умопостигаемого протяжения. Как же осуществляется подобного рода познание? Мы имеем, к примеру, следующее разъяснение французского мыслителя: «когда я сказал, что мы видим различные тела через познание, которое мы имеем о совершенствах Бога, их представляющие, я не утверждал, что в Боге имеются некоторые частные идеи, которые представляли бы каждое тело в отдельности... Но я говорю, что мы видим все вещи в Боге через действительность его субстанции, и в особенности ощущаемые объекты через применение умопостигаемого протяжения тысячью разных способов, которое Бог сделал доступным нашему духу; и что таким образом умопостигаемое протяжение заключает в себе все совершенства или скорее все различия тел» [Мальбранш 1979, 925–926]. Французский мыслитель настаивает на том, что умопостигаемое протяжение, являю-

шееся прообразом сотворенной протяженности, онтологически присуще только божественной природе, но не человеческому разуму, лишь получающему возможность гносеологического приобщения к нему. «Бог заключает, следовательно, в себе тела сверхчувственным способом», как прообразы всех вещей, «душа не заключает умопостигаемое протяжение как один из способов своего бытия» [Мальбранш 1979, 920].

Мальбранш полагал, что Спиноза незаконно смешивает интеллектуальную протяженность как прообраз вещей с самими сотворенными объектами. Конечно, такого рода суждение может представляться справедливым лишь с точки зрения сторонника креационизма. Мэран же усматривал в учении самого Мальбранша отсутствие четкой грани между двумя видами протяженностями. В конечном счете, разве не познаем мы один вид протяженности посредством другого?

Но все-таки согласиться с интерпретацией Мэрана вряд ли возможно. Прежде всего потому, что в сфере онтологии Мальбранш твердо придерживается картезианского дуализма. Далее, ораторианец принимал идею творения мира Богом и даже выдвигал ее философские доказательства («Христианские размышления»). Спиноза же исключал возможность существования сотворенных субстанций (шестая теорема первой части «Этики»). Возникновение какого-либо объекта «из ничего», по мнению Спинозы, совершенно невозможно (схолия двадцатой теоремы четвертой части «Этики»). Кроме того, Мальбранш неоднократно проводит мысль о субстанциальном отличии Бога и мира (напр., «Беседы о метафизике», II, 6). Наконец, Мальбранш принимает идею личного Бога, в своих философских размышлениях затрагивает темы грехопадения, искупления, воскресения. Следует особо отметить, что «видение в Боге» для Мальбранша — не единственный способ познания, он не имеет отношения к постижению сотворенных духов, которые могут изучаться по аналогии, а также посредством внутреннего чувства. Поэтому познавательный процесс для Мальбранша не может быть замкнут только на божественной субстанции. Заметим также, что Мальбранш, в отличие от Спинозы считал возможным применение теологических доводов в области философии. Таким образом, Мальбранша вряд ли правомерно относить к числу теоретиков пантеизма. Разумеется, можно принять гипотезу о непоследовательном, «скрытом пантеизме»: незаметно для самого автора ряд принимаемых им положений требует характерных для пантеизма выводов. Но и такого рода гипотеза выглядит

слишком смелой, всегда будет наталкиваться на приведенные возражения. Скорее правильнее говорить о том, что некоторые элементы философии Мальбранша заключают в себе тенденцию к монизму. Действительно, своеобразное развитие окказионалистского учения о Боге как единственной истинной причине, могло бы привести к построению монистической онтологии.

Но можно ли считать эту тенденцию философии Мальбранша единственной и ведущей? Принятие положительного ответа выглядит сильным упрощением ситуации. В глубине системы Мальбранша мы сталкиваемся с элементами тенденции иного рода. Французский философ доказательство существования души связывает с внимательным рассмотрением внутреннего опыта, существование Бога выводит из анализа имеющейся у человека идеи бесконечного: «Итак, еще раз — все, что ум воспринимает непосредственно, существует реально. Однако я мыслю о бесконечном, я воспринимаю непосредственно и прямо бесконечное. Следовательно, оно существует» [Мальбранш 1992, 1079]. Доказательство же существования материального мира, по Мальбраншу, сталкивается с известными трудностями. Учитывая субстанциальную разнородность материи и сотворенного духа, нужно согласиться, что ни наше собственное, ни внешние тела не могут выступать непосредственными объектами познания для нашего ума. Поэтому не существует никаких непосредственных данных, удостоверяющих наличие, скажем нашего мозга, или же иных материальных сущностей. Несомненно, что высший разум способен воздействовать на нас, но необходимы ли для этого какие-либо тела? Хорошо известно, что Декартом было предложено доказательство существования материального мира. «Но хотя г. Декарт предоставил наиболее сильные доказательства, которые разум... мог бы доставить для существования тел; хотя очевидно, что Бог вовсе не обманщик... однако можно сказать, что существование материи еще не доказано с совершенством, я подразумеваю, с геометрической строгостью» [Мальбранш 1979, 837]. Мальбранш подчеркивает, что Бог сообщает истины нашему уму двумя способами: через очевидность или через веру. В случае с доказательством материального мира очевидность никогда не может быть полной. У нас есть «крайняя склонность» думать, что мы окружены внешними телами. Какой бы естественной ни казалась эта склонность, она все же не имеет «силы очевидности». В своих метафизических суждениях мы не вправе опираться на нее. «Вполне определено что, по крайней мере, может быть так, что имеются внешние тела. Мы не имеем

ничего, что доказывало бы их отсутствие и, напротив, мы имеем сильную склонность считать, что они существуют. У нас, следовательно, больше оснований считать, что они есть, чем думать, что их вовсе не существует» [Мальбранш 1979, 840]. Сколь бы основательным ни казалось приведенное рассуждение, оно все-таки не заключает в себе «совершенного», т.е. геометрически безупречного, строгого доказательства. «Несомненно, только вера может нас убедить, что действительно имеются тела» [Мальбранш 1979, 841].

Приведенная позиция Мальбранша по вопросу о внешнем мире неоднократно подвергалась критике. Уже Антуан Арно замечал, что ссылка на Св. Писание в вопросе о доказательстве внешнего мира скрывает в себе «порочный круг» [Арно 2011, 233]. П.П. Руайе-Коллар высказывал сходную оценку: «аргумент, извлеченный из откровения, есть очевидный порочный круг» [Руайе-Коллар 1913, 240]. Виктор Кузен характеризовал как паралогизм попытку Мальбранша обосновать внешний мир посредством веры [Кузен 1867, 448].

Но если существование материи оказывается проблематичным, то очевидное бытие может быть приписано только Богу и сотворенным душам. Последовательно проведенная позиция такого рода имеет значительное сродство с идеализмом Беркли и Колиера. Приводят ли с неизбежностью принципы Мальбранша к берклианству? Скорее и в этом случае следует говорить о том, что отдельные элементы его системы, будучи соответственным образом истолкованы и развиты, могли бы быть вписаны в рамки тенденции «имматериализма».

Очевидно, что система Мальбранша содержала в себе гораздо больше возможностей, чем представлялось сторонникам ее пантеистической интерпретации. Поэтому рассмотрение ее в качестве логически неизбежного этапа, своего рода «необходимого звена» на пути от картезианского дуализма к спинозизму по сути оказывается неправомерным сужением реального историко-философского контекста.

Литература

- Арно 2011 — Arnaud A., *Des vraies et des fausses idées*, P., 2011.
Блампињон 1862 — Blampignon E.A., *Etude sur Malebranche*, P., 1862.
Борда-Демулен 1843 — Bordas-Demoulin J.B., *Le cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*, t.1, P., 1843.

- Буйе 1842 — Bouillier F., Histoire et critique de la révolution cartésienne, Lyon, 1842.
- Видгрэн 1923 — Vidgrain J., Le christianisme dans la philosophie de Malebranche, P., 1923.
- Дельбос 1921 — Delbos V., La philosophie française, P., 1921.
- Дюкассе 1947 — Ducassé P., Malebranche. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie, P., 1947.
- Кузен 1845 — Cousin V., Fragments de philosophie cartésienne, P., 1845.
- Кузен 1867 — Cousin V., Histoire générale de la philosophie, P., 1867.
- Ледюк-Фейет 1998 — Leduc-Fayette D., Malebranche, P., 1998.
- Мальбранш 1947 — Malebranche N., Correspondance avec J.-J. Dortous de Mairan, P., 1947.
- Мальбранш 1979 — Malebranche N., Oeuvres, Ed. par G.Rodis-Lewis, t. I, P., 1979.
- Мальбранш 1992 — Malebranche N., Oeuvres, Ed. par G.Rodis-Lewis, t. II, P., 1992.
- Новаро 1893 — Novaro M., Die Philosophie des Nicolaus Malebranche, Berlin, 1893.
- Олле-Лапрюн 1870 — Ollé-Laprune L., La philosophie de Malebranche, t.2, P., 1870.
- Пиллон 1895 — Pillon F., L'évolution de l'idéalisme au dix-huitième siècle. Spinozisme et malebranchisme // L'année philosophique — 1894, P., 1895.
- Руайе-Коллар 1913 — Royer-Collard P.P., Fragments philosophiques, P., 1913.
- Фарни 1886 — Farny E., Etude sur la morale de Malebranche, Chaux-de-Fonds, 1886.
- Франк 1872 — Franck A., Moralistes et philosophes, P., 1872.

Васильев В.В.

МЕТОДОЛОГИЯ ЮМА И ЕГО НАУКА О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

Любой специалист по философии Юма знает, что в «Трактате о человеческой природе» шотландский мыслитель конструирует «науку о человеческой природе», или «науку о человеке», которая, как он считает, является основой других наук; а также то, что Юм уверен, будто «единственный надежный фундамент, который мы можем подвести под саму эту науку, должен быть заложен на опыте и наблюдении»¹. В самом деле, согласно подзаголовку «Трактата»,

¹ *Hume D. A Treatise of Human Nature*, 2nd ed. / Eds. L. A. Selby-Bigge and P. H. Niddich. Oxford: Oxford University Press, 1978, XVI (далее SBN XVI). Я также буду указывать в скобках книгу, часть, главу и абзац «Трактата» по другому изданию: *Hume D. A Treatise of Human Nature* / Eds. David Fate Norton and Mary J. Norton, Oxford: Oxford University Press, 2000 (далее Т). Я буду цитировать первое «Исследование» Юма в скобках по двум изданиям: *Hume D. An Enquiry concerning Human Understanding* / Ed. Tom L. Beauchamp, Oxford: Oxford University Press, 2000 (далее ЕНУ — с указанием главы и абзаца), и *Hume D. Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, 3rd ed. / Eds. L. A. Selby-Bigge and P. H. Niddich, Oxford: Clarendon Press, 1975 (далее SBN — постранично); на второе «Исследование» я буду ссылаться аналогичным образом по двум изданиям: *Hume D. An Enquiry concerning the Principles of Morals* / Ed. Tom L. Beauchamp, Oxford: Oxford University Press, 1999 (далее ЕРМ — с указанием главы и абзаца) и *Hume D. Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, 3rd ed. / Eds. L. A. Selby-Bigge and P. H. Niddich, Oxford: Clarendon Press, 1975 (далее SBN — постранично). Я буду ссылаться на юмовскую «Диссертацию об аффектах» тем же способом по изданию *Hume D. Dissertation on the Passions; The Natural History of Religion* / Ed. Tom L. Beauchamp, Oxford: Oxford University Press, 2007 (далее DP). Письма Юма будут цитироваться по изданию: *The Letters of David Hume* / Ed. J. Y. T. Greig, 2 vols., Oxford: Oxford University Press, 1932 в скобках с указанием тома и страницы как (НЛ). Все переводы юмовских цитат выполнены автором этой статьи. Рус. пер. — Юм Д. Сочинения в 2-х тт. М.: Мысль, 1996.

он был «попыткой ввести экспериментальный метод рассуждений в область моральных предметов». Юм подтверждает эту позицию в своем «Сокращенном изложении «Трактата»». Здесь он пишет, что автор «Трактата» «пытается регулярным образом проанатомировать человеческую природу, и обещает не делать выводов, не авторизованных опытом» (Т Abstract 2).

В общем, позиция Юма кажется достаточно ясной. И вполне можно было бы ожидать, что вопрос о его методе, по сути, исчерпан. Разумеется, Юм публиковал и другие работы, в которых он имел дело с наукой о человеке, но общепринято считать, что в них и, в частности, в «Исследовании о человеческом познании» (1748) он использует ту же самую методологию².

В этой статье я попытаюсь показать, что реальная ситуация гораздо более запутанна. Начнем с некоего подобия терминологической аномалии, которую можно отыскать в упомянутом первом «Исследовании» Юма. Эта работа имеет несколько мозаичную

² Некоторые авторы, к примеру *Capaldi N. David Hume: The Newtonian Philosopher*. Boston: Wayne, 1975, *Buckle S. Hume's Enlightenment Tract: The Unity and Purpose of an Enquiry concerning Human Understanding*. New York: Oxford University Press, 2001 и Beauchamp T. L. "Introduction: A History of the Enquiry concerning Human Understanding" // *Hume D. An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 2000, вполне определенно высказываются на этот счет. Многие другие неявно принимают эту позицию — не акцентируя различий «Исследования» и «Трактата» в этом плане. Хорошим примером является недавняя работа — *Fogelin R. J. Hume's Skeptical Crisis*. Oxford: Oxford University Press, 2009, 139–144. И хотя некоторые исследователи указывали на ряд методологических различий «Трактата» и первого «Исследования» — к примеру, A. Flew, утверждавший в своей книге *Hume's Philosophy of Belief: A Study of His First 'Inquiry'*, London: Routledge, 1961, 108, 14, что первое «Исследование» характерно «усилением методологических интересов» и «большим вниманием к вопросам, касающимся природы, предпосылок и границ различных типов исследования», общая установка, тем не менее, может быть хорошо выражена следующей фразой П. Б. Вуда: «Методологически, таким образом, "Трактат" и "Исследование" кажутся чем-то единым, так как в этих работах Юм пытается отыскать ментальные механизмы путем использования индукции, а также классификаторских и дескриптивных методов естественного историка» — см. *Wood P. B. Hume, Reid and the Science of the Mind* // M. A. Stewart and John P. Wright (eds.), *Hume and Hume's Connexions*, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1994, 122–123.

композицию³, но ее первая глава очевидным образом изоморфна введению в «Трактат». Во введении Юм пытается защитить метафизику, т. е. «глубокие» размышления, особенно в сфере науки о человеческой природе, а также рисует картину этой науки в плане ее отношения к другим наукам, ее объема и методов. Эти же вопросы он обсуждает в первой главе «Исследования». Он отстаивает идею «истинной метафизики»⁴ как науки о человеке и рассуждает о ее методах.

Но — и это поразительное отличие — в первой главе «Исследования» Юм не утверждает, что наука о человеческой природе основана на опыте. Слово «опыт» (experience) вообще не используется в этой главе. Сравним с введением в «Трактат»: это слово употребляется здесь четыре раза. Он также говорит здесь в методологическом контексте об «экспериментах» (пять раз) и «наблюдениях» (три раза). Слово «эксперименты» (experiments) отсутствует в первой главе «Исследования»; что же до «наблюдения» (observation) и производных слов — то они трижды употребляются в этой главе, но во всех случаях их употребление не связано с методологическими размышлениями Юма.

Перед тем, как попытаться разрешить эту терминологическую загадку, мы должны понять, что именно утверждает Юм в этой главе «Исследования» относительно методов его «истинной метафизики». Мы читаем здесь о «точном анализе», «тщательном (accurate) и выверенном размышлении», «тщательном исследовании потенций и способностей человеческой природы» и о «достоверности» подобной науки (EHU 1. 12–14; SBN 12–14). Сами по себе эти характеристики не очень информативны, и они едва ли могут напрямую свидетельствовать о том, что Юм отказывается здесь от экспериментальных методов в пользу какой-то рационалистической методологии. В самом деле, в более ранних работах Юм говорил нечто подобное об экспериментальных методах. В частности, в «Сокращенном изложении “Трактата”» он давал понять, что «точные (accurate) исследования человеческой природы» могут быть основаны «исключительно на опыте» (T Abstract 2; SBN 646).

³ Ср. *Stewart M. A. Two Species of Philosophy: The Historical Significance of the First Enquiry* // Peter Millican (ed.), *Reading Hume on Human Understanding: Essays on the First Enquiry*, Oxford: Oxford University Press, 2002, 79–81.

⁴ Отвергая в то же время традиционную метафизику: в этом отношении две работы тоже совпадают.

Мы, однако, уже видели, что в первой главе «Исследования» Юм вообще не отсылает к опыту. Вместо рассуждений о внутреннем опыте он, к примеру, говорит: ментальные объекты «должны постигаться... благодаря исключительной пронизательности⁵, унаследованной от природы и развитой вследствие привычки и рефлексии» (ЕНУ 1. 13; SBN 13). И *этот* факт, в сочетании с словами о «точности» его метафизики дает нам основание полагать, что он мог рассматривать ее как рационалистическое предприятие⁶.

В следующих разделах этой статьи я попытаюсь оценить эту гипотезу. Мы увидим, что ее можно подкрепить достаточно сильными свидетельствами, взятыми из текстов первого юмовского «Исследования». Более того, я попытаюсь показать, что Юм действительно использует в своих исследованиях своего рода рационалистический метод. Иными словами, мы увидим, что получаемые им результаты основаны, по крайней мере отчасти, на дедуктивных выводах. Проблема, однако, в том, что он использовал подобные дедукции и в своих более ранних работах. Осознание этого факта приведет нас к следующему вопросу: почему Юм не сказал тех же вещей — какие он говорит в первой главе своего «Исследования» — во введении в «Трактат»? А этот вопрос поможет нам ответить на другой: что именно он понимал под «наукой о человеческой природе» на ранних стадиях своей философской карьеры?

I

Итак, допустим, что в «Исследовании» Юм склонялся к одобрению некой рационалистической или дедуктивистской методологии. Для подкрепления этой гипотезы достаточно посмотреть на двенадцатую главу этой работы. Здесь, помимо прочего, Юм обсуждает декартовский скептицизм. Одна из деталей его обсуждения имеет принципиальное значение для нас. Юм признает ме-

⁵ Или «благодаря исключительной утонченности и пронизательности», как в первом изданиях этой книги.

⁶ Под «рационалистическим предприятием» я понимаю исследование, основанное на методе, используя который можно быть полностью уверенным в наличии тех или иных положений дел, даже если факты об их наличии непосредственно или со всей ясностью не доступны нам. Эта уверенность может быть основана только на некоторых априорных размышлениях, отталкивающихся от достоверных посылок. Если же мы можем быть уверены в наличии каких-то положений дел, лишь если они непосредственно и ясно даны нам, то при утверждениях о последних мы должны следовать эмпирическому пути.

тод Декарта (своего рода квинтэссенция рационализма) — «Начинать с ясных и самоочевидных принципов, двигаться вперед осторожными и верными шагами, часто обзирать наши выводы и тщательно изучать все их следствия» — *единственным путем*, на котором «мы только и можем надеяться достичь истины» (EHU 12. 4; SBN 150). Юм упоминает здесь первое, третье и четвертое правила картезианского метода. Смысл третьего правила невозможно понять, не отсылая к дедукции: согласно Декарту, именно дедукция позволят нам «двигаться вперед» тем способом, о котором упоминает Юм в своем обсуждении Декарта⁷.

Если мы примем во внимание, что в этом месте Юм говорит о «философских исследованиях», что он уверен: упомянутые правила — «единственные методы, следуя которым мы только и можем надеяться достичь истины», и что одно из этих правил — это правило дедукции, то мы можем сделать вполне правдоподобный вывод об одобрении им процедуры дедукции в качестве одного из способов разворачивания метафизических исследований.

Конечно, эти высказывания можно понять в слабом смысле, допуская возможность делать «осторожные и верные шаги» не только в дедуктивистском, но и в экспериментальном плане⁸. Но даже если такая интерпретация и верна, очевидно, что эти высказывания (1) резко отличаются от методологических описаний в «Трактате», (2) могут рассматриваться как продолжение рационалистической тенденции первой главы «Исследования» и (3) дают нам основание заключить: теперь Юм допускает возможность того, что «истинная метафизика», по крайней мере отчасти, может быть дедуктивной наукой.

Но если Юм допускает это, то почему он не сближает свою метафизику с математикой, которая, как он уверен, является дедуктивной наукой? Кому-то это может показаться странным, но именно это он и делает в седьмой главе своего первого «Исследования». Он пишет здесь, что «плюсы и минусы» «моральных или метафизических наук» и математики «почти компенсируют друг

⁷ Юм, конечно, мог знать все эти детали. Так что трудно согласиться с Питером Миликаном, когда он говорит, что Юм «радикально» «отвергал весь картезианский проект» — см. его *The Context, Aims, and Structure of Hume's First Enquiry* // *Millican P.* (ed.), *Reading Hume on Human Understanding*, 29. Впрочем, я не оспариваю большинство его контрастирующих сравнений.

⁸ Ср. фразы Юма о Бойле и Ньюtone в *Hume D.* *History of England*, 8 vols., London, 1826, vol. 8, 293.

друга»: «Хотя ум легче сохраняет идеи геометрии ясными и определенными, для достижения более туманных истин этой науки ему приходится выстраивать гораздо более длинную и запутанную цепь рассуждений и сравнивать идеи, значительно более отдаленные друг от друга. И хотя моральные идеи без тщательнейших мер предосторожности склонны затемняться и запутываться, выводы в этих исследованиях всегда оказываются гораздо более короткими, а посредствующие шаги, ведущие к заключению, значительно уступают по своему числу тем, которые делаются в науках о количестве и числе» (EHU 7. 2; SBN 61). Разумеется, в этом фрагменте Юм подчеркивает некоторые различия между математикой и метафизикой, но, делая это, он, как кажется, предполагает, что у них есть и нечто общее, а именно — как мы вправе допустить — тот способ, которым они приходят к своим выводам. И когда он добавляет, что нет ни одного положения Евклида, которое содержало бы меньше частей, чем какое-либо основательное моральное рассуждение (*ibid.*), то он делает свое неявное предположение гораздо более развернутым.

Можно было бы возразить, указав на неоднозначность этих свидетельств, так как Юм добавляет также, что наше исследование «принципов человеческого сознания» (имеющее отношение к метафизике) связано с «отысканием причин» (*ibid.*), а причины могут быть найдены только с помощью опыта (EHU 12. 29; SBN 164). Следовательно, наши метафизические умозаключения могли бы иметь ту же природу, что и экспериментальные выводы естествознания. В действительности, однако, Юм утверждает: метафизические науки отличаются от естествознания тем, что метафизики должны затрачивать гораздо больше сил на прояснение идей (EHU 7. 2; SBN 61), и умозаключения, которые они делают *в ходе подобных прояснений*, вполне возможно, гораздо больше напоминают выводы математиков, чем естествоиспытателей. Более того, в приведенных выше фрагментах Юм четко дает понять, что в метафизике, как и в математике, мы должны «сравнивать идеи» и, судя по всему, производить какие-то умозаключения для того, чтобы установить отношения между ними, что, по его мнению, не характерно для естествознания. И констатации этого обстоятельства достаточно для наших целей.

Одним словом, если Юм действительно склоняется теперь к одобрению дедуктивных методов в метафизике, то мы могли бы заранее сказать, что он попытается сравнить метафизику с математикой (еще одной дедуктивной наукой) и что при таком срав-

нении он не будет говорить о каких-либо различиях между ними в плане способа осуществления ими своих умозаключений. И приведенный выше фрагмент в точности соответствует этим предсказаниям. Поэтому его можно рассматривать как подтверждение гипотезы о «рационалистическом повороте» Юма в «Исследовании о человеческом познании». И теперь мы можем попробовать найти новые подтверждения этого в тех частях «Исследования», где Юм занят конкретным анализом человеческого познания. Естественно ожидать обнаружения здесь каких-то дедукций.

II

Найти дедукции в юмовском анализе человеческого познания совсем не сложно. Достаточно посмотреть на его «главный аргумент» (как он называет его в «Сокращенном изложении»), нацеленный на выяснение того, как мы производим эмпирические заключения. В «Исследовании» он представлен как рассмотрение «природы той достоверности, которая удостоверяет нам любое реальное существование и любой факт, выходящие за пределы наличного свидетельства наших чувств или памяти» (ЕНУ 4. 3; SBN 26). Юм утверждает, что мы верим в такие факты на основании прошлого опыта, который мы переносим на будущее⁹ благодаря привычке — мощному инстинкту, врожденному в нас Природой. Его аргументация разворачивается следующим образом. Вначале он говорит о возможности двух видов рассуждений: «демонстративных рассуждений, или рассуждений об отношении идей, и моральных рассуждений, т. е. рассуждений о фактах и существовании». Затем, после ряда промежуточных шагов, в результате которых он показывает, что наши рассуждения о фактах базируются на каузальных заключениях, а каузальные заключения основаны на допущении «соответствия будущего прошлому», он доказывает, что никакие демонстративные рассуждения не могут показать сходство будущего опыта с прошлым: (1) мы можем ясно и отчетливо представить, что «ход природы может измениться», (2) все,

⁹ Это перенесение может быть понято так: мы верим, что если бы мы восприняли те же самые опытные данности, как и в прошлом, то мы ожидали бы, что за ними появятся такие же данности, как те, что сменяли их в прошлом. Подобная интерпретация трактует будущее в контрфактическом смысле и дает возможность истолковать юмовское перенесение прошлого опыта на будущий в качестве более широкого переноса от наблюдаемого к ненаблюдаемому. Сам Юм склонен к такой трактовке (см. напр. Т 1. 3. 6. 4-5; SBN 89).

что «может быть ясно представлено, не влечет за собой противоречия», (3) но все, допускающее демонстрацию, таково, что его отрицание влечет за собой противоречие. После этого он доказывает, что и рассуждения о фактах не могут быть основой нашей веры в соответствие прошлого и будущего, так как они предполагают его. И, показав это, он делает окончательный вывод, согласно которому, вера в соответствие прошлого и будущего порождается не какими-либо рассуждениями, а привычкой, и «все заключения из опыта... — результат привычки, а не рассуждений»¹⁰ (ЕНУ 4–5; SBN 26–47).

Присмотримся теперь к этому хорошо известному аргументу. Помимо прочего, Юм пытается доказать невозможность демонстрации неизменности хода природы. Как можно охарактеризовать это доказательство? Можно ли продемонстрировать, что ход природы изменится? Нет, это влечет противоречие. Но тогда он доказывает утверждение, которое невозможно отрицать без противоречия. А это, в свою очередь, означает, что само его доказательство вполне можно было бы охарактеризовать как демонстрацию. Нетрудно заметить, что сказанное верно и для других частей его аргумента.

Демонстрации — это очевидные примеры априорных дедуктивных рассуждений, которые могут оказывать содействие в отыскании необходимых истин. И создается впечатление, что мы можем уверенно заявить о том, что по крайней мере ядро юмовской метафизики выковано из дедукций.

III

Осмотримся теперь и постараемся понять, к чему мы пришли. Как мы видели, в «Трактате» Юм говорил, что метафизическая наука о человеческой природе должна строиться с помощью экспериментальных рассуждений. В своем первом «Исследовании» он, однако, изменил свою позицию. Кажется, что тут он трактует свою «истинную метафизику» как демонстративную науку.

Эта картина, однако, подлежит немедленной корректировке. Проблема в том, что в «Исследовании» Юм отрицает существование каких-либо демонстративных наук, за исключением математики. И он вполне недвусмысленно высказывается на этот счет. К примеру, в двенадцатой главе «Исследования» он утверждает: «Единственными объектами абстрактных наук или демонстрации являются количество и число, и... любые попытки распространить

¹⁰ См. для дискуссии *Millican P. Hume on Induction and Faculties* (TS at <http://davidhume.org>, 2009), 46–49.

эту более совершенную разновидность знания за эти пределы — не что иное, как софизмы и иллюзии». Чуть позже он повторяет, что «науки о количестве и числе... уверенно... могут быть провозглашены единственными подлинными объектами знания и демонстрации» (EHU 12. 27; SBN 163). Сходные рассуждения можно найти также и в четвертой главе (см. EHU 4. 1; SBN 25).

Как же быть с этими высказываниями? Юм, несомненно, полагает, что его «истинная метафизика» не является демонстративной наукой. Интересно, однако, что в своей классификации наук в двенадцатой главе он вообще не упоминает ее. Поэтому здесь не обойтись без гипотез. Мы наверняка знаем: Юм использует в своей метафизике некие дедуктивные рассуждения и осознает этот факт. Но если эти дедуктивные рассуждения — не демонстрации в строгом смысле слова, то что же они такое, какова их природа?

Думаю, мы можем решить эту загадку, и сам Юм помогает нам в этом. В письме Гилберту Элиоту (от 18 февраля 1751 г.) он говорит, что «в метафизике и теологии... софистике должен противостоять силлогизм» (HL 1. 151). Это высказывание имеет ключевое значение, так как он размышляет о силлогизмах (под которыми он, судя по всему, понимает формальные выводы¹¹) также и в двенадцатой главе «Исследования». В очень концентрированном виде он сообщает нам здесь о некоторых существенных чертах силлогизмов. Он пишет, что «силлогистические рассуждения... можно отыскать во всех областях знания, за исключением наук о количестве и числе», и замечает, что они каким-то образом связаны с «более несовершенн[ыми] дефиници[ями]» (EHU 12. 27; SBN 163). Он также указывает, что дефиниции помогают прояснять идеи и делать их более точными и определенными.

Юм явно не хочет превозносить силлогизмы (ibid.), вероятно потому, что в некоторых ситуациях они не дают нам новой информации, а их выводы не являются автоматически истинными. Но из этого не следует, что он считает их бесполезными. В самом деле, из приведенных выше высказываний Юма явствует: он (1) был готов трактовать метафизические аргументы как силлогизмы и (2) допускал, что они могут быть использованы в качестве средств прояснения наших идей. Юм приводит пример подобного прояснения, и он позволяет разобраться в его позиции: «Чтобы убедиться в истинности высказывания *там, где нет собственности, не может быть и несправедливости* достаточно лишь определить термины и

¹¹ Cp. *epo Dialogues concerning Natural Religion* 2. 4.

объяснить несправедливость как нарушение собственности» (ibid.). Он, судя по всему, хочет сказать, что, если мы смотрим на высказывание «там, где нет собственности, не может быть и несправедливости», то поначалу мы могли бы и не быть уверенными в том, истинно оно или нет, или, иными словами, в чем именно состоит отношение между отсутствием собственности и отсутствием справедливости. Затем мы определяем термины и говорим, что несправедливость есть нарушение собственности. И из этой дефиниции следует, что то утверждение было истинным: если несправедливость есть нарушение собственности, то там, где есть несправедливость, есть и собственность, а там, где нет собственности, нет и несправедливости. Иными словами, мы видим здесь (1) дефиницию терминов (2) некий силлогизм и (3) итоговое прояснение отношения между идеями, которое изначально не было очевидным. И мы не могли бы прояснить это отношение без силлогизма. В самом деле, если наше утверждение было неким несовершенным определением, то для доказательства его истинности мы должны дать более совершенное определение и формально вывести из него то утверждение, о котором идет речь и которое мы оценивали.

Юм дает понять, что различие между силлогизмами и демонстрациями состоит в том, что демонстрации требуют нечего большего, чем определение терминов: «*Что квадрат гипотенузы равен квадратам двух других сторон* нельзя узнать даже при самом точном определении этих терминов без целого ряда рассуждений и исследований» (ibid.). Он не уточняет в достаточной степени природу таких «исследований», но мы просто примем это как данность¹².

¹² Думаю, что мы можем интерпретировать такие фразы в духе Дэвида Оуэна — показывающими что «юмовская концепция демонстрации не опирается какое-либо формальное понятие дедукции» — *Owen D. Hume's Reason*, New York: Oxford University Press, 2000, 99. Оуэн, правда, считает, что Юм «отказывается рассуждать о силлогизмах» (ibid., 107), что не совсем верно. Хелен Биби недавно раскритиковала взгляды Оуэна и пришла к выводу, что «Юм хотя бы имплицитно признает различие между демонстрацией, с одной стороны, и дедукцией — с другой» — *Beebee H. Hume on Causation*, London: Routledge, 2006, 30. Но, подобно Оуэну, она не обсуждает юмовские замечания о силлогизмах. Питер Миликан критикует сами попытки отыскать у Юма даже имплицитное различие демонстрации и дедукции и старается показать, что под «демонстрацией» Юм понимает нечто «в общем эквивалентное дедукции (в привычном неформальном смысле)». Поэтому «успешная демонстрация — это... дедуктивно верный аргумент, либо из неких гипотетических посылок к выводу,

Сейчас более важно оценить — в свете различения силлогизмов и демонстраций — тот самый аргумент Юма, о котором мы говорили выше (составляющий ядро его теории опытного познания) и который ведет к тезису, что наши заключения о фактах нельзя обосновать путем каких-либо рассуждений. Если Юм последователен в своих методологических размышлениях, то этот аргумент можно истолковать в силлогистических терминах. Ограничимся для простоты некоторыми его частями. Юм рассматривает наши заключения о фактах и спрашивает, можно ли приравнять их к демонстрациям? Для ответа на этот вопрос мы должны (1) определить «демонстративные заключения» как такие заключения, когда противоположное их выводам содержит противоречие; (2) определить «заключения о фактах» как такое формирование убеждений о ненаблюдаемых фактах, которое сопровождается осознанием возможности представить — ясно и отчетливо — отсутствие этих фактов, что означает, что такое отсутствие не влечет противоречия¹³, и мы можем сделать *формальный вывод*, что наши заключения о фактах отличаются от демонстраций. А когда чуть позже Юм детализирует свою дефиницию заключений о фактах и говорит, что они базируются на принципе сообразности прошлого и будущего опыта, он может извлечь из этой дефиниции вывод о том, что данный принцип не может быть основан на заключениях о фактах, так как несомненно очевидный принцип, конечно, не может обосновывать сам себя.

В общем, юмовский аргумент действительно содержит силлогистические рассуждения, как он их понимает. И силлогизмы Юма, помимо прочего, проясняют отношение между нашими заключениями о фактах, основанными на переносе прошлого опыта

либо к выводу *tout court* (в этом случае любые посылки сами уже должны быть достоверны)» — *Millican P. Hume's Old and New: Four Fashionable Falsehoods, and One Unfashionable Truth // Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume LXXXI (2007): 180.* Эта интерпретация ведет к заключению, что любая пропозиция может быть предметом демонстрации, и Юм наверняка не согласился бы с этим. Миликан мог бы ответить, что из того факта, что любая пропозиция может быть продемонстрирована не следует, что любая пропозиция может быть доказана путем демонстрации (ср. его *Hume's Sceptical Doubts concerning Induction // Millican P. (ed.), Reading Hume on Human Understanding, 135*), но суть состоит в том, что Юм нигде не проводит подобного различия.

¹³ Заметим, что все эти дефиниции не избыточны. Это важно, так как при использовании избыточных дефиниций мы могли бы трактовать как силлогизмы (в юмовском смысле) любые демонстративные рассуждения.

на будущее, и демонстративными выводами. Юм показывает, что эти типы заключений имеют совершенно разную природу.

Заметим, что, с точки зрения Юма, «темнота идей и неоднозначность терминов» составляет «главное препятствие... на пути усовершенствования моральных или метафизических наук» (ЕНУ 7. 2; SBN 61). Он объясняет свою позицию относительно этого препятствия следующим образом. В первой главе «Исследования» он размышляет о невозможности «сомневаться относительно того, что дух наделен различными силами и способностями, что эти силы отличны друг от друга... и, соответственно, что все тезисы, которые можно высказать на этот счет, будут истинными или ложными, причем их истинность и ложность не будет выходить за пределы человеческого познания». Некоторые из этих различий — «между волей и рассудком, воображением и страстями» и т. д. — вполне очевидны. Другие, «более тонкие», различия «не менее реальны и достоверны, хотя их и не так просто постичь» (ЕНУ 1. 14; SBN 13–14). Именно эта трудность в постижении, как объясняет он в седьмой главе, и порождает путаницу: «Но более тонкие чувства, познавательные действия, разнообразные волнения страстей хотя в действительности сами по себе и различны, легко ускользают от нас в процессе рефлексии... Подобным образом наши рассуждения постепенно становятся двусмысленными: сходные объекты с легкостью принимаются за тождественные, и в итоге вывод далеко не соответствует посылкам» (ЕНУ 7. 1; SBN 60).

Итак, Юм уверен: туманность метафизических наук, по крайней мере отчасти коренится в отождествлении нами ментальных актов, которые в действительности отличны друг от друга. Иными словами, эта туманность проистекает от неверной трактовки подлинных отношений тех или иных ментальных данностей. Мы, однако, видели, что подобной неверной трактовки можно избежать с помощью силлогизмов. Более того, мы уже видели, что Юм действительно избегает с помощью силлогизмов возможной неверной трактовки отношения между демонстративными и фактическими выводами.

Будем называть силлогизмы, помогающие нам прояснять отношения (такие, к примеру, как различие и одинаковость) между нашими идеями тех или иных ментальных актов *проясняющими силлогизмами*. Их эпистемическое место в юмовской системе может быть дополнительно уточнено, если мы примем во внимание то, что он говорит в двенадцатой главе «Исследования». Здесь Юм отмечает, что поскольку все наши идеи, за исключением идей «количества

и числа» «отличны друг от друга» (т. е. не состоят из сходных частей, подобно идеям числа), «при самых тщательных исследованиях мы никогда не можем продвинуться дальше наблюдения этого различия и провозглашения в результате очевидной рефлексии, что одно не есть другое» (EHU 12. 27; SBN 163). Контекст этой фразы не оставляет сомнений, что он считает подобные утверждения своего рода интуитивными истинами. В самом деле, они могут быть истолкованы в качестве выражений отношений сходства (Т 1.1.5.10; SBN 15), которые он трактует как интуитивные. Подобные истины, как и демонстративные истины, предполагают непредставимость противоположных им положений дел (если одна вещь отлична от другой, то мы не можем представить, что они одинаковы). И он добавляет: «Если же подобные решения наталкиваются на трудности, то это связано исключительно с неопределенным значением слов, что исправляется более точными дефинициями» (EHU 12. 27; SBN 163). Иначе говоря, в некоторых ситуациях нам могут потребоваться дефиниции для того, чтобы понять реальные отношения между идеями, противоположные которым не могут быть отчетливо представлены. Мы знаем, однако, что подобные дефиниции должны быть дополнены силлогизмами — просто потому, что каждая из таких дефиниций представляет собой какое-то утверждение, и мы формально *выводим* из этих утверждений интересующие нас отношения. Обычно такие силлогизмы коротки, но не будем забывать, что Юм говорит, что метафизические рассуждения не отличаются большой длиной. И подобные силлогизмы приводят нас к заключениям, сходным с выводами демонстраций в том, что противоположные описываемым в них положением дел непредставимы. Именно такие силлогизмы я назвал «проясняющими силлогизмами». Юм, похоже, считает, что в большинстве наших наук нет большой нужды в *таких* силлогизмах, так как различия между нашими идеями, используемыми в этих науках, совершенно очевидны¹⁴ (и поэтому нам не нужно давать дефиниции для сравнения этих идей, и наши утверждения об их различии представляют собой непосредственные суждения, а не силлогизмы¹⁵).

¹⁴ Ср. EHU 1. 13; SBN 13.

¹⁵ Конечно, Юм пытается показать, что между представлением, суждением и (силлогистическим) рассуждением нет громадных или существенных различий и что все они в известном смысле могут быть редуцированы к первому (Т 1. 3. 7. 5, note; SBN 95–96). Но его анализ и сделанные на основании этого анализа выводы нельзя понимать так, будто Юм утверждает, что между ними вообще не может быть никаких различий.

Но из его замечаний следует, что в метафизике ситуация выглядит совершенно иначе. В самом деле, как мы видели, в этой науке, согласно Юму, мы должны немало поработать для прояснения идей, а значит и для отыскания соответствующих силлогизмов. Поэтому они должны весьма цениться здесь. Более того, это означает, что они могут рассматриваться в качестве методологического базиса метафизики. И ко времени написания «Исследования о человеческом познании» Юм, похоже, почувствовал это — что и отразилось в его методологических размышлениях, которые можно найти на страницах этой работы.

Следует, впрочем, отметить, что из только что упомянутых методологических размышлений точно не следует, будто Юм теперь считает, что его наука о человеческой природе базируется только на силлогизмах. Во-первых, в других работах, где он говорит о человеческой природе, т. е. в «Исследовании о принципах морали» (1751) и в «Диссертации о страстях» (1757) он недвусмысленно одобряет экспериментальный метод (см. EPM 1. 10; SBN 174; DP 6. 19) и следует ему. В «Исследовании о человеческом познании» он отводит больше места дедукциям. Но мы только что отмечали, что его дедукции или силлогизмы предполагают дефиниции, и если они должны вести нас к истинным (а не только формально правильным) выводам, эти дефиниции должны быть реальными дефинициями, т. е. определенным образом относиться к тому, что дано, как говорит Юм, в «непосредственном восприятии». В самом деле, Юм пытается установить подобные отношения, отслеживая источники идей во впечатлениях. Такому методу нельзя следовать, не отсылая к опыту. Мы должны также помнить, что даже в «Исследовании о человеческом познании» Юм иногда характеризует некоторые из своих изысканий как «эксперименты» (см. EHU 5. 15–16; SBN 51–52; см. также EHU 8. 9; SBN 85). Так что его новая позиция скорее такова: метафизическая наука о человеческой природе основана на опыте, экспериментах и силлогизмах.

Но что, собственно, мы имеем в виду, говоря, что юмовская метафизика *основана* на силлогизмах? Предположим, речь идет просто о возможном признании Юмом необходимости силлогизмов в его метафизических рассуждениях и важности последних в этом контексте. Проблема в том, что, по его мнению, силлогизмы широко используются и в других науках. К примеру, мы можем использовать их для извлечения следствий из эмпирических гипотез. Такие мнимо-априорные рассуждения Юм склонен считать неразрывно связанными с экспериментальными рассуждениями,

поскольку они в конечном счете все же основаны на опыте¹⁶. Иными словами, само по себе использование силлогизмов в науке еще не означает, что эта наука основывается не только на опыте, но и на силлогистических рассуждениях.

Суть, однако, в том, что силлогизмы юмовской метафизики открывают такие истины, которые имеют те же черты, что и демонстративные или интуитивные истины. И в этом плане они отличаются от тех рассуждений, которые представляют собой всего лишь логические дериваты тех или иных фактических истин и которые, соответственно, приводят к фактическим истинам. Истины такого рода могут быть получены экспериментальным методом (EPM 1. 10; SBN 174) и поэтому мы можем утверждать, что опыт является единственной основой наук, использующих подобные силлогизмы. На деле *такие* силлогизмы, судя по всему, составляют существенный компонент юмовского экспериментального метода, который предполагает (1) индуктивные обобщения, (2) дедуктивные выводы из получающихся общих принципов и (3) экспериментальные подтверждения этих выводов (ср. EHU 1. 15; SBN 14–15; EHU 4. 12; SBN 30; EPM 1. 10; SBN 174; T 2. 2. 2. 12; SBN 337–38). Истины же, добываемые в юмовской метафизике, не могут быть охарактеризованы как сугубо фактические, и поскольку эти истины добываются в этой науке посредством силлогизмов, мы можем сказать, что «истинная метафизика», т. е. метафизическая часть науки о человеческой природе основана в методологическом смысле не только на опыте, но и на силлогизмах. Другими словами, мы можем утверждать, что наука основана на силлогизмах, если множество важных истин, открываемых в ней, добывается — и должно добываться — с помощью силлогизмов (не демонстраций), и если эти истины отличаются по своей природе от истин, открываемых путем использования экспериментального метода. Юм полагает, что экспериментальные истины касаются фактов и представляют собой истины такого рода, что противоположное им может быть представлено. Истины, отрицание которых не может быть представлено, касаются, по его мнению, отношений между идеями. Поэтому если какая-то наука по крайней мере отчасти основана на силлогизмах, она должна содержать множество важных истин, открытых в результате прояснения отношений между идеями при помощи силлогизмов.

¹⁶ Он указывает на это в большом примечании к первому «Исследованию» (EHU 5. 5, note; SBN 43–45).

Мы уже знаем, что юмовские силлогизмы в «Исследовании о человеческом познании» могут быть интерпретированы как средства для подобных прояснений. В общем, Юм, похоже, убежден, что (1) в обыденной жизни мы располагаем лишь туманными идеями о ментальных актах, (2) которые невозможно прояснить без определенного рода философской работы, результаты которой, по сути, «есть не что иное, как методичные и откорректированные обыденные размышления» (EHU 12. 25; SBN 162). Мы должны (3) отслеживать источники этих идей в опыте, сводя их к впечатлениям (включая не только те впечатления, которые являются их непосредственными причинами, но и те, что сопровождают их), (4) «мгновенно¹⁷ схватываемым благодаря исключительной проницательности» (EHU 1. 13; SNB 13). Такая редукция (5) позволяет получить дефиниции тех терминов, которые мы используем, отсылая к этим актам, и тогда, даже если (6) какие-то из подобных идей останутся неясными в качестве непосредственных копий соответствующих впечатлений¹⁸ (если отвлечься от обстоятельств, при которых мы используем их, обстоятельств, помогающих нам при «описании» соответствующих впечатлений, а также в дефинициях — ср. T 2. 1. 2. 1.; SBN 277), порождаемых в нас ментальными актами, о которых идет речь, (7) мы будем в состоянии формально заключить, что они отличаются друг от друга или совпадают друг с другом. Именно таким путем должна следовать «истинная метафизика», по крайней мере если брать тот аспект этой науки, который Юм называет «ментальной географией», задача которой состоит в том, чтобы «отделить [различные ментальные акты] друг от друга, разнести их по надлежащим рубрикам и устранить тот кажущихся беспорядок, в котором они пребывают, когда становятся объектом рефлексии и исследования» (EHU 1. 14; SBN 13)¹⁹.

Проблема, однако, в том, что Юм так и не создал развернутую теорию, в которой была бы выражена эта методологическая пози-

¹⁷ Это ответ Юма на его собственные сомнения в надежности интроспекции (ср. T Introduction 10; SBN XIX).

¹⁸ Заметим, что подобная ситуация возможна и в других случаях (и по другим причинам) — когда, к примеру, мы знаем дефиниции сложных геометрических фигур, но не можем различить их ментальные образы.

¹⁹ Но ментальная география не является единственным аспектом науки о человеческой природе. Другой ее аспект составляет отыскание общих принципов (EHU 1. 15; SBN 14–15), и в этой своей части наука о человеческой природе, по крайней мере отчасти, может быть истолкована в экспериментальном ключе.

ция²⁰. Я попытался раскопать ее, но это лишь подтверждает ее отсутствие на поверхности его первого «Исследования». И, думаю, это помогает окончательно объяснить нежелание Юма использовать слова «опыт» и «эксперименты» во вводной главе этой работы. Если бы он использовал их, это создало бы впечатление, что «истинная метафизика», с его точки зрения, всецело экспериментальна. Он мог бы скорректировать это впечатление, уточнив роль силлогизмов в метафизике, но он не имел развитой теории силлогизмов во время написания «Исследования», хотя и чувствовал важность дедукций в этой науке. Поэтому он решил представить свою позицию, просто умолчав о роли опыта.

Так или иначе, но мы можем быть уверены, что ко времени написания «Исследования о человеческом познании» Юм считал, что его метафизическая наука о человеческой природе предполагает использование дедукций или силлогизмов. Но почему он не осознал это раньше? Как нетрудно догадаться, он использовал немало силлогизмов и в «Трактате». Достаточно посмотреть, к примеру, на его обсуждение причинности. Он пытается показать невозможность демонстрации тезиса «все, что начинает существовать, должно иметь причину своего существования» посредством «аргумента, сразу доказывающего, что указанное выше положение не является ни интуитивно, ни демонстративно достоверным» (Т 1. 3. 3; SBN 79). И этот аргумент может быть сформулирован так: (я несколько упрощаю и дополняю юмовский довод): мы должны (1) определить демонстрацию как рассуждение, предполагающее непредставимость положения дел, противоположного тому, которое доказывается ей; (2) определить причину и действие как отличные друг от друга события, связанные регулярным образом; (3) определить отличные друг от друга события как события, которые могут быть ясно и отчетливо представлены независимо друг от друга, — и затем мы сможем заключить о невозможности демонстрации того, что каждое событие должно иметь причину.

Как я только что сказал, Юм использовал подобные силлогизмы и во многих других местах «Трактата» (см., например, Т 1. 3. 6. 5; SBN 89; Т 1. 3. 9. 10; SBN 111; Т 1. 3. 11. 7; SBN 126; Т 1. 3. 14. 12; SBN 161–162; Т 1. 3. 14. 34; SBN 172). В «Трактате», однако, его концепция силлогизмов и его представление об их отличии от демонстраций находились в еще менее развитом состоянии,

²⁰ Так что не удивительно, что он, к примеру, не упоминает силлогизмы в своем списке аргументов (EHU 6. 1 note; SBN 56).

чем в «Исследовании». Неудивительно поэтому, что в «Трактате» Юм порой характеризует свои аргументы как демонстрации (Т 1. 2. 2. 6; SBN 31). И все-таки, почему же он не указал во введении в «Трактат», что наука о человеческой природе основана не только на опыте и экспериментах?

Конечно, этот вопрос мог бы остаться и без ответа. Думаю, однако, что мы можем ответить на него, т. е. объяснить, что мешало Юму сказать, что наука о человеческой природе основана не только на опыте и экспериментах. Но прежде мы должны ответить на другой важный вопрос: что понимал Юм под «наукой о человеческой природе» в период написания «Трактата»?

IV

В самом первом предложении «Исследования о человеческом познании» Юм отождествляет науку о человеческой природе с моральной философией (EHU 1. 1; SBN 5), т. е. с системой наук, непосредственно занимающихся человеком. И кажется естественным предположить, что он делал то же самое и в «Трактате». В самом деле, в «Сокращенном изложении “Трактата”» он замечает, что «этот трактат... о человеческой природе задуман, как кажется, в виде системы наук» (Т Abstract 3; SBN 646), а в самом «Трактате» говорит, что «претендуя... объяснить принципы человеческой природы, мы на деле предлагаем создать исчерпывающую систему наук» (Т Introduction 6; SBN XVI).

В предыдущих параграфах я и сам предполагал, что наука о человеческой природе, наука о человеке и моральная философия — это, по сути, одно и то же. Внимательный анализ ранних текстов Юма, однако, показывает, что во время написания введения в «Трактат» он не отождествлял свою науку о человеческой природе с моральной философией вообще. Обратимся к этим текстам, чтобы увидеть, почему это так. Во введении в «Трактат» Юм начинает рассуждения о науке о человеческой природе с замечания, что «все науки в большей или меньшей степени соотносены с человеческой природой» (Т Introduction 4; SBN XV). Он указывает, что «даже *математика, естественная философия и естественная религия* в определенной мере зависят от науки о человеке» и, если даже они «настолько зависят от знания о человеке, то чего можно ожидать от других наук, связь которых с человеческой природой является еще более непосредственной и тесной?» (Т Introduction 4–5; SBN XV). Рассуждая о последних, он упоминает «четыре науки — *логику, мораль, критицизм и политику*» (Т Introduction 5; SBN XV–XVI).

Мы знаем, что Юм планировал опубликовать пять книг своего трактата: «О познании» (логика), «Об аффектах», «О морали», «О политике» и «О критицизме» (T Advertisement; SBN XII), так что в приведенном выше списке он опустил одну из них. Почему среди тех наук он не упомянул науку об аффектах? Скоро мы увидим, почему.

Чуть позже в том же введении в «Трактат» Юм говорит, что мы должны «направиться прямо в столицу или центр этих наук, к самой человеческой природе» и «овладеть [ей]», и продолжает: «С этой позиции мы сможем распространить наши завоевания на все те науки, которые более тесно связаны с человеческой жизнью» (T Introduction 5; SBN XVI). Эти фразы не оставляют сомнений, что он не отождествляет свое исследование человеческой природы с упомянутыми выше «четырьмя науками», т. е. с «логикой, моралью, критицизмом и политикой». Он четко говорит, что мы «распространяем» наши исследования на эти науки с позиции, где мы занимаемся человеческой природой.

Если принять во внимание, что Юм (1) не отождествляет свою науку о человеческой природе с науками, «связь которых с человеческой природой является еще более непосредственной и тесной», и (2) не упоминает свое «объяснение аффектов» среди этих наук, то мы сможем напрямую отождествить его учение об аффектах с наукой о человеческой природе²¹. Чтобы сделать этот вывод почти неизбежным надо показать, что Юм был готов признать, что его теория аффектов могла бы рассматриваться в качестве основы других наук. Ведь Юм дает понять, что его наука о человеческой природе является «столицей или центром этих наук»²², так что они должны зависеть от нее. Поэтому, если его учение об аффектах совпадало с этой наукой, то он должен был бы рассматривать его в качестве фундамента других частей «Трактата». Но именно это он и делает:

²¹ Дж. Ноксон в книге *Noxon J. Hume's Philosophical Development*, Oxford: Clarendon, 1973, 4, на сходной текстуальной основе таинственным образом заключает, что под «наукой о человеческой природе» Юм понимал свою теорию познавательных способностей.

²² Он говорит, что этой столицей является не «наука о человеческой природе», а «сама человеческая природа»; мы увидим, однако, что термин «человеческая природа» отсылает в то время для него не только к человеческой природе как таковой, но и к науке о ней. Термин «наука о человеческой природе» используется во введении только один раз в контексте юмовского обсуждения «предельных принципов души».

в «Сокращенном изложении» он говорит, что «заложил основы других частей [т. е. планируемых книг о морали, критицизме и политике] в своем учении об аффектах» (Т Abstract 3; SBN 646).

В общем, у нас есть серьезное основание полагать, что по крайней мере во время написания введения в «Трактат» Юм отождествлял науку о человеческой природе с учением об аффектах. И теперь стоит вспомнить, что он утверждает, будто наука о человеке должна быть основана только на опыте именно в этом введении. Заметим: он наверняка *не* отождествляет здесь «науку о человеке» и «науку о человеческой природе»; он трактует первую скорее как систему наук, включающую науку о человеческой природе и вышеупомянутые четыре науки — логику, мораль и т. д.²³ Тем не менее, говоря об опыте как «единственном прочном основании» науки о человеке, он вполне мог *прежде всего* иметь в виду свое учение об аффектах как основу науки о человеке и мыслить другие науки, входящие в состав науки о человеке, по аналогии с этим учением. Это, разумеется, предполагает, (1) что во время написания введения в «Трактат» он еще четко не представлял, какой будет его книга о познании²⁴. И теперь, если мы найдем основания допустить, что (2) в то самое время у него уже был ясный образ учения об аффектах, и (3) если это учение имеет экспериментальный характер, то мы сможем объяснить, почему во введении в «Трактат» Юм заявил, что опыт и наблюдение представляют собой единственное прочное основание для науки о человеке.

V

Обсудим эти моменты, начав с третьего из них. Отметим прежде всего, что во второй книге «Трактата», «Об аффектах», Юм описывает свои изыскания как «эксперименты» около сорока раз. Сравнив эту книгу с первой книгой «О познании», мы увидим, что в последней он делает это чуть более десятка раз (он пишет об экспериментах гораздо больше, но в ином контексте)²⁵. Этот факт (особенно при учете меньшего объема второй книги) недвусмысленно говорит о том, что он рассматривал свое учение об аффек-

²³ Т. е. он трактует «науку о человеке» как моральную философию.

²⁴ В ином случае его позиция расходилась бы с его методологическими предписаниями, поскольку, как мы видели, в «Трактате» он не базирует свои исследования в этой области только на опыте и экспериментах.

²⁵ Что же касается третьей книги, «О морали», то там он использует этот термин только один раз.

тах в качестве экспериментальной теории. И неудивительно, что кульминацией первой и второй частей второй книги оказывается серия «экспериментов», которые задуманы для подтверждения юмовской теории. Если мы посмотрим на эти восемь экспериментов, то мы увидим, что они являются экспериментами не только по названию. Юм варьирует качества объектов и их отношения к нам самим или к другим и смотрит на то, как подобные модификации воздействуют на наши чувства. Соответствующие воздействия подтверждают его гипотезу о происхождении наших аффектов, таких как гордость и униженность, любовь и ненависть. И важно подчеркнуть, что эти воздействия не являются эффектами такого рода, когда противоположные им эффекты были бы непредставимы. Так, вполне возможно представить, что, будучи родственником одаренного человека, я не чувствую гордости. В самом деле, этот аффект отличен от объектов и отношений, фактически порождающих его, и поэтому их можно представить, не представляя сам аффект.

Иными словами, юмовские построения во второй книге «Трактата» могут быть охарактеризованы как подлинно экспериментальные рассуждения, а не как проясняющие силлогизмы или демонстрации. Конечно, здесь можно найти немало абстрактных выкладок, но почти все они таковы, что они нуждаются в экспериментальном подтверждении. Единственным исключением является его доказательство того, что разум не есть единственная причина каких-либо наших действий (Т 2. 3. 3. 2—4). Это доказательство сходно с проясняющими силлогизмами Юма из первой книги. Но хотя это доказательство очень важно для Юма, он мог бы трактовать его скорее в качестве основания своей теории действий, чем в качестве интегральной части его теории аффектов как таковых²⁶. И даже если включать это доказательство в теорию аффектов, то есть серьезные основания полагать, что Юм рассматривал бы его как исключение, не мешающее объявлению ее теорией, о которой по праву можно сказать, что ее единственным основанием является опыт²⁷. И если мы смотрим на эту теорию в целом, то мы видим: в то время, как его силлогизмы из первой книги помогают ему прояснить отноше-

²⁶ Это доказательство проясняет механизмы воли, но воля, по Юму, это, строго говоря, не аффект.

²⁷ Точно так же как его известный контрпример с отсутствующим оттенком голубого не мешает ему рассуждать так, будто его принцип происхождения простых идей от впечатлений имеет всеобщую значимость.

ния сходства между нашими идеями определенных ментальных актов, его дедукции из второй книги представляют собой логические деривации из экспериментальных гипотез. Вспомним, что в первом «Исследовании» Юм делает примечание, в котором он доказывает, что подобные рассуждения не отличаются по своей сути от экспериментальных выкладок. И это помогает объяснить, почему Юм говорит во введении в «Трактат», что его наука о человеке основана только на опыте и экспериментах: он мыслит эту науку по модели своего учения об аффектах, которое и в самом деле является в своей сути экспериментальным.

Разумеется, это помогает нам объяснить сказанное лишь в том случае, если во время написания введения в «Трактат» Юм не имел четкого представления о том, какой будет его теория познания. И теперь мы можем обсудить это предположение. Мы видели, что во введении в «Трактат» Юм дает понять, что наука о человеческой природе не совпадает с наукой о человеке. Интересно, однако, что в первой книге «Трактата» мы видим совершенно иную картину. Наиболее это очевидно в шестой главе четвертой части этой книги. В самом конце этой главы Юм говорит: «Теперь можно вернуться к более тщательному исследованию нашего предмета и, полностью объяснив природу наших суждений и познания, продолжить аккуратное анатомирование человеческой природы» (Т 1. 4. 6. 23; SBN 263). Глава, о которой идет речь, могла быть изначально задумана Юмом в качестве финальной главы первой книги «Трактата», за которой следует изложение его учения об аффектах²⁸. В любом случае ясно, что он продолжает «аккуратное анатомирование человеческой природы» во второй книге «Об аффектах». Но этот фрагмент показывает, что его исследования аффектов представляют собой лишь продолжение того анатомирования, начавшегося с исследования познания. Думаю, у нас есть все основания отождествить «анатомию человеческой природы» с «наукой о человеческой природе». И это означает, что теперь Юм рассматривает свою теорию познания в качестве интегральной части его науки о человеческой природе. Как мы знаем, важной частью его методологических инструментов в этой области являются силлогизмы. Кажется поэтому, что Юм мог бы ощущать некое недовольство относительно своих методологических дескрипций уже в 1739 г., когда он опубликовал первую и вторую книги своего «Трактата». И в самом деле,

²⁸ Затем он поместил между ними «меланхолическое» «Заключение этой книги», финальную главу первой книги.

мы можем найти свидетельство такого недовольства. В «Сокращенном изложении “Трактата”» (1740) он говорит, что в первых двух книгах «Трактата» «Почти все рассуждения... сводятся к опыту». Он говорит «почти все рассуждения», а не «все рассуждения». Мы можем истолковать это место как знак недовольства методологическими описаниями, которые были даны им во введении в «Трактат».

Как мы знаем, это недовольство росло и достигло своего окончательного выражения в первой главе «Исследования о человеческом познании». Но почему Юм изменил свой взгляд на науку о человеческой природе после написания введения в «Трактат»? Одно из возможных объяснений состоит в следующем. Книга «Об аффектах (где, согласно сделанному нами предположению, содержалось изложение науки о человеческой природе в ее изначальном виде) имеет дело со «вторичными впечатлениями», или «впечатлениями рефлексии», т. е. с внутренними чувствами, которые могут рассматриваться как реакции людей (и других существ) на «первичные впечатления» и, еще чаще, идеи. Но в ходе разработки своей теории познания Юм обнаружил, что акты познавательной способности, касающиеся тех или иных фактов, тоже зависят от внутренних реакций (на первичные впечатления и идеи), или от инстинкта, порождающего веру в существование объектов, не данных в непосредственном опыте, а также впечатление необходимости, которое он прямо называет «впечатлением рефлексии» (Т 1. 3. 14. 22; SBN 165). И он, вероятно, осознал, что в таком случае нет нужды отделять теорию познания от учения об аффектах. В итоге он расширил науку о человеческой природе, включив в нее и учение о познании²⁹, а затем и вообще отождествил ее с моральной философией. Неудивительно поэтому, что уже в финальной главе первой книги «Трактата» он говорит: «Человеческая Природа — единственная наука о человеке» (Т 1. 4. 7. 14; SBN 273³⁰),

²⁹ Так что неудивительно, что в конце третьей части первой книги Юм говорит, что привычка как один из базовых механизмов человеческого познания «есть не что иное, как природный принцип» (Т 1. 3. 16. 9; SBN 179).

³⁰ Заметим, что здесь он использует выражение «человеческая природа» как название науки. Такое же использование мы видим в Т Introduction 6. Этот факт указывает на то, что финальная часть главы 7 являет собой измененную версию какого-то более раннего текста; изначально фраза «единственная наука о человеке» могла иметь несколько иную формулировку — к примеру, «главная наука о человеке».

а в «Сокращенном изложении» заявляет, что «почти все науки охватываются наукой о человеческой природе и зависят от нее» (Т Abstract 3; SBN 646).

Итак, картина, которую мы только что видели, указывает на то, что при написании введения в «Трактат» Юм действительно еще не имел вполне ясного образа своей теории познания: его реальные находки в этой области отличались от того, что, судя по введению, он ожидал найти здесь. Конечно, авторы нередко пишут введения после завершения основного текста. Но из нашей интерпретации вытекает, что юмовский случай был иным. Естественно предположить, что он написал введение после завершения книги об аффектах, но до составления книги о познании. Или он мог написать его до создания обеих книг, но, заранее четко представляя контуры своего учения об аффектах, продолжил свой проект именно в этой части, на что указывает и введение в «Трактат», где подчеркивается, что мы должны начинать с исследования человеческой природы, т. е. с учения об аффектах. Конечно, даже и в этом случае он мог в действительности начать с чего-то другого, но это крайне маловероятно: его проект требует прояснения ключевых характеристик человеческой природы до всех иных исследований. Таким образом, наша реконструкция требует признания первичности второй книги «Об аффектах».

Идея первичности второй книги не нова в литературе о Юме. Н. Кемп-Смит в свое время провозгласил, что «Книги II и III "Трактата" по времени их первой редакции предшествуют разработке учений Книги I»³¹. Кемп-Смит был уверен, что Юм «вошел в свою философию» «через ворота морали»³² и что он «продумывал учения "Трактата" в порядке, обратном изложенному»³³. В качестве свидетельства своей правоты он цитировал юмовское «Письмо к врачу» (1734). В этом письме, своего рода первой юмовской автобиографии, мы находим, помимо прочих интересных вещей, следующее признание молодого философа: «Я обнаружил, что моральная философия, дошедшая до нас из античности, не лишена дефекта, свойственного и их естественной философии, а именно абсолютной гипотетичности и зависимости больше от изобретательности, чем от опыта. При создании образов добродетели и

³¹ *Kemp Smith N. The Philosophy of David Hume: With a New Introduction by Don Garrett, New York: Palgrave Macmillan, 2005, VI.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, 538

счастья всякий обращался к фантазии, но не рассматривал человеческую природу, от которой должно зависеть любое моральное заключение. Ее я поэтому и решил сделать главным предметом своих изысканий и источником, из которого я извлекал бы любую истину в области критицизма и морали» (HL 1. 16).

Сходство данного текста с некоторыми высказываниями Юма из введения в «Трактат» очевидно. Но из него не следует, что Юм «продумывал учения "Трактата" в порядке, обратном изложенному», т. е. начав с третьей книги «О морали» и проследовав ко второй и первой книгам³⁴. Из него скорее следует, что он начал не с моральных теорий, а с исследований человеческой природы. И мы знаем, что эти исследования были направлены на создание теории аффектов. Следует, правда, отметить, что в третьей части «Фи-

³⁴ И из него не следует, что Юм «вошел в свою философию» «через ворота морали». В самом деле, можно попробовать показать (см. *Stewart M. A. Hume's Intellectual Development, 1711–152* // *M. Fraska-Spada and P. J. E. Kail (eds.), Impressions on Hume, Oxford: Clarendon, 2005, 32*), что в процитированном фрагменте «Письма к врачу» Юм говорит об истоках своего будущего «Трактата», а не об истоках своей философии вообще, т. е. не о «новой сцене мысли», которая открылась перед ним, когда ему было «около 18 лет» (HL 1. 13). Мы знаем, что еще до построения планов о создании «Трактата» он уже написал книгу о естественной религии, которая, как указывал Юм, имела сложную, своего рода диалектическую структуру с аргументами и возражениями на них. Вероятно, он начал работать над ней в 1729 г., закончил ее в районе 1731 г. (HL 1, 154), а затем начал трудиться над «Трактатом». Так что его «воротами» в философию была скорее естественная религия, чем мораль (даже если у него уже были какие-то смутные идеи о будущем «Трактате» еще до того, как он «оставил колледж» (EHU Advertisement; SBN 2; ср. *Mossner E. C. The Life of David Hume, 2nd ed., Oxford: Oxford University Press, 1980, 73*), и даже если он «читал множество книг по морали» (HL 1. 14) во время написания той книги). Недавно обнаруженный «Ранний фрагмент о зле», озаглавленный как «Гл. 7. Четвертое возражение» мог бы быть единственной дошедшей до нас частью этой книги (уничтоженной Юмом в районе 1751 г.). Майкл Стюарт, проведя анализ бумаги этого фрагмента и почерка Юма, показал, что он не мог быть написан ранее второй половины 30-х гг. (см. *Stewart M. A. "An Early Fragment on Evil"* // *M. A. Stewart and John P. Wright (eds.), Hume and Hume's Connexions, 163–164*), но, думаю, нельзя исключить, что этот документ являет собой сохранившуюся копию одной из глав этой книги, сделанную Юмом в конце 30-х гг. для каких-то своих целей — для дальнейшей работы или для того, чтобы показать ее кому-то.

лософии Дэвида Юма», под названием «Детальное рассмотрение главных учений в том порядке, в каком, как можно предположить, они были открыты» Кемп-Смит начинает именно с юмовской теории аффектов. Я, однако, не буду пытаться объяснить здесь эту кажущуюся непоследовательность. Вместо этого я попытаюсь показать, что у нас есть весомые основания полагать, что Юм действительно написал вторую книгу «Трактата» до первой книги³⁵.

VI

Задача эта, конечно, очень сложна, так как мы знаем, что Юм основательно редактировал все книги «Трактата» после их написания. И он уж точно старался увязать их друг с другом и обосновать тот порядок подачи материала, который представлен в его сочинении³⁶. Более того, во второй книге имеется немало отсылок к первой. Тем не менее, возникает ощущение, что он оставил

³⁵ Б. Мижускович, критиковавший гипотезу Н. К. Смита, писал в 1971 г., что ее «либо принимают, либо трактуют как открытый вопрос». См. *Mijuskovic B. Hume and Shaftesbury on the Self // Philosophical Quarterly*, 21 (1971): 324. В наши дни, однако, это далеко не общепринятая позиция. Конечно, некоторые авторы одобряют эту гипотезу, но без особого обсуждения; см. напр. *Bennett J. Learning from Six Philosophers*, vol. 2, Oxford: Oxford University Press, 2001, 197–198, или *Kreimendahl L. Humes verborgener Rationalismus*, Berlin: Walter de Gruyter, 1982, 145–146. Джон Райт также симпатизирует ей в одном месте своей книги *Wright J. P. Treatise of Human Nature: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 27, но затем, похоже, дезавуирует свою поддержку. В целом, однако, она игнорируется или неявно отвергается — см. напр. *Baier A. C. A Progress of Sentiment: Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1991; *Penelhum T. Themes in Hume: The Self, The Will, Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2000; и *Schmidt C. M. David Hume: Reason in History*, University Park PA: The Pennsylvania State University Press, 2003. Что же до игнорирования, то она, к примеру, не обсуждается Д. Нортеном в *Norton D. F. Historical Account of A Treatise of Human Nature from Its Beginnings to the Time of Hume's Death // David Hume. Treatise of Human Nature: Critical Edition. Vol. 2. Editorial Material*, Oxford: Oxford University Press, 2007; а также в *Norton D. F., and Taylor J. (eds.), The Cambridge Companion to Hume*. 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2009, или в *Traiger S. (ed.), The Blackwell Guide to Hume's Treatise* (Oxford: Blackwell, 2006). И есть явный дефицит специальных работ на эту тему.

³⁶ См. для обсуждения — *Harris J. A. A Compleat Chain of Reasoning: Hume's Project in A Treatise of Human Nature, Books One and Two // Proceedings of the Aristotelian Society*, cix, 2 (2009): 129–148.

некоторые следы иной последовательности их создания. Я, однако, не имею в виду те пассажи из второй книги, где он довольно некритично говорит о «тождественной личности» (Т 2. 2. 1. 2; SBN 329)³⁷ и необходимости причин у событий³⁸, что звучит странно после разрушения им этих учений в первой книге. Проблема здесь в том, что эти аномалии можно было бы объяснить. Можно было бы утверждать, к примеру, что он имеет в виду фиктивные идентичные личности³⁹; а если говорить о причинности, то Юм, как известно, подчеркивал, что он вовсе не собирался показать, что какие-то события не имеют причин⁴⁰. В общем, в этой части статьи я попытаюсь найти иные свидетельства того, что вторая книга «Трактата» была написана Юмом раньше первой — свидетельства, имеющие скорее статистический характер.

Но прежде отметим тот факт, что две первые книги «Трактата» имеют главы с одинаковым названием «Подразделение материала». Более того, эти главы имеют сходное содержание. В обеих главах Юм проводит различие между двумя видами впечатлений. В первой из них (в первой книге) он называет их «впечатлениями ощущения» и «впечатлениями рефлексии», во второй (во второй книге) — «первичными» и «вторичными» впечатлениями. И во второй главе он добавляет, что второе различие тождественно первому.

Теперь возникает вопрос: какая из этих глав была написана первой? Конечно, он упоминает главу из первой книги в главе из

³⁷ Ср. *Kemp Smith N. The Philosophy of David Hume, V–VII*. Кемп Смит трактует различие между первой и второй книгой в отношении юмовской концепции самости как свидетельство того, что вторая книга была написана раньше первой. Критику идеи существенного отличия данных книг в этом отношении см. в *Garrett D. Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1997, 167–169. Заметим, правда, что сам Юм указывает на различие его трактовок самости в этих книгах (Т 1. 4. 6. 5; SBN 253). Он пытается истолковать это различие в качестве различия уровней рассмотрения нашего Я. Такой подход, помимо прочего, мог дать ему возможность оставить без изменения текст второй книги.

³⁸ «...очевидно», говорит он, «из одного лишь разума», что аффекты «должны иметь причину» (Т 2.2.2.9; SBN 336).

³⁹ Или «связную последовательность перцепций»; см. *Pitson A. E. Hume's Philosophy of the Self*, London: Routledge, 2002, 124. См. также *Wright J. Hume's Treatise of Human Nature*, 194. Я еще вернусь к этому вопросу.

⁴⁰ Т A Letter From a Gentleman 26; HL 1. 187.

второй, но очевидно, что это не решает нашу проблему, так как он мог добавить это замечание⁴¹ в процессе редактирования текста. Для ответа на наш вопрос надо более внимательно изучить эти главы. Сделав это, мы заметим здесь и другие сходства. К примеру, в обеих главах Юм говорит, что не собирается в дальнейшем заниматься впечатлениями первого типа (первичными впечатлениями или впечатлениями ощущения), так как «[их] исследование — дело скорее анатомов и естественных философов, а не моральных философов» (первая книга) и «их исследование вывело бы меня далеко за пределы моего нынешнего предмета — в науки анатомии и естественной философии» (вторая книга).

Но в этих главах есть и различия. В первой книге Юм заявляет, что впечатления рефлексии «*по большей части* извлекаются из наших идей» и «возникают *главным образом* из идей» (Т 1. 1. 2. 1; SBN 7–8; мой курсив). Он объясняет свою позицию следующим образом: ум сохраняет копии впечатлений ощущения, таких как впечатления удовольствия или боли и «Эта идея удовольствия или боли, возвращаясь в душу, производит новые впечатления желания и отвращения, надежды и страха, которые могут быть по праву названы впечатлениями рефлексии, так как возникают из нее» (Т 1. 1. 2. 1; SBN 8). Он дает понять, что речь идет о стандартном механизме порождения подобных впечатлений. Он, однако, не обсуждает данный механизм в тех частях второй книги, которые посвящены тем самым впечатлениям, которые он упоминает в только что приведенном объяснении. Юм называет здесь желание, отвращение, надежду, страх и т. п. «прямыми аффектами», и в самом начале своего исследования прямых аффектов приводит пример «непосредственного впечатления боли или удовольствия», которое — без всяких идей — порождает прямой аффект (Т 2. 3. 9. 3; SBN 438). Маловероятно, однако, что он изменил свою позицию, так как почти все другие обсуждения причин этих аффектов предполагают здесь, что благо и зло, непосредственно производящие прямые аффекты, даны именно в качестве идей. Но тот факт, что он начинает с предположения о второстепенном значении идей в данном отношении (Т 2. 3. 9. 2; SBN 438), говорит о том, что он считал стандартным механизм их порождения не идеями, а впечатлениями. И это объясняет, почему в «Подразделении материа-

⁴¹ И пару других замечаний, легко идентифицируемых, если мы согласимся, что эта глава редактировалась. Прежде всего это Т 2. 1. 1. 3, или хотя бы часть этого абзаца, где он упоминает свои предыдущие изыскания.

ла» из второй книги⁴² его высказывания кажутся гораздо более осторожными, чем в соответствующей главе первой книги⁴³: «Вторичные, или рефлексивные впечатления происходят от некоторых первичных впечатлений, *либо* непосредственно, *либо* через их идею» (Т 2. 1. 1. 1; SBN 275). Чуть позже он повторяет, что вторичные впечатления возникают «*либо* из первичных впечатлений, *либо* из их идей» (Т 2. 1. 1. 2; SBN 276). В этой второй книге он проводит различие между прямыми и косвенными аффектами, доказывая, что косвенные аффекты не могут возникнуть без опосредующих идей. Поэтому его можно понять так, будто он хочет сказать, что прямые аффекты обычно возникают непосредственно из первичных впечатлений. И именно на это он, как мы видели, действительно указывает.

Все это было бы довольно загадочным, если бы он написал «Подразделение материала 1» до «Подразделения материала 2» и до второй книги. В самом деле, в таком случае он наверняка воспроизвел бы во второй книге свое рассуждение о порождении прямых аффектов, учитывая, что это рассуждение хорошо согласуется с реальными (пусть и скрытыми) допущениями, которые он делает в своей теории аффектов. Таким образом, мы можем предположить, что Юм начал работу над «Трактатом» с введения; вводной главы «Об источнике наших идей» (т. е. с ранней версии первой главы первой книги, где он проводит различие между впечатлениями и идеями и очерчивает отношение идей к впечатлениям); еще одной вводной главы «Подразделение материала 2», где он обещает предпринять анализ вторичных впечатлений; и основного текста второй книги, где он выполняет это обещание. Затем (возможно, после написания ранних версий каких-то глав третьей книги «О морали») Юм приступил к первой книге. Думаю, у нас есть основание предположить, что изначально он вообще не собирался писать большой книги о познании⁴⁴. Но эта тема оказалась очень интересной и затянула Юма. Вскоре

⁴² Далее «Подразделение материала 2».

⁴³ Далее «Подразделение материала 1».

⁴⁴ Обратим, к примеру, внимание на название Т 1. 3. 2, «О вероятности; и о идее причины и действия». Оно коррелятивно Т 1. 3. 1, «О знании»; а третья часть первой книги названа «О знании и вероятности». Кажется, будто Юм изначально хотел ограничиться этими двумя главами, но затем изменил свои намерения и расширил свои планы. В итоге он вообще не обсуждает вероятность в главе со словом «вероятность» в ее названии.

он обнаружил, что наши познавательные акты зависят от некоего внутреннего инстинкта, напоминая в этом отношении аффекты, которые по большей части основаны на инстинкте «соединения с благом и избежания зла» (Т 2. 3. 9. 2; SBN 438). И он осознал важность результатов, полученных им в этой области. Поэтому он начал размышлять о том, где разместить их. Он понял, что ранее неявно предполагал, что большинство наших аффектов возникает при посредничестве идей. На самом деле, он, похоже, пришел к выводу, что наши воспоминания — от которых во многом зависят прямые аффекты — лучше рассматривать не как впечатления (к чему он склоняется в Т 1. 3. 4. 1, 4; SBN 83, 84; Т 2. 3. 1. 17; SBN 406, etc.), а как идеи (ср. более поздние тексты (Т_{App} 1. 3. 5. 4; SBN 85; Т 3 Advertisement; SBN 455)). И поскольку его теория познания имеет дело главным образом с идеями, это дало ему основание разместить ее перед учением об аффектах. Он объяснил это композиционное решение в новой главе, а именно в «Подразделении материала 1»⁴⁵.

В процессе указанной перекomпоновки текстов Юм должен был решить одну терминологическую проблему. Он классифицировал аффекты как «вторичные впечатления». Но для того чтобы подчеркнуть их зависимость от идей он решил дать им иное имя. Имя, найденное им (отчасти под влиянием Локка) — «впечатления рефлексии» (кажется, что под рефлексией он обычно понимал просто процесс мышления, т. е. какую-то обработку идей). Однако после того, как он нашел новое имя для вторичных впечатлений, он должен был найти и новое коррелятивное имя для первичных впечатлений. И он решил назвать их (опять-таки не без влияния Локка) «впечатлениями ощущения».

Не стоит забывать, что все, что было сказано выше, было лишь гипотетической реконструкцией. Но теперь у нас есть шанс подтвердить ее. В самом деле, если Юм действительно изобрел эти термины и, что особенно важно, побочный термин «впечатления ощущения», после написания второй книги, то мы могли бы ожидать найти какие-то несоответствия между употреблением им слова

⁴⁵ Если бы эта картина оказалась верной, то это опровергло бы гипотезу Пола Рассела о том, что Юм осознанно смоделировал своей «Трактат» по «Элементарам философии» Гоббса. Эта гипотеза предполагает первичность первой книги. См. *Russell P. The Riddle of Hume's Treatise*, Oxford, Oxford University Press, 2008, 64–65. Это не значит, конечно, что Юм игнорировал идеи Гоббса и что они не повлияли на него.

«ощущение» в первой книге «Трактата», где оно используется в новом смысле⁴⁶, как термин, отсылающий к нашей способности непосредственно постигать первичные впечатления⁴⁷, и во второй книге⁴⁸.

Именно это мы и обнаруживаем. Если мы проанализируем использование Юмом слова «ощущение» (sensation) во второй книге «Трактата», то мы увидим, что он нередко говорит об ощущении аффектов, таких как гордость. Гордость — это вторичное впечатление, так что это употребление кажется очевидным образом несовместимым с его употреблением в первой книге. В действительности, ситуация чуть более запутанна, так как во второй книге Юм склонен отождествлять ощущение со способностью переживания удовольствия и неудовольствия, а они являются первичными впечатлениями. Поскольку любой аффект приятен или неприятен, рассуждая об ощущении аффектов, Юм мог бы иметь в виду первичные впечатления удовольствия и боли, которые могли бы быть связаны с этими самыми аффектами. Однако эта интерпретация не проходит, так как Юм четко заявляет, что ощущения «составляют само существование и сущность» аффектов (Т 2. 1. 5. 4; SBN 286).

Так что несоответствие юмовского использования слова «ощущение» между второй и первой книгами «Трактата» действительно имеется⁴⁹. И его практика использования этого слова в первой книге наверняка более поздняя, так как мы видим то же самое использование в «Кратком изложении» (Т Abstract 9; SBN 649), Аппендиксе (Т Appendix 17; SBN 635) и анонсе к третьей книге. Следует, правда, отметить, что впоследствии Юм, похоже, осознал эту несстыковку и попытался устранить ее. В «Исследовании о человеческом познании» он отказывается от различения впечатлений ощущения и впечатлений рефлексии. Он просто отождествляет ощущения с впечатлениями и проводит различие между «внешними» и «внутренними» впечатлениями (EHU 2. 9; SBN 22), модифицируя тем самым свои более ранние характеристики.

⁴⁶ Предположительно, в результате тщательного редактирования текста, часть которого могла быть создана до изобретения этого термина.

⁴⁷ В ряде мест он отсылает к самим первичным впечатлениям.

⁴⁸ Где, как ясно из «Подразделения материала 2», он мог ограничиться частичной редактурой.

⁴⁹ Этот факт не остался незамеченным в литературе — см. напр. Schmidt C. David Hume: Reason in History, 165.

Вернемся, однако, ко второй книге «Трактата». Как мы убедились, Юм вполне мог написать введение в «Трактат» и вторую книгу раньше первой. Мы знаем, что Юм создал «Трактат» во Франции в 1734–1736 годах⁵⁰. Если он начал писать его со второй книги, то можно было бы ожидать, что нам удастся найти какие-то пересечения этой книги и «Письма к врачу», которое было создано Юмом весной 1734 г., за несколько месяцев до его поездки во Францию. Подобные пересечения действительно можно отыскать. Когда мы читаем «Письмо к врачу», нас может удивить то, как много он говорит о так называемых *духах* — десять раз. Однажды он использует это слово в словосочетании «животные духи» (маленькие частицы в нервах и мозге), и вполне вероятно, что по крайней мере в ряде других мест тоже идет речь о них.

Теперь, если мы посмотрим на «Трактат», то мы увидим, что этот термин используется и здесь. Но не в равных пропорциях. Юм упоминает «духов» 14 раз⁵¹ в первой книге (0.05 на страницу), 19 раз во второй книге (0.1 на страницу)⁵² и ни разу в третьей книге. Если мы примем во внимание, что Юм ни разу не употребляет

⁵⁰ См. *Hume D. My Own Life* / Ed. by Peter Millican (<http://davidhume.org/texts/mol>), 5. Юм утверждает, что он составлял свой «Трактат» «вначале в Реймсе, но главным образом в Ла-Флеш, Анжу». В дошедших до нас письмах он дважды говорит, что написал «Трактат», когда ему еще не исполнилось 25 лет (HL 1. 158, 187), так что он, вероятно, завершил основные работы весной 1736 г. Мы знаем, что в мае 1735 г. он уже был в Ла-Флеш (см. *Mossner E. C. Hume at La Fliche, 1735: an Unpublished Letter* // *The University of Texas Studies in English* 37 (1958): 30–3), так что он, похоже, написал большую часть «Трактата» в течение одного года. Разумеется, эти указания Юма нельзя понимать слишком буквально. Думаю, его можно понять так, что он закончил первый набросок «Трактата» к маю 1736 г. Это не исключает, что позже он мог переписать какие-то части или даже написать новые части и главы. Можно быть уверенным, что так произошло с третьей книгой «Трактата» (см. *Moore J. Hume and Hutcheson* // *M. A. Stewart and P. Wright (eds.), Hume and Hume's Connexions*, 38–39). И можно предположить, что нечто подобное верно и для других книг.

⁵¹ Или 16 раз, если мы считаем фрагмент, вставленный из Аппендикса, чего мы, однако, не должны делать. В Аппендиксе Юм использует слово «духи» в тексте, который должен был быть вставлен в то место, где он тоже использует его. И он использует его не в объяснительном смысле. Этот факт и то объяснение, которое я ему дал, впоследствии, как мы увидим, может оказаться имеющим достаточно важное значение.

⁵² Я считаю по SBN изданию «Трактата».

это слово в «Кратком изложении» и употребляет его только дважды в «Исследовании о человеческом познании», мы можем увидеть здесь тенденцию и уверенно заключить, что вторая книга содержит тексты, написанные на ранних стадиях работы Юма над «Трактатом».

Факт использования Юмом термина «(животные) духи» выявляет ряд важных вещей относительно способа философствования Юма в то время. Мы знаем Юма как философа феноменологического и скептического склада. Представляется, однако, что на ранних стадиях его философской карьеры он мыслил иначе. Он принимал как данность материальный мир и пытался объяснить ментальные акты путем отсылки к процессам в мозге. В первой и второй книгах «Трактата» можно найти ряд примеров подобных объяснений. Дело выглядит так, будто он верил в существование неких точных механизмов движения животных духов, напрямую соответствующих механизмам, порождающим наши ментальные состояния, такие как аффекты. Более того, он, похоже, считал первые из них фундаментальными, а вторые — производными. Поэтому он и пытался объяснить аффекты ссылками на животных духов.

Интересно, однако, что в первой книге мы видим признаки его колебаний относительно правомерности использования подобных объяснений. И, если первая книга «Трактата» была написана после второй, этот факт нетрудно объяснить. Скорее всего, под влиянием Беркли Юм убедился, что у нас есть основания сомневаться в существовании материального мира (к которому относятся животные духи). А в ряде мест первой книги он говорит даже, что в нашем распоряжении находятся сильные аргументы в пользу его несуществования. Эта интуиция не только стала источником наиболее интенсивных скептических сомнений Юма, но также подтолкнула его к феноменологическому повороту⁵³. Так что не случайно, что в «Подразделении материала 1», главе, написанной, как я предположил, гораздо позже «Подразделения материала 2», а значит, под возможным влиянием феноменологических соображений, он говорит, что впечатления ощущения «изначально» возникают «в душе, от неизвестных причин» (Т 1. 1. 2. 1; SBN 7), тогда как в соответствующей главе второй книги он гораздо подробнее характеризует их возможные причины:

⁵³ Я имею в виду то, что он пришел к заключению о невозможности выхода за пределы наших перцепций.

первичные впечатления «без какого-либо предшествующего восприятия возникают в душе, от устройства тела, животных духов или от приложения объектов к внешним органам» (Т 2. 1. 1. 1; SBN 275).

Заметим, что в обоих фрагментах Юм использует слово «душа» (soul). Это слово, в отличие от слова «ум» (mind), имеет очевидные субстанциалистские коннотации⁵⁴. Между тем, в первой книге «Трактата» Юм отрицает, что наше Я есть тождественная субстанция. Во второй же книге он, однако, как кажется, признает существование подобных тождественных личностей⁵⁵. Ранее я отмечал: мы можем попробовать доказать, что это всего лишь видимость. Предположим, однако, что это не так⁵⁶. Тогда можно будет ожидать, что в первой книге Юм будет стремиться уменьшить частоту употребления слова «душа» в сравнении с употреблением слова «ум». Иными словами, можно было бы ожидать, что пропорция употреблений *mind-soul* в первой книге будет значительно превышать аналогичную пропорцию во второй книге. И если эта тенденция будет продолжена в более поздних текстах, в частности, в третьей книге «Трактата», то мы получим в свое распоряжение еще один аргумент, говорящий о том, что вторая книга была написана до первой.

Картина, получающаяся после подсчета слов «mind» и «soul» в тех контекстах, в которых их употребление не было предопреде-

⁵⁴ Ср.: «Таким образом, мы измышляем непрерывное существование перцепций наших чувств для устранения этого разрыва: и приходим к понятиям души, самости и субстанции, чтобы прикрыть изменчивость» (Т 1. 4. 6. 6; SBN 254). Не удивительно, что во влиятельной «Энциклопедии» Чамберса мы тоже обнаруживаем недвусмысленную интуицию относительно того, что «душа есть духовная субстанция» — см. *Chambers E. Cyclopaedia: or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences, vol. 2, London, 1728, 97.*

⁵⁵ «...непосредственным объектом гордости и униженности является самость, или та тождественная личность, мысли, действия и переживания которой мы непосредственно осознаем» (Т 2. 2. 1. 2; SBN 329); см. также Т. 2. 2. 2. 2; SBN 333.

⁵⁶ В действительности, эта видимость достаточно сильна. Отрицание Юмом в первой книге того, что мы «каждый момент непосредственно осознаем» нашу самость и «непрерывность ее существования» (Т 1. 4. 6. 1; SBN 251) явно контрастирует с такими фразами из второй книги «Трактата», как «очевидно, что идея, или скорее впечатление о нас самих всегда непосредственно присутствует у нас» (Т 2. 1. 11. 4; SBN 317).

лено традицией⁵⁷ и не было фигуральным⁵⁸ (т. е. там, где вместо «soul» можно было бы сказать «mind»), не только подтверждает сделанное выше предположение, но и помогает реконструировать вероятную последовательность создания различных частей первой и второй книг юмовского «Трактата». В самом деле, в первой части первой книги указанная пропорция равна 5,7⁵⁹ («mind» — 34, «soul» — 6); во второй части > 47 («mind» — 47, «soul» — 0); в третьей части — 21,6; в четвертой — 24,5⁶⁰. Во второй книге пропорция в первой части равна 6,8⁶¹; во второй части — 8,2⁶², в третьей — 6,6. Сравним с этим «Письмо к врачу» (2,5), «Краткое изложение» (16,5), Аппендикс (>34) и третью книгу «Трактата» (20)⁶³.

Предложенный метод, конечно, не настолько точен, как можно было бы пожелать⁶⁴, но результаты, получаемые при его применении, все же указывают⁶⁵ на то, что Юм написал «Трак-

⁵⁷ Т. е. игнорируя, к примеру, такие фразы, как «бессмертие души» в третьей и четвертой частях первой книги «Трактата». Употребление слова «mind» будет служить своего рода индикатором насыщенности менталистских контекстов, а затем мы оценим, как часто Юм использует слово «soul» в усредненных контекстах, и именно в тех случаях, когда он мог бы сказать то, что он говорит, но используя слово «mind».

⁵⁸ Я также не принимаю во внимание юмовские примечания, так как примечания обычно создаются позже основного текста. Игнорируются и тексты Аппендикса, перенесенные в первую книгу в современных изданиях.

⁵⁹ Если посчитать, учитывая «Подразделение материала 2» (и игнорируя «Подразделение материала 1», то мы получили бы пропорцию, равную 4, 9.

⁶⁰ Я не учитываю случаи использования Юмом слова «mind» (а также «soul») в главе «О нематериальности души».

⁶¹ Я игнорирую главу «Подразделение материала 2» (В противном случае пропорция будет равна 5).

⁶² В этой части я не учитываю место, где Юм говорит о душе как «оживляющем принципе» в переносном смысле.

⁶³ Ср. также его *Essays, Moral and Political* (1741), где пропорция равна 20 (“mind” — 20, “soul” — 1).

⁶⁴ Отчасти потому, что некоторые из упомянутых текстов попросту слишком малы, чтобы быть совершенно убедительными в статистическом смысле. Другая проблема, связанная с этим методом, состоит в том, что результаты его применения во многом зависят от того, как мы считаем, т. е. от того, какие части текста мы решим рассматривать как некие единицы. Эта проблема, впрочем, может быть решена — см. основной текст.

⁶⁵ Можно было бы возразить, сказав, что разные контексты предполагают разную частоту использования одних и тех же слов, а мы только что сравнива-

тат»⁶⁶, начав с первой части первой книги и частей 3, 1 и 2 второй книги. Если, однако, мы примем во внимание наши недавние выкладки, то мы сможем предположить, что первая часть первой книги не была написана за один прием. Ее старейший сегмент, т. е. первая глава «О происхождении наших идей», изначально интегрированная с «Подразделением материала 2», имеет пропорцию употребления слов «mind» и «soul», равную 2,5; что же касается глав 4–7, то они могли бы быть написаны после первой и второй частей второй книги (указанная пропорция в них равна 11,5)⁶⁷. Я не упомянул третью часть второй книги. Проблема с этой частью состоит в том, что составляющие ее главы едва ли можно интерпретировать как элементы цельной конструкции. И это значит, что мы должны рассматривать их как отдельные единицы. Мы видим здесь четыре ясно очерченных блока. Первый из них (главы 1–2 с пропорцией > 19) содержит обсуждение Юмом проблемы свободы и необходимости, предполагающее его теорию причинности, которая разработана в третьей части первой книги. Второй блок (главы 3–8 с пропорцией 2,4) посвящен обсуждению причин поступков и бурных аффектов. Третий блок — глава 9 (пропорция — 16), где

ли их использование в разных контекстах. Так что из отмеченных различий не следует, что части с меньшей пропорцией были написаны раньше. В некоторых случаях с этим возражением можно было бы согласиться (и именно поэтому я проигнорировал главу «О нематериальности души»), но не в данном случае: контексты первой и третьей частей первой книги сходны, но мы видим большие различия в частоте. Весьма сходны и контексты второй и третьей книг, но различие есть и здесь (заметим, что бессмысленно сравнивать вторую книгу с «Диссертацией об аффектах» (1757), так как эта диссертация по большей части скомпилирована Юмом их текстов второй книги «Трактата»).

⁶⁶ В последующем я не буду обсуждать возможное время написания Юмом тех «религиозных» частей «Трактата», которые он, вероятно, убрал из окончательного текста, редактируя его в 1737–1738 гг.

⁶⁷ Глава 3 «Об идеях памяти и воображения», возможно, написана позже (вместе с «Подразделением материала 1»), так как она (так же как «Подразделение материала 1») содержит позднюю юмовскую концепцию памяти, предполагающую, что она имеет дело не с впечатлениями, а скорее с идеями (ср. название Т 1. 3. 5 — «О впечатлениях чувств и памяти»). Отметим, что тот на первый взгляд странный факт, что Юм дважды использует слово «soul» в позднем тексте «Подразделении материала 1» можно объяснить тем, что он произвольно моделирует его по главе «Подразделение материала 2», где это слово используется три раза.

Юм рассматривает прямые аффекты, и четвертый — глава 10⁶⁸ с пропорцией > 9.

Если мы согласны, что эти тексты подлежат отдельному рассмотрению, то мы должны будем признать, что главы 3—8 третьей части второй книги являются самыми ранними фрагментами юмовского «Трактата о человеческой природе». Кажется, таким образом, что Юм начал работу над «Трактатом» с введения (пропорция — 3), первых глав первой и второй книг («О происхождении наших идей» и «Разделение материала 2»), и глав 3—8 третьей части второй книги. Затем он написал первую⁶⁹ и вторую части второй книги и приступил к работе над главами 4—7 первой части первой книги. Через какое-то время после этого он создал главу 9 третьей части второй книги и части 3 и 4 первой книги, совершая по ходу работы важные открытия, связанные с природой наших каузальных заключений и осознавая серьезные скептические опасности, возникшие для его системы. Вторая часть первой книги⁷⁰

⁶⁸ О любви к истине.

⁶⁹ За исключением десятой главы первой части, которая кажется по большей части написанной позже.

⁷⁰ Об идеях пространства и времени. Пропорция употреблений слов «mind» и «soul» в этой части указывает на то, что к тому времени Юм вообще не склонен использовать слово «soul» в неспецифических контекстах, и Аппендикс подтверждает это. Он использует это слово дважды в «Кратком изложении», но в этой анонимной работе он мог попытаться стилистически отстраниться от автора «Трактата». Что же касается третьей книги (1740), в которой это слово используется пять раз, то следует помнить, что, хотя она была подвергнута серьезному редактированию Юмом в 1739—1740 гг., он наверняка оставил в ее окончательном тексте какие-то ранние куски, указанная пропорция в которых не могла быть очень велика. Окончательная пропорция (20) отражает влияние этих факторов. И поскольку она не претерпевает радикальных изменений после изъятия частей, которые, вероятно, были переписаны, мы можем предположить, что по крайней мере некоторые части третьей книги были написаны Юмом между написанием первой и второй части второй книги и третьей и четвертой частями первой книги — это могло бы хорошо объяснить провал в возрастающей пропорции употреблений слов «mind» и «soul» между второй частью второй книги и третьей частью первой книги. Если же говорить о сходных работах Юма более позднего периода, то со временем он стал более толерантно относиться к использованию слова «soul». Соответствующая пропорция в первом и втором «Исследованиях» равна примерно 20 (во втором «Исследовании» мы должны исключить три случая использования упомянутого слова; однажды он использует его в пе-

была написана даже позже, после большинства или даже всех глав остальных частей, так что Юму, возможно, не пришлось редактировать одну из своих фраз в этой части, где он говорит о «нынешнем 1738 году» (Т 1. 2. 2. 4; SBN 31)⁷¹.

Прежде чем двигаться дальше, надо прояснить один момент. Только что предложенный мною метод сравнительной датировки предполагает, что Юм стал реже использовать слово «soul» (как обозначение — наряду со словом «mind» — нашей ментальной жизни или Я), поскольку он осознал, что наше Я не является душой как простой субстанцией, а есть лишь пучок перцепций⁷². Но из представленных выше данных следует, что этот процесс начался еще до написания им четвертой части первой книги «Трактата», где он пытается доказать, что наше Я не является субстанцией. В действительности, однако, тут нет проблем. Вполне естественно предположить, что еще до изложения своей теории в четвертой части первой книги Юм тратил немало времени на размышления о природе Я. И у него был резон делать это параллельно написанию второй книги «Об аффектах», так как его теория косвенных аффектов основана на представлении об отношении, которые некоторые сущности должны иметь к нашему Я для продуцирования подобных аффектов. И чем больше он размышлял о природе нашего Я, тем меньше удовлетворяла его традиционная концепция Я как некоей субстанции⁷³. И это

реносном смысле, однажды — в выражении «смертность души»; и еще в одном случае он употребляет это слово, говоря о платоновской теории души).

⁷¹ Впрочем, более вероятно, что он написал ее по большей части в районе 1737 г. Эта часть — один из немногих разделов «Трактата», где чувствуется явное влияние Бейля (наряду с Т 1. 4. 5), а Юм рекомендовал своему другу Майклу Рамсею почитать Бейля для лучшего понимания его будущей книги в августе 1737 г.; см. *Kozanecki T. Dawida Hume'a Nieznane Listy W Zbiorach Muzeum Czarotoryskich (Polska) // Archiwum Historii Filozofii Spolecznej IX (1963): 127–141.*

⁷² В действительности, мы могли бы прийти к сходным выводам и без таких допущений (мы могли бы просто посчитать слова затем выстроить последовательность различных частей). Но поскольку это делает выводы более убедительными, этим стоило заняться. Такая тактика позволяет прояснить ряд важных моментов.

⁷³ Уже во второй части второй книги мы читаем: «Наша самость, взятая отдельно от восприятия любого другого объекта, в действительности есть ничто» (Т 2. 3. 2. 17; SBN 340), и это высказывание можно рассматривать как первый намек на позднейшую теорию Я, развитую Юмом в первой книге «Трактата».

отражалось на его использовании слова «душа». Так что метод, похоже, работает.

В результате применения этого метода мы можем уточнить философские взгляды Юма периода начала его работы над «Трактатом». Ранее я упоминал, что принимал как данность существование материального мира и пытался объяснить наши ментальные процессы движениями животных духов. Но его взгляды были далеки от материализма. Ведь он, судя по всему, признавал существование тождественных ментальных субстанций, душ. Поэтому более правильным было бы назвать эту позицию «натуралистическим дуализмом»⁷⁴. Неудивительно поэтому, что в старейшем сегменте «Трактата», если судить по концентрации «животных духов», а именно в главах 3–8 третьей части второй книги, мы находим и одну из самых низких пропорций употребления слов «mind» и «soul». И мы можем быть вполне уверены в том, что по крайней мере некоторые главы этого, как кажется, унифицированного блока восходят к 1734 г., т. е. ранним стадиям работы Юма над «Трактатом».

Я только что сказал, что главы 3–8 третьей части второй книги кажутся унифицированным блоком. В самом деле, сам Юм трактует их подобным способом, суммируя в конце восьмой главы тезисы упомянутых глав (Т 2. 3. 8. 13; SBN 437–438). Тем не менее, здесь есть некая загадка, и для ее разрешения мы, на мой взгляд, должны пойти на дальнейшую фрагментацию текста. Загадка состоит в том, что, хотя он часто использует здесь слова «духи» и «душа», он использует их весьма специфическим образом. В коротких главах 7 и 8, посвященным влиянию расстояния на наши аффекты, он использует слово «душа» шесть раз (больше чем в третьей книге «Трактата», второй части первой книги и Аппендиксе вместе взятых), без какого-либо очевидного повода⁷⁵. Вместе с тем, в этих главах он вообще не упоминает о «духах». При этом он использует это слово одиннадцать раз (больше, чем во всей остальной второй книге и в третьей книге вместе) в главах 4–5 (где, помимо прочего, он обсуждает идею главенствующего аффекта)⁷⁶. Моя догадка состоит в том, что в то время как главы 4–5 восходят к периоду «Письма к врачу», когда он был увлечен идеей

⁷⁴ Об этом термине — ср. *Chalmers D. J. The Conscious Mind*, Oxford: Oxford University Press, 1996, 122–129.

⁷⁵ Пропорция здесь равна 0, 8.

⁷⁶ Пропорция в этих главах равна 5.

физических объяснений ментальных действий⁷⁷, главы 7–8 содержат еще более ранние тексты, созданные, вероятно, в районе 1732 г. (в это время, согласно Юму, он начал реальную работу над «Трактатом»⁷⁸). Тогдашние взгляды Юма представляются более дуалистичными и менталистскими, и он ограничивался демонстрацией того, что, как он позже выражался, «в порождении и протекании аффектов имеется некий регулярный механизм» (DP 6. 19), имеющий отношение к их возникновению или, к примеру, превращению спокойных аффектов в бурные.

Так что мы можем реконструировать фазы эволюции общих воззрений Юма периода 1732–1734 гг. следующим образом: (1) дуализм души и тела в онтологии и идея экспериментального объяснения механизма аффектов как феноменов души (около 1732 г.)⁷⁹; (2) поиск физических объяснений подобных феноменов и начало процесса разочарования в концепции души как субстанции (около 1734 г.); (3) ограничение сферы физических объяснений ментального из-за их несовершенства и разработка экспериментальной концепции механизмов аффектов, центрированной на ассоциации впечатлений и идей.

Последняя из упомянутых стадий (на которой он скорее всего написал третью главу третьей части второй книги и, таким образом, предпринял первую попытку использовать некий проясняющий силлогизм в рассуждении о причинах человеческих действий, но еще не осознал специфичность этого нового методологического инструментария) соответствует по большей части вводным разделам «Трактата» и основным главам первой и второй частей второй книги, где он имеет дело с косвенными аффектами, такими как гордость, униженность, любовь, ненависть, давая комплексное ассоциативное объяснение их возникновения и трансформации. Сказанное, впрочем, не означает, что этот порядок с необходимостью означает, что Юм планировал представить соответствующий материал именно в такой последовательности. Есть определенные

⁷⁷ Джон Райт указывает, что причиной интереса Юма к подобным объяснениям могли быть некоторые идеи Бернарда Мандевиля. См. его монографию *Wright J. Hume's Treatise of Human Nature*, 8–9.

⁷⁸ HL 1. 158.

⁷⁹ На этой стадии Юм, вероятно, написал свое *Historical Essay on Chivalry and modern Honour* — см. *Stewart M. A. The Dating of Hume's Manuscripts* // Paul Wood (ed.), *The Scottish Enlightenment: Essays in Reinterpretation*, University of Rochester Press, 2000, 267–314; и *Wright J. Hume's Treatise of Human Nature*, 11–13.

основания полагать, что глава о прямых аффектах, написанная после глав о косвенных аффектах, изначально задумывалась так, что она должна была бы предшествовать им в окончательном варианте текста. В самом деле, естественно допустить, что он мог бы начать изложение своей теории аффектов с анализа прямых аффектов. Такая последовательность естественна, поскольку они проще косвенных аффектов по своему строению. И в «Диссертации об аффектах» Юм поступил именно таким образом⁸⁰. Я уже отмечал то обстоятельство, что, когда Юм писал о возникновении вторичных впечатлений либо от впечатлений, либо от идей в «Подразделении материала 2», он скорее всего имел в виду возникновение прямых и косвенных аффектов. И поскольку речь идет о вводной главе, мы можем предположить, что эта последовательность содержит указание на то, что он собирался начать изложение с анализа прямых аффектов. Потом он увидел, что они по большей части предполагают идеи (как и косвенные аффекты) и перекомпоновал текст: его теория косвенных аффектов справедливо казалась ему гораздо более оригинальной. На деле мы можем предположить, что он не начал писать книгу об аффектах с главы о прямых аффектах просто потому, что изначально ему, по сути, нечего было сказать о них. По мере разработки его теории познания, однако, ситуация изменилась. Тот факт, что он скорее всего написал главу о прямых аффектах (структура которой указывает на то, что он отдает предпочтение той версии «Трактата», где он начинается со второй книги) приблизительно в то же время, что и третью часть первой книги, подтверждает, что он решил перекомпоновать «Трактат» и начать его с анализа познавательной способности на относительно поздней стадии работы над ним.

Наконец, посмотрим на вторую часть первой книги «Трактата», которая, как следует из наших данных, была создана после завершения всех или большинства других разделов первой и второй книги. Если это так, то мы могли бы надеяться отыскать в этой части некие независимые подтверждения данной гипотезы. Посмотрим, возможно ли это. Если мы согласны с тем, что во время написания «Трактата» Юм смещался от позитивной философии реалистического толка к радикальному скептицизму, и если мы согласны, что этот скептицизм был сопряжен с феноменологи-

⁸⁰ Разумеется, у него могли быть и иные причины перекомпоновать материал в своей «Диссертации». См. *Immerwahr J.* Hume's Dissertation on the Passions // *Journal of the History of Philosophy*, 32, 2 (1994): 225–240.

ческим поворотом, то можно было бы ожидать, что во второй книге мы обнаружим какие-то признаки этого феноменологического поворота. И в самом деле, именно в этой части мы находим самый феноменалистический пассаж всего «Трактата»: «Обратим все наше внимание, насколько возможно, на то, что находится вне нас; вознесем наше воображение к небесам или к крайним границам вселенной; *мы никогда в действительности не сделаем ни одного шага за пределы самих себя*, и мы не в силах представить какое-либо бытие, кроме тех перцепций, которые являются нам в этих узких границах. Это универсум воображения, и наши идеи ограничены тем, что произведено там» (Т 1. 2. 6. 8; SBN 67–68; мой курсив).

В этой части мы также находим ряд общих рассуждений Юма о своеобразии его философии, напоминающих пассажи из главы «Заключение этой книги», которая, очевидно, была создана в поздний период. Во второй части первой книги, так же, как и в «Заключении этой книги» (см. Т 1. 4. 7. 2, 12; SBN 264, 271) Юм говорит о своих построениях как о «моей философии». Он также утверждает здесь, что «претендует только на объяснение природы и причин наших перцепций, или впечатлений и идей» (Т 1. 2. 5. 26; SBN 64). Контекст этой фразы таков — когда мы пытаемся понять свойства самих тел, мы сталкиваемся с непреодолимыми трудностями, но когда мы смотрим на явления этих тел нашим чувствам, мы можем с легкостью разрешить их. Эта позиция достаточно специфична и имеет параллели только с пятой главой четвертой части (где, что любопытно, есть еще один пример «моей философии»), в конце первой книги⁸¹, и в Аппендиксе, где Юм говорит, что он «питал некоторые надежды на то, что, сколь бы несовершенной ни была наша теория интеллектуального мира, она будет свободна от тех противоречий и абсурдностей, которые сопровождают, кажется, любое объяснение материального мира, которое может выдвинуть человеческий разум» (Т Appendix 10; SBN 633). Если так, то естественно предположить, что в Аппендиксе он продолжает ту линию рассуждений, которая была представлена во второй части первой книги и в пятой главе четвертой части⁸². И это означает, что вторая часть могла быть завершена после большинства разделов других частей.

Эти соображения могут иметь важное значение, так как они могли бы помочь прояснить эволюцию скептических взглядов

⁸¹ См. также Т 2. 2. 6. 1–2; SBN 366. Эти куски второй книги, вероятно, очень поздние по времени.

⁸² Т 1. 4. 5. 1; SBN 232.

Юма в период 1734—1748 гг. Я уже упоминал, что источником радикальных скептических настроений Юма, по-видимому, стали идеи Беркли⁸³. Юма убедил берклианский аргумент о субъективности первичных качеств, таких как протяжение или плотность. Если подобные качества субъективны, то тела существуют только в качестве наших перцепций. Юм был также убежден, что «очевиднейший опыт» может показать, что, хотя наши перцепции могли бы существовать отдельно (это напрямую следует из его принципа отделимости), в действительности они объединены в связки, составляющие наш поток сознания, т. е. зависят от нас (ср. Т 1. 4. 2. 44; SBN 210). С другой стороны, мы твердо убеждены в том, что тела существуют независимо от нас. Так что здесь есть очевидное противоречие, а противоречия питают скептические настроения. Юм упоминает это «прямое и полное противостояние нашего разума и наших чувств» в Т 1. 4. 4. 15. Интересно, однако, что в заключительной скептической главе первой книги, рассуждая об этом противоречии, он отсылает не только к Т 1. 4. 4, но и к Т 1. 3. 14, где он рассматривает склонность нашего разума экстраполировать вовне наши внутренние состояния. Кажется, будто он хочет усилить свой тезис путем отсылки к этой склонности. Но почему?

Вероятный ответ состоит в том, что во время написания заключительной главы первой книги Юм осознал, что *в его изложении* материала тезис и антитезис этого противоречия не имели равного веса: наша вера в то, что тела не существуют независимо от нас основывается на очень убедительных, с его точки зрения, аргументах, а вот вера в независимое существование тел (как он показал в четвертой части первой книги) кажется результатом элементарно ошибочной идентификации сходных сущностей (см. особенно Т 1. 4. 3. 56; SBN 217)⁸⁴. Но если тезис и антитезис не имеют равного веса, их противоречие не может быть основанием скептической позиции. Кажется, тем не менее, что он по-прежнему считает, что их вес *одинаков*⁸⁵ и поэтому пытается найти ка-

⁸³ Сам Юм намекает на это (EHU 12. 15, note; SBN 155), и многие комментаторы согласны с ним.

⁸⁴ Мы рассматриваем сходные пространственные впечатления как тождественные, а затем, заметив их различие, допускаем, что они все же тождественны, что означает, что они непрерывно существовали даже тогда, когда мы не воспринимали их.

⁸⁵ Он говорит, что ментальные операции, порождающие эти конфликтующие убеждения, «в равной степени естественны и необходимы» (Т 1. 4. 7. 4; SBN 266).

кой-то способ показать это. Именно поэтому он ссылается в Т 1. 4. 7 на упомянутую склонность или тенденцию нашего разума. Однако он мог ощутить необходимость дополнительного подкрепления этого положения, поскольку его характеристики той склонности были достаточно абстрактными и было далеко не очевидно, что они вообще имеют отношение к данному случаю. И дело выглядит так, будто во второй части первой книги он предпринимает последнюю попытку решить эту задачу, используя испытанный метод объяснения ментальных операций действиями животных духов (не исключено, что подобное объяснение всегда было скрытым источником его взглядов по этому вопросу). Мы не должны забывать, что его позиция в этой части «Трактата» очень феноменалистична, так что не удивительно, что он говорит здесь, что, в общем, он пытается избегать подобных объяснений, так как они выходят за границы опыта (Т 1. 2. 5. 20; SBN 60). Вместе с тем, он дает понять, что пришло время, когда он действительно нуждается в них. И он пытается показать, что наша ошибочная идентификация сходных сущностей может быть объяснена особенностями движений животных духов (*ibid.*)⁸⁶. Если это так, то наша вера в независимое существование тел могла бы быть не менее необходимой, чем наша вера в то, что они не существуют подобным образом. Однако вскоре после этого объяснения Юм, вероятно, осознал, что этот путь ведет в никуда. В самом деле, укреплять нашу веру в независимое существование тел путем допущения такого их существования (в качестве животных духов) — значит предполагать то, что нужно доказать.

После осознания бесполезности подобных объяснений в данном случае (это могло случиться, когда он заканчивал вторую часть первой книги) Юм, похоже, поменял свою позицию по данному вопросу и решил пойти еще дальше по пути феноменализма. Он дал понять, что, хотя мы не можем непротиворечиво рассуждать о

⁸⁶ Хотя в данном случае он использует это объяснение для иных целей, он указывает, что оно окажется полезным и в других местах. И когда он обсуждает источники нашей веры в существование тел в Т 1. 4. 2, он отсылает к этому фрагменту в Т 2. 5 (Т 1. 4. 2. 32, note; SBN 202). Он говорит здесь, что в Т 2. 5 он «уже доказал и объяснил» этот принцип. Вполне вероятно, что он вставил эту отсылку (как и соответствующий фрагмент из второй части) несколько позже, так как в остальном он рассуждает здесь так, будто он только что ввел этот важный принцип (Т 1. 4. 2. 32; SBN 203), т. е. принцип, согласно которому нам присуща естественная тенденция отождествлять друг с другом сходные или связанные между собой сущности.

телах как чем-то независимом от нас, между нашими убеждениями в существовании тел как самодостаточных сущностей и как того, что существует только в актуальном восприятии нет противоречия — просто потому, что первое из этих убеждений незаконно. Иными словами, он был готов признать, что кроме наших перцепций ничего и нет, однако в самом мире перцепций нет никаких противоречий. Именно эту позицию он очерчивает в конце второй части первой книги, и именно к ней он отсылает в пятой главе четвертой части (вполне возможно, что эта глава была написана позже других глав четвертой части⁸⁷ и даже позже, чем вторая часть) и в Аппендиксе. Но, как дает понять Юм в Аппендиксе, эта идея завела его в «лабиринт», когда он увидел, что теперь он лишился возможности непротиворечиво трактовать свою теорию Я⁸⁸. Он делает здесь ставшим впоследствии знаменитым признание, что он не может «примирить» два принципа: что «наши отличные друг от друга перцепции раздельно существуют, и что ум никогда не воспринимает какой-либо реальной связи между различными существующими инстанциями». Он имеет в виду следующее: поскольку (1) наши перцепции не принадлежат «чему-то простому и индивидуальному», и поскольку (2) мы не видим реальной связи между ними, мы не можем объяснить, каким образом они могут быть со-

⁸⁷ Пятая глава кажется продолжением четвертой, но в действительности она предполагает новую интерпретацию ее выводов — в указанном выше ключе. И пятая глава не сочетается с теми выводами, которые делает Юм в седьмой главе, которую тоже можно рассматривать в качестве продолжения и развития тех выводов, которые он делает в четвертой (а также первой) главе четвертой части первой книги его «Трактата».

⁸⁸ Я имею в виду его тексты, где он переосмысляет свою теорию самости. В другом фрагменте Аппендикса (Т_{Апп} 1. 2. 5. 26, note), вероятно, написанном ранее для вставки во вторую часть первой книги, он, как кажется, одобряет более ранние схемы. Этот фрагмент является добавочной частью Аппендикса. Главный текст Аппендикса, включая тексты, где он переосмысляет свою теорию самости, имеет нечто вроде введения и финальной части и с самого начала подается как приложение. Что же касается упомянутой дополнительной части, то она, вероятно, была создана в начале 1740 г., когда Юм еще надеялся на второе издание «Трактата» (ср. HL 1. 38-39). Иными словами, она, похоже, была написана, когда Юм еще не планировал Аппендикс. Если это так, то она была написана раньше, чем текст о самости. Ср. *Thiel U. The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford: Oxford University Press, 2011, 398.

единены «в нашем мышлении или сознании» (Т Appendix 20; SBN 636). Это утверждение, однако, имеет смысл, только если он отрицает возможность объяснения таких соединений отсылкой к движениям животных духов. В самом деле, во второй части первой книги он четко заявляет, что подобные движения *могут* объяснить единство перцепций (Т 1. 2. 5. 20; SBN 60)⁸⁹. Но, если я прав, и если вскоре после того, как он заявил это, он осознал, что больше не может прибегать к подобным объяснениям, то он действительно должен был встать перед той самой проблемой, которую он акцентирует в рассуждениях Аппендикса⁹⁰.

⁸⁹ Он говорит здесь, что «отношения *сходства, смежности и причинности*» являются «принципами единства идей», что он мог бы «объяснить отношения идей» отсылая к животным духам, и *предлагает* общую схему подобных объяснений и детальное объяснение ошибок (обсуждавшихся выше), связанных с этими принципами. В главе о личном тождестве, критикуемой в Аппендиксе, он объясняет нашу веру в тождество отсылкой к тем самым «трем вышеупомянутым отношениям». Он утверждает, что «тождество зависит» от «трех этих отношений сходства, смежности и причинности» как «объединяющих принципов идеального мира» (Т 1. 4. 6. 16; SBN 260). Так что всю загадку можно переформулировать следующим образом: почему в Аппендиксе Юм отвергает те методы объяснения своих принципов ассоциации, которые он сам ранее использовал? И при такой формулировке эта загадка уж точно может быть удовлетворительно разрешена.

⁹⁰ Эта интерпретация близка той, что выдвигал Роберт Фогелин. Он тоже говорит, что Юм не мог согласовать свои принципы из-за его «феноменологической установки». См. *Fogelin R. J. Hume's Skeptical Crisis: A Textual Study*, 121–124; ср. его "Hume's Worries about Personal Identity" в *Fogelin R. J. Philosophical Interpretations*, New York: Oxford University Press, 1992, 92. Фогелин, однако, не обращает внимания на изменения юмовской позиции в ходе написания «Трактата» и поэтому его интерпретация не столь убедительна, как могла бы быть. Его взгляды по этому вопросу были раскритикованы А. Ротом, который пытался показать, что если бы Юм действительно был неудовлетворен своей теорией из-за отсутствия объяснения связи перцепций, его беспокойство могло бы распространиться и на другие части его учения о познании (*Roth A. S. What was Hume's Problem with Personal Identity // Philosophy and Phenomenological Research*, 61, 1 (2000): 93). С этим можно отчасти согласиться, но это не противоречит юмовской позиции, так как Юм говорит, что он обнаружил нестыковки в его характеристиках идеального мира, и это можно понять в широком смысле. С другой стороны, в иных местах Юм мог бы просто *пользоваться* принципами ассоциации, но он мог бы *объяснить* их возможность, трактуя наше Я как субстанцию. Поскольку его собственная теория Я не позволяет дать такого

Иными словами, Юм осознал, что если мы соглашаемся с тем, что наша вера в независимое существование тел незаконна и, соответственно, что мы должны принять тезис о том, что не существует ничего кроме наших актуальных перцепций, то мы должны признать (при условии отсутствия души как объединяющей субстанции и внутренних связей между нашими перцепциями — эти допущения Юм по-прежнему считает истинными), что наши перцепции не могли бы быть связаны. Но фактически они связаны. И это противоречие. В Аппендиксе Юм говорит, что это дает новый аргумент в пользу скептицизма, и поэтому Аппендикс можно рассматривать как высшую точку его скептицизма. Однако эта позиция не стала его окончательной позицией. В первом «Исследовании» он делает шаг, который кажется естественным результатом размышлений над упомянутыми выше посылками. В самом деле, если тезис о том, что наша вера в независимое существование тел незаконна, ведет нас к противоречиям, мы можем отрицать его. Отрицать его — значит признать, что это убеждение является продуктом не когнитивных ошибок, а сильного и в каком-то смысле базового инстинкта. И Юм действительно утверждает нечто подобное в «Исследовании» (EHU 12. 7–9; SBN 151–152)⁹¹. Это опять могло бы вести к столкновению наших убеждений, но в «Исследовании» Юм дает понять, что его можно игнорировать и даже избежать⁹².

объяснения, она действительно оказывается весьма проблемной и едва ли может рассматриваться как нечто безупречное в логическом плане. Недавние обзоры других толкований юмовского переосмысления теории Я можно найти в *Pitson A. E. Hume's Philosophy of the Self*, 66–80; *Ellis J. The Contents of Hume's Appendix and the Source of His Despair* // *Hume Studies* 32, 2 (2006): 195–232.

⁹¹ А. Батлер доказывает, что разница между «Трактатом» и «Исследовани-ем» здесь невелика, так как Юм упоминает об этом «инстинкте» и в «Трактате» см. *Butler A. Natural Instinct, Perceptual Relativity, and Belief in the External World in Hume's Enquiry* // *Hume Studies*, 34, 1 (2008): 115–158. Ясно, однако, что в «Исследовании» Юм описывает его иначе и не говорит, что он базируется на очевидных ошибках.

⁹² Предположительно с помощью понятия о «неизвестном, необъяснимом нечто как причине наших перцепций; понятия столь несовершенного, что ни один скептик не сочтет нужным возражать против него» (EHU 12. 16; SBN 155). Стоит, правда, помнить, что этот фрагмент был добавлен Юмом только в издании, появившемся в 1777 г. В предыдущих изданиях дело выглядело так, будто он рассматривал это противоречие как не очень важную аномалию, которую можно было бы проигнорировать без особых последствий.

Это объяснение возможной эволюции радикальных скептических взглядов Юма⁹³ было задумано для того, чтобы показать, что идея о том, что вторая часть первой книги «Трактата» была написана после большинства других частей первой и второй книг может быть правдоподобной и сама по себе. А это, в свою очередь, показывает, что метод сравнительной датировки частей «Трактата», использованный в этой статье, похоже, работает. Но именно этот метод позволяет заключить, что вторая книга «Трактата» была написана раньше первой. Этот тезис я и хотел доказать в данном параграфе.

VII

Надеюсь, таким образом, что приведенные выше соображения в достаточной мере подтверждают гипотезу о том, что Юм написал введение в «Трактат» и вторую книгу «Об аффектах» до создания первой книги. А это значит, что, рассуждая о науке о человеческой природе в этом введении, он имел в виду свою теорию аффектов. Но она — экспериментальная теория. И именно поэтому Юм говорил, что единственной основой науки о человеческой природе является опыт. Но в первом «Исследовании» Юм отождествил науку о человеческой природе с моральной философией как таковой, включая теорию познания. Поскольку в своей теории познавательной способности он широко пользуется силлогизмами, он не может утверждать здесь, что наука о человеческой природе основана только на опыте. Однако это не означает, что в «Исследовании» он изменил свою методологию. На деле он изменил свою трактовку науки о человеческой природе. Впрочем, это не вся история. Мы видели, что основной текст «Трактата» содержит указания на то, что Юм уже поменял свою концепцию науки о человеческой природе до публикации первой и второй книг этой работы⁹⁴. Поэтому,

⁹³ Я обсуждал здесь только скептицизм Юма «по отношению к чувствам». Что же касается его радикального «скептицизма по отношению к разуму», то он мог хотя бы частично оказаться индуцированным его открытием бессилия нашего разума, связанного, с одной стороны, с тем фактом, что разум не может инициировать желания, с другой — с тем, что он не может направлять наши эмпирические выводы. На основе этих открытий нетрудно было сделать последний шаг и сказать, что разум не может поддерживать даже и самого себя. Показательно, что эти соображения отсутствуют в «Исследовании», что еще раз подчеркивает позитивный дух этой работы.

⁹⁴ Так что в этом плане различие между «Трактатом» и «Исследованием» несущественно (ср. HL 1. 158).

если отвлечься от Введения и смотреть только на первую и вторую книги, то мы увидим, что под «наукой о человеческой природе» он понимает не только свою теорию аффектов, но также и теорию познавательной способности, где он широко использует силлогизмы для получения истин о человеческой природе. Однако что-то вроде инерции помешало ему осознать, что он должен скорректировать описания своих методов во введении в «Трактат». Через несколько лет он, впрочем, в полной мере осознал это и модифицировал свою позицию в «Исследовании».

Осознание Юмом важности силлогистических, или дедуктивных методов науки о человеческой природе, однако, не привело к созданию им развернутой теории дедуктивных рассуждений. И отсутствие подобной теории было, на мой взгляд, одной из причин того, что подобные дедукции юмовского типа явным образом недооценивались в ходе многочисленных обсуждений философской методологии. И в этой финальной части данной статьи я попытаюсь показать, что они имеют определенный потенциал даже сегодня.

Мы видели, что юмовские дедукции в первой книге «Трактата» и в первом «Исследовании» помогают прояснять реальные отношения между нашими идеями о ментальных актах, в частности, между демонстративными рассуждениями и заключениями о фактах. Эти рассуждения порождают разного рода убеждения. Убеждения — это ментальные состояния, которые могут выражаться в тех или иных утверждениях. Отметим, что анализ отношений между утверждениями не обязательно ограничивать простым сходством между ними. Можно, к примеру, интерпретировать эквивалентность (как высокую степень сходства) утверждений или пропозиций как их взаимное имплицирование, а импликация дает нам идею зависимости между пропозициями или утверждениями. Заметим теперь, что в аналитической философии общим местом является мысль о том, что одни наши убеждения зависят от других. Если, к примеру, я смотрю на часы и формирую убеждение, что сейчас час дня, то это убеждение предполагает другое — что часы нормально работают и т. д. Интересно, однако, что аналитические философы не уделяли большого внимания анализу зависимости между нашими естественными убеждениями, т. е. глубочайшими убеждениями онтологического свойства. Одним из заметных исключений является «дескриптивная метафизика» Питера Стросона и его последователей⁹⁵. Стросон,

⁹⁵ См. напр. Strawson P. F. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Methuen, 1959.

правда, пришел к своим взглядам от кантовской философии. Но к сходной позиции можно прийти и со стороны Юма. Ведь и сам Юм пытался показать зависимость нашей веры в тождество от наших каузальных убеждений (Т 1. 3. 2. 2; SBN 74)⁹⁶. Чтобы увидеть, как можно развить этот проект, возьмем в качестве примера два утверждения, выражающих наши естественные убеждения и покажем, как их отношение может быть прояснено с помощью дедуктивных рассуждений: (1) «Я верю в то, что ход природы не изменится», и (2) «Я верю, что каждое событие имеет причину». Я выбрал эти примеры потому, что сам Юм подробно обсуждал их. Он, однако, не до конца раскрыл отношение между ними. Это отношение не является чем-то изначально очевидным. И даже если мы проясним его, мы, возможно, будем не в состоянии напрямую постигать его. Но мы можем доказать, что второе утверждение зависит от первого. Предположим, что мы верим в существование беспричинных событий. Причина — это событие А, которое всегда непосредственно предшествует другому событию, В, действию. Если мы верим в существование беспричинных событий, мы верим в то, что не существует таких событий, непосредственно предшествующих (беспричинному) событию В, воспроизведение которых всегда сопровождалось бы В в последующий момент времени. Но эта вера явно конфликтует с нашим убеждением, что ход природы не изменится. Значит, если мы верим, что ход природы не изменится, мы также верим, что каждое событие имеет причину.

Вера в то, что ход природы не изменится, выражает веру в точное соответствие прошлого и будущего опыта. Иными словами, если мы верим, что ход природы не изменится, мы верим, что если любое событие в некоем окружении будет воспроизведено в том же самом окружении, то за ним последует событие, одинаковое с тем, которое изначально воспринималось за ним. Поскольку вера в причинность зависит от этого убеждения, и поскольку в обыденной жизни мы точно убеждены в этом, мы также убеждены, что каждое событие, данное в опыте, имеет причину, которая могла бы быть дана в нашем опыте (в противном случае мы не верили бы, что воспроизведение опытного положения дел, предшествующего событию, имеющему неопытную причину, приводило бы к этому событию в следующий момент времени).

⁹⁶ Позже он изменил свои взгляды на этот счет (ср. Т 1. 4. 2. 21; SBN 197). Заметим, что он обсуждает здесь веру в «непрерывное существование объектов», но вера в тождество тесно связана с ней.

Юм был уверен, что каузальные выводы задействованы в механизмах симпатии, позволяющей нам быть своего рода зеркалами других людей (Т 2. 1. 11. 2–8; SBN 316–320). Он полагал, что мы знаем об аффектах других людей только по их внешним проявлениям. И если мы согласимся с Юмом и с большинством современных философов в том, что подобные качественные ментальные состояния других людей не могут быть даны в нашем опыте, то, учитывая сказанное выше, мы должны верить, что их поведение имеет публично наблюдаемые, т. е. физические причины. Но симпатия предполагает наше убеждение в существовании других сознаний. Мы не можем наблюдать качественные состояния других людей, но мы все же естественным образом верим, что подобные состояния существуют. Предположим теперь, что мы верим, что ментальные состояния других людей не оказывают каузального воздействия на их поведение. В таком случае эти ментальные состояния были бы необязательны для них. И мир с такими ментальными состояниями был бы перегружен бесполезными сущностями и, соответственно, был бы гораздо менее элегантным и простым, чем мир, где они отсутствовали бы⁹⁷. Похоже, однако, что наша вера в соответствие между прошлым и будущим влечет за собой веру в простейшую из возможных картин нашего мира. В таком случае, если бы мы верили в каузальную бесплодность возможных ментальных состояний других людей, мы не смогли бы верить в существование других сознаний. А если мы фактически верим в их существование, мы также верим, что их ментальные состояния каузально влияют на их поведение⁹⁸.

Мы, таким образом, видим конфликт наших естественных убеждений. Чтобы решить его, мы могли бы сказать, что ментальные состояния других людей (и нас самих) естественно супервентны⁹⁹ на физических аспектах реальности — так, что в возможном мире, отличающемся от актуального только отсутствием актуальных качественных ментальных состояний, люди не вели бы себя так же, как они ведут себя в актуальном мире. Такое решение

⁹⁷ Конечно, в этом мире существовала бы по крайней мере одна незелантная сущность — сам эпифеноменалист. Но лучше допустить одну маленькую аномалию, чем считать громадной аномалией весь мир.

⁹⁸ Этот аргумент легко подкрепить другими известными доводами против эпифеноменализма.

⁹⁹ О естественной супервентности — см. *Chalmers D.J. The Conscious Mind*, 34–38.

отдает должное обоим конфликтующим убеждениям и обходит противоречия.

В самом деле, мы можем сказать, что человеческое поведение детерминировано физическими факторами, так как в актуальном мире эти факторы достаточны для продуцирования человеческого поведения. Вместе с тем, мы можем утверждать, что ментальные состояния каузально релевантны, так как без них те физические факторы не продуцировали бы такого же поведения. Физические факторы, тем не менее, достаточны, поскольку ментальные состояния супервентны на них. Конечно, мы должны объяснить, почему одни физические системы нуждаются в ментальных состояниях для реализации их каузальных возможностей, тогда как другие, как мы считаем, не нуждаются ни в чем подобном. И подобное объяснение могло бы дать нам ключ к решению проблемы сознание-тело. В мои задачи здесь, однако, не входит попытка дать такое объяснение. Я всего лишь хотел показать, что мы можем использовать дедукции юмовского типа для прояснения отношений между нашими естественными убеждениями, и что подобное прояснение может открывать путь для правдоподобных решений ряда глубоких метафизических проблем.

Отметим также, что эти замечания имеют прямое отношение к широко обсуждавшемуся вопросу о будущем концептуального анализа. Некоторые философы утверждают, что концептуальный анализ далеко не столь плодотворен, как считалось ранее¹⁰⁰. Но если мы бросим взгляд на историю аналитической философии, то мы увидим, что подобный анализ обычно фокусировался на словоупотреблении. Однако этот уровень обыденного словоупотребления есть не более чем поверхность наших концептуальных схем. Их глубинные структуры лежат на уровне наших естественных убеждений. В самом деле, подобные убеждения могут быть истолкованы как некие концептуальные схемы, накладываемые нами на наш опыт. И я только что пытался показать, что отношения между такими концептуальными схемами могут быть прояснены с помощью достаточно строгих аргументов. Если это так, и если это может вести к решению метафизических проблем, то можно надеяться, что концептуальный анализ еще не сказал своего последнего слова.

¹⁰⁰ Известный недавний пример — *Williamson T. The Philosophy of Philosophy*, Oxford: Blackwell, 2008.

Заключение

В этой статье я пытался показать, что анализ одной терминологической аномалии в юмовском «Исследовании о человеческом познании» не только помогает нам прояснить понимание Юмом его собственной методологии, но и помогает лучше понять эволюцию его взглядов на науку о человеческой природе, а также уяснить порядок написания им разных частей его «Трактата о человеческой природе». Более того, эти соображения могут пролить новый свет на природу концептуального анализа и сделать нас несколько более оптимистичными в вопросе о будущем концептуальной философии¹⁰¹.

Библиография

- Kasavin I. T. (ред.)* Дэвид Юм и современная философия. М., 2012.
- Baier A. C.* A Progress of Sentiment: Reflections on Hume's Treatise. Cambridge MA, 1991.
- Beauchamp T. L.* Introduction: A History of the Enquiry concerning Human Understanding // Hume, D. An Enquiry concerning Human Understanding. Oxford, 2000.
- Beebee H.* Hume on Causation. London, 2006.
- Bennett J.* Learning from Six Philosophers. Vol. 2. Oxford, 2001.
- Buckle S.* Hume's Enlightenment Tract: The Unity and Purpose of An Enquiry concerning Human Understanding. New York, 2001.
- Butler A.* Natural Instinct, Perceptual Relativity, and Belief in the External World in Hume's Enquiry // Hume Studies 34 (1), 2008, 115–158.
- Capaldi N.* David Hume: The Newtonian Philosopher. Boston, 1975.
- Chalmers D. J.* The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. Oxford, 1996.
- Chambers E.* Cyclopaedia: or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences. Vol. 2. London, 1728.
- Ellis J.* The Contents of Hume's Appendix and the Source of His Despair // Hume Studies 32 (2), 2006, 195–232.
- Flew A.* Hume's Philosophy of Belief: A Study of His First 'Inquiry'. London, 1961.

¹⁰¹ Статья впервые опубликована в «Историко-философском ежегоднике» (2012).

- Fogelin R. J.* Philosophical Interpretations. New York, 1992.
- Fogelin R. J.* Hume's Skeptical Crisis. Oxford, 2009.
- Garrett D.* Cognition and Commitment in Hume's Philosophy. New York, 1997.
- Harris J. A.* A Compleat Chain of Reasoning: Hume's Project in A Treatise of Human Nature, Books One and Two // Proceedings of the Aristotelian Society, 109 (2), 2009, 129–148.
- Hume D.* Dialogues concerning Natural Religion, And Other Writings / Ed. D. Coleman. Cambridge, 2007.
- Hume D.* Dissertation on the Passions; The Natural History of Religion / Ed. T. L. Beauchamp. Oxford, 2007.
- Hume D.* An Enquiry concerning Human Understanding / Ed. T. L. Beauchamp. Oxford, 2000.
- Hume D.* An Enquiry concerning the Principles of Morals / Ed. T. L. Beauchamp. Oxford, 1999.
- Hume D.* History of England. Vol. 1–6. Indianapolis, 1983.
- Hume D.* The Letters of David Hume. 2 vols. / Ed. J. Y. T. Greig. Oxford, 1932.
- Hume D.* My Own Life / Ed. P. Millican. <http://davidhume.org/texts/mol>
- Hume D.* Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals, 3rd ed. / Eds. L. A. Selby-Bigge and P. H. Niddich. Oxford, 1975.
- Hume D.* A Treatise of Human Nature, 2nd ed. / Eds. L. A. Selby-Bigge and P. H. Niddich. Oxford, 1978.
- Hume D.* A Treatise of Human Nature / Eds. D. F. Norton and Mary J. Norton. Oxford, 2000.
- Immerwahr J.* Hume's Dissertation on the Passions // Journal of the History of Philosophy 32 (2), 1994, 225–240.
- Kemp Smith N.* The Philosophy of David Hume: With a New Introduction by Don Garrett. New York, 2005.
- Kozanecki T.* Dawida Hume'a Nieznane Listy W Zbiorach Muzeum Czartoryskich // Archiwum Historii Filozofii Społecznej 9, 1963, 127–141.
- Kreimendahl L.* Humes verborgener Rationalismus. Berlin, 1982.
- Mijuskovic B.* Hume and Shaftesbury on the Self // Philosophical Quarterly 21, 1971, 324–336.
- Millican P.* The Context, Aims, and Structure of Hume's First Enquiry // Reading Hume on Human Understanding: Essays on the First Enquiry. Ed. P. Millican. Oxford, 2002. P. 27–65.
- Millican P.* Hume's Sceptical Doubts concerning Induction // Reading Hume on Human Understanding: Essays on the First Enquiry. Ed. P. Millican. Oxford, 2002. P. 107–173.

- Millican P.* Hume's Old and New: Four Fashionable Falsehoods, and One Unfashionable Truth // Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume 81, 2007, 163–199.
- Millican P.* Hume on Induction and Faculties. TS at <http://davidhume.org>. 2009.
- Moore J.* Hume and Hutcheson // Hume and Hume's Connexions. Ed. M. A. Stewart and P. Wright. University Park, PA, 1994. P. 23–57.
- Mossner E. C.* Hume at La Flûche, 1735: an Unpublished Letter // The University of Texas Studies in English 37, 1958, 30–33.
- Mossner E. C.* The Life of David Hume, 2nd ed. Oxford, 1980.
- Norton D. F.* Historical Account of A Treatise of Human Nature from Its Beginnings to the Time of Hume's Death // David Hume. Treatise of Human Nature: Critical Edition. Vol. 2. Editorial Material. Oxford, 2007. P. 433–588.
- Norton D. F., Taylor J.* (eds.). The Cambridge Companion to Hume, 2nd ed. Cambridge, 2009.
- Noxon J.* Hume's Philosophical Development. Oxford, 1973.
- Owen D.* Hume's Reason. New York, 2000.
- Penelhum T.* Themes in Hume: The Self, The Will, Religion. Oxford, 2000.
- Pitsoy A. E.* Hume's Philosophy of the Self. London, 2002.
- Roth A. S.* What was Hume's Problem with Personal Identity // Philosophy and Phenomenological Research 61 (1), 2000, 91–114.
- Russell P.* The Riddle of Hume's Treatise. Oxford, 2008.
- Schmidt C. M.* David Hume: Reason in History. University Park, PA, 2003.
- Stewart M. A.* An Early Fragment on Evil // Hume and Hume's Connexions. Ed. M. A. Stewart and J. P. Wright, University Park, PA, 1994. P. 160–170.
- Stewart M. A.* The Dating of Hume's Manuscripts // In The Scottish Enlightenment: Essays in Reinterpretation. Ed. P. Wood. Rochester, NY, 2000. P. 267–314.
- Stewart M. A.* Two Species of Philosophy: The Historical Significance of the First Enquiry // Reading Hume on Human Understanding: Essays on the First Enquiry. Ed. P. Millican. Oxford, 2002. P. 67–95.
- Stewart M. A.* Hume's Intellectual Development, 1711–1752 // Impressions on Hume. Ed. M. Fraska-Spada and P. J. E. Kail. Oxford, 2005. P. 11–58.
- Strawson P. F.* Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics. London, 1959.

-
- Thiel U.* The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume. Oxford, 2011.
- Traiger S.* (ed.). The Blackwell Guide to Hume's Treatise. Oxford, 2006.
- Williamson T.* The Philosophy of Philosophy. Oxford, 2008.
- Wood P. B.* Hume, Reid and the Science of the Mind // Hume and Hume's Connexions. Ed. M. A. Stewart and J. P. Wright. University Park, PA, 1994. P.119–139.
- Wright J.* Hume's Treatise of Human Nature: An Introduction. Cambridge, 2009.

Кузнецов Н.В.

РЕЛИГИОЗНОЕ И РАЦИОНАЛЬНОЕ В ЭТИКЕ И. КАНТА

Цель данной статьи — рассмотреть, каким образом проблема соотношения религиозного и рационального в структуре морально-го сознания решалась И. Кантом. Необходимо выяснить, оправдана ли закрепившаяся за И. Кантом репутация формалиста и рационалиста в этике, или же в его философии рациональное и религиозное начала равноценны для нравственного сознания, поскольку нравственный выбор человек совершает не в мире природы, где рациональные аргументы были бы, безусловно, преобладающими, а в мире свободы.

Проблема соотношения рационального и религиозного в структуре нравственности имеет свою собственную историко-философскую традицию. Пожалуй, не будет большим преувеличением сказать, что впервые с достаточной степенью остроты и глубины, на соответствующем теоретическом уровне эта проблема была поставлена И. Кантом. Она была весьма созвучна общему пафосу философского мировоззрения Канта, который сам выражал его так: «Если существует наука, действительно нужная человеку, то эта та, которой я учу — а именно подобающим образом занять указанное человеку место в мире — и из которой можно научиться тому, каким надо быть, чтобы быть человеком»¹.

Особое значение имеет то обстоятельство, что мировоззренческие истоки рационализма И. Канта связаны не столько со спекулятивной природой метафизики, господствовавшей в университетах Германии XVIII века, сколько с ориентацией на достижения естествознания своего времени. Сам Кант никогда не колебался в убеждении, что в философском познании необходимо принимать во внимание достижения естественных наук в изучении физического мира, он никогда не подвергал сомнению значение картины мира И. Ньютона и справедливо полагал, что любое систематическое исследование должно быть следствием этой картины миро-

¹ *Кант И.* Сочинения в шести томах, М., 1964. Т. 2. С. 205.

здания. На протяжении всей своей жизни он внимательно следил за спорами между естествоиспытателями, хотя, разумеется, теоретическая их сторона привлекала его больше, чем экспериментальная. Особую роль в формировании критической философии Канта сыграл, как известно, вопрос о том, являются ли эмпирические методы, используемые учеными, единственными, которые нам доступны, или же возможно и более глубокое постижение сущности вещей, не обусловленное ограниченностью опыта и основанное на умозраительных принципах и идеях. В определенном отношении задача Канта и заключалась в окончательном разрешении этой проблемы, так как в «Критике чистого разума» он продемонстрировал, что ни разум сам по себе, ни чувственный опыт не являются достаточными предпосылками получения достоверного знания, и что только их соединение в познании, при котором опыт предоставляет содержание, а разум играет формальную роль, приводит к достижению нового знания. Согласно Канту, познавательная способность человека подчинена системе априорных форм и понятий, которые разум накладывает на эмпирические данные, предоставляемые органами чувств. Но эта же общая схема познавательной деятельности означает, что истинное применение априорных форм ограничивается сферой чувственности, и любая попытка расширить их для установления истины, лежащей вне этой сферы, является необоснованной. Поэтому Кант считал необходимым проводить строгую грань между гипотезами, выдвигаемыми естественными науками, зависящими от подтверждения путем эксперимента и наблюдения, и теориями, нацеленными на умозраительные утверждения о сверхчувственном или трансцендентном порядке вещей, лежащем за пределами возможности их опытного подтверждения. Такие теории относятся к «догматизму» или к спекулятивной метафизике, «старой софистической лженауке», чьи притязания, как полагал Кант, доказали свою пустоту и безосновательность: «Всё знание о вещах, происходящее из чистого понимания или чистого разума есть ничто, кроме иллюзии, истина заключается только в опыте»². Вообще говоря, аргументы Канта против спекулятивной метафизики, были, сходны с возражениями, уже сформулированными ранее Д. Юмом. Хотя аргументация Канта отличалась новизной и оригинальностью, но он в целом соглашался с Юмом, в том числе и в том, что следствия критики ме-

² Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Собр. Соч. в 8 томах. Т. 4. Изд-во «ЧОРО» 1994. С. 142.

тафизики выходят за пределы чисто умозрительной проблематики. Кант отдавал себе отчет, что такого рода критика имеет более широкое разрушительное значение и нацелена на отрицание многовековых усилий схоластической философии доказать фундаментальные постулаты христианства, в том числе и те, которые касались существования и природы Бога. По убеждению Канта, из такой критики неизбежно следовало, что «все попытки чисто спекулятивного использования разума в отношении теологии абсолютно бесплодны и несущественны и бесполезны по своей природе»³.

Тем не менее, между Юмом и Кантом имелись существенные различия в тех выводах из этой критики, которые касались самого отношения к религии. Юм, утверждая «несовершенство естественного разума», говорит, что «один разум недостаточен для того, чтобы убедить нас в истинности христианской религии, и всякий, кого побуждает к признанию её вера, переживает в себе самом непрерывное чудо, ...располагающее его верить в то, что совершенно противоречит привычке и опыту»⁴. Отношение же Канта к религии лучше всего выражает его общеизвестное утверждение, что он нашел необходимым отрицать знание, чтобы предоставить место вере. Какие бы противоречия ни усматривал Кант в идеях спекулятивной метафизики, не следует из них делать вывод, что он отрицал и само представление о сверхчувственном мире. Свою позицию в философии Кант обозначал как «трансцендентальный идеализм», основанный на различии между эмпирическим миром чувственных объектов или «феноменов», вещей для нас, и недоступным опыту миром «ноуменов», вещей в себе. Его утверждение сводилось к тому, что теоретическое познание этой области «ноуменов» никогда и ни при каких условиях не может дать нам положительных результатов. Таким образом, познавательные утверждения спекулятивной метафизики, включая и теологию, в той мере, в какой они стремились представить себя как следствие логической аргументации, являются неприемлемыми. Однако в равной мере неприемлемы и доводы тех, кто полагает, что это доказывает ложность такого рода утверждений. Атеист и агностик оказывается не в лучшем, но и не в худшем положении, чем теист. Однако, Кант полагал, что его позиция предоставляет догматам религиозной

³ *Кант И.* Критика чистого разума. Соч. в 6-ти томах. Т. 3. М., «Мысль» 1964. С. 547–548.

⁴ *Юм Д.* Исследование о человеческом разумении. М., Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 181.

веры более прочное основание, чем догматизм спекулятивной метафизики. Более того, Кант был убежден, что его «трансцендентальный идеализм» способен сделать дальнейшие шаги в защите догматов христианства. Эти шаги предполагали переход от спекулятивного «чистого» разума, к разуму практическому. «Всякий интерес в конце концов есть практический, и даже интерес спекулятивного разума обусловлен и приобретает полный смысл только в практическом применении»⁵. Таким образом в решении основной задачи философии Канта на первый план закономерно вышла этика, так как именно в сфере нравственности практический разум и находил свое непосредственное выражение.

В определенном отношении этическую теорию Канта можно рассматривать как своеобразную альтернативу натуралистическому подходу к нравственности, широко распространенному в эпоху Просвещения. Кант сразу же отвергает утверждение, что все нравственное поведение человека, включая и его соответствующие моральные оценки, следует объяснять и интерпретировать, исходя исключительно из страстей и желаний, то есть, психологически. Он полагал, что попытка обосновать моральный выбор и моральную оценку изменчивыми по своей природе желаниями и чувствами равносильна их сведению к чистой субъективности, а, следовательно, к произволу, не имеющему ничего общего с моралью и даже противоположному ей. Кант в своей этической теории следует распространенному убеждению, что фундаментальные нравственные законы имеют универсальную силу, что они объединяют всех людей, независимо от практических обстоятельств их положения и от их индивидуальных предпочтений или склонностей. Мораль должна иметь объективную природу, а ее императивы должны обладать всеобщим характером. Субъективная мораль с ее частными повелениями, распространяющимися, следовательно, на одних людей и не касающимися других, с истинной моралью не имеет ничего общего.

Из этого не следовало, что для обоснования объективной и всеобщей морали необходимо вернуться к освященному веками представлению, что нравственные требования обретают свою силу и свой универсальный характер, будучи выражением божественной воли. Подобные взгляды, независимо от того, находят ли они свое обоснование в спекулятивной метафизике, или нет, были для Канта неприемлемы. Если моральные нормы суть выражение божествен-

⁵ Кант И. Критика практического разума. С. 454.

ной воли, то индивиду остается только подчиниться их авторитету. Источником морали оказывается в таком случае внешняя, пусть и божественная власть, а нравственный индивид должен пожертвовать собственной автономностью и независимостью своего разума. Но как раз в применении разума Кант и усматривал сущность морали, сущность нравственных помыслов и поступков. «Все поступки человека в явлении определены из его эмпирического характера и других содействующих причин согласно естественному порядку; и, если бы мы могли исследовать до конца все явления воли человека, мы не нашли бы ни одного человеческого поступка, которого нельзя было бы предсказать с достоверностью и познать как необходимый на основании предшествующих ему условий»⁶. Он не соглашался с тем, что разум играет подчиненную роль в поведении, всего лишь указывая средство удовлетворения естественных потребностей и целей; тем не менее, настаивал, что именно способность действовать вопреки побуждениям «естественных» наклонностей и руководствоваться в своих поступках исключительно теми принципами, которые мы сами себе предписываем, и есть то, что отличает нас как существ, обладающих нравственностью. В той мере, в какой такого рода принципы не основывались на эмпирическом опыте, но, напротив, зависели от определенных формальных условий, сообщающих этим принципам универсальность, можно сказать, что они представляли собой следствие подчинения не божественной воле, но только своему разуму. Но в силу общности трансцендентальных форм человеческого разума эти принципы накладывали обязательство, которые необходимо было принять всякому разумному человеку. «Кант усматривал человеческую свободу в том, что действие совершается не ради какой-то утилитарной цели, а во имя самоутверждения человека. Для него человек — единственная «самоцель», высшая ценность по сравнению со всем тем, что он производит. Но ради того, чтобы представить человека такой «самоцелью», Кант вообще отрицает принцип целесообразности в его деятельности: поступай не ради достижения какой-то цели, а во имя утверждения себя как человека. Противопоставление одного другому привело Канта к невозможности определить сущность человеческого, т. е. решить вопрос, как же именно должен поступать человек, чтобы в своем лице воплотить идею человечества»⁷. Исходя из этого общего положения, Кант создал теорию морали, которая не только отожд-

⁶ Кант И. Сочинения. Т. 3. С. 489.

⁷ Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. М. 1969. С. 189

дествляла нравственные требования с категорическим императивом, но и отождествляла подчинение этому императиву с полной автономией разума, который тем самым выходил из сферы подчинения естественным чувствам и желаниям. Отсюда и формула категорического императива: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»⁸.

На первый взгляд может показаться, что настойчивое подчеркивание Кантом приоритета разума как источника этических требований приводит к теоретической и практической независимости морали от религии. Это, несомненно, соответствовало духу эпохи, в частности, характерным для Просвещения деистическим представлениям о Боге, функция которого сводится к первотолчку. Бог деистов не мог быть и источником повелений, устанавливающих подлинность моральных норм. Тем не менее, с этикой Канта связана иная возможность установить связь религии и морали. Если религия не могла быть основой морали, то это вовсе не свидетельствовало об их независимости друг от друга, поскольку теперь уже мораль становилась основой религии. Имея в виду такую возможность, Кант уже в первой своей критике утверждал, что существуют определенные убеждения, неотделимые от «интересов» чистого разума в его практической или нравственной способности, в которых идеи, касающиеся сверхчувственного, играют основную роль⁹. Одно из таких убеждений предполагало идею свободы. Кант полагал очевидным, что представление людей о самих себе как об ответственных нравственных личностях подразумевает способность к разумному выбору, который не мог бы быть предписан нам, если бы наши действия были предопределены только связанной с чувственным миром случайностью. Кант даже убежден, что поступок, совершаемый согласно велению нравственного долга¹⁰, но в

⁸ Кант И. Критика практического разума. С. 270.

⁹ См. Кант И. Критика чистого разума. С. 44–45.

¹⁰ Как только речь заходит о долге, Кант переходит на возвышенную риторику: «Долг! Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям... Это может быть только то, что возвышает человека над самим собой (как частью чувственно воспринимаемого мира), что связывает его с порядком вещей, единственно который рассудок может мыслить и которому вместе с тем подчинен весь чувственно воспринимаемый мир, а с ним — эмпирически определяемое существование человека во времени и совокупность всех целей...» (Кант И. Критика практического разума. С.413–414).

то же время согласующийся с чувственной склонностью, неизбежно должен потерять нечто в своей моральной ценности. «Нельзя брать другой субъективный принцип в качестве мотива, иначе поступок может, правда, быть совершен так, как предписывает закон, однако, поскольку он хотя и сообразен с долгом, но совершается не из чувства долга, намерение совершить поступок не морально...»¹¹. Но это предположение не удастся доказать, если мы рассматриваем себя исключительно как часть природы, в которой все подчиняется законам случайности. Если же мы принимаем нравственную точку зрения, то это требует от нас веры, что в нашем существовании есть нечто такое, что невозможно описать в эмпирических терминах. В терминологии Канта это означало представление о нас самих как принадлежащих одновременно и к «постижимому только разумом» миру ноуменов, вещей в себе, и к феноменальному миру чувственного опыта, к миру вещей для нас. Кроме этого, Кант утверждал, что нравственность, помимо ее необходимой связи со свободой воли, имела следствия, которые в той или иной мере относились к фундаментальным постулатам религии¹². Так он предполагал, что в наших моральных помыслах мы осознаем обязательство поддерживать то, что он называл *summum bonum*, «высшим благом», а также связанное с этим обязательство стремиться к личному нравственному совершенству. Что касается первого, то это высшее благо требовало для своей полного осуществления такого положения вещей, при котором счастье было бы равномерно распределено в пространстве морали. Но сама мораль не может основываться на принципе счастья, так как » он подводит под нравственность мотивы, которые, скорее, подрывают ее и уничтожают весь ее возвышенный характер, смешивая в один класс побуждения к добродетели и побуждения к пороку и научая только одному — как лучше рассчитывать, специфическое же отличие того и другого совершенно стирают»¹³. «Очевидно, однако, что это совершенно не та ситуация, которой люди могли бы надеяться достичь самостоятельно. Тем не менее, поскольку она представляет собой нечто такое, к чему мы обязаны нашей моралью стремиться, то ее достижение должно рассматриваться как возможное, и, согласно

¹¹ Кант И. Критика практического разума. С. 408.

¹² См. Кант И. Критика способности суждения § 91. — С. 527. Кант И. Критика практического разума. Соч. в 6-ти томах М., «Мысль» 1965 Т. 4. С. 457, 465.

¹³ Кант И. Критика практического разума Сочинения в шести томах, М., 1964. Т. 4. С. 285–286.

Канту, это требовало постулирования некоей сверхчувственной силы, способной обеспечить действенность наших устремлений. Кант утверждал в «Критике практического разума»: «высшее благо возможно в мире только лишь поскольку признают высшую причину природы, которая имеет причинность, сообразную моральному убеждению. А существо, которое по своим поступкам способно иметь представление о законе есть *мыслящее существо* и причинность такого существа по этому представлению о законе есть его *воля*. Следовательно, высшая причина природы, поскольку её необходимо предположить для высшего блага, есть сущность, которая благодаря рассудку и воле есть причина (следовательно, и творец) природы, т. е. Бог»¹⁴. Кант доказывает, что индивид не может дожидаться выполнения своего обязательства достичь морального совершенства в рамках уже земного существования. Следовательно, для индивида необходимо постулировать нечто такое, что превосходит данное ограничение, и что могло бы гарантировать индивиду «бесконечный прогресс» к данному совершенству. Это некий нравственный аналог религиозных представлений о бессмертии души.

Кант подчеркивал, что существование Бога, свободы и бессмертия может быть установлено только с «практической точки зрения». С теоретической же эти идеи нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Иными словами, знание о существовании Бога, знание о собственной свободе и о бессмертии души — это иной вид знания, отличный от научной или математической истины. Но эти же знания (идеи существования Бога, свободы, бессмертия души) имеют принципиальное отличие от исторических верований в реальность божественного или в реальность сверхъестественных явлений. Что касается Канта, то по его мнению библейское повествование следует интерпретировать скорее аллегорически, чем буквально. С точки же зрения его теории морали, Библию следует рассматривать как книгу, предоставляющую человеку «стимулы» стремления к изначальным нравственным идеалам. «Предоставлять место для веры», как полагал Кант, не означало попытки реабилитировать традиционные религиозные убеждения, расценивавшиеся в эпоху Просвещения как «предрассудки». Кант стремился найти обоснования «разумной вере», «вере чистого практического разума», прочно основанного на императивах автономного нравственного сознания.

¹⁴ Кант И. Критика практического разума. С. 458.

Впрочем, следует признать, что позже появились самые различные интерпретации этики Канта, в том числе и такие, где Кант оказывался протестантским теологом, стремившимся согласовать незыблемые принципы христианства с велениями времени. Почву для подобных интерпретаций предоставляла определенная амбивалентность его аргументации. Так, иногда Кант действительно был готов говорить о верованиях, якобы скрытых в наших нравственных помыслах и предоставляющих нам право делать положительные заключения о мире ноуменов, о сущностях, находящихся за пределами теоретических исследований. «Все предпосылки, которые Кант выдвигал как условия возможности свободы, — бытие сверхчувственного мира «вещей в себе», их полная независимость от определений времени и причинности, двойственный «состав» человека, объединяющего в себе явления природы и обнаружение свободы, — оказались не доказанными положениями науки или теоретической философии, а исключительно предметами внутреннего, в основе своей чисто морального убеждения или даже верования философа. В конечном счете учение Канта о свободе есть не учение философии истории или социологии, а лишь метафизическая и дуалистическая гипотеза моралиста»¹⁵. В других местах он проявлял осторожность и указывал, что данные верования имеют только субъективную значимость, и им нельзя приписывать объективную силу. Кроме того, смысл практической философии Канта позволял сделать предположение, что положения, к которым приводит нас наша моральная позиция, истинны не в силу своего содержания, но в силу того, что они суть следствия нашего нравственного выбора. То есть, по своему содержанию они не обязаны быть истинны в том значении, в каком мы говорим об истинах науки, так как их истинность принадлежит к более высокому порядку, порядку мира свободы, а не мира природы. Моральные истины достоверны, но их достоверность является не логической, но нравственной. Подобная позиция могла напоминать о схоластической теории «двойственной истины», разделяющей «истины веры» и «истины разума».

Допустимым выгляди и предположение, что подобная двусмысленность нередко была намеренной, и что сам Кант осознавал проблематичность своей теории морали, свою неспособность ответить на все вопросы, которые она ставит. Так, возможно, именно поэтому «антиномия свободы и необходимости оказалась мни-

¹⁵ Асмус В.Ф. *Этика Канта*. М. 1965. С. 44.

мой, кажущейся. Выяснилось, что свобода может иметь отношение к совершенно другому роду условий, чем естественная необходимость, а потому закон необходимости не влияет на свободу: свобода и естественная необходимость могут существовать независимо друг от друга и без ущерба друг для друга. Из антиномии свободы и необходимости открылся выход. Он состоит в том, что оба противоречащих друг другу положения — и тезис свободы, и антитезис необходимости — могут быть вместе истинными, но в различных отношениях. То же самое действие, которое как относящееся к чувственно воспринимаемому миру всегда чувственно обусловлено, т. е. механически необходимо, в то же самое время как относящееся к причинности действующего существа, поскольку оно принадлежит к «умопостигаемому» миру, может иметь в основе чувственно не обусловленную причинность и, следовательно, может мыслиться как свободное»¹⁶.

Но вместе с тем несомненно, что теории морали Канта было суждено оказать глубокое и длительное влияние как на всю последующую этику, так и на решение многих теологических проблем. Многие его последователи уже принимали за очевидность, что необходимо отбросить надежду предоставить рациональное обоснование ортодоксальным теологическим утверждениям. Кантовские декларации самодостаточности нравственного опыта, убеждение, что этот опыт находится за пределами досягаемости научной критики и в то же время имеет рациональную природу, могли проецироваться и на сферу религиозных и теологических представлений. В области же самой этики открывалась возможность переключить внимание с теоретических рассуждений о познавательной ценности нравственных суждений и их соответствия законам природы на оказавшееся более плодотворным рассмотрение природы субъективного сознания в качестве источника морали. Две фигуры в истории философии наиболее ярко, хотя и в различной форме, выразили это новое воззрение — И.Г. Фихте и Ф.Д.Е. Шлейермахер. Фихте, как и Кант, полагал, что в основании религиозных представлений должны находиться моральные нормы, а не наоборот. В работе, озаглавленной «Об основании нашей веры в божественное управление Вселенной», Фихте постарался опровергнуть как ведущие к заблуждению попытки обосновать существование мира существованием разумного начала или разумной причины. Понятие о Боге как об «отдельной сущ-

¹⁶ Асмус В.Ф. Этика Канта. М. 1965. С. 34–35.

ности» или как о личностном деятельном начале следовало заметить понятием о «нравственном мировом порядке», к которому мы необходимо принадлежим как практические существа. В силу этого мы можем быть уверены, что добрые поступки непременно достигнут успеха, а злые обязательно завершатся неудачей. Вера в такой нравственный порядок была фундаментальной исходной предпосылкой нравственного сознания и поэтому не предполагала доказательств. Для Шлейермахера, напротив, источник религии можно было обнаружить не в сфере отдельных этических убеждений, но скорее в чувстве зависимости от божественной реальности, которая сама по себе была непознаваема для абстрактного мышления.

Таким образом, в этике Канта мы обнаруживаем признание равноценности рационального и религиозного начал для морального сознания. Тот факт, что рациональное начало играет определяющую роль, может быть скрыт от человека, совершающего нравственные поступки, однако, на нравственный характер этих поступков такое неведение в целом не влияет. Нравственный выбор совершается свободно, но он совершается не в мире природы, а в мире свободы.

Селиванов Ю.Р.

ФИЛОСОФСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА СОЗНАНИЯ В МАЛОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА

В гегелевском наследии наука феноменологии духа представлена прежде всего двумя сочинениями: существует отдельная работа «Система наук. Часть 1. Феноменология духа» (1807) и помимо этого «Феноменология духа» присутствует как особый раздел в «Энциклопедии философских наук» (1817). По аналогии с Большой и Малой Логиками Гегеля эти работы удобно различать как Большую и Малую Феноменологию, поскольку первая «Феноменология духа» достаточно объемное произведение, а раздел «Энциклопедии» сравнительно невелик.

Такое различие тем более необходимо, что эти две «Феноменологии» различаются не только по объему, но и представляют , фактически, две разные дисциплины. Первая «Феноменология духа» располагается по замыслу Гегеля в преддверии философской системы и служит своеобразным введением в философское познание. Малая Феноменология представляет собой уже в рамках системы одну из философских наук и таким образом раскрывает для нас собственно философскую точку зрения на проблему являющегося духа. Это содержательное различие проявляется прежде всего в той философской характеристике сознания, которая дается в Малой Феноменологии духа. Если Большая Феноменология интересуется развитием форм сознания, то Малая, философская, Феноменология дает философский анализ самой сущности сознания как явления духа.

Самое четкое и ясное определение и сознания, и соответствующей науки феноменологии духа мы находим в гегелевской «Философской пропедевтике»: «Субъект, мыслимый более определенно, есть дух. Дух проявляет себя, существенно соотносясь с каким-либо существующим предметом, в этом смысле он есть сознание. Учение о сознании есть поэтому феноменология духа» (ФП, 80). Более полная и глубокая характеристика сознания содержится в философии духа, которая также занимается сознанием, но рассматривает его уже с высоты философской точки зрения.

Раздел философии духа, посвященный сознанию, носит точно такое же название — феноменология духа — на том основании, что в сознании мы имеем лишь явление духа. Однако в рамках философии духа это явление духа рассматривается как момент, и поэтому там феноменология духа достаточно быстро уступает место другим философским наукам о духе, ограничившись рассмотрением явления духа и не переходя к обзору явлений духа в их полном объеме, как это делается в Большой Феноменологии духа, находящейся за пределами системы философских наук. Мы сейчас обратим внимание на ту более содержательную характеристику сознания, которая дается в философии духа.

Здесь в отличие от нефилософской феноменологии сознанию уже дается возможность самому представить себя. Его определение разворачивается, исходя из более высокого понятия духа, и сознание представлено как стадия в развитии духа, самосознающей реальности. С этой стороны «сознание составляет ступень рефлексии, или отношение духа, его развития как явления «Я» есть бесконечное отношение духа к себе, но как субъективное, как достоверность самого себя; непосредственное тождество природной души поднято до этого чисто идеального тождества её с собой; содержание этого тождества является предметом этой для себя сущей рефлексии. Чистая абстрактная свобода духа отпускает из себя свою определенность, природную жизнь души, которая также свободна как самостоятельный объект; об этом-то объекте, как для него внешнем «Я» и получает прежде всего знание и таким образом является сознанием» (ЭФН, 218). Сознание является более высокой ступенью по сравнению с предшествующей ступенью природной души, рассматриваемой в стоящей перед феноменологией духа антропологией. Это более высокое положение выражается в том, что в сознании Я противопоставляет себя внешним предметам и, как пишет Гегель, «вступает с ними в борьбу» (ЭФН, 220). Для Я это достижение, поскольку оно в этом разделении и борьбе утверждает свою идеальную природу, её независимость от природного и телесного и наоборот подтверждает на деле свою отрицательную мощь по отношению к внешним предметам. Однако за это возвышение дух платит свою цену, и цена эта — противоречие и разлад с внешним миром неотделимые от природы сознания и связанные с постоянным разрешением и восстановлением этого противоречия страдание и внутренняя неудовлетворенность. Добиваясь для духа «чисто идеального тождества души с собой» Я одновременно теряет в этой чистоте содержание души, которое

оказывается вне ее как предмет сознания. Поэтому отношение духа к себе оказывается лишь субъективным как «достоверность самого себя» (ЭФН, 218). «Тождество духа с собой как оно первоначально полагается как «я», есть только его абстрактная формальная идеальность. В качестве души в форме субстанциальной всеобщности дух отнесен как субъективная рефлексия-в-самом-себе к этой субстанциальности как к чему-то отрицательному по отношению к нему, потустороннему и темному» (ЭФН, 221). Поднимаясь до субстанциальной всеобщности в Я, дух получает ее только в виде чистого отношения к пока еще совершенно чуждой ему субстанциальности. Со стороны духа дух в Я приходит к своей сущности, но «поскольку реальность в сфере сущности положена как непосредственно сущее и в то же время как идеальная, постольку дух как сознание есть только явление духа» (ЭФН, 221). Это чистое сознание обладает по отношению к внешним предметам «еще совершенно неопределенной, поверхностной, неабсолютной отрицательностью» (ЭФН, 221) и утверждает лишь противоречие того, что предмет находится во мне, идеально, и одновременно находится вне меня, реально.

Вместе с тем философия духа не только раскрывает ограниченность ступени сознания с большей определенностью, чем большая феноменология духа, она подчеркивает и её сильную сторону, выявляемую сознанием в духе через утверждение Я. Со стороны Я философия духа подчеркивает достижение духа в Я. Оно заключается в том, что Я способно в самом противоречии сознания сохранять тождество в ином: » «Я» как эта абсолютная отрицательность есть в себе тождество в инобытии; «Я» есть оно само и выходит за пределы объекта как чего-то снятого в себе; оно есть и одна сторона отношения и все это отношение в целом — свет, обнаруживающий и себя, и другое» (ЭФН, 218). Сильную сторону в Я, выражается в том, что само Я оказывается способно различать свои противоположные моменты, характеризующие его как сознание, и тем самым различать себя от самого себя, «я само есть это различие себя от самого себя» (ЭФН, 219). Я тем самым отличает себя самого от своего бытия, которое есть его определение абстрактно-всеобщей сущности, а не только от своих моментов по отдельности, но и тут же обратно из этого саморазличения или своей внутренней рефлексии, поскольку она направлена внутрь самого Я, возвращается в тождество с собой. То есть оно само есть отношение к себе или различие или рефлексия, без дополнения в виде феноменологического обращения на сознание, и здесь само

Я (в философии духа) берет на себя феноменологическую функцию, то есть, переносит феноменологическую форму или феноменологический момент внутрь себя и тем самым сразу возводит содержание на более высокий уровень, уровень философской феноменологии, однако при этом жертвуя широтой охвата и торопясь перейти к другой философской науке о духе — психологии.

От философии начало феноменологии духа получает уже не непосредственное сознание или знание, а сознание уже в феноменологической форме (феноменологический дух), то есть уже и знание о непосредственном сознании. Философия дает феноменологии духа раньше начать, но и вынуждает раньше закончить. В философии духа мы уже не можем присвоить только себе и удерживать у себя феноменологическую форму, ибо она очень просто отбирается самим сознанием. Эта форма в философии уже и не была бы для нас особой заслугой. Мы отдаем ее самому феноменологическому духу или сознанию, но сами при этом также возвышаемся феноменологическим духом уже до идеи духа, и все равно оказываемся в чем-то выше. В этом процессе, совершаемом Я, оно опосредованным образом (в качестве опосредования выступает само Я) снимает свой объект в тождество с собой, то есть, действует как себя опосредующее мышление. Все различия при этом сохраняют свою силу: «бытие как нечто абсолютно непосредственное, неопределенное, неразличенное должно быть отличаемо от мышления, отличающего себя от самого себя, и через снятие этого различия себя с самим собой опосредствующего мышления, — от «я»; тем не менее, с другой стороны, бытие тождественно с мышлением, ибо это последнее от всякого опосредствования возвращается к непосредственности, от всего своего саморазличения — к ничем не омраченному единству с собой» (ЭФН, 219). Таким образом, Я, выступая как «совсем простое субъективное, совершенно абстрактное, свободное, совершенно неопределенная идеальность, или отрицательность всякой ограниченности» и имея перед собой всегда нечто противопоставленное в виде предметного содержания, тем не менее в себе самом есть «единство самого себя и своего другого» (ЭФН, 220), выраженное в тождестве бытия и мышления. Философия духа с самого начала утверждает в Я высший принцип тождества бытия и мышления, не делая из этого секрета и не ставя под сомнение потенциальную философскую мощь Я.

В этой философской науке ограниченность и, следовательно, простор для развития сознания также, разумеется, выявляется со

всей определенностью, что выражается в сохраняющейся взаимозависимости Я и предмета: «Я возвышается, таким образом, над тем, что действительно от него отлично, в этом своем другом оказывается при себе и при любом содержании сохраняет достоверность самого себя» и при этом » Я лишь в той мере открывается самому себе, в какой его другое открывается для него в форме чего-то от него независимого» (ЭФН, 220). Таким образом, свободное, для себя достоверное Я, свое развитие связывает с развитием собственного предмета, который оно развивает в качестве самого себя (Я), но при этом свое различие от предмета и свое формальное различие от самого себя превращает в действительное различие, или полагает его в виде действительного отличия себя от себя как отличия себя о себя как своего развитого предмета, как свое содержание, но вне себя и поддерживая его именно вне себя. Принцип тождества бытия и мышления утверждаемый Я, таким образом также развивается, но развивается также под господством того же самого различения себя от себя, которое сделало его возможным уже в Я и сделало это Я свободным и достоверным для себя самого.

Это развитие Я через развитие предмета есть развитие аналогичное пути предначертанного сознанию в первой феноменологии духа. И формулировка цели философской феноменологии также повторяет цель Большой Феноменологии: «субъективная достоверность не должна иметь никакого предела в объекте; она должна приобрести истинную объективность; и наоборот, предмет со своей стороны должен не только абстрактным образом, но и со всех сторон своей конкретной природы сделаться моим» (ЭФН, 223). Вот это развитие феноменологии, дойдя до своего предела, обнаруживает способность этой науки выйти за свои пределы двояким образом или через две двери. Это разветвление феноменологического результата на выходе обнаруживает собственную внутреннюю двойственную природу феноменологического знания, которое развивается в рамках различия знания и содержания, и тем самым не только философию ставит перед необходимостью проходить уже пройденный феноменологией путь и обозреть то же самое содержание уже в новой философской форме, но и сама себя вынуждает второй раз появиться на сцене или вынуждается философией духа к этому появлению на бис с тем, чтобы на этот раз уже окончательно устранить себя и открыть дорогу уже самой философии к философии или философии к самой себе. Только во втором своем применении феноменология духа как наука исчерпывает все свои возможности и, образно выражаясь,

выдыхается окончательно, ибо в этот второй раз она уже должна в рамках развитой философской формы утвердиться в своем собственном феноменологическом содержании и пройти далее уже не через дверь, ведущую от совпадения субъекта и объекта в высшей форме познания к познанию всего содержания в этой форме, то есть к «знанию разума, познаванию в понятиях» (ЭФН, 223), как это происходило в Большой Феноменологии. Эта цель в философской феноменологии духа реализуется в другом варианте, и выход осуществляется через дверь, ведущую от истины сознания в разуме и познаванию в своем предмете себя к знанию себя как субъективного познающего себя духа в науке философской психологии. Результат философской феноменологии не абсолютное знание и высшая форма познания. То же самое феноменологическое развитие, уже соединенное с философской формой, дает результат в виде субъективного духа как истины души (предмета антропологии) и сознания (предмета феноменологии духа). И этот результат переводит достижения феноменологии в другую науку о субъективном духе — психологию. Сознание закрепляется как опосредующее звено в философии субъективного духа между душой (антропологией) и духом (психологией). Высшая форма философского познания направляет феноменологическое знание к тому, чтобы завершить познание субъективного духа, которое первой, нефилософской, феноменологии представляется несущественным.

Литература

1. Г.В.Ф. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1977.
2. Г.В.Ф. Гегель. Философская пропедевтика. // Работы разных лет. Т. 2. М., 1971.
3. G.W.F. Hegel. Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. В., 1970.

Евлампиев И.И.

О «КЛАССИЧЕСКИХ» ИСТОКАХ
«НЕКЛАССИЧЕСКОЙ» ФИЛОСОФИИ
Ф. НИЦШЕ

1

Ф. Ницше выступил в истории европейской философии своего рода «революционером», резко изменившим и стиль и содержание философии. Его идеи стали наиболее характерным выражением той новой эпохи развития европейской философии, которая получил название «неклассической». Особенно беспрецедентной выглядела критика христианства и христианской церкви в трудах Ницше. Хотя и до Ницше, начиная с французских просветителей и Юма, было немало мыслителей, оказывавшихся считать историческое христианство «бог вдохновенной» религией и не боявшихся называть его ложным по своему содержанию, небывалый, вызывающий характер критики Ницше породил устойчивое представление о том, что точка зрения Ницше является абсолютно самостоятельной и новой, не имеющей существенных истоков в предшествующей философии. Последующее научно-критическое (а не распространное «идеологическое») отношение к наследию Ницше заставило скорректировать это убеждение, тем не менее оно продолжает господствовать в представлениях о немецком философе и в оценках его значения для последующей философии. Даже признавая наличие каких-то оснований и истоков для ницшевской критики, исследователи, как правило, считают ее гораздо более радикальной и последовательной, чем критика, принадлежащая его предшественникам (Л. Фейербаху, М. Штирнеру, Д. Штраусу, Б. Бауэру, К. Марксу и др.).

На наш взгляд, такая точка зрения — и в отношении критики христианства и в отношении всей философии Ницше — совершенно неверна, и она не позволяет правильно понять положение Ницше в истории европейской философии. Исследователи слишком доверчиво относятся к утверждениям Ницше об *абсолютно новаторском* характере его философии, якобы проводящей абсолютную разделительную линию между классической мыслью (от Декарта до Гегеля) и новейшим, неклассическим стилем философ-

ствования. Этому убеждению не смогли противостоять даже вполне плодотворные попытки, предпринятые на рубеже XIX и XX веков неокантианцами и неогегельянами, показать, что философские идеи Канта и Гегеля вовсе не отделены непроходимой гранью от философии новейшего времени, что в великих системах немецкого идеализма уже содержались ключевые идеи, которые стали определяющими для неклассической философии.

Нам кажется, что тенденция к неклассической интерпретации классического наследия является абсолютно правильной, более того, она должна быть проведена с гораздо большей последовательностью и решимостью. Ведь продолжая проводить в учебниках по истории философии разделительную черту, условно говоря, между Гегелем и Шопенгауэром, между классической и неклассической философией, мы неявно признаем, что все оригинальное в неокантианстве и неогегельянстве — это в большей степени «фантазии» представителей этих направлений, чем реальные тенденции философских систем Канта и Гегеля. На деле, неокантианцы и неогегельяны ничуть не исказили философские идеи Канта и Гегеля, а лишь продемонстрировали глубокое содержание их систем, совершенно не понятое в первой половине XIX века и ставшее очевидным только в контексте явно выраженных принципов неклассического философствования. По нашему убеждению, в современной истории философии господствует глубоко неверное представление об историческом значении немецкого «классического» идеализма, заданное очень поверхностным позитивистским и марксистским восприятием этих систем. На деле, системы Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля вовсе не являются завершением классической философии, классического новоевропейского *рационализма*. Самое ценное и самое важное в них — это именно противостояние рационализму в его широком понимании, включающем в равной степени и Декарта, и Локка, и Гольбаха, и Юма, и движение к новому способу философствования, позже названному «неклассическим».

В этом смысле важнейшую разделительную черту мы должны проводить не между Гегелем и Шопенгауэром, а между просветителями и Юмом, с одной стороны, и Кантом, с другой. Именно с философии Канта начинается постепенное осознание и ясное выражение основных принципов неклассической философии¹.

¹ Подробнее см. в книге: Евлампиев И.И. Становление европейской неклассической философии во второй половине XIX — начале XX века. СПб., 2008. С. 14—36.

Известное негативное отношение самых ярких представителей неклассической философии (Шопенгауэра, Кьеркегора, Ницше) к своим предшественникам нужно признать следствием настойчивого желания наглядно обозначить новаторский характер своих построений. Но здравая и объективная оценка этих построений неизбежно должна констатировать наличие очень важных связей и преемственности между немецкими философами конца XVIII — начала XIX века и мыслителями второй половины XIX века.

Возвращаясь к Ницше, мы хотим обратить внимание на очевидную преемственность некоторых важнейших его идей по отношению к философии И.Г. Фихте — мыслителя, который в гораздо меньшей степени привлекал внимание философов конца XIX — начала XX века, система которого не подвергалась такой радикальной переинтерпретации, как это было сделано в отношении систем Канта и Гегеля. Тем более интересно увидеть зарождение идей, характерных для неклассической философии у этого вполне «классического», как часто полагают, мыслителя. Особенно наглядное совпадение обнаруживается в критическом пересмотре общепринятых представлений о христианстве и его истории, поэтому мы начнем сравнительный анализ систем Фихте и Ницше именно с этого (безусловно, важнейшего для обоих мыслителей) идейного аспекта.

Для того чтобы сравнение взглядов Фихте и Ницше было корректным, прежде всего нужно правильно выразить суть представлений Ницше. Очень часто его отношение к христианству интерпретируют как абсолютное отрицание, тем более, что сам Ницше в подзаголовке своего «Антихристу» выносит «проклятие христианству». Однако если отвлечься от присущего Ницше эпатажа и трезво взглянуть на содержание его скандально известной работы, то мы увидим достаточно неоднозначное и сложное отношение к христианству. Самое главное здесь — это противопоставление, с одной стороны, *исходного, первичного* христианства, заданного жизнью самого Иисуса Христа, и, с другой стороны, *исторического, церковного* христианства, в котором Ницше видит радикальное искажение указанного учения.

При всех ироничных и пренебрежительных характеристиках Иисуса («идиот», «декадент», «дитя»), Ницше не удерживается в тоне иронии и дает в «Антихристе» очень глубокую интерпретацию евангельского образа Иисуса. Самое главное, что фиксирует в образе Иисуса Ницше, — это особое внутреннее состояние, в

котором «не существует больше противоречий»², которое есть «блаженство», «истина», «внутренний свет», причем это состояние определено *состоявшимся соединением с Богом*. Вот самые главные и самые ответственные слова Ницше, в которых он прозревает саму суть подлинного, первоначального христианства: «Во всей психологии “Евангелия” отсутствует понятие вины и наказания; равно как и понятие награды. “Грех”, все, чем определяется расстояние между Богом и человеком, уничтожен, — это и есть “*благовестие*”. Блаженство не обещается, оно не связывается с какими-нибудь условиями: оно есть *единственная* реальность; остальное — символ, чтобы говорить о нем...»³.

Согласно Ницше, Иисус вообще не знает никакого трансцендентного Бога, и ему не нужно никакого «пути» к Богу, кроме внутренних усилий по преобразению своей личности, в результате которых в самом Иисусе *открывается Бог*. «Не “раскаяние”, не “молитва о прощении” суть пути к Богу: *одна евангельская практика* ведет к Богу, она и есть “Бог”! — То, с чем *покончило* Евангелие, это было иудейство в понятиях “грех”, “прощение греха”, “вера”, “спасение через веру”, — все иудейское учение *церкви* отрицалось “*благовестием*”⁴. В этом смысле Христос не признает никакой «потусторонней» реальности, для него *не существуют реально* ни Бог-Отец, ни Бог-Сын, ни Царство Небесное — в том смысле, как их понимала церковная традиция; для него эти понятия являются символами, чтобы говорить о том состоянии «блаженства», которое раскрывается в нем самом: «...словом “Сын” выражается *вступление* в чувство общего просветления (блаженство); словом “Отец” — *само это чувство*, чувство вечности, чувство совершенства. <...> “Царство Небесное” есть состояние сердца, а не что-либо, что “выше земли” или приходит “после смерти”. <...> “Царство Божье” не есть что-либо, что можно ожидать; оно не имеет “вчера” и не имеет “послезавтра”, оно не приходит через “тысячу лет” — это есть опыт сердца; оно повсюду, оно нигде...»⁵.

В конце концов Ницше так увлекается изложением своего представления о сущности подлинного, неискаженного образа Иисуса, что у него прорываются слова, которые, в противоречии со всей прежней иронией в отношении Иисуса, свидетель-

² Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Соч. в 2-х т. М., 1990. Т. 2. С. 657.

³ Там же. С. 658–659.

⁴ Там же. С. 659.

⁵ Там же. С. 660.

ствуют о том, что он осознает *абсолютное* значение того опыта жизни, который дал Иисус, осознает значение этого опыта *для себя самого и для своей философии*: «До бессмыслицы живо в “вере” видеть примету христианина, хотя бы то была вера в спасение через Христа; христианской может быть только христианская *практика*, т. е. такая жизнь, какую *жил* тот, кто умер на кресте... Еще теперь возможна *такая* жизнь, для *известных* людей даже необходима: истинное, первоначальное христианство возможно во все времена. *Не* верить, но делать, а прежде всего многого *не* делать, иное *бытие*...»⁶.

Но именно самое главное в опыте жизни Иисуса и было извращено церковью, превратившей его образ в основание новой религии *потусторонности*. «Иисус уничтожил даже самое понятие “вины”, он совершенно отрицал пропасть между Богом и человеком, он *жизнью своей* представил это единство Бога и человека как *свое* “благовестие”... А *не* как преимущество! — С этого времени шаг за шагом в тип Спасителя внедряется учение о Суде и Втором Пришествии, учение о смерти как жертвенной смерти, учение о *Воскресении*, с которым из Евангелия фокуснически изымается все понятие “блаженства”, единственная его реальность, в пользу состояния *после смерти!*...»⁷. «Потустороннее» и «грех» стали главными орудиями, изобретенными церковью для того, «чтобы сделать невозможной науку, культуру, всякое возвышение и облагораживание человека»⁸. И главную роль в этом «изобретении» и в превращение «благой вести» Иисуса в свою противоположность Ницше отводит апостолу Павлу. «В Павле воплотился тип, противоположный “благовестнику», гений в ненависти, в видениях ненависти, в неумолимой логике ненависти. *Чего* только не принес этот *dysangelist* в жертву своей ненависти! Прежде всего Спасителя: он распял его на *своем* кресте. Жизнь, пример, учение, смерть, смысл и право всего Евангелия — ничего более не осталось, когда этот фальшивомонетчик путем ненависти постиг, в чем единственно он нуждается. <...> Тип Спасителя, учение, практика, смерть, смысл смерти, даже то, что было после смерти, — ничто не осталось неприкосновенным, ничто не осталось даже напоминающим действительность. Павел просто переложил центр тяжести всего того бытия *за* это бытие — в *ложь* о “воскресшем» Иисусе.

⁶ Там же. С. 663.

⁷ Там же. С. 665.

⁸ Там же. С. 675.

В сущности, ему не нужна была жизнь Спасителя — ему нужна была смерть на кресте и кое-что еще...»⁹.

2

Обращаясь к сочинениям Фихте — к его работам «Основные черты современной эпохи» и «Наставление к блаженной жизни» (читавшиеся как курсы лекций в Берлине в 1804–1806 гг.) — мы находим ровно ту же логику в изложении истории христианства и те же критические выпады против церкви и ее учения. Только тон рассуждений Фихте — более спокойный и нейтральный, хотя иногда и в его словах прорывается неожиданная неприязнь к церкви за ее ханжество и ложь, и создается впечатление, что сдержанность Фихте связана только с тем, что в его эпоху говорить и писать так, как писал Ницше, означало как минимум лишить себя возможности занимать пристойное место в академической среде, и как максимум — рисковать потерять свободу.

Рассуждая в цикле лекций «Основные черты современной эпохи» об исторической судьбе человечества, Фихте в качестве важнейшего фактора европейской истории выделяет возникновение христианства. Однако он четко фиксирует наличие в истории двух форм христианства, только одна из которых несет истину, и эта форма ничего общего не имеет с церковью, более того, она была в истории гонима церковью. Противостояние этих форм Фихте видит уже в Новом Завете. «По нашему мнению, существуют две в высшей степени различные формы христианства: христианство *Евангелия Иоанна* и христианство *апостола Павла*, к единомышленникам которого принадлежат остальные евангелисты, особенно *Лука*»¹⁰. Таким образом, только «символическое» Евангелие от Иоанна Фихте признает точно выражающим суть учения Иисуса Христа, а апостола Павла, вместе с остальными евангелистами обвиняет в искажении указанного учения. И далее он указывает то главное, что отличает изложение Иоанна от искаженных и ложных форм передачи благовестия Иисуса Христа: «Иисус *Иоанна* не знает иного Бога, кроме истинного Бога, в котором мы все существуем, живем и можем быть блаженны и вне которого — только смерть и небытие, и (прием вполне правильный) с этой истиной он обращается не к рассуждению, а к внутреннему, практически

⁹ Там же. С. 666.

¹⁰ *Фихте И.Г.* Основные черты современной эпохи // *Фихте И.Г.* Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. Минск, 2000. С. 102.

пробуждаемому чувству истины в человеке, не зная никаких других доказательств, кроме этого внутреннего»¹¹.

Специально останавливаясь в «Наставлении к блаженной жизни» на интерпретации сути «благобести», принесенного Иисусом Христом, Фихте выражает его ровно той же «формулой» тождества Бога и человека, которую будет позже использовать Ницше: «Иисус из Назарета, без всякого сомнения, обладал наивысшим и заключающим в себе основание всех прочих истин знанием об абсолютном тождестве человечества с Божеством в отношении подлинно реального в человечестве»¹². И далее Фихте добавляет, что указанное здесь «знание» Иисус получал «не из собственной спекуляции и не из внешнего сообщения, а это значит: он именно имел его абсолютно через само бытие свое, оно было для него первым и абсолютным, без какого-либо иного с ним связанного звена, — исключительно по вдохновению, как выражаемся мы об этом после него и в противоположность нашему познанию, но сам он не мог бы даже выразиться так»¹³.

Это означает, что и для нас истинное значение Христа не в том, чтобы «верить» в него и «спасаться» через эту веру. Если суть «благобести» в «абсолютном тождестве человечества с Божеством», то *вера* в Христа должны выражаться в *становлении* Христом. «Иисус был весьма далек от того, чтобы представлять себя недостижимым идеалом, которым сделала его лишь нужда последующих времен, и апостолы его также не смотрели на него в этом смысле — среди прочих даже и Павел, который говорит: "Не я живу, но живет во мне Христос". Но Иисус желал, чтобы его приверженцы всецело и неделимо повторили его в его характере — таким, каким был он сам, и притом он требовал этого абсолютно и как неперемное условие <...>»¹⁴.

Важнейшей чертой изложения учения Иисуса у Иоанна Фихте считает его антииудаизм, связанный с пониманием того, что излагаемое им учение бесконечно выше и даже древнее иудаизма: «...его учение так же древне для него, как мир, и есть первая, изначальная религия; иудейство же он отрицает безусловно и без всякого снисхождения, считая его позднейшим выражением этой религии»¹⁵.

¹¹ Там же.

¹² Фихте. И. Г. Наставление к блаженной жизни. М., 1997. С. 162.

¹³ Там же. С. 164.

¹⁴ Там же. С. 87.

¹⁵ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. С. 102.

Апостола Павла Фихте, совершенно также, как и Ницше, обвиняет в том, что, даже став христианином он остался «иудеем», не смог полностью отречься от старой религии и поэтому в своих Посланиях создал противоречивый «гибрид» из новых и старых представлений. Согласно Фихте, Павел производит подмену самого главного в учении Иисуса — его убеждения, что единственным критерием ценности нашей жизни и ее оправданием является «блаженство», внутренне чувство единства с Богом, жизни в Боге; на место этого чисто внутреннего и мистического критерия он помещает идею, всецело связанную с представлениями иудейской религии о трансцендентном Боге, с которым человек не может иметь внутренней связи. Раньше иудеи оправдывались перед своим гневным и ревнивым Богом строгим исполнением Закона, заданного их Заветом, их договором с Богом. «Но умерщвлением Иисуса, — продолжает Фихте, — они расторгли этот договор, и с тех пор выполнение закона не могло уже больше приносить пользы, со времени смерти Иисуса вступил в силу *новый договор*, к которому были привлечены не только иудеи, но и язычники, согласно этому новому договору они должны только Иисуса признавать обетованным *Мессией* и так же оправдываются этим признанием, как соблюдение закона оправдывало до смерти Иисуса иудеев»¹⁶.

Здесь стоит обратить внимание на два очень показательных факта, показывающих, что совпадение взглядов Фихте и Ницше невозможно признать случайным, связанным просто с использованием некоторых общих идей и оценок, характерных для исторического знания XIX века. Первый факт связан с оценкой роли апостола Павла в формировании исторического христианства. Как известно, возникшая уже в 30-е годы XIX века Тюбингенская школа в лице своих главных представителей оценивала Павла прямо противоположным образом по отношению к точке зрения Фихте — как последовательного противника иудаизма, пытавшегося сделать новую религию полностью независимой от старой (в этом смысле тюбингенцы признавали его противником апостола Петра — сторонника синтеза Нового и Ветхого Завета). Позже эта точка зрения была несколько смягчена, но в целом Павел все равно признавался и признается до наших дней носителем *антииудейской* тенденции в раннем христианстве. В конце XIX века эта точка зрения была общепринятой, и тем не менее Ницше дает прямо

¹⁶ Там же. С. 103.

противоположную (и в общем-то неверную) оценку деятельности апостола Павла, полностью совпадающую с оценкой Фихте.

Второй факт связан с оценкой положения Евангелия от Иоанна в структуре Нового Завета. Научно-критическое изучение Евангелий привело исследователей XIX века к выводу, что Евангелие от Иоанна является самым поздним, что она было написано во II веке, в отличие от трех синоптических Евангелий, которые полагались созданными еще в I веке, т. е. во время, когда еще была жива память об Иисусе. В этом смысле Евангелие от Иоанна рассматривалось как вторичный источник, в котором отражены не столько взгляды самого Иисуса Христа, сколько их переработка первыми интерпретаторами и толкователями его учения. Тем не менее Фихте решительно утверждает, что именно Евангелие от Иоанна и *только оно* выражает подлинное учение Иисуса Христа, остальные же Евангелия являются результатом позднейшей обработки этого учения в духе «морализма».

Ницше нигде не утверждает, что именно Евангелие от Иоанна является наиболее аутентичным памятником Нового Завета, однако его акцент на чувстве «богоприсутствия», на «внутреннем свете» как единственном критерии истинности для Иисуса, его описание «символического» характера отношений Иисуса к окружающей реальности, позволяет уверенно утверждать, что и для Ницше именно Евангелие от Иоанна является главным свидетельством *подлинного* Иисуса. Возможно, Ницше прямо не говорит об этом именно потому, что в его время убеждение о вторичном характере этого памятника было всеобщим, и он не решился явно противостоять ему.

Совпадение позиций Фихте и Ницше в этом вопросе, наперекор господствующему в их время мнению, особенно значимо в связи с тем, что современный научный подход к Новому Завету дает все больше аргументов в пользу именно той точки зрения, которую защищали два выдающихся немецких мыслителя. Объективный анализ всех обстоятельств известной истории Маркиона, около 140 г. вступившего в римскую христианскую общину и через некоторое время обвинившего римских иерархов в искажении учения Иисуса Христа (которое он знал по собранным им древним текстам), делает весьма вероятным, что три синоптических Евангелия были написаны («обретены») только после этого выступления — как раз для того, чтобы обосновать *искаженную* версию христианского учения и нейтрализовать весьма опасные для церкви обвинения Маркиона. Исследователи, которые защища-

ют эту точку зрения, приходят к выводу, что во всем Новом Завете только Евангелие от Иоанна является единственным аутентичным, древним памятником, непосредственно передающим суть учения Иисуса Христа¹⁷. В этом смысле абсолютно не случайным оказывается тот известный факт, что самый древний дошедший до наших дней фрагмент Нового Завета — это именно фрагмент Евангелия от Иоанна (чрезвычайно важно, что он датируется 125 г., т. е. относится к эпохе до выступления Маркиона), в то время как все древнейшие рукописи синоптических Евангелий относятся в периоду не ранее конца II века. Можно только подивиться проницательности Фихте, который задолго до возникновения подлинно объективного, неконфессионального подхода к исследованию Евангелий уловил присутствие двух несовместимых тенденций в самом Новом Завете и не побоялся ясно выразить свое мнение.

Подобно тому как Ницше делает вывод о возможности христианства «во все времена» и о том, что оно пока необходимо не для всех, а только «для известных людей», точно так же Фихте за 80 лет до Ницше признает подлинное христианство все еще достоянием избранных и только еще приготавливающимся для того, чтобы стать всеобщим: «По нашему мнению, <...> христианство в своей чистоте и истинной сущности еще никогда не было состоянием, присущим всему обществу или широким массам, хотя издавна то там, то здесь оно жило *в отдельных личностях*. Этому не противоречит разделяемый и нами взгляд, согласно которому христианство было действенной силой; ибо его действенность сводилась лишь к прокладыванию себе пути и созданию условий своего существования в общественном целом»¹⁸.

На первый взгляд, может показаться, что принципиальное отличие представлений Фихте об истинном христианстве от его интерпретации у Ницше заключается в том, что Фихте верит в возможность для человека жить не только земной жизнью, причастной времени, но и некоей высшей жизнью, причастной вечности, т. е. попросту говоря в том, что он верит, в отличие от Ницше, в *бессмертие* человека. Однако если внимательно присмотреться к тому, как Фихте понимает вечную жизнь и бессмертие, впечатление о радикальном отличие его взглядов от взглядов Ницше тут

¹⁷ См.: *Алексеев Дм.* Античное христианство и гностицизм // Евангелие Истины. Двенадцать переводов христианских гностических писаний. Ростовна-Дону, 2008. С. 15–91.

¹⁸ *Фихте И.Г.* Основные черты современной эпохи. С. 197–198.

же исчезнет. Совершенно так же как это позже будет делать Ницше, Фихте решительно критикует традиционное христианство за полагание вечной, бессмертной жизни «за гробом», в некотором потустороннем, сверхземном бытии. Для него, напротив, *вечная* жизнь человека, открывающаяся каждому, кто выявил свое неразсторжимое единство с Богом, неразрывно «сплавлена» с земной жизнью, пронизывает эту земную жизнь. Описывая подлинно верующего человека, который обрел *истинное* христианское мироощущение, Фихте пишет: «Религия абсолютно возвышает причастного ей человека над временем, как таковым, и над тленностью и дает ему непосредственное обладание единою вечностью. В единой божественной основной жизни покоятся его взоры и коренится его любовь; <...> все зримо ему только в едином и только через единое и в то же время в каждом отдельном предмете ему зрима вся бесконечная вселенная. Его зрение всегда есть поэтому зрение вечности, и все, что он зрит, он зрит, как *вечное* и *в вечности*, ибо все, что истинно существует, именно поэтому не может не быть вечным. Все страхи перед уничтожением в смерти и все стремления найти искусственное доказательство бессмертия души остались глубоко под таким человеком. Во всякое мгновение он непосредственно и всецело живет в вечной жизни и обладает ею со всем ее блаженством, не нуждаясь в хитроумных доказательствах того, что всегда неотъемлемо *принадлежит* ему и *чувствуется* им»¹⁹. При этом Фихте выразительно противопоставляет такое мироощущение традиционно понятой идее бессмертия: «Если есть убедительное доказательство в пользу того, что познание истинной религии издавна было очень редким среди людей и особенно было чуждо господствующим системам, то оно состоит в том, что эти системы помещают вечное блаженство лишь по ту сторону гроба и не подозревают, что всякий, в ком только есть к этому воля, может обрести его уже в здешней жизни»²⁰. Кто будет оспаривать, что это буквально совпадает с известным призывом Ницше к тому, чтобы научиться «искусству *посюстороннего* утешения»²¹?

С другой стороны, борьба Ницше со всеми «метафизическими мирами», со всеми «потусторонностями» вовсе не ведет его к прямолинейному эмпиризму и позитивизму (который ему, к со-

¹⁹ Там же. С. 252.

²⁰ Там же.

²¹ *Ницше Ф.* Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // *Ницше Ф.* Соч. в 2-х т. Т. 1. С. 56.

жалению, часто приписывают невнимательные толкователи), не признающему ничего вечного и *бессмертного*. Уже в статье «О пользе и вреде истории для жизни» из цикла «Несвоевременные размышления», Ницше критически оценивает историческое чувство, которое настойчиво внедряется в представления каждого человека и приводит к тому, что он признает себя ничего не значащим перед величием прошедших веков; Ницше противопоставляет этому историческому чувству способность занять надисторическую позицию, как бы возвыситься над историей и самим временем, в результате чего «мир в каждое отдельное мгновение представляется как бы остановившимся и законченным»²².

Наиболее разительное воспроизведение процитированной мысли Фихте о единстве временного и вечного измерения в каждом явлении земного мира мы находим в самом «центре» всей философской концепции Ницше — *в учении о вечном возвращении*. Рискнем утверждать, что само возникновение этого учения в философии Ницше было связано с осознанной им необходимостью воссоздать в своей системе идей некий «посюсторонний» аналог христианской идеи бессмертия. Религиозный аспект вечного возвращения, по сути, лежит на поверхности; Ницше достаточно прозрачно намекает на него, так что даже М. Хайдеггер, обычно не склонный к позитивной оценке религиозных аспектов философии, в своей интерпретации философии Ницше констатирует, что «мысль о вечном возвращении того же самого есть выражение чистой “посюсторонней” религии Ницше и поэтому она религиозна, а не философична»²³.

Вероятно, создавая свое главное произведение, трактат «Так говорил Заратустра», Ницше понял, что осуществляя радикальное отрицание метафизики и «метафизических миров» он рискует впасть в плоский эмпиризм, который не в меньшей степени, чем классическая метафизика платоновского типа, низводит значение личности к ничто. И он *возвращает метафизику (более того — религиозную метафизику) в свою философию*, но только метафизику *нового типа, неклассическую* метафизику — набросок которой уже давно дал Фихте. В этой метафизике нет никаких вечных основ мироздания, лежащих за пределами земного мира, здесь статус вечности приобретают отдельные элементы самой земной действи-

²² Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т. 1. С. 167; ср: С. 227.

²³ Хайдеггер М. Ницше. В 2 т. СПб., 2006. Т. 1. С. 332.

тельности, причем они именно *приобретают* этот статус в некотором акте, зависящем от человека, приобретают *вечное измерение* своего бытия. Метафизика становится «диалектической», вечное в ней не противопоставляется временному, а дополняет и «завершает» его.

3

Учение о вечном возвращении в «Так говорил Заратустра» воспроизводится два раза, причем в очень разных формах, по сути, противоположных одна другой. Сначала оно возникает в разговоре Заратустры с карликом, который является воплощением «духа тяжести», т.е. представления о том, что жизнь человека ничего не значит. «Дух тяжести», поселяясь в человеке (а, согласно Ницше, он живет в каждом из нас), лишает его веры в то, что он что-то может в этом мире, человек приходит к выводу, что он представляет из себя чисто страдательный элемент мира и подчинен его жестоким законам. Тем не менее и в этом случае человек является не проходящим, а *вечным* элементом бытия, не относительным — а *абсолютным*. Эта абсолютность выражается в том, что он подчинен закону вечного возвращения — его смерть оказывается относительной, поскольку он, как и все явления, возвращается вновь в земное бытие. Но в данном случае этот закон имеет форму *повторения того же самого*, т.е. возвращение личности в бытие не приносит ничего нового, жизнь повторяется в точно той же форме, что и прежде. «Не должно ли было все, что *может* идти, уже однажды пройти этот путь? — так объясняет Заратустра посетившую его мысль. — Не должно ли было все, что *может* случиться, уже однажды случиться, сделаться, пройти? <...> И этот медлительный паук, ползущий при лунном свете, и этот самый лунный свет, и я, и ты, что шепчемся в воротах, шепчемся о вечных вещах, — разве все мы уже не существовали? / — и не должны ли мы вернуться и пройти этот другой путь впереди нас, этот длинный жуткий путь, — не должны ли мы вечно возвращаться»²⁴.

В этой первой форме мысль о вечном возвращении оказывается знаком *несвободы*, она свидетельствует только о беспомощности человека перед жестоким «колесом» вечного повторения, которое, в отличие от идеи христианского бессмертия, внушает лишь ужас — ужас невозможности уйти от столь же безжалостного, сколь и вечного рока. Ужас этой идеи Заратустра передает с помощью образа спящего пастуха, которому в рот заползла змея.

²⁴ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 112–113.

Но этот образ не только ужасает, он помогает Заратустре понять, как преодолеть наваждение вечного возвращения (повторения) *того же самого*. Пытаясь в своем видении помочь пастуху, Заратустра кричит: «Откуси ей голову!» И пастух, сделав нечеловеческое усилие, откусывает змее голову и, выплюнув ее, вскакивает на ноги. И здесь происходит невероятное — происходит *преображение* пастуха, который, как мы понимаем, есть символ человека вообще и его *метафизической судьбы* в мире. Вот как это описывает Заратустра: «Ни пастуха, ни человека более — предо мной стоял преобразенный, просветленный, который *смеялся!* Никогда еще на земле не смеялся человек так, как *он смеялся!* / О братья мои, я слышал смех, который не был смехом человека, — и теперь пожирает меня жажда, тоска, которая никогда не стихнет во мне»²⁵.

Кем же стал пастух, если он уже не был человеком? Ответ совершенно очевиден — он стал *сверхчеловеком*, он стал тем существом, которое может и должно возникнуть из человека и *в* человеке, и, возникнув, преодолеть ужас и страх, свойственные человеку, *не верящему в свою силу*, т.е. подчиненному миру и «духу тяжести» — подчиненному вечному возвращению *того же самого*.

Поскольку Заратустра осознал, что главный ужас человеческого существования связан именно с тем, что человек, осознавая свою вечность, видит ее только в качестве вечного возвращения *того же самого*, он ясно понимает, что преодоление этого ужаса сверхчеловеком должно заключаться *в изменении сути вечного возвращения*. И это становится главным во всех его последующих размышлениях и поступках. Сначала он еще раз испытывает ужас вечного возвращения, даже падает замертво от этого ужаса и семь дней без памяти лежит в своей пещере, так что его зверям приходится выхаживать его. Но в конце концов он встает, выходит из пещеры и, как пастух в его видении, оказывается просветленным и преобразенным — он до конца понимает *радостную* суть вечного возвращения. И звери Заратустры от его имени так формулируют эту обретенную им истину о вечном возвращении:

«...твои звери хорошо знают, о Заратустра, кто ты и кем должен ты стать; смотри, *ты учитель вечного возвращения*, — в этом теперь *твое* назначение!

Ты должен первым возвестить *это* учение, — и как же этой великой судьбе не быть также и твоей величайшей опасностью и болезнью!

²⁵ Там же. С. 114.

Смотри, мы знаем, чему ты учишь: что все вещи вечно возвращаются и мы сами вместе с ними и что мы уже существовали бесконечное число раз и все вещи вместе с нами. <...>

И если бы ты захотел умереть теперь, о Заратустра, — смотри, мы знаем также, как стал бы ты тогда говорить к самому себе; но звери твои просят тебя не умирать еще.

Ты стал бы говорить бестрепетно, вздохнув несколько раз от блаженства: ибо великая тяжесть и уныние были бы сняты с тебя, о самый терпеливый!

“Теперь я умираю и исчезаю, — сказал бы ты, — и через мгновение я буду ничем. Души так же смертны, как и тела.

Но связь причинности, в которую вплетен я, опять возвратится, — она опять создаст меня! Я сам принадлежу к причинам вечного возвращения.

Я снова возвращусь с этим солнцем, с этой землею, с этим орлом, с этой змеею — не к новой жизни, не к лучшей жизни, не к жизни, похожей на прежнюю:

— я буду вечно возвращаться к той же самой жизни, в большом и малом, чтобы снова учить о вечном возвращении всех вещей,

— чтобы повторять слово о великом полдне земли и человека, чтобы опять возвещать людям о сверхчеловеке.

Я сказал свое слово, я разбиваюсь о свое слово: так хочет моя вечная судьба, — как провозвестник, погибаю я!

Час настал, когда умирающий благословляет самого себя. Так — *кончается* закат Заратустры”»²⁶.

На первый взгляд в этом сложном тексте нет ничего нового по отношению к первому проведению темы вечного возвращения, которое так ужасало Заратустру. Почему же все-таки теперь эта мысль радостна, а не ужасна? Ответ на этот вопрос дает самая главная фраза: «Я сам принадлежу к причинам вечного возвращения». Это означает, что человек вовсе не является, как внушает ему «дух тяжести», пассивным и страдательным элементом мира, он сам является *причиной* вечного возвращения, причем причиной *свободной*. И это означает, что вечное возвращение предстает в «ужасной» форме повторения *того же самого* только до тех пор, пока человек не осознал и не сделал действительной эту свободу, только до тех пор, пока он не стал сверхчеловеком. Когда же он станет им, станет реальной, действительной причиной вечного возвращения, он разорвет кольцо бесконечного повторения и сделает веч-

²⁶ Там же. С. 160–161.

ное возвращение *избирательным*. Он сам будет решать, что будет повторяться в вечности, а что нет.

Из всех, кто писал о ницшевском вечном возвращении только Хайдеггер точно уловил этот смысл «тяжелейшей идеи» Ницше, хотя с помощью свойственной ему многословной и темной манеры выражения он и сделал все возможное, чтобы смысл его интерпретации остался непонятым. И все же главные его суждения нужно признать конгениальными мышлению самого Ницше. Связывая вечное возвращение с волей к власти, Хайдеггер видит его смысл в требовании к *преображению* человека, к изменению своего положения — от подчиненности миру и «круговращению» вечного повторения к постановке себя в качестве основы вечного возвращения, в качестве того «стержня», на котором вращается мир: «Если ты в своем малодушии и неведении отпускаешь от себя вот-бытие со всеми его последствиями, все это вернется и станет таким, каким уже было. Но если ты свой ближайший миг и, таким образом, каждый свой миг претворяешь в высший и отмечаешь и удерживаешь его последствия, тогда вернется именно этот миг и будет то, что уже было: “Торжествует вечность”. Однако это решается в твои *мгновения* и только в том и из того, что ты сам удерживаешь от сущего и как держишься в нем — из того, что ты хочешь и можешь хотеть от себя самого»²⁷. И далее еще раз по поводу мысли о вечном возвращении: «Эта мысль осмысляет сущее таким образом, что из него до нас доносится непрестанный зов, заставляющий выбирать: или мы хотим, чтобы нас просто влекло вперед, или хотим стать творцами, то есть, в первую очередь, хотим средств и условий, позволяющих снова ими стать»²⁸.

Еще раз повторим: в вечном возвращении выглядит ужасным только «механичность» повторения того же самого, которая несовместима с главным качеством человека — его свободой. Поэтому сделать вечное возвращение радостным можно только в том случае, если разрушить эту «механичность», отменить закон повторения *того же самого*. Но для этого человек должен возвыситься над вечным возвращением, получить возможность изменить его своей свободной волей (это и означает «стать творцом», по выражению Хайдеггера). В результате это качество и оказывается тем, *которое делает человека сверхчеловеком*. Человек абсолютен только в аспекте времени, он обладает вечностью через повторение того

²⁷ Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. С. 344.

²⁸ Там же. С. 377.

же самого, но при этом является относительным элементом мира, подчиненным его закономерности. В противоположность этому *сверхчеловек* преодолевает указанную зависимость и становится *всецело абсолютным центром мира* — как свободная причина мира, определяющая его главную закономерность, вечное возвращение.

Таким образом, именно в концепции вечного возвращения Ницше дает ясный критерий того, что есть сверхчеловек. И тем самым концепция вечного возвращения вместе с представлением о сверхчеловеке становится центром всей философии Ницше. Недаром в процитированном фрагменте Заратустра назван *учителем вечного возвращения*, это оказывается его *главным* назначением.

В частности здесь получает разрешение странный парадокс, содержащийся в финальной части приведенного высказывания: несмотря на провозглашаемое вечное возвращение всего (означающее *бессмертие во времени* каждого человека), Заратустра утверждает, что он «разбивается о свое слово» и «погибает», как провозвестник (вечного возвращения). Кажется совершенно непонятным, что означает эта гибель в контексте вечного возвращения самого Заратустры (как и каждого из нас). Это противоречие разрешается, если мы учтем, что в этом фрагменте речь идет о двух разных Заратустрах. Один — это «старый» Заратустра, еще не преодолевший наваждение повторения того же самого, этот Заратустра является учителем вечного возвращения, он хочет донести до людей это великое «благовестие», и он *обязательно донесет его до них* в силу бесконечности отведенного ему вечным возвращением времени. Но просто «рассказать» людям о вечном возвращении и его преобразении недостаточно, нужно *показать* им, как возможно это преобразование, поэтому Заратустра должен стать тем, кто осуществляет это преобразование, т.е. есть стать «новым» Заратустрой, раскрывающим в себе сверхчеловека. Ведь главное в его «благовестии» не само вечное возвращение, а возможность его преобразования свободной волей человека; это, по сути, означает, что главное — сверхчеловек, который должен возникнуть в «ходе» вечного возвращения и преобразить его. И Заратустра должен показать людям этот путь — путь от человека к сверхчеловеку. Но на этом пути он еще не может по-настоящему стать сверхчеловеком, поскольку *сверхчеловек* — это не отдельный человек, это целая эпоха в существовании всей реальности, и суть этой эпохи в том, что *все люди вместе* испытают преобразование и станут не подчиненными элементами вечного возвращения, а его свободной причиной. Поэтому сам Заратустра может быть только *провозвестником* сверх-

человека, и это определяет его трагическую судьбу: погибая как человек, он еще не достигает блаженного состояния сверхчеловека. Эту свою трагическую судьбу он объясняет подробно: «О братья мои, кто первенец, тот приносится всегда в жертву. А мы теперь первенцы. / Мы все истекаем кровью на тайных жертвенниках, мы все горим и жаримся в честь старых идолов. / Наше лучшее еще молодо; оно раздражает старое небо. Наше мясо нежно, наша шкура только шкура ягненка — как не раздражать нам старых идольских жрецов! / *В нас самих* живет еще он, старый идольский жрец, он жарит наше лучшее себе на пир. Ах, братья мои, как первенцам не быть жертвою! / Но так хочет этого наш род; и я люблю тех, кто не ищет сберечь себя. Погибающих люблю я всею своей любовью: ибо переходят они на ту сторону»²⁹.

Такое представление о своем предназначении и о своей трагической, жертвенной судьбе делают совершенно очевидным, что Заратустру Ницше мыслит как «нового» Христа, или, точнее, как *подлинного* Христа, как того Иисуса Христа, который был забыт в церкви и в ложном историческом христианстве и которого Ницше *восстанавливает* в образе своего Заратустры.

И не случайно размышления Ницше о «благовести» подлинного Иисуса в «Антихристе» точно соответствуют описанию «радостной» формы вечного возвращения в «Так говорил Заратустра».

Вспомним еще раз описание Иисуса из «Антихриста»: «В Евангелии *недостает* вообще понятия естественной смерти: смерть не мост, не переход, ее нет, ибо она принадлежит к совершенно иному, только кажущемуся, миру, имеющему лишь символическое значение. “Час смерти” *не* есть христианское понятие. “Час”, время, физическая жизнь и ее кризисы совсем не существуют для учителя “благовестия”...»³⁰. И далее самое выразительное и загадочное суждение: «В словах, обращенных к *разбойнику* на кресте, содержится все Евангелие. “Воистину это был *Божий* человек, Сын Божий!” — сказал разбойник. “Раз ты чувствуешь это, — ответил Спаситель, — значит, *ты в Раю*, значит, ты сын Божий”»³¹.

Понять последний фрагмент можно только в контексте представления о вечном возвращении (в его «радостной» форме). Преодолев наваждение повторения того же самого, человек сам будет определять, что должно вечно повторяться в его жизни, а что нет,

²⁹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 144.

³⁰ Ницше Ф. Антихрист. С. 660.

³¹ Там же.

т. е. он сам будет *переносить в вечность* земные явления. Но парадоксальным образом, став свободным хозяином всех своих земных мгновений и отобрав для вечности из них самые главные, *радостные*, человек затем перенесет в вечность и все остальное, поскольку радость и страдание связаны в его жизни, и вечное повторение *радости* требует и вечного сохранения *страдания* в качестве той «тени», на фоне которой «светится» радость. Но при этом, конечно, само страдание, став вечным, станет иным — не оно будет господствовать над человеком, а он над ним. Именно это и имеет в виду Ницше парадоксально утверждая, что разбойник обрел Рай на кресте. Если он по-настоящему уверовал во Христа, значит он обрел то внутреннее «блаженство», о котором говорит Христос, значит он раскрыл в себе сверхчеловека, и его страдание перестало господствовать над ним, став подчиненным моментом его собственной вечной жизни, в которой сохраняется все, но ничто не владеет им.

То же самое представление, но в гораздо более сложном и поэтичном выражении является итогом истории Заратустры. Вот как он выражает этот итог в своей последней «проповеди»:

«Я хочу наследников, — так говорит все, что страдает, — я хочу детей, я не хочу *себя*». —

Радость же не хочет ни наследников, ни детей, — радость хочет себя самое, хочет вечности, хочет возвращения, хочет, чтобы все было вечным.

Скорьбь говорит: "Разбейся, истекай кровью, сердце! Двигайтесь, ноги! Крылья, летите! Вдаль! Вверх! Скорьбь!" Ну что ж! Да будет! О мое старое сердце! *Скорьбь шепчет: сгинь! <...>*

Утверждали ли вы когда либо радость? О друзья мои, тогда утверждали вы также и *всякую* скорьбь. Все сцеплено, все спутано, все влюблено одно в другое, —

— хотели ли вы когда либо дважды пережить мгновение, говорили ли вы когда нибудь: "Ты нравишься мне, счастье! миг! мгновенье!" Так хотели вы, чтобы *все* вернулось!

— все сызнава, все вечно, все сцеплено, все спутано, все влюблено одно в другое, о, так *любили* вы мир, —

— вы, вечные, любите его вечно и во все времена; и говорите также к скорьби: сгинь, но вернись назад! *А радость рвется — в отчий дом! <...>*

О высшие люди, по вас томится радость, необузданная, блаженная, — по скорьби вашей, вы, неудачники! По всему неудавшемуся томится всякая вечная радость.

Ибо всякая радость хочет себя самое, вот почему хочет она также сердечной муки! О счастье, о скорбь! О сердце, разбейся! Высшие люди, научитесь же, радость хочет вечности,

— радость хочет вечности *всех* вещей, она рвется в свой кровный, вековечный дом!»³².

4

При всей кажущейся беспрецедентной оригинальности ницшевского учения о вечном возвращении оно не только в отношении общего принципа соединения времени и вечности в каждом земном явлении, но и в своей конкретной разработке имеет определенный прообраз в философии Фихте. Как уже говорилось, Фихте, безусловно утверждая бессмертие человека, оказывается переносить его в потусторонний мир. Но это неизбежно ведет его к признанию смерти не абсолютным, а относительным пределом человеческого бытия, за которым следует новая «модификация» того же самого «посюстороннего» бытия, т. е. все новые и новые жизни, подобные наличной жизни человека. Фихте не утверждает буквального повторения *того же самого* в ряде последующих жизней, однако он признает, что подавляющее большинство людей, не способно обрести истину и понять, что они *сами, своими усилиями* должны войти в вечное измерение бытия, в результате они погружены в мир и живут только ради преходящих явлений и связанных с ними чувственных наслаждений. Такие люди не обретают ничего подлинного в наличной земной жизни, а поэтому и следующая жизнь не приносит им ничего нового и оказывается точно таким же, как прежде, движением от преходящего к преходящему — без смысла и цели: «...если во второй жизни, которой вы, бесспорно, достигнете, вы вновь поставите свое счастье в зависимость от окружающих обстоятельств, то вам будет так же точно не по себе, как и здесь; и вы станете утешать себя тогда третьей жизнью, а в третьей жизни — четвертой и так далее до бесконечности <...>»³³. Все это чрезвычайно похоже на то, как Заратустра понимал вечное возвращение при встрече с карликом, с «духом тяжести», и такое представление о последовательности жизней как бессмысленном круговороте может только ужасать, поскольку, как признает Фихте, оно ведет к убеждению, что «человек предназначен не для счастья, а лишь для этого блуждания в ничто и ради ничто»³⁴.

³² Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 234–235.

³³ Фихте. И. Г. Наставление к блаженной жизни. С. 117.

³⁴ Там же. С. 14.

Люди, пришедшие к такому убеждению (т. е. подавляющее большинство из живущих), находят утешение своим безнадежным поискам какого-то окончательного смысла и прочного блаженства в традиционном христианстве и его вере в «потусторонний» рай. «В каком прискорбном заблуждении находятся они! — констатирует Фихте. — Хотя блаженство, совершенно бесспорно, находится и за гробом — для того, для кого оно началось уже по эту сторону могилы, и не в каком ином роде и образе, чем в каком может начаться оно здесь, во всякое мгновение, — но одним тем, что мы умрем и нас похоронят, блаженства мы не достигнем. И столь же напрасно станут они искать блаженства также и в будущей жизни и в бесконечном ряду будущих жизней, как напрасно искали они его в настоящей жизни, если они ищут его в чем-нибудь ином, а не в том, что уже здесь столь близко окружает их со всех сторон, что во всю бесконечность невозможно более приблизить его к ним, а именно — в вечном»³⁵.

Только лишь немногие способны прозреть в явлениях мира вечное измерение и начать жить ради этого вечного во временном, они достигают «блаженства» уже в настоящей жизни через соединение с Богом, точнее, через раскрытие Бога в себе, и поэтому и в последующих жизнях («в бесконечном ряду будущих жизней») сохраняют свое состояние блаженства и пребывания в истинной жизни («живой жизни», по терминологии Фихте), т. е. *в Боге*, при этом смерть становится для них иллюзорным и несущественным рубежом. Это как раз те «высшие» люди, которых призывает Заратустра и к которым принадлежит он сам, которые уже раскрепостили в себе способности, определяющие движение от человека к сверхчеловеку, хотя, конечно, еще не перешли «на ту сторону».

Выразительные совпадения можно обнаружить и в других элементах философских воззрений Фихте и Ницше. Давая в «Основных чертах современной эпохи» классификацию основных периодов европейской истории, Фихте так определяет современную эпоху: «...эпоха освобождения, непосредственно — от повелевающего авторитета, косвенно — от господства разумного инстинкта и разума вообще во всякой форме, — время безусловного равнодушия ко всякой истине и лишённой какой бы то ни было руководящей нити, совершенной разнузданности — *состояние завершённой греховности* <...>»³⁶. И дальше он называет в качестве самой харак-

³⁵ Там же.

³⁶ Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи. С. 13.

терной черты этой эпохи «свободное блуждание на перепутье между авторитетом и пустым ничто»³⁷. Это определение прямо переключается с диагнозом Ницше относительно современной эпохи: ее суть в *переоценке всех ценностей и нигилизме*.

Известный и немного вызывающий призыв Заратустры прежде всего научиться любить себя, для того, чтобы преодолеть «духа тяжести», чтобы «сносить самого себя и не скитаться повсюду»³⁸, также вполне мог быть навеян размышлениями Фихте о сущности подлинного религиозного чувства, открытого людям Иисусом. Ведь этот призыв Заратустра объясняет тем, что мы в своей неправильно выстроенной жизни не можем по-настоящему стать собой, обрести собственное цельное существо, не просто скользящее по преходящим элементам земного бытия, но укорененное в бытии и прочно (т. е. вечно) пребывающее в нем.

Так же точно обосновывает этическую максиму «любви к себе» Фихте: «Разумная жизнь необходимо любит себя; ибо всякая жизнь, как совершенно самодовлеющая и заполняющая себя, есть наслаждение собою. И как в человеке не может быть совершенно уничтожена разумность, так не может быть уничтожена и эта любовь разумности к себе <...>»³⁹. При этом Фихте замечает, что любит себя и «неразумная» жизнь, т.е. ложная жизнь, направленная только на мимолетные наслаждения земного мира; но последняя любит в себе только внешний успех и внешнюю свободу от всех связывающих ее предрассудков — нигилистическую свободу вседозволенности. Истинная же (разумная) жизнь любит себя в перспективе своего идеала, своего *вечного* бытия в Боге, поэтому такая любовь оказывается *требовательностью* к себе: «...желай быть тем, чем ты быть обязан, чем ты быть можешь и чем ты именно поэтому быть хочешь, — это основной закон как высшей моральности, так и блаженной жизни»⁴⁰. И это буквально совпадает с призывом Заратустры: «Стань таким, каков ты есть!»⁴¹.

Наконец, странное оборачивание христианской любви к ближнему, которое производит Ницше, предлагая не столько любить ближнего, сколько «приносить его в жертву», также имеет себе прообраз в философии Фихте. Ведь в ближнем мы должны

³⁷ Там же. С. 86.

³⁸ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 378.

³⁹ Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи. С. 41.

⁴⁰ Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни. С. 128.

⁴¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 171.

различать его подлинное, укоренное в Боге и в вечности бытие и мнимое, ложное существование в привязанности к текучему, бессмысленному миру. Любить можно и нужно только первое, а второе мы должны ненавидеть и стремиться к тому, чтобы ближний отрекся от него, преодолел его, перенес свой центр в вечное бытие своей личности. И эту *жестокость* к ближним, которые не достойны своей вечной судьбы и прозябают в своей временной слабости и ничтожности, Фихте прямо возводит к учению Иисуса Христа, не признавая ни главным, ни подлинным тот закон, который выдвигает на первый план от имени Иисуса христианская церковь, — закон любви к ближнему, понятый как закон *любви к слабости* земного человека. Человек подлинного религиозного чувства, утверждает Фихте, «обретая их <ближних> бытие в Боге, <...> станет любить их бытие; бытие же их вне Бога он от всей души ненавидит, и в том-то именно и заключается любовь его к их подлинному бытию, чтобы ненавидеть ограничивающее их бытие. Вы мните, говорит Иисус, что я пришел принести на землю мир — мир, т. е. эту самую примиренность со всем сущим; нет, раз уж вы таковы, каковы вы есть, я несу вам меч»⁴².

Совершенно в этом же смысле ницшевский Заратустра предупреждает против сострадания, утверждая жестокость подлинной любви — и к себе и к ближнему: «...всякая великая любовь выше всего своего сострадания: ибо то, что она любит, она еще хочет — создать! / “Себя самого приношу я в жертву любви своей *и ближнего своего, подобно себе*” — так надо говорить всем созидающим»⁴³.

Можно было бы отметить еще множество показательных совпадений в отдельных конкретных элементах философских построений Фихте и Ницше⁴⁴. Оставляя задачу фиксации и анализа всех этих совпадений до более капитального исследования, в заключение заметим, что объяснить такой очевидный параллелизм идейного развития можно не только прямым заимствованием (что, на наш взгляд, совершенно не исключено, даже при условии, что в

⁴² Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни. С. 140.

⁴³ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 64.

⁴⁴ Пожалуй, самое невероятное из них связано с тем, что Фихте предвосхищает самого *ницшевского Заратустру*, как «восстановителя» подлинного учения Иисуса Христа. Как иначе можно понять его утверждение, что учение, только *выраженное* Иисусом, уже существовало до него и имело азиатское происхождение, было пронесено через века *персидской нацией*? (См.: Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи. С. 186, 193.)

трудах Ницше практически нет упоминаний имени Фихте), но и более важным фактом принадлежности обоих немецких мыслителей к одной и той же философской традиции, которая наперекор «господствующей» церкви сохранила в чистоте первоначальное, подлинное учение Иисуса Христа и развила его в последовательное и сложное философское мировоззрение. Первым мыслителем, кто представил это мировоззрение в детально проработанной и последовательной форме был Николай Кузанский (хотя, конечно, он не бы абсолютно первым в указанной традиции), именно от него далее протягивается непрерывная линия преемственности, включающая Я. Беме, Лейбница и Фихте. Последний дает новый импульс для развития этой традиции, особенно в немецкой философии, и она логично заканчивается фигурами Ницше и Бергсона⁴⁵.

Именно в трудах Николая Кузанского можно найти исходные наброски практически всех упомянутых выше концептов (вплоть до «вечного возвращения» и «сверхчеловека»); мы упомянем только одно его замечательное высказывание, за каждым словом которого стоят глубочайшие философские идеи и которое составляет саму суть понимания человека в указанной *подлинной христианской* традиции. Фихте и Ницше вполне могли бы повторить вслед за Кузанцем его гениальное определение человеческого бессмертия: «...то бытие, которое не смогло быть сразу бессмертным, стало бессмертным во временной последовательности»⁴⁶.

⁴⁵ Подробнее см.: Евлампиев И.И. Учение Николая Кузанского о Боге, мире и человеке в историко-философской перспективе // *Coincidentia oppositorum*: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву. СПб., 2010. С. 47–82.

⁴⁶ Николай Кузанский. Об ученом незнании // Николай Кузанский. Соч. В 2 т. М., 1979–1980. Т. 1. С. 112.

Фалев Е.В.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ДЕДУКЦИЯ ПРОСТРАНСТВА В «ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ» ХАЙДЕГГЕРА

§ 1. Понятие «экзистенциальной дедукции»

Понятие «дедукция», прямо отсылающее к Канту и его «Критике чистого разума», не употребляется Хайдеггером применительно к его собственным размышлениям. Тем не менее, я считаю, что именно такое определение наиболее точно характеризует производимый Хайдеггером анализ базовых категорий человеческого существования в работах периода, предшествовавшего публикации «Бытия и времени», а именно в 1923–1927 гг. Надеюсь, что мне удастся показать это.

Здесь понятие «дедукция» используется в кантовском смысле, заданном им в «Критике чистого разума», а именно во втором издании. Кант упоминает в различных местах три различных дедукции — эмпирическую, метафизическую и трансцендентальную, при этом они не сводятся им в единую классификацию. Эмпирическая дедукция, собственно, не является частью критического метода, её мы оставляем в стороне. Метафизическая дедукция категорий и метафизическое истолкование пространства и времени не упоминается Кантом ни в первом издании «Критики чистого разума», ни в «Пролегоменах», а появляется только во втором издании первой «Критики». У Канта отличие метафизической дедукции от трансцендентальной является довольно условным. Метафизическая дедукция выявляет в категориях рассудка и формах чувственности априорные структуры предметов возможного опыта, а трансцендентальная дедукция рассматривает вопрос *права* этих категорий применяться к объектам. Но, при более глубоком рассмотрении, уже в метафизической дедукции для того, чтобы выделить те или иные категории или формы чувственности как априорные, мы должны исходить из некоторых оснований. Кантовская ссылка здесь на категории и правила формальной логики

не казалась убедительной даже его последователям в XIX веке, неокантианцам. Основания, задействованные в метафизической дедукции, сами уже являются трансцендентальными, и трансцендентальная дедукция лишь явно формулирует и анализирует эти основания. Таким образом, метафизическую дедукцию можно рассматривать как первую ступень дедукции трансцендентальной. Именно в таком расширенном смысле, объединяющем метафизическую и трансцендентальную дедукции, и будет кантовское понятие «дедукция» применено для интерпретации хайдеггеровской экзистенциальной аналитики.

Сближение исходной точки и метода хайдеггеровского анализа экзистенции с кантовским критицизмом производит, например, также В.И. Молчанов в работе 1998 года: «При всех отличиях, перечисление которых мы опускаем, в основе хайдеггеровской постановки вопроса о бытии лежит кантовская схема критики, точнее, один из основных ее моментов: для понятий, претендующих на познавательную ценность, всегда должно быть указано применение в опыте» [9, С. 92]. Я согласен с этим и считаю также, что «экзистенциальный анализ» Хайдеггера периода «Бытия и времени» сопоставим с «трансцендентальной дедукцией» в критической философии Канта по значению и по методу. Я провожу это сближение ещё дальше и считаю, что Хайдеггер, как до него Кант, а также и Гуссерль, ставит задачу выявить необходимые структуры нашего опыта. У Канта это будет называться «трансцендентальные начала нашего познания», у Гуссерля — «феноменологическое априори», у Хайдеггера — «система экзистенциалов *Dasein*». При этом сам опыт берется как данность, как отправной пункт для анализа. Выявление необходимых форм, или глубинных структур опыта должно не только помочь нам лучше понять сам опыт и полнее овладеть им, но и открыть нам *по ту сторону* опыта нечто, что захваченность внешней стороной опыта скрывает от нас. В этом Кант, Гуссерль и Хайдеггер схожи, но в качестве «образцового» опыта Кант берёт, прежде всего, научный опыт, Гуссерль — опыт восприятия, а Хайдеггер — опыт повседневной жизни человека в мире. Это различие, конечно, не случайно, и оно также обуславливает направление анализа и получаемые результаты.

[Хотя в 1921–1923 гг. Хайдеггер ещё использовал понятие «категория» в анализе Присутствия, в «Бытии и времени» он чётко противопоставляет «экзистенциалы» и «категории»: «Поскольку

они определяются из экзистенциальности, мы называем бытийные черты присутствия экзистенциалами. Их надо чётко отделять от бытийных определений неприсутствияразмерного сущего, которые мы именуем категориями». Таким образом, теперь «категории» Хайдеггер находит только в метафизике, где они препятствуют постижению бытийного расположения сущего, и в основанной на метафизике науке, занимающейся наличным сущим].

Сейчас метод дедукции прочно ассоциируется с «Трансцендентальной аналитикой» «Критики чистого разума» Канта, но на самом деле аналогичную задачу ставили некоторые философы и до Канта¹.

Философия исследует природу нашего опыта мира и обнаруживает, каждый раз заново, условный, относительный, феноменальный характер всего опыта. Это исследование вполне можно назвать «критикой опыта», в кантовском смысле «критики» как поиска права и основания. Далее, эта критика ведёт к осознанию безусловных, ноуменальных оснований, порождающих (конституирующих) все явления нашего опыта. Анализ способов и необходимых форм этого порождения — это и есть «дедукция» в самом широком смысле.

Я согласен с теми, кто утверждает, что идеальная сущность философии отражена Платоном в знаменитом «образе пещеры». Тогда в нём также должна присутствовать и идея «дедукции», и её действительно можно здесь увидеть. Так, один из узников вдруг осознаёт, что всё, признававшееся им прежде за реальность, на самом деле есть лишь тени, то есть, проекции и отражения иной, более глубокой реальности. «Дедукция» — это и есть обосновывающее выведение базовых категорий нашего опыта из неких глубинных, или, на языке Канта, трансцендентальных, оснований. «Пространство», «время», «субстанция» («вещь») и «причин-

¹ В недавно вышедшем исследовании В.Е. Семёнова метод собственно *трансцендентальной* дедукции возводится к Платону, к его диалогу «Софист». Хотя я склоняюсь скорее к тому, что разновидностей дедукции существовало довольно много, но согласен с В. Семёновым в том, что сам метод дедукции может быть прослежен на протяжении всей истории философии: «Обоснование, или дедукция, фундаментальных категорий представляет для каждого философа базовую процедуру самооправдания, фундирования своего учения и подтверждения собственных метафизических намерений и целей» [10, С. 210].

ность» — вот базовые категории², которые прежде всего нуждаются в такой дедукции. Как ещё иначе может философия обратить взгляд человека от условной, виртуальной действительности чувственной очевидности, к реальности Духа, если не показав, *как* основные черты этой реальности порождаются путём соединённого действия нескольких условий? Если развить платоновский образ пещеры — человек, обретший свободу перемещения, мог бы взять один из тех предметов, тени которых узники принимают за реальность, показать его своим собратьям-узникам и продемонстрировать, *как* этот предмет отбрасывает именно такие тени.

Моя рабочая гипотеза состоит в том, что критика опыта действительно составляет сущность философии, и тогда я должен предполагать, что в истории философии уже существовало немало различных вариантов дедукции базовых категорий опыта. И, на мой взгляд, это действительно так. Здесь к «категориям» я буду относить также, и даже в первую очередь, *пространство* и *время*. Хотя Кант возражал против того, чтобы считать пространство и время «понятиями», уже неокантианцы (Коген) показали, что более последовательно, с точки зрения трансцендентального метода самого Канта, считать эти «формы чувственности» именно категориями рассудка.

В этой статье мы рассмотрим вариант дедукции, развитый в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, в его «экзистенциальной аналитике» повседневного существования *Dasein*. Мне кажется, вполне естественно будет назвать этот вариант дедукции *экзистенциальной дедукцией*. В рамках одной статьи можно рассмотреть в качестве примера дедукцию одной, но важнейшей категории человеческого существования — *пространство*.

Хайдеггер близок Гуссерлю в том, что усматривает основание всей предметности (у Хайдеггера — «вещности») нашего опыта в *Присутствии* кого-то, для кого только этот опыт и имеет значение. У Гуссерля таким «некто» оказывалось трансцендентальное Эго, субъект как источник «чистого», совершенно незаинтересованного внимания. Беря этого полагаемого «чистым» субъекта в качестве основания, Гуссерль выводил из него в рамках «конститутивной проблематики» основные структуры нашего опыта.

² Понятие «категории» здесь следует понимать если не в кантовском, то в неокантианском смысле: множество категорий, и даже категориальных типов, считается открытым, и к этому множеству относятся также кантовские «априорные формы чувственности», пространство и время.

Хайдеггер также ставит вопрос о глубочайшем «Кто» существования в направлении, довольно близком Гуссерлю и всей традиции трансцендентальной философии, восходящей на Западе к Платону, а на Востоке — к Упанишадам, вопрос об «истинном Я», о *tiefste Selbst*, «глубочайшей самости» человека. Ведь, чтобы в экзистенции «выступить вовне (из себя)», должен быть некто, кто до этого уже «стоял внутри (в себе)».

Хайдеггер воспринимает у Гуссерля основную идею Присутствия, что и выражается в его использовании термина *Dasein*³, но вопрос о его природе рассматривает более придирчиво и кропотливо. Чистый трансцендентальный субъект не устраивает Хайдеггера по двум причинам:

1) во-первых, принятие подобного «чистого субъекта» нарушает фундаментальный феноменологический принцип беспредпосылочности: мы вынуждены «брать» человека не в том виде, как он нам дан, а в некоторой искусственной «позе», которая к тому же никогда не может быть вполне искренней, — в модусе абсолютной незаинтересованности;

2) во-вторых, что еще более важно, такой чистый субъект, даже если бы он был возможен, ничего не давал бы для объяснения структур нашего опыта; существуя совершенно отдельно от всякого реального опыта, он остается «стерильным» и потому ничего не может породить;

3) в-третьих, понятие чистого субъекта является внутренне противоречивым: если бы субъект был абсолютно незаинтересованным в объекте, он не имел бы никаких оснований для выделения данного объекта на фоне всех прочих объектов; тем самым интенциональный акт как таковой был бы невозможен.

Гуссерль иногда говорит о «чисто теоретическом» интересе, который допустим для чистого субъекта, в отличие от интереса практического. Но что такое этот «теоретический» интерес, лишенный всякого «дела», если не голое *любопытство*? Линия Гуссерля в понимании природы субъекта и его исходного познавательного отношения к предмету восходит напрямую к Аристотелю, с его *τὸ θαυμάζειν*,

³ Термин *Dasein* у Хайдеггера принимает различные значения на разных этапах и уровнях анализа, но в рамках проблематики, рассматриваемой в данной статье, почти всегда перевод «Присутствие» является уместным, поэтому он используется на протяжении большей части данной статьи. В тех же случаях, когда этого русского термина недостаточно для передачи мысли Хайдеггера, мы оставляем немецкое *Dasein* без перевода.

удивлением: «Ибо вследствие удивления люди и теперь и впервые начали философствовать» (Аристотель, *Метафизика*, 982b).

По Хайдеггеру, «теоретический» интерес есть не что иное как *праздное любопытство*. Нельзя отрицать, что такое любопытство свойственно человеку, как, впрочем, и многим животным. Но возводить праздное любопытство в ранг исходной познавательной установки и превращать человека в «животное любопытствующее», по Хайдеггеру, никак не уместно. Праздное любопытство — вовсе не исходный, но очень производный и вторичный модус познавательного отношения человека к сущему, ибо любопытство лишь при поверхностном анализе может казаться свободным от практического интереса. У реального любопытства множество модусов, но ни один из них не обходится без полной вовлечённости субъекта в ситуацию, в которой недостаток знания, то есть, опыта, переживается как нечто беспокоящее, или, в терминах Хайдеггера, некое «не по себе». Величайшие открытия во всех теоретических науках были сделаны отнюдь не отстранёнными «чистыми субъектами», но реальными людьми, которые были полностью вовлечены в ситуацию познания, оживляли её, наполняя временем своей жизни, горением своей души и очень часто самоотверженностью и самопожертвованием.

Но представим себе этого идеального «отстранённого субъекта», подобного Пуруше того йогина, который уже достиг освобождения. Самый отстранённый и незаинтересованный его взгляд уже должен быть направлен на *нечто*, то есть, выделить это нечто из всего остального фона. Но для этого уже должно быть некое — пусть бесконечно малое — основание в виде предпочтения, оказываемого некой части феноменального поля в противовес всему остальному полю. А это предпочтение означает обязательно некую реальную силу, привлекающую субъекта именно к этому «нечто». Эту силу мы называем в её проявлениях — потребность, интерес, захваченность, а также забота и любовь. Любое из этих проявлений лишает субъект его «чистоты» и показывает его всегда уже а priori вовлечённым в некую жизненную ситуацию, на фоне которой любой акт познания лишь и становится возможным.

Если же, после Канта и неокантианства, мы понимаем «субъект» исключительно как «познающий», то «чистый субъект» — противоречие в определении, поскольку познание всегда предполагает экзистенциальную вовлечённость познающего. Именно эта вовлечённость производит феномен *Присутствия* познающего «при» познаваемом.

Но какую форму вовлечённости, соотв., Присутствия, можно считать исходной, первичной и выражающей собственную природу познающего? Прагматисты отвечают однозначно — потребность, тот же ответ дают и марксисты, и Бергсон, делая акцент на различных потребностях, личных, социальных или биологических. Если эта форма вовлечённости является исходной, то что мы можем сказать о таком Присутствии? Это в любом случае потребитель — либо пассивный и ожидающий блага от могущественной внешней силы, будь то Бог или социум, либо активный хищник, захватывающий блага силой и хитростью. Это соответствует и самосознанию, и практике огромного большинства человечества, но это не может быть решающим аргументом для философа. Само разномыслие потребностей, предлагаемых в качестве первичных, свидетельствует против такого понимания Присутствия. Каждая из этих трактовок основана на том или ином концептуальном представлении о человеке, и это представление имеет значение лишь в рамках той теории, которой принадлежит. Хайдеггер называет это «онтическим» уровнем постижения природы человека, в основе которого всегда уже лежит скрытое онтологическое пред-схватывание.

Хайдеггер уже в период «Бытия и времени» пытается достичь и выразить в слове некое беспонятийное онтологическое постижение Присутствия. Он не называет это, как Бергсон и Лосский, «интуицией», но «схватыванием бытийного расположения» Присутствия. И в таком схватывании он открывает, что Присутствие, уделяя внимание и наделяя значимостью, скорее даёт, чем берёт⁴. Познавательное отношение к вещи вообще не является первичным, оно всегда встроено в ситуацию деятельного практического освоения вещного мира. Такую деятельную практическую вовлечённость мы называем «заботой». Для неё «освоение» не означает «присвоение» и «отъём» у дремлющего во тьме мира. Освещение вниманием-заботой впервые только и вводит вещь как вещь в круг Присутствия, именование вещи дарует ей устойчивую сущность, а прикосновение натруженных рук включает вещь в контекст «мира» и наполняет светящимся изнутри тёплым смыслом. Такое Присутствие будет не потребителем, но творцом и хранителем в отношении своего мира.

«Присутствие» (Da-sein) обычно понимается как ещё один новый способ именованя человека, которого, по словам Демон-

⁴ О внимании как сущности присутствия Хайдеггер писал уже после Поворота в «Цолликонерских семинарах».

криты, «мы все знаем». Читатели философских текстов привыкли к тому, что философы придираются к словам и именам обыденного языка и заменяют их чем-то другим. Но исходный опыт мира у философа тот же, что и у обычного человека, поэтому мы просто берём на заметку, что у этого философа данное слово означает то же, что такое-то слово обычного языка. Например, декартовский «субъект» — то же, что «человек», а платоновская «идея» — то же, что «мысль». Более того, эти философские понятия усваиваются обыденным языком как более «глубокие» обозначения того же самого, и так появляются выражения типа «подозрительный субъект» и «у меня появилась идея». И лишь историки философии тщетно твердят, что «субъект» и «идея», как и множество других философских понятий, имеют совершенно особый смысл, нередуцируемый к любым представлениям обыденного опыта. Хайдеггеровское *Dasein*, по-видимому, ожидает подобная судьба сведения к обыденному представлению о «человеке». Но сам Хайдеггер именно против этого серьёзно возражал.

«Присутствовать» могут с равным правом как человек, так и вещь. Человек не является исключительным «обладателем» Присутствия, к которому он может допускать или не допускать вещи. Присутствие — это непространственная смысловая область, которая позволяет и вещи, и человеку быть «присутствующими», и вообще «быть». После Поворота Хайдеггер назовёт эту область «Событием» (*Ereignis*) и будет говорить о «двойственности Присутствия и присутствующего сущего». Всё же справедливо — и до, и после Поворота, — что именно человек находится в особом отношении к Присутствию, поскольку лишь он способен «вопросать о бытии». Это значит, что лишь человек способен становиться в точку Присутствия (или, по крайней мере, стремиться к этому), способен спрашивать от его имени и «давать ему слово». Поэтому, когда в экзистенциальной аналитике идёт речь о характере Присутствия, о способах вхождения его в мир — это имеет прямое отношение к человеку, но не как описание его наличной природы или характера, а как задача, лишь подлежащая решению. Как говорили неокантианцы, «субъект не дан, а задан» (как задача), также и у Хайдеггера (как позже у Сартра) человек — это «набросок» (проект, *Entwurf*) самого себя.

Но вернёмся к экзистенциальной дедукции.

Дедукция у Хайдеггера состоит в том, чтобы показать, каким именно образом Присутствие сообщает смысл и тем самым оформ-

ленность миру нашего опыта — повседневного и научного. Для Хайдеггера периода «Бытия и времени» основной характер Присутствия, или точнее, базовый экзистенциал *Dasein*, есть *забота*, и потому перед ним встаёт задача показать, *как* основные формы нашего опыта мира проистекают из заботы.

§ 2. Дедукция пространства

У Хайдеггера то, что мы называем «дедукцией пространства», появляется впервые в лекциях «Герменевтика фактичности» (*Hermeneutik der Faktizität* (далее HdF), летний семестр 1923 г.), в последних параграфах (§§ 18–26, [1, SS. 85–104]). Очевидно, что в ходе подготовки этого марбургского курса лекций Хайдеггер только открыл для себя эту область аналитики *Dasein* и успел лишь начать её разработку. Она была продолжена затем в «Прологоменах к истории понятия времени» (зимний семестр 1923–1924 гг.), где ей посвящена обширная третья глава Основной части [2, SS. 203–345] и закончена в основном в «Бытии и времени» (1927), где объём теперь сокращается почти в два раза [3, SS. 52–113].

В контексте экзистенциальной аналитики *Dasein* Хайдеггеру не требуется особого обоснования для того, чтобы приступить к рассмотрению пространственных характеристик Присутствия, так как это самое первое, что «бросается в глаза» при взгляде на «фактическую жизнь». Вот то место из HdF, где Хайдеггер впервые переходит к такому рассмотрению: «В направленности взгляда на обыденное (*Jeweiliges Dasein* в его усреднённой повседневности уже заключено формальное изъяснение намерения развёрнуто продемонстрировать следующее: “Фактическая жизнь (*Dasein*) означает: жизнь в [некоем] мире”» [1, S. 85]. Та же непринуждённость в постановке задачи анализа пространственности сохраняется и в «Бытии и времени». Это не очень характерно для Хайдеггера, который другие свои вопросы и темы сопровождает обычно детальной рефлексией предпосылок, метода, обоснованности вопроса, отведению различных недоразумений и т.п. Но для *Da-sein* (здесь- или вот-бытия) пространственность — пожалуй, одна из исходных очевидностей, пригодная для того, чтобы именно с её рассмотрения начинать «беспредпосылочный» экзистенциальный анализ. Впрочем, в «Прологоменах» есть некое подобие обоснования, на грани игры слов: предметом беспредпосылочного анализа должно быть *Dasein*, свободное от всех научных и философских категорий — *Jeweiliges Dasein*, повседневная, обыденная жизнь, в

которой Dasein должно «*jeweilig es zu sein*» — быть всякий раз соответствующим «этим», т.е. самим собой. Для Dasein быть всякий раз чем-то означает «ситуативное бытие» [4, С. 159–160], а «ситуация» по определению предполагает диспозицию вещей в некоем мире — отсюда «бытие-в-мире» как «фундаментальная конституция» Dasein. Впрочем, в «Бытии и времени» сам Хайдеггер отказывается от этого псевдообоснования, поскольку оно и сомнительно, и не необходимо.

Поскольку мы имеем как минимум три различающихся варианта анализа пространственности Dasein (в HdF, «Прологоменах» и «Бытии и времени»), нашей задачей здесь будет не просто сравнительное описание этих вариантов, но некая *теоретическая реконструкция*. В HdF Хайдеггер говорит о том, что анализ мировости мира должен проходить через несколько «остановок» (Stationen). Эти остановки есть не что иное как ступени анализа, посвящённые определённым характеристикам Dasein, связанным между собой, как говорит Хайдеггер, «отношениями фундирования». Все эти отношения фундирования, обосновывания образуют целостную систему экзистенциальных характеристик бытия-в-мире Dasein, но у Хайдеггера последовательность анализа нигде не совпадает с последовательностью отношений фундирования. Так, свой анализ он начинает, согласно требованию беспредпосылочности, с бытия-в-мире, в котором сразу выделяет три взаимосвязанные составляющие: «мировость мира», «Кто» существования и «бытие-в». К анализу пространственных характеристик Dasein его приводит первая составляющая — «мировость». Но от неё анализ идёт в двух направлениях — во-первых, выявление фундирующих конститутивных структур мировости, возводящее в конечном счёте к Заботе как последнему экзистенциальному основанию, и во-вторых, выявление производных модусов мировости, производящих категории субъективного, повседневного («трудового») и научного пространств. В нашей реконструкции мы будем следовать единому логическому порядку от основания к обосновываемому, так что «мир» окажется в центре всей схемы обоснования. Общая итоговая схема всех конститутивных структур экзистенциального анализа пространственности дана в приложении, но читателю будет полезно обращаться к ней и по ходу чтения.

Сам Хайдеггер начинает исследование мировости с традиционного отграничения «онтических» значений основных терминов. Поскольку, как он сам признаёт, для онтологического анализа имеющиеся средства языка недостаточны: «Для последней зада-

чи — постигнуть сущее в его бытии — зачастую недостаёт не только слов, но даже и грамматики, т. к. первоначально — в силу причин, которые станут понятны ниже, — наш язык естественным образом обращён к сущему в качестве мира и высказывает именно это сущее ... так что по своему первоначальному смыслу слова и выражения, которыми мы располагаем, ориентированы на сущее, которое сейчас как раз-таки не является нашей темой» [4, с. 157]. Также и при исследовании пространственности мы вынуждены пользоваться терминами, которые предназначены для описания пространственных характеристик и отношений сущего посреди других сущих. Но мы должны с самого начала научиться мыслить и говорить в *онтологической* плоскости. Применительно к пространству это значит, что мы должны различать, с одной стороны, онтическое пространство, с другой — «экзистенциальную пространственность» (*existenziale Räumlichkeit* — этот термин Хайдеггер вводит только в «Бытии и времени» [3, S. 56]). Онтическая пространственность — характеристика существования вещей, и человека как вещи, а экзистенциальная — характеристика «способа бытия Присутствия». Напомним, что все такие характеристики Хайдеггер называет «экзистенциалами». На итоговой схеме область онтических модусов пространственности отделена чертой в нижней части.

Параллельно с парой «онтическое» — «онтологическое» Хайдеггер говорит о различии «познавательной» и «до-познавательной» установок:

«Всякое познание представляет собой лишь усвоение и способ исполнения того, что уже открыто посредством других, первичных форм деятельности. Скорее, познание обладает только возможностью сокрытия того, что изначально открыто в непознавательной деятельности» [2, S. 222; 4, С. 172].

Познавательное отношение к сущему является производным от до-познавательной установки «деятельно-озабоченного ориентирования» в мире. Хайдеггер даже набрасывает краткий очерк дедукции познавательной установки из Заботы, или, если следовать способу выражения Хайдеггера, взаимосвязь ступеней, в которой вызревает познание как способ существования *Dasein* [2, S. 220; 4, С. 170]

1) с самого начала Забота порождает *направленность-на* предмет Заботы; дериватом этого акта является познавательная «точка зрения» — очевидно, это аналог гуссерлевской интенциональности;

2) *пробывание-при* предмете заботы; думаю, на этой ступени предмет «конституируется», в терминах феноменологии, как предмет;

3) *вняtie и истолкование* — аналог феноменологического «усмотрения сущности»;

4) *обладание воспринятым* и его сохранение, то есть, овладение сущим как реальная цель и движущий мотив всего познания.

Напрашивается вопрос — совпадает ли «познавательный подход» с онтической установкой? Несмотря на ряд сходных характеристик, чисто логически, думаю, онтический подход — более широкое понятие, потому что он включает в себя, кроме познавательного, также другие модусы отношения к сущему — подход искусства, религии, да и чисто утилитарный потребительский подход к сущему также относятся к сфере онтического. Напротив, онтологический подход — понятие более узкое, чем до-познавательный. Так, любовь и ненависть, как признаёт Хайдеггер (см. ниже) предшествуют познанию, но их обеих недостаточно, чтобы перейти в онтологическую плоскость.

Итак, начинаем изложение дедуции пространства с последнего экзистенциального фундамента Присутствия — Заботы. Именно Забота, как мы уже говорили выше, делает Присутствие Присутствием. Заботу в понимании Хайдеггера можно охарактеризовать как «экзистенциальную включённость». В «Прологонемах», где Хайдеггер, по-видимому, более свободно излагает свои размышления, чем в «Бытии и времени», он отождествляет эту включённость с «любовью» в понимании Августина и Паскаля, то есть, с истинной христианской любовью, которая любит сущее не ради сущего, но ради Бога, чью Любовь видит во всём:

«То, что мы представили и охарактеризовали здесь как *бытие-в-вот-бытия* [In-*Sein des Daseins*], составляет онтологический базис того, что было известно Августину, а затем, прежде всего Паскалю. То, что собственно познаёт, они называли не познанием, но любовью и ненавистью... То, что Августин в отдельных контекстах определяет как любовь и ненависть в смысле собственно познавательного способа бытия вот-бытия, мы должны будем в дальнейшем постигнуть в качестве изначального феномена вот-бытия, конечно, не ограничиваясь только названными формами деятельности» [2, S. 222; 4, С. 172].

Хайдеггер и христианство — отдельная тема, которая подробно рассмотрена в докторской диссертации Н.З. Бросовой («Теологические аспекты философии истории М. Хайдеггера»). Но и здесь можно сказать несколько слов об этой христианской «подоплёке» Заботы у Хайдеггера, чтобы лучше понять основание всей

системы дедукции. Ведь сам Хайдеггер, говоря о Заботе, развивает по большей части житейско-практические ассоциации. Тем не менее, христианский смысл Заботы-Любви может скрыто направлять все эти ходы мысли.

Какие места у Августина и Паскаля, где Любовь раскрывается как суть и основа познания, мог иметь в виду Хайдеггер в выше-приведённой фразе? Возможно, и это место в «Исповеди»: «Кто узнал истину, узнал и этот Свет, а кто узнал Его, узнал вечность. Любовь знает Его. О, Вечная Истина, Истинная Любовь, Любимая Вечность!» [7, С. 108]. А у Паскаля? «У сердца свой рассудок [свои доводы], который рассудку недоступен; это видно по множеству вещей. Я говорю, что сердце от природы любит и бесконечное существо, и самого себя, в зависимости от собственной прихоти, и ожесточается против того или другого по своему выбору. Вы отбросили одно и сохранили другое; по рассудку ли вы любите самого себя? Бога познают сердцем, а не рассудком. Вот что такое вера. Бог является сердцу, а не рассудку» [8, С. 189–190]. Или «Мы творим себе кумира из самой истины; ведь *истина вне любви* — не Бог, она Его образ и кумир, который не заслуживает любви и поклонения, а еще меньше заслуживает любви и поклонения ее противоположность — ложь» [8, С. 336]. Также известно деление у Паскаля трёх порядков: тела, ума и любви-мудрости-сердца. Любовь может обходиться без доводов ума, а вот истины ума без любви неполноценны и безосновны. Подобным образом у Хайдеггера онтические дисциплины неполноценны и безосновны без онтологического фундамента. Хайдеггеровская «онтическая установка» объединяет в себе паскалевские порядки тела и ума, а фундирующая их «онтологическая установка» Хайдеггера будет тогда соответствовать у Паскаля и Августина любви, вере и сердечной мудрости.

Это позволяет поместить весь экзистенциальный анализ Хайдеггера в контекст великой христианской традиции понимания человека и его места в мире. Однако нужно чётко понимать, что христианство Хайдеггера не церковное и не догматическое. Его можно сравнить с христианством гуманистов Возрождения, для которых Церковь была скорее препятствием на пути души к Богу. А его опыт постижения бытия (или «бытийного расположения сущего») оказывается тогда близок мистическому опыту немецких мистиков-пантеистов. По Паскалю, «Все, что не говорит о любви, есть иносказание» [8, С. 152]. Тогда в хайдеггеровской экзистенциальной дедукции можно видеть расшифровку всего че-

ловческого опыта как иносказания, раскрывающую Любовь-Заботу как его скрытый смысл и основу.

В HdF Хайдеггер использует в дедукции один любопытный языковой приём: глагол «быть», являющийся в обычной речи во всех языках непереходным, Хайдеггер использует как переходный, причём не косвенно-переходный, а прямо: «быть кого-то или что-то» (в винительном падеже). Ближайшие параллели в русском: «жить (проживать) жизнь», или же «отбывать срок». Аналогичным образом Хайдеггер в HdF строит фразу: «*Dasein ist sein faktisches Leben*» — Присутствие есть (позволяет сбыться, осуществляет) свою фактическую жизнь. Понятие «Заботы» вводится с использованием этой языковой уловки: *Dasein* как бытие-в-мире раскрывается как «озабочение (*Sorgen*), основная черта бытия, состоящая в том, что оно свой встречный мир сам(о) есть» [1, S. 86]. Двусмысленность этого предложения умышленна и обусловлена двумя значениями слова «есть»: как непереходный глагол, оно означает простое тождество озабоченного Присутствия со своим «встречным миром»; однако Хайдеггеру явно недостаточно здесь простого тождества; Забота как составляющая Присутствия «проживает» встречный мир и тем самым позволяет ему сбыться. Забота, в терминологии Хайдеггера, является «фундирующей», а «мир» — фундируемым. «Мир» в исходном экзистенциальном значении — это и есть мир заботы, мир озабоченной жизни и всего того, что для неё значимо (понимая под «жизнью», конечно, не биологический, а экзистенциальный феномен). Русское слово «мир» прекрасно раскрывает здесь новые оттенки в мысли Хайдеггера: «мир» как противоположность войне и «мир» как дружное сообщество живущих вместе людей объединяются общим смыслом заботливого, сберегающего отношения человека и к другому человеку, и к вещи.

Эта экзистенциальная включённость производит сразу два экзистенциала — «бытие-в» (*in-sein*) и «бытие-при» (*bei-sein*). Оба эти экзистенциала Хайдеггер интерпретирует с использованием якобы этимологических параллелей. Так, предлог *in* он возводит к древнему глаголу *innan*, от которого происходит современный глагол *wohnen*, обитать. В глаголе *innan* Хайдеггер усматривает также корень *ann*, который он трактует в значении «привыкать». Отсюда он делает вывод, что *in* первоначально означает не какое-либо пространственное отношение, но *освоенность*, наполнение заботой и тем самым сотворение вмещающего пространства. Кстати, русское слово

«пространство», возможно, говорит о том же: исходный глагол «простирать» означает «стелить», прежде всего «постель» (ср. укр. простираadlo — простыня). Т. е. пространство — это защищённое со всех сторон место, пригодное для ночлега, следовательно, для жизни.

Предлог *bei* (при) Хайдеггер возводит к глаголу *bin* (есмы). Отсюда аналогичный вывод: «быть» для Присутствия всегда означает «быть при чём-то», устанавливая смысловые, и на их основе — пространственные отношения с чем-то. Также ср. в русском языке «быть ни при чём» — значит, не участвовать в ситуации, не нести бремени ответственности и заботы. По Хайдеггеру же получается, что «быть абсолютно ни при чём» — противоречие в определении, т.к. это означало бы просто «не быть».

Эти хайдеггеровские этимологии, насколько я могу судить, совершенно ненаучны и в качестве оснований для дедукции ненадёжны, понимал это и сам Хайдеггер, и в «Бытие и время» он эти параллели не включает, хотя и не отказывается от них при просмотре перед изданием верстки «Пролегомен». Предлог *in* встречается во многих языках, в которых не могло быть слова *innan*. А предлог *bei* в словаре Кругеса возводится через готтское *bi-* к греческому *ἀμφι* и латинскому *ambi* [6, S. 36]. Хотя «вслушивание в звучание корней», составляющее для позднего Хайдеггера суть «вдумчивого использования языка», может давать очень интересные плоды для философской рефлексии, но, возможно, научную этимологию всё же стоит принимать в расчёт, чтобы не попадать в ловушку случайных внешних созвучий (типа «быть» и «бить», отсюда «битие определяет сознание»).

Тем не менее, даже без этой этимологической подпорки дедукция Хайдеггера не рушится. Положение о том, что именно Забота впервые конституирует Присутствие как бытие-в и бытие-при, сохраняет свою силу и убедительность. Анализ пространственных выражений естественного языка, по крайней мере, отчасти подтверждает вторичность пространственных характеристик по отношению к смысловым («экзистенциальным»): «погрузиться во что-то с головой», «в работе», «в разговоре» и т.п. Даже просто «учиться в университете» не означает ведь просто сидеть в здании университета и учиться, но — посвящать университету время своей жизни. С другой стороны, можно, как говорится, «присутствуя, отсутствовать», если внимание рассеяно или направлено на нечто невидимое окружающим.

В то же время различие этих двух исходных модусов экзистенциальной пространственности — «бытие-в» и «бытие-при» —

даёт начало двум путям дедукции, которые различными способами приводят Хайдеггера к «миру» как встречающему (*begegnende*) и к «мировому пространству» (*Weltraum*).

Из *in-sein* как обитаемости и обжитости выводится *Verweilen* — длящееся пребывание, остановка. Далее, эта остановка производит *Lage* — Место. «Место» не больше и не меньше, чем «пространство», но если пространство означает лишь возможность для жизни, то Место уже предполагает некую степень обжитости, теплоты и устроенности (если «пространство» — это возможность постелить *простирadlo*, то *Lage* в русском языке соответствует «лежать»). Это Место несет в себе судьбоносную потенцию — *Begegnenlassen*, позволение-встретиться: Место становится ареной для явления выступающего сущего. Но, чтобы это явление произошло, нужно участие второго исходного модуса экзистенциальной пространственности — «бытия-при».

Из *bei-sein* выводится ближайшим образом *Erschlossenheit* — освоенность сущего, его разомкнутость, открытость, ожидающая использования. Со стороны Присутствия этому соответствует *Entschlossenheit* — решимость выйти навстречу этой открытости. То, что освоено, во что вложено внимание, силы, жизнь — то обретает для Заботы *Bedeutsamkeit* — значимость. Присутствие проецирует вовне эту значимость, порождая *Verweisung* — отсылку, указание, знак. Поначалу эти отсылки не отделены друг от друга и плавно перетекают друг в друга, составляя «взаимосвязь отсылок» — *Verweisungszusammenhang*. Так мы вплотную подошли к явлению «мира». В основе «мира» лежит покой, сложенное течение смысловых связей, наполняющих теплотой и многозначительностью обжитое Место. «Присутствие» же пока — лишь особая часть этой обжитой области, где «вихри смысла» настолько плотные и быстрые, что между ними невозможно провести никакого различия.

Но сам Мир является лишь тогда, когда происходит Встреча, *Begegnis*. Мир есть встречающее, встречающееся, *Begegnende*. Когда идиллия гармонического течения «мира» распадается вследствие поломки, разрыва, угасания и т.д. — тогда бескрайняя сеть *Verweisungszusammenhang* распадается на отдельные *Verweisung*, отсылки-указания, и то, на что они указывают, «встречается» Присутствию — или «в Присутствии». Как у Плотина «из созерцания природы выпадают линии тел», так здесь из разрыва мировой взаимосвязи «выпадают встречающиеся вещи». «Реальность не образуется как сумма реальных вещей, но наоборот: именно мир аппрезентирует вещи мира [позволяет вещам явиться]» [4, С. 198–199].

Именно из «мировости» мира, то есть из его характера «встречающегося», выводится его пространственность. С этим этапом дедукции мы вступаем в область онтической установки.

Встреченное в некоторой «местности» сущее становится предметом для рассмотрения — и в этом рассмотрении впервые конституируется *точка зрения* (Blickstand), происходит Blicknahme — принятие некоторого привычного «затвердевшего способа направленности» [1, S. 87], по отношению к которому нечто вообще только и может быть «близким» и «далёким». Но из этих двух характеристик первичной является «отдалённость». Правда, Хайдеггер и здесь идёт на языковую хитрость: ent-fernen, от-далять, понимает по аналогии с другими глаголами на ent, в которых обозначается отрицание или противодействие корневому значению: entgehen — уходить, entleiben — лишать жизни и т.д. Получается: entfernen = преодолевать даль, значит, сближать. В поздних автокомментариях к «Бытию и времени» Хайдеггер замечает: «Откуда “даль”, которая от-далается?»

«Даль» и производная от неё «близость», хотя и являются онтическими характеристиками, всё же ещё полностью укоренены в Присутствии. Вещь не может быть «удалённой» от другой вещи, тем более «близкой». Лишь Присутствие «размещает» вещи в своей Заботе. В некотором смысле «даль» — это знак, напоминающий сущему о его бытийной основе и происхождении, и возможно, именно поэтому даль становится главным врагом усреднённого Присутствия и его порождений — метафизики и техники:

«Все способы наращивания скорости движения, которому мы сегодня более или менее добровольно и вынужденно содействуем, заключают в себе преодоление отдаления. По своей структуре эта своеобразная битва с отдалением (покорнейше прошу не усмотреть в этом какой-либо оценки!) представляет собой помешательство на близости, которое имеет бытийное основание в самом вот-бытии. Эта форма помешательства есть не что иное, как сокращение потерь времени; последнее же представляет собой бегство времени от самого себя — способ бытия, возможный только для чего-то такого, как время; бегство от самого себя — это не перемещение времени в какое-то новое место, но одна из его собственных возможностей — настоящее. Убегая от самого себя, время остаётся временем» [4, С. 238].

Отношения удалённости и близости конституируют то, что можно назвать «человеческим» пространством. Можно было бы назвать его «субъективным», если бы Хайдеггер не отвергал само

понятие «субъект» в своих рассуждениях. Следуя хайдеггеровскому словоупотреблению, назовём его «пространством Присутствия». Это уже не экзистенциальная (смысловая) пространственность как таковая, но пространство как результат «размещения» вещей заботящимся ориентированием Присутствия. По-видимому, дети живут по большей части именно в таком пространстве, пока у них нет давящих забот и научного взгляда на мир.

Но именно в этом модусе пространственности укоренён один важнейший феномен — «направленность», *Ausrichtung*, а в этой направленности — различие «правого» и «левого». То, что эта казалось бы чисто человеческая противоположность оказывается имеющей фундаментальное значение и для мира предметов (напр., в виде левой и правой спиралей в кристаллических и органических структурах), — лишнее косвенное подтверждение порядка фундирования пространственных характеристик, выстраиваемого Хайдеггером.

Следующие шаги дедукции связаны с двумя модусами встречного сущего — *подручное* (*Zuhanden*) и *наличное* (*Vorhanden*). Подручное — всё то, что лежит «под рукой» для заботливого «от-даляющего», т. е. приближающего, взгляда. «Конститутивное для бытия-в-мире допущение встречи внутримирного сущего есть “простираение” [*Raum-geben*, предоставление пространства], которое мы именуем также *размещением* [*Einräumen*, вмещением], есть отпускание подручного в его пространственность» [3, S. 111; 5, С. 111]. Эта *способность к вмещению* (*Einräumen*) есть экзистенциал *Dasein*, благодаря которому и открывается пространство для всех вещей нашего повседневного круга забот. Собственно, само явление «вещи» конституируется в таком вмещении. Тип пространственности, который конституируется таким вмещением подручного, можно назвать «пространством мира труда». Это взрослый мир забот и ответственности, но всё ещё ничего не знающий об абстрактном гомогенном геометрическом пространстве.

Наличное сущее — то, которое из средства заботливой деятельности становится само предметом «всматривающегося усмотрения». Первоначально подручное становится наличным, когда оно «ломается», выходит из строя, требует отдельного внимания, изучения, исправления. Сами пространственные отношения подручного в мире труда тоже могут стать предметом усмотрения, напр., в строительстве или землемерии. «Неусматривающее, просто всматривающееся открытие пространства нейтрализует области окружающего мира до чистых измерений... Мир утрачивает

специфичность *среды*, окружающий мир становится *природным миром* (к.м. — Е.Ф.)» [3, С. 112; 5, С. 112]. «Природный мир» (Naturwelt) здесь — «мир тела» Паскаля, то есть мир, рассматриваемый как нечто «в себе» сущее, открывающееся в усмотрении. Природный мир конституируется только в рамках *познавательной* установки Присутствия, которая, как мы уже говорили, является последней производной среди всех экзистенциалов Dasein. Также лишь в рамках этой установки имеет значение понятие «предмета» (Sache), который, в отличие от «вещи» (Ding), совершенно безразличен к занимаемому им месту и к созерцающему его субъекту.

С этим природным миром со-конституируется также абстрактное гомогенное пространство геометрии и естественных наук. В «Бытии и времени» не рассматриваются уже существовавшие в то время неевклидовы геометрии, но само их появление лежит в том же русле развития европейской мысли, в котором движется и Хайдеггер, — критика старых научных идеализаций, принимавшихся за нерушимые законы разума и действительности. Движение этой критики также было инициировано в основном Кантом, который показал, что базовые категории и формы суждений рассудка, в том числе научного, не выводятся из природы, а «предписываются» ей. Однако Кант не ставил задачи объяснить *происхождение* этих априорных принципов познания. Это «упущение» впоследствии многие философы пытались восполнить, предлагая различные этиологии, и хайдеггеровскую дедукцию можно рассматривать как один из вариантов такого объяснения.

Итак, мы получили в результате дедукции из мира как «встречного» три разновидности пространственности — 1) субъективное пространство смысловой «близости» и «отдалённости»; 2) объективное пространство мира труда; 3) абстрактное пространство геометрии и естествознания (см. итоговую схему).

Ближайшим предшественником и источником Хайдеггера в дедукции пространства был Гуссерль. Ещё в 1907 году, в рамках своего большого проекта «критики разума», вполне в русле Канта (как, по крайней мере, был уверен сам Гуссерль), он читает курс лекций под названием «Вещь и пространство» [11]. Несмотря на название, собственно о пространстве здесь говорится не так много, и нет развёрнутой «дедукции» пространства, однако есть попытка поставить эту задачу и сделаны несколько шагов в этом направлении.

В этот период перехода от дескриптивной феноменологии к трансцендентальной Гуссерль ещё находится во власти двоякого стремления: с одной стороны, «назад, к самим вещам», к очевидностям «естественной духовной установки», с другой — к чистому сознанию как последнему итогу феноменологической редукции, которая как раз незадолго до этого была открыта (1905) и в это время осмыслялась им. В гуссерлевском анализе пространства здесь борются две противоположные тенденции: с одной стороны, стремление возвести все имеющиеся у нас представления к исходным очевидностям *восприятия*, с другой стороны — искать трансцендентальное обоснование тех же представлений в *чистом трансцендентальном сознании*, которое в этих ранних лекциях пока именуется им «сознание единства».

С одной стороны, он считает, что «пространство есть форма вещественности (Form der Dinglichkeit), а не форма переживаний, будь они даже чувственными переживаниями» [12]; с другой стороны, «телесная протяженность вещи “материализуется” через известные определённости, комплекс которых именуется у Гуссерля “*materia prima*”» [12], но эти определённости даны лишь в восприятии, а их единство имеет опору лишь в единстве синтезирующего их сознания: «Единство первично и более реально, чем расчленённость на фазы, которая существует, так сказать, в абстрактной возможности» [11, S. 68]. «Чем же обеспечивается такое единство? С точки зрения Гуссерля, решающую роль опять играют не сами чувственные стороны восприятия, а понимания (Auffassungen). Можно говорить о постоянно идентифицирующем наложении (Deckung), а именно “о совмещении смысла”» [12]. Но это «постоянно идентифицирующее наложение» есть не что иное как функция здесь пока ещё не названного трансцендентального Эго.

Это порождает неопределённость, или двусмысленность в вопросе, что является обосновывающим (фундирующим), а что обосновываемым. Или, говоря точнее, Гуссерль не совсем различает два смысла «исходности»: исходное как отправная точка анализа — это естественная установка, все очевидности которой, сколь «абсолютными» они ни казались бы в рамках самой этой установки, оказываются проблематичными уже при самом начале анализа; и исходное в ряду отношений фундирования, где предельным основанием является чистое сознание. Как в метафизике не может быть двух абсолютов, так в гносеологии не может быть двух «абсолютных очевидностей», а у Гуссерля в этих лекциях их даже более чем две.

Несмотря на то, что Хайдеггер приложил много усилий, чтобы выпутаться из противоречий гуссерлевского варианта феноменологии, его экзистенциальный анализ периода «Бытия и времени» всё же отчасти унаследовал подобную двойственность как «врождённую болезнь». С одной стороны, исходной и фундирующей очевидностью для Хайдеггера является «конкретное существование» (*Jeweiliges Dasein*), откуда он постоянно черпает аргументы в ходе своего анализа. С другой стороны, последним фундирующим основанием, которое обнаруживается в ходе этого анализа, оказывается Забота. Хайдеггер, в отличие от Гуссерля, осознавал эту двойственность и предложил для её снятия фигуру *герменевтического круга* обоснования (которую, правда, не он изобрёл — её можно встретить уже у Гегеля): начальная точка анализа оправдывается (фундируется) теми «плодами», которые порождает исходящий из неё анализ, а эти плоды, в свою очередь, обосновываются и начальной, и всеми промежуточными точками анализа. И всё же именно пространственный аспект существования позволяет поставить вопрос, на который довольно трудно ответить, даже используя приём герменевтического круга: возможно ли Присутствие (*Dasein*, существование) *без тела*? Очевидно, Хайдеггер ответил бы отрицательно. Но тогда возможно ли существование тела *без пространства* (как бы мы его ни понимали)? И на этот вопрос тоже нужно ответить отрицательно. Но тогда пространство необходимо должно предшествовать Присутствию — конечно, не хронологически, а именно онтологически-экзистенциально. И тогда всё выведение пространственности из озабоченности как модуса существования Присутствия оказывается противосмысленным. Логичным ответом из оснований самого Хайдеггера было бы признание того, что Присутствие само по себе не- или до-пространственно, и что оно обретает пространственные определения, «врастая» в мир. Это не обязательно отменяло бы дедукцию пространственности из Заботы, однако требовало бы введения понятия некоего высшего Присутствия, которое конституировало бы до всякого человеческого *Dasein* (также и хронологически) пространственность мира, в телесность которой человек «забрасывается». Понятно однако, что это привело бы Хайдеггера на очень рискованный путь теологической спекуляции, чего он как здравомыслящий человек очень опасался.

Допущение бестелесности изначального Присутствия согласовывалось бы и с хайдеггеровским описанием Присутствия как «заброшенного» (*Geworfen*). Если оно «заброшено» в мир, с его

пространственными ограничениями, то само по себе, «до» этого забрасывания (опять же, не хронологически) оно должно было быть непространственно, соответственно, бестелесно. И хотя Хайдеггер в «Бытии и времени» запрещает задавать вопрос о каком-либо «до» заброшенности, всё же этот вопрос можно рассматривать если не как скрытую интенцию, то как нереализованную потенцию хайдеггеровской мысли, сближающую его с платоновско-христианской традицией, в которой бестелесная душа лишь принимает на себя пространственные ограничения тела. Так, гностические христианские секты, которые осмеливались философски осмыслить догматы и символы веры, рассматривали символ Креста как изображение Духа, распятого в пространстве, с его четырьмя сторонами. Кажется, хайдеггеровскую «заброшенность» можно сравнить с таким «распятием Духа в пространстве».

Перейдём к выводам.

Дедукция пространства, прежде всего, показывает производный, вторичный характер этой категории, а следовательно, и все науки математического естествознания оказываются вновь в зависимости, даже подчинённом положении по отношению к философии, и во всяком случае должны прекратить все попытки «научного» изучения духовной реальности. (Против «натурализма», в смысле Гуссерля).

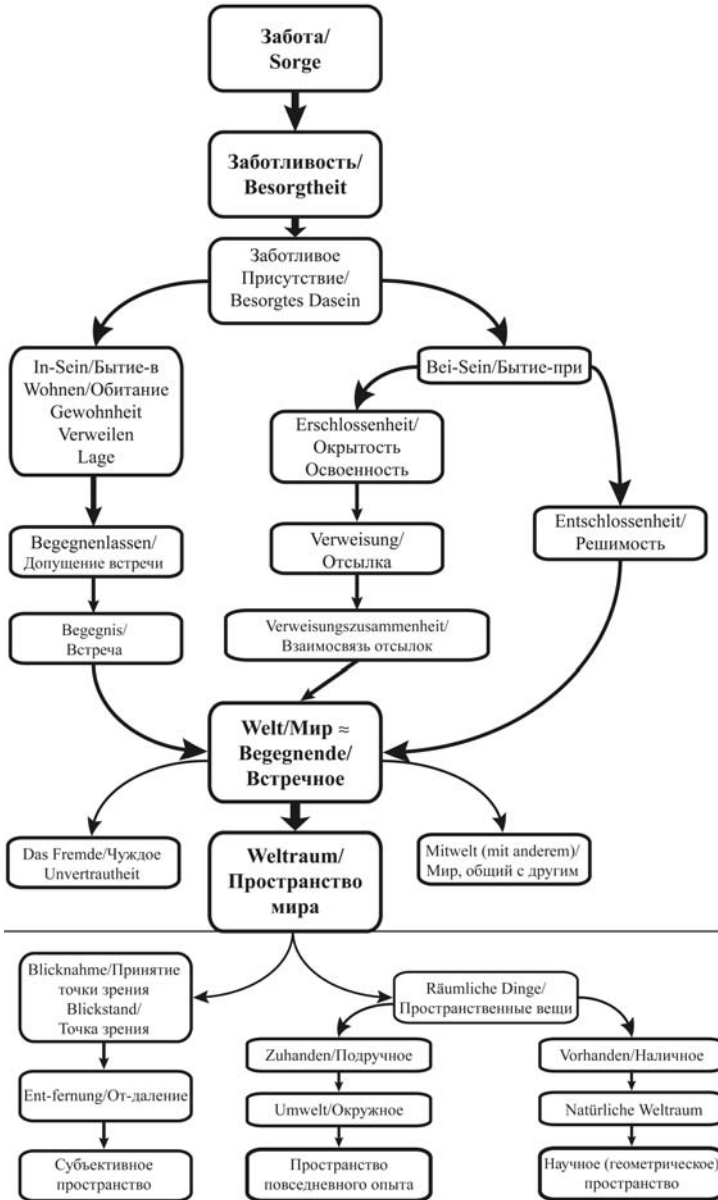
Доказательство производного, вторичного характера базовых категорий нашего опыта важно также само по себе, поскольку позволяет Присутствию освободиться от ложного давления «объективности» и осознать сразу несколько новых измерений свободы. Аналогичная дедукция в платоновско-христианской традиции имела целью показать, что человек не зависит полностью от ограничений, накладываемых телом, а значит, он есть нечто большее, чем тело, — душа и дух. В этом отношении Хайдеггер в своей дедукции объективно ближе к буддизму, где тоже доказывается условный, относительный и производный характер действительности опыта, но не признаётся никакого чистого и вечного субъекта (Атман). Но в другом отношении Хайдеггер всё-таки ближе к платоновско-христианской традиции: он расшифровывает хитросплетение связей опыта, чтобы показать, что все они суть производные формы Заботы-Любви.

Если же говорить в частности о дедукции пространства, то здесь главный вывод состоит в том, что Присутствие не находится «в» пространстве, а значит, к нему неприменимо требование

многих религиозно-этических учений: «быть *здесь* (и сейчас)». Присутствие просто не может не быть «здесь», потому что «здесь» — не что иное как выражение одного из экзистенциалов Присутствия, «бытия-в».

Есть и некоторый нравственный аспект в этой дедукции. Императив, который может быть сформулирован на её основе, можно сформулировать в типичных для «Бытия и времени» терминах как осознание «собственного» и «несобственных» модусов пространственности⁵. Присутствие должно осознать себя прежде всего в «собственной», экзистенциальной пространственности, и не сбегать из неё — и от себя — в пространство онтическое (мир подручного) или тем более природно-научное. Для этого необходимо, чтобы Присутствие имело силу устанавливать и поддерживать «от-даление» и не сбегать в иллюзию всепоглощающей «близости». Но это, в свою очередь, возможно лишь тогда, когда Присутствие наполняет свой мир энергией Заботы-Любви, постоянно расширяя круг своего заботливого любящего внимания.

⁵ «Собственный» модус один, несобственных же — много.



Онтологический уровень рассмотрения

“Экзистенциальная пространственность”

Оптический уровень рассмотрения

Литература

1. Heidegger M. Gesamtausgabe. II Abt.: Vorlesungen. Bd.63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Fr.a.M. 1995.
2. Heidegger M. Gesamtausgabe. II Abt.: Vorlesungen. Bd.20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Fr.a.M. 1979.
3. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1979.
4. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998.
5. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
6. Kluge Friedrich. Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache. Straßburg, 1899.
7. Августин Аврелий. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 2003.
8. Паскаль Б. Мысли. Пер. Ю. Гинзбург. М., 1995.
9. Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М.: Высшая школа, 1998.
10. Семенов В.Е. Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии. М.: РОССПЭН, 2012.
11. Husserliana. Den Haag, 1973. Bd.XVI.
12. Н.В. Мотрошилова. Учение Гуссерля о вещи, восприятии и пространстве (по лекциям «О вещи и пространстве» 1907 г.). // В кн. Историко-философский ежегодник 98. — М.: Наука, 2000.

Соколов Б.Г.

ПО ТУ СТОРОНУ АБСУРДА

Возможно: возвратное движение к работе Ж. Деррида «Почтовая открытка», где французский деконструктивист осуществляет свою привычную деструкцию-конструкцию работы Фрейда «По ту сторону принципа удовольствия»...

Возможно: сама работа З. Фрейда «По ту сторону принципа удовольствия»...

Возможно: логика «мета», выходящая за пределы, поскольку прямо и напрямую не спросить в формате ли хайдеггеровской феноменологии (когда сущее кажется так, как оно, сущее есть само по себе), или в стиле рациональной наивности об абсурде...

Но скорее всего все эти указанные сценарии. Конкретнее: речь пойдет не столько об абсурде, но о тематизации абсурда и причинах-смысле тематизации абсурда в работе А. Камю «Миф о Сизифе». Скорее всего: попытка заставить заработать указанные методические машины, чтобы подойти к истокам эссе об абсурде Альбера Камю. И показать, что означивается и конденсируется в фигуру абсурда у французского мыслителя.

По ту сторону, «мета» — позиция без позиции, атезис раг excellence (Ж. Деррида). Необходимость атезисной позиции в отношении абсурда очевидна: разговор об аб-сурде, об изначально немомствующем (от латинского *ad absurdum*, «исходящий от глухого»), или — на крайний случай — повергающей в немомствующее состояние единственно возможной стратегией. Как в теологии: позитивная, катафатическая модель всегда промахивается мимо Бога, даже «обзывая» его превосходящими эпитетами. Апофатика — как одна из первых использованных стратегий атетизной логики — более близка к схватыванию Бога: Бог не добр, не всемогущ, не... и т.п. А потому и логика, и стратегия анализа должны быть другими, ибо так требует сам объект рассмотрения, а именно смутная и трудносхватываемая фигура абсурда. Эта иная логика — логика символа, торжествующая на страницах текста А. Камю и именно она позволяет косо, неявно и иногда вопреки логике про-

зрачности, к которой стремится немного по школьному А. Камю, состояться разговоре о несказанном, атетичном и самостирающем абсурде.

Несколько слов вообще о логике символа. Очень, очень хотелось — и наверное это было бы правильно — назвать ее символической логикой. Но — увы! Титул «символическая логика», лэйбл, «торговый знак» уже исторически зарезервирован: и не важно, что очень неудачно, но, что поделаешь, скорее всего окончательно, за разделом логики. И чтобы не вносить путаницу, будем именовать логикой символа тот логос, который не только онтически укоренен как способ любого со-бытийствования (а значит и любого бытийствования), но и служит основой понимающего действия вообще и, в частности, художественного творения.

Итак, логика символа. Именно эта логика — внутренний «закон» «Мифа о Сизифа» А. Камю. И причина здесь в основном следующая: не философ по своему образованию, своей деятельности, наконец, по своему стилю Альбер Камю. Но: довольно талантливый литератор. А потому и тот аппарат образности, пафосности и, конечно, символичности, переносит в не совсем привычное для него пространство, где по преимуществу «резвятся» засушенные эйдетические и универсальные концепты философии. Нет, ссылки на вполне вменяемых философов и даже попытка работать на их полянке недостаточно. Но упаси Вас господь, изучать Э. Гуссерля по Альберу Камю... В лучшем случае Вас сочтут чересчур оригинальным, а худшем — плохо понимающим в том, что и как писал основатель феноменологии.

Не концептуальные маршруты, но маршруты символического движения определяют парадоксальный вывод: именно на этих путях, как раз вопреки «формальной стороне дела», результат оказывается вполне сносным именно для философского дискурса. Хотя это, в принципе, не так уж необычно: довольно часто философскими становятся именно те тексты, поступки, которые формально не принадлежат к этому самому философскому дискурсу. Для этого достаточно подойти к пределам литературного, например, текста, и мы попадаем в «объятия» концепта и эйдоса, правда уже задействующего всю мощь символического. Как раз таков и случай «Мифа о Сизифе»: не ссылки на Ницше, Хайдеггера и Гуссерля и философский «жаргон» делают текст эссе философским, а как раз его до предела доведенная символичность.

И именно она позволяет проступить, но, одновременно, стертаясь, фигуре, которая довольно трудна для схватывания и ана-

лизе, а именно фигуре абсурда. Вообще абсурду не так уж много уделено внимания, хотя он и мелькал на полях истории мысли, правда по преимуществу как фиксация ошибки, ложности или бессмысленности. Но вот «с легкой руки» Тертуллиана (не важно сейчас, сказал ли он нижеприведенную фразу или она — плод «мифотворчества», в любом случае — это факт культуры и истории мысли; даже если ее не сказал Тертуллиан, а кто-либо другой, она достойно занимает свое место в анналах истории), выдвинувшего «слоган» «Верую, потому что абсурдно!» абсурд приобрел свое «право гражданства» прежде всего в философском словаре. Хотя, конечно, до XIX века блеском молнии сверкнувшая мысль Тертуллиана, не породила внимание к абсурду. И лишь с середины позапрошлого века прежде всего благодаря Киркегору, абсурд привлекает пристальное внимание. А уже в XX веке — абсурд не только «просочился» в религиозно-философский дискурс, но и послужил вдохновением плеяде талантливых литераторов, поэтов, художников. Достаточно упомянуть Ионеску, Беккета, Кафку, чтобы оценить скрытый до XX века взрывной потенциал абсурда. Этом не очень длинном, но все же вполне достойном ряду особое место занимает и эссе об абсурде Альбера Камю.

Итак, фигура абсурда, которая оказалась зримой благодаря своему «первооткрывателю», а именно Тертуллиану: и не случайно, что абсурд вошел в XX век (впрочем и как экзистенциальная мысль) через ту «архаику», которая была уже сильно ограничена в своих правах и возможностях, а именно христианство, которым и был озабочен Киркегор. Христианство — абсурдно, и именно этот потенциал абсурда позволил взорвать и разрушить довольно крепко скроенное античное сознание. Однако, абсурд христианства, сильно разнится с тем абсурдом, который исследует и тематизирует А. Камю, и уж тем более это не абсурд Кафки или Беккета. Но в отличии от узуса фигуры абсурда в художественном творении, что оказалось довольно результативно и творчески плодотворно, перевод в концептуальную плоскость философского дискурса оказался не столь однозначно результативен. В самом деле, в сфере символического, что по праву является доменом искусства, непроясненность и непрозрачная рефлексивная схваченность и определенность, не только не является недостатком, но, скорее сущностной характеристикой данного пространства. Искусство не должно и в принципе не может претендовать на дискурсивную внятность, свойственную научному аппарату, а потому парадоксальность, изначальная иррациональность фигуры абсурда —

вполне в духе данного пространства. В отличие от сферы искусства в философии — а именно в этом пространстве пытается мыслить А. Камю — аллегоричность, непроясненность, иррациональность и т.п. если и допускаются, то в очень ограниченных дозах, особенно если речь идет о центральных понятиях той или иной системы. А именно таким концептом, несмотря на относительно большой объем эссе, остается абсурд: Камю его не проясняет, но — просто использует как непроясненную данность. Использует — как символ, вплетенный в другие символы, и действует, как я уже сказал, не как философ-профи, но как художник, заставляющий через краски, проявиться символическому.

И мы проследуем за целой шеренгой символов, проступающих в тексте. Причем, позволим себе несколько иное, нежели тот эксплицитно нам навязанный порядок развертывания рассуждения, движение анализа. И не только потому, что логический маршрут в ситуации символизации, которая торжествует в тексте, должен идти не теми чисто парергональными и внешними путями, которые демонстрирует текст, но и потому, что сама фигура абсурда, проступая и исчезая (логика философского повествования отнюдь не способствует сохранению креативного ресурса абсурда) требует иной логики, логики символа и логики атезиса, логики потустороннего... хотя бы сказанному в тексте... Подобно Р. Барту мы распылим даже не текст (S/Z), а порядок и иерархию символов уютно угнездившихся в тексте об абсурде, выхватывая-вычлняя отдельные символические образования, прослеживая их в тех ссылках самого символа, который явно не включен в порядок самого текста. И в этом отношении мы идем «против» той логики абсурда, которую явно можно проследить в тексте «Мифа о Сизифе», а потому и не абсурде вообще, но, возможно, «за» самую проступающую в работе креативную мощь немотствующего абсурда...

Итак, символические образования. Без особого порядка, так, где «резануло» глаз, где сочли нужным, и всего три «позы абсурда»... Для чего? Для прояснения одной, всего лишь одной, линии движения «по ту сторону» абсурда, показывающую укорененность вопроса об абсурде, в культурной ситуации... Той ситуации, в которой мы продолжаем жить, в ситуации абсурда.

1. Поза знания и науки

«Я никогда не видел, чтобы кто-нибудь умирал за онтологический аргумент»¹. Норма современного научного дискурса требует прояснения в самом начале методологических ориентиров или хотя бы рассуждений о состоянии научного знания в конкретной области. Традиция-с. Об ее оправданности умолчу. Примем за данность, все же традиция — «вещь» важная, хотя и принимающая в соответствующем разделе авторефератов диссертаций в гуманитарной сфере, довольно «потешный» вид... Итак, научный дискурс, в той части, в которой он и исследует абсурд (ибо абсурд, не забудем, магистральная тема эссе). В этом отношении он, научный дискурс, захвачен, как своей проблемой, абсурдом. Захвачен абсурдом: и в том смысле, что занимается исследованием абсурда, и в том смысле, что охвачен, инфицирован абсурдом.

В самом деле, умирать за онтологический аргумент — нелепо, и примеров подобного жеста, расставляющего все на свои места, предостаточно. Наука как таковая (а не ее современная модель, «созданная» в эпоху Возрождения и Нового времени), должна говорить о существенном, проявлять и стараться понять это существенное. Именно поэтому высшая наука, высшее знание в эпоху Средневековья — это теология, ибо она проясняла, пускай доступными и принятыми в то время, но сейчас кажущихся неприемлемыми, средствами то, что такое спасение и как его достичь. Понять существенное, важное, главное... Как-то мы забыли об этом. Возможно первый шаг, шаг, который не прописан у Декарта ясно и отчетливо, но который как раз и вызвал все остальные явные и тематизированные шаги метода, это — забвение. Забыть о важном, и ... начать считать, высвечивать и подчинять. Забыв о самом важном, ибо если оно важное, то за это как раз и *умирают*. Примеров, опять же предостаточно: христианство сохранило для нас бесчисленные образцы подобного отношения к существенному и как момент своего утверждения (мириады мучеников церкви), а также как момент подавления «инакомыслии» или шире, инаковости. Умирали, еще как умирали за «онтологический аргумент». Но не сегодня, не сейчас и не во времена А. Камю. И здесь во всей своей наготе проступает статус научного знания — бесхребетная и отстраненная деятельность, холодная и расчетливая, постоянно

¹ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. М.: Издательство политической литературы., 1989. С. 223.

забывающая, о том, что важно, что главное. Ибо отвечать на этот вопрос — это делать главное и важное императивом, тем императивом, за который и умереть не стыдно. Но научное знание, скроенное по современной модели, забывающее о главном и подменяющее его результативностью и волей к власти (метод), предпочитает либо делать его выхолощенным и морально нейтральным, либо вообще — забывать окончательно. А потому — оно, забыв о главном, уже не является наукой, а так, симуляцией научной деятельности, принявшей институциональные черты, когда никто ни за что не отвечает, ибо отвечает лишь за фрагмент описываемой или вычитываемой реальности, но все — получают в меру своей забывчивости *главного* щедрые гранты.

Но забыть — это не одно и то же, что не знать. Забытое, изгнанное в забвение, всплывает, иногда как «травматические» синдромы, принимающие вид от тотально разочарования самих научных работников (не случайно — работников), так и в карикатурах и мультфильмах, где ученые предстают в виде большеголовых, предельно аморальных, а думающих лишь о захвате мирового владычества (потешно, но именно та сфера, которая в меньшей мере нацелена на вскрытие культур-онтических позиций современной науки, проясняет саму суть науки и метода, как «вид» воли к власти) персонажей. Забытое имеет шанс прорваться именно там, где не так сильны «редуты» цифр, а именно в гуманитарном знании. И оно, как раз, как то, что способно вспомнить существенное, оказывается не очень научным, по крайней мере, по мерке доминирующей модели естественнонаучного знания. И А. Камю, вбросив на уровне слогана, который мы процитировали, символическую характеристику (вот вами и методология исследования: жанр научности по современному крою, все же торжествует) научной позиции, говорит: **«Поэтому вопрос о смысле жизни я считаю самым неотложным из всех вопросов»².**

2. Театральная кодировка бытия

Этот вопрос — вопрос о жизни как таковой, стоит ли ее прожить или нет. И именно здесь «вклинивается» абсурд, вернее чувство абсурда: **«Собственно говоря, чувство абсурдности и есть этот разлад между человеком и его жизнью, актером и декорациями»³.**

² Там же.

³ Там же. С. 225

То, что со смыслом жизни не очень понятно, и в целом «тревожно», конечно знали и до А. Камю. Вопрос о смысле жизни — вечный вопрос, на него отвечали или пытались отвечать и до «эссеиста-абсурдиста» Камю, на него отвечает и ныне живущие. Но вот одна деталь, которая вкрапляется в традиционную диспозицию всхлипа по поводу возможной бессмысленности происходящего: разлад человек/жизнь уравнивается с разладом актер/декорация. И это не просто красивое словцо, метафора. Хотя и как метафора подобный оборот не случаен. Мы имеем дело со вполне для европейской традиции обычным «означиванием» одного важного для нашей традиции целого символического гнезда, связанного с театральностью как таковой. И конечно, как и принято в нашей традиции, это символическое пространство получает даже свою внятную тематизацию: «Общество спектакля» Г. Дебора. Однако символика театра явно проступают и в самом тексте Камю: один из абсурдных персонажей как раз и является актером театра. Почему же именно актер оказывается — и по праву — символической конденсацией абсурда? Я думаю по одной причине: **«Своим повседневным лицедейством (он — актер, Б.С.) показывает, насколько видимость может создавать бытие»**⁴. Проблема, скажем честно, поставлена даже более основательно, чем в историко-философских штудиях М. Хайдеггера о метафизической позиции новоевропейской традиции (см. прежде всего работу М. Хайдеггера «Европейский нигилизм»). Театр — не только манифестация сущностной для новоевропейской традиции установки на зримость и представленность сущего и, соответственно, методическую и онтическую перекодировку реальности в этот формат зримости и представленности. Театр — модель фабрики по «фабрикованию» бытия, по приданию видимости статуса бытия, статуса реальности. А. Камю, таким образом, гораздо современнее, чем многомудрый его немецкий современник, ибо работая на символическом уровне и вторгаясь в царство нететического, он не только выявляет важный «архетип», «архе-символ» нашей традиции, но и довольно прозорлив (прозорлив именно потому, что символическое пространство предельно *действенно*, а потому «работа» с ним всегда проективна). Абсурд ссылается, таким образом, на театр и все символические коннотации, указывая, где на самом деле в явном виде и неприкрыто происходит новоевропейская «чеканка» бытия, стилистическое его «оформление». Современность — лишь иллюстрация тотального внедрения и мультиплицирования

⁴ Там же. С. 278.

подобной модели уже во всех регистрах реальности. Тотальная симуляция — от экономики до Интернета — другое название «результата» действия подобного символического «архетипа».

3. Синий воротничок Сизифа

И все же — «всеже-всеже» — основной персонаж и актер на сцене абсурда, к которому сводятся все линии и окольные пути движения — это сам Сизиф. И с ним на последок стоит разобраться. Сразу понятно, что Сизиф А. Камю — не Сизиф античной мифологии. И дело не только в том, что Камю не «обладал» мифологическим сознанием, а потому и не способен транслировать «аутентичный» миф, даже используя средства символа, что он, по нашему мнению, как литератор как раз больше всего и умел делать. Его Сизиф напоминает аналогичный сюжет с Заратустрой, где «одноименный лирический герой» Фр. Ницше «сильно» отличается от Заратуштры, который проповедовал в Иране более 2 тыс. лет назад. Мы имеем «аргрейт-версию» Сизифа. И, пожалуй, сам Альбер Камю отдает себе в этом отчет. И, отдавая себе отчет в отличии, все же использует каркас древнегреческого мифа, чтобы вложить в него свой смысл, свой абсурд.

Я отмечу сейчас лишь некоторые позиции, которые «сильно модернизируют» персонажа из древнегреческой мифологии. Эти отметки показывают, по моему мнению, ту культурную фундированность, которая и манифестируется в том абсурде, который столь талантливо и образно живописует А. Камю. Позволю себе две цитаты: **«Этот миф трагичен, поскольку его герой наделен сознанием. О какой каре могла бы идти речь, если бы на каждом шагу его поддерживала надежда на успех? Сегодняшний рабочий живет так всю свою жизнь, и его судьба не менее трагична. Но сам он трагичен лишь в те редкие мгновения, когда к нему возвращается сознание. Сизиф, пролетарий богов, бессильный и бунтующий, знает о бесконечности своего печального удела: о нем он думает во время спуска»⁵; «Но Сизиф учит высшей верности, которая отвергает богов и двигает камни. Он тоже считает, что все хорошо. Эта вселенная, отныне лишенная властелина, не кажется ему ни бесплодной, ни ничтожной»⁶; «...точно так же как у нас имеется мораль восьмичасового дня»⁷.**

⁵ Там же. С. 307.

⁶ Там же. С. 308.

⁷ Там же. С. 265.

Вот в чем проблема: Сизиф — это рабочий, синий воротничок в современной транскрипции! Конденсация абсурда — а именно такова фигура, образ Сизифа — иллюстрирует вполне внятную политэкономическую проблематику, довольно значимую, начиная с середины XIX века для европейской культуры. Его статус в «прозрачно» левых взглядах А. Камю статус разрушителя прежней иерархической системы, в мифологии, конечно, в «образном» виде представленной сонмом олимпийских богов, богов вообще. Сизиф — бунтарь против иерархии богов. И абсурд, который он проживает — это абсурд безрезультативного труда. Катить на гору камень все снова и снова, без надежды на успех — это символический подрыв экономикоцентризма, обретающего свое алиби в результативном труде. Вспомним Маркса: именно труд создает капитал. И тут — скандал: труд бесцельный и безнадежный. Ситуация, скажем, патовая и для капитализма и для «своего иного» капитализма — коммунистической идеологии и практики. Именно поэтому Сизиф абсурден в своем счастливом и вполне сознательном состоянии: бесполезный и симулирующий труд — абсурден и разрушающ для иерархии, которая как раз и поддерживалась результативным трудом. А если к этому прибавить разочарование в проективности как таковой — «Абсурд развеял мои иллюзии: завтрашнего дня нет»⁸ — то ситуация для сознания того времени непереносимая, а потому абсурдная. И работа А. Камю — иллюстрация этой ситуации крушения, крушения всего дорого и прежнего.

Каков же выход? И вот здесь А. Камю, при всей видимости революционности, дает «слабину» и восстанавливает status quo. Решение — бунт. Но, скажем так: перманентны бунт, «третий человек» бунта, бунт, уходящий в бесконечность бунтов. В чем же здесь «слабина» и относительная непоследовательность французского мыслителя? Диагностировав совершенно корректно — на уровне символической прописи — современное состояние новоевропейской культуры, он предлагает как решение механизм, который является «сердцевиной», «законом» культурной онтики новоевропейской традиции, а именно динамику самоуверенности, моделью которой является воля к власти. А потому и перманентный бунт способен на самом деле лишь укрепить разрушая, производя операции очистки и «дезинфекции».

В этом отношении «исторический дрейф» европейской традиции оказался более радикальным чем «абсурдный бунт» А. Ка-

⁸ Там же. С. 263.

мю: вместо того, чтобы «ужасать» абсурдности симуляционного труда, современность сделала симуляционную модель доминирующей и даже — вполне результативной.

Но при чем же здесь абсурд? По большому и — нашему — счету, **уже** не причем, вернее — при всем: опознаваемое, маркируемое в ситуации А. Камю, как абсурд, перекодировало реальность, а потому «тот, давнишний абсурд», уже таковым не является. Мы давно пережили и сжились с той ситуацией, что произошла «подмена» реальности, реальностью театрального действия. Но в эпоху Камю — эта ситуация еще была не «освоена», не прожита... И А. Камю талантливо и на символическом уровне обозначил «проблемные» поля, маркировав их через фигуру абсурда. Абсурда, с которым мы уже давно свыклись и даже научились из него извлекать вполне внятные дивиденды... И речь, понятно, идет не только об экономике...

Соколова Л.Ю.

«ФРАНЦУЗСКАЯ ТЕОРИЯ» В СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИИ ИДЕЙ

Вопрос идентичности современной французской философии и той роли, которую она играет во всемирной философии, особенностей ее зарубежных прочтений время от времени поднимается как во Франции, так и за границами страны. Вопрос ставится в разных контекстах, а само обсуждение в настоящее время инициируется отнюдь не только чисто теоретическим интересом к внутренней логике развертывания философского процесса, но связывается с общими проблемами национальной и культурной идентичности, межкультурного диалога в глобальном мире, с проблемами культурной, научной и образовательной политики в ситуации экономического кризиса и кризиса университета. Один из этих контекстов, обсуждаемый в последние годы, касается феномена влияния французского структурализма и постструктурализма за рубежом, проявившегося особенно в США, странах Латинской Америки, России, Японии и некоторых других регионах. При этом в то же время внутри самой Франции теории данных течений часто рассматривались как маргиналы, были в той или иной степени подвергнуты остракизму со стороны философского истеблишмента.

Очевидно, что расхождения в оценках вызваны не просто философской «наивностью» зарубежных читателей, незнанием «более достойных» или ошибками в понимании текстов — все это при желании можно было бы легко исправить через просвещение. И действительно, одним из посылов обращения французских философов, не связывающих себя с указанными течениями, к зарубежным коллегам было намерение представить «настоящую» французскую философию и исправить тот, по меньшей мере, неполный ее образ, который у них сложился. Однако идеи, также как революции, не экспортируются. Они, те или иные, воспринимаются, когда в них возникает потребность, а заимствования и творческое развитие чужого определяются собственной ситуацией мысли, укоренен-

ной на почве культурной традиции, идеологии, политики и прочих особенностей исторической формации.

Рассмотрим проблему разрыва между взглядами на французский постструктурализм в США и в самой Франции, как она ставится в книге Ф. Кюссе «*French Theory*. Фуко, Деррида, Делез & К^о и изменения интеллектуальной жизни в Соединенных Штатах» (2003). Затем обратимся к статье Кюссе (2006), в которой он рассуждает о восприятии французской теории более широко — за рубежом вообще.

Автор видит задачу своей работы в том, чтобы показать «политическую и интеллектуальную генеалогию, а также дошедшие до наших дней эффекты творческого недоразумения, возникшего между французскими текстами и американскими читателями, недоразумения собственно структурного в том смысле, который отсылает не к расхождению в интерпретации, а к различиям во внутренней организации французского и американского интеллектуальных полей»¹. Он указывает на позитивность различий и плодотворность «недоразумения» и в начале книги предостерегает о том, чтобы оценивать «на свой аршин» истинность интерпретаций текстов. Однако в ходе своего культурологического исследования он определенно дает негативные оценки американской рецепции французских текстов.

Кюссе исследует суть и причины — теоретические, но в большей степени общекультурные, социальные и политические — возникновения того американского продукта, который получил название «*French Theory*». Этот термин появился в США и сам является, пишет автор, результатом «деконтекстуализирующей» операции, позволившей сделать из текстов французских философов новый дискурс. Во Франции эфемерный культ Ж. Деррида, Ж. Бодрийера, Ж. Лакана, Ж. Делеза, Ф. Гваттари, М. Фуко, Ж.-Ф. Лиотара, Ю. Кристевой и др. быстро угас и эти философы, многие из которых были фактически выведены за рамки университетской философии, никогда не объединялись под одной категорией. Однако их американские сторонники, а также оппоненты, ценой спорных сближений соединили всех, обозначив их концепции общим термином «*French Theory*». Это было первым насилием над французской мыслью, случившимся в США.

История *French Theory*, этого «американского изобретения», начинается в 1966 году, когда на международный симпозиум «Язык

¹ Cusset F. *French Theory*, Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unie. Paris: La Découverte, 2005. P. 15–16.

критицизма и науки о человеке» в университет Дж. Хопкинса при- были Р. Барт, Ж. Деррида, Ж. Лакан, Р. Жирар, Ц. Тодоров и др. (Ж. Делез, Ж. Женет и Р. Якобсон прислали тексты): именно тогда философия США получила «французскую прививку». В качестве вполне сложившегося явления, *French Theory* присутствует в аме- риканской интеллектуальной, политической и художествен- ной среде в 1980-е гг.

Кюссе показывает, как «звезды» университетских кампусов (Д. Батлер, Г. Спивак, С. Фиш, Э. Сеид, Р. Рорти, Ф. Джеймисон) использовали в своей работе концепции французских философов и способствовали их культуре в университетах. Причем прочтение французских авторов с самого начала было таким, что «его пер- вый жест являлся формой ретерриториализации, состоящей в том, чтобы подготовить импортируемые тексты к перемещению за их собственные границы, к переделке их собственных категорий — порой вне связи с текстом, к которому зывают»². Теоретический анализ американской рецепции французских текстов, результа- том которого стал данный нелестный вывод, проведен Кюссе в общих чертах (С. 207–231).

Гораздо большее внимание он уделяет приспособлению этих тек- стов к потребностям американского общества, их связям с постмо- дернистской культурой (кинематографом, литературой, живописью, архитектурой), контркультурными идеологиями, феноменом массо- вого общества и его критикой, политическими событиями. Он фик- сирует роль французской теории в контексте явлений поп-культуры (звезды шоу-бизнеса, комиксы, фильм «Матрица», онирический мир научной фантастики и др.), которые создаются или обсужда- ются со ссылками и под влиянием французских авторов. Массовое увлечение французской теорией в культурной индустрии и субкуль- турных сообществах, эксплуатация ее критической ауры способствует извлечению дополнительной прибыли со стороны университетской философии, вовлеченной в ее изучение и использующей ее по- пулярность, искажая при этом в угоду теоретической или полити- ческой конъюнктуре общую суть французских концепций. Поэтому *French Theory* не является чисто теоретической, речь идет, скорее, о разнородном культурном и политическом явлении, где пересека- ются и поддерживают друг друга философия и мир культуры, биз- неса и политики. «Доказательства американского *эффекта* корпуса французских книг обнаруживаем, по меньшей мере, в том факте,

² Cusset F. *French Theory*, p. 231.

что в университетах отныне мыслят в тех же терминах, которые нашли в этих книгах, что в Голливуде и постмодернистской эссеистике с их помощью поддержали или заново воспели существующую систему, что художественные галереи или группы активистов нашли аргументы в пользу ниспровержения нового американского порядка или же отстранения от него»³.

В освоении французского материала американская философия фактически следовала собственному утилитарному интересу: анализ текстов определялся ценностью пользы, извлекаемой на рынке интеллектуальных услуг (карьерный рост, рейтинги в студенческой аудитории, продажа книг). Кюссе показывает, к примеру, как в целях большего успеха в академическом мире ведется «серьезное» обсуждение переступающих пределы дозволенного выступлений рок-звезд. Хотя, отмечает он, границы американского критического дискурса, заданные прагматическими целями и лишённые «марксистской чувствительности», выносят за скобки анализ рыночной индустрии звезд и, тем более, капиталистической культуры в целом. Таким образом, рыночное функционирование французских концепций привело к замене оригинала искаженным американским продуктом, к изменению внутреннего содержания самих теорий. Само это функционирование связано, показывает Кюссе, с кризисом гуманитарного образования и университета, поскольку из места получения знаний и развития национального самосознания он превратился в сферу услуг, продающую сомнительный символ интеллектуального «превосходства».

В 1990-е гг. происходит «банализация» французской теории: она становится «нормативной». Не связываемая более с радикальным критицизмом, теория институционализируется, входит в американские интеллектуальные привычки и уже без ажиотажа занимает прочное место в университетских курсах. Отныне происходит ставший «классическим» круговорот имен и течений, где вокруг «французской оси» вращаются, лишь для создания общей перспективы, «одинокие спутники» — от В. Беньямина до Л. Витгенштейна или же П. Слотердайка. Критика и даже «демонизация» французской теории, которая осуществляется по мере ее внедрения в университеты и американскую жизнь — лишь оборотная сторона «восхищения» и способствует укреплению ее влияния. В общем, французской теории удалось в течение нескольких лет не только «заново околдовать» и прельстить «французским шармом» мир, начиная от

³ Cusset F. *French Theory*, p. 279.

университетских кампусов до художественных галерей, но и изменить американский подход к знанию и даже стать главным принципом, организующим интеллектуальное поле США⁴.

Раскритиковав американский продукт, Кюссе скептически оценивает и французское пренебрежение собственными философами, получившими ценные теоретические результаты. Во Франции, даже во время наибольшего влияния структурализма, их концепции имели ничтожное влияние за пределами литературы и университетов. Более того, преимущество *French Theory* он видит в том, что она, несмотря на дефекты интерпретаций, была тесно связана с реалиями социальной жизни, в отличие от чисто интеллектуальных французских споров вокруг постструктурализма и постмодернизма того же времени. Но главное здесь для Кюссе — выявить расхождение между французским и американским прочтением текстов. «Нюансировка парадоксов» этого расхождения, которая в принципе требует тщательного текстологического анализа, представлена автором самым беглым образом — на восьми страницах о шести авторах. Например, он ссылается на статью В. Декомба, который утверждал, что «американский» Фуко — это философ «производительных практик» и политический моралист, тогда как «французский» — анархист, провокатор, читатель сюрреалистов. Не обсуждая французский вариант, Кюссе утверждает, что американский образ Фуко, представленный в ряде научных работ, является ложным. Так, видеть в Фуко защитника угнетенных меньшинств, критика власти — это прямая противоположность тому, о чем писал «сам Фуко», настаивавший на нейтральности своих генеалогических исследований.

Однако здесь мы подошли к любопытному моменту: от чьего имени в книге Кюссе говорится об искажениях в интерпретациях? Что позволяет ему увидеть разницу между оригиналами и их американскими аватарами? Продемонстрировав тщательным образом американский социальный контекст чтения текстов, он переходит к нормативным оценкам интерпретаций с точки зрения, как он утверждает, собственного «регистра и общей логики», «буквального смысла текста»⁵. При этом делается вывод, что в рецепции французских текстов есть «противоречия, возникающие в процессе их импортирования и американского переосмысления, постепенно появляющееся напряжение между общей логикой произведения

⁴ Cusset F. *French Theory*, p. 285.

⁵ Cusset F. *French Theory*, p. 292.

автора (которая включает его изначальный французский контекст) и его использованием или американскими нуждами в его отношении. Это напряжение, разрешение которого всегда является шатким, именуется искажением или детерриториализацией. Именно оно позволило увековечить и институционализировать каждого из этих американских имярек»⁶.

Кюссе утверждает, что «сама логика французского теоретического текста исключает некоторые способы его употребления, заранее отбрасывает некоторые интерпретации, которые очень часто, однако, являются необходимыми их американским толкователям для того, чтобы было возможно текст запустить в дело. Это известная диалектика предательства и присвоения»⁷. Например, в тексте Фуко действительно речь идет о «заботе о себе», а в тексте Бодрийяра — о «симуляции». Однако регистр и общая логика этих текстов запрещают извлекать из них «метод жизни» или «школу симуляционизма», по крайней мере, если не идти наперекор букве текстов. *French Theory* в этом плане обязана умению американских философов «заставлять французских авторов говорить так, как их понимают, или, по меньшей мере, так, как от них требуется»⁸. Текст, таким образом, примиряется с американским миром, редуцируется расхождение между автаркической логикой произведения и потребностью его использования. Так постепенно были созданы американские аватары, «совершенно неизвестные во Франции» Деррида, Делез и др.

Итак, Кюссе настаивает на противоречии между собственной логикой текстов и логикой их использования на рынке образования и культурной индустрии. Регистры оригинала и регистры прочтения и применения — совершенно разные. Так, подвижные, ускользающие от точных определений французские тексты противятся их использованию в императивном регистре предписаний политического, этического или «радостно-текстуалистского» порядка. Наоборот, эти тексты определены настойчивым желанием этого регистра избежать. Хотя американская подмена регистра не является совсем надуманной. Кюссе отмечает «внутреннее напряжение» в самих оригиналах, которое существенно для творчества французских авторов, но которому американский рынок позволил «осуществиться в полном объеме». Это напряжение состоит в

⁶ Cusset F. *French Theory*, p. 291–292.

⁷ Ibid, p. 292.

⁸ Ibid, p. 292.

«невозможности» для теоретического текста противопоставить разуму что-то, кроме разума, критиковать метафизику, не прибегая к метафизике, деконструировать историческую континуальность, не возводя на ее руинах другую форму исторической континуальности. Однако *невозможность*, наверное, — не по-американски: поэтому ее надо превзойти через действие или, по крайней мере, через призыв к действию (кампус обязывает). Надо эстетизировать это напряжение, чтобы легче было найти его черты со всех “текстах” современной культуры, или торжественно его драматизировать, чтобы возникло чувство исторического поворота, неотвратимого будущего. Таковы, возможно, американские способы обращения с этой теоретической *невозможностью*⁹.

Задача, которая в результате ставится автором перед философией, заключается в том, чтобы реализовать критический потенциал французских «теоретических текстов», раскрыть их жизненную силу, преодолев «логику рынка» и утилитаристский цинизм. Особенно французская философия, имея преимущество вследствие отсутствия негативного опыта «рыночного использования» постструктурализма, должна преодолеть свою изолированность, отстраненность от обращения мировой философии к текстам Фуко, Делеза, Гваттари, Деррида, Лиотара и т.д., для того, чтобы дать их толкование в соответствии с их «собственной внутренней логикой».

Задача, надо добавить, актуальная для французской философии, озабоченной «искаженной» расстановкой приоритетов во внешнем восприятии своих концепций и особенностями их толкования. Обратной стороной этой задачи являются дискуссии об идентичности французского «философского духа» и иностранных влияниях¹⁰. Диапазон этих дискуссий весьма широкий: от обсуждения меры иностранного влияния на французскую мысль и возможности выработки ею на основе ассимиляции зарубежных идей оригинальных концепций (это, к примеру, эффект «хайдеггеризации» французской философии или современное обращение к аналитической философии) до констатации пресловутой замкнутости и самодостаточности «гексагонального пространства» с критическим выяснением разного рода последствий, вытекающих из этой «философской гордыни» на французский манер.

⁹ Cusset F. *French Theory*, p. 300.

¹⁰ Об эволюции французского «философского духа» см.: Worms F. *La Philosophie en France au XX-e siècle. Moments*. Gallimard, 2009.

Это говорит о том, что французская философия, рассматривая себя «изнутри», пытаясь осмыслить свою современную историю, испытывает трудности. Еще Ж. Деррида писал, что «идентичность французской философии никогда не подвергалась столь суровым испытаниям, как сейчас»¹¹. Во французских работах, касающихся истории своей философии последних трех-четырёх десятилетий, присутствует или просто эмпирическая констатация многообразия имен, учений, школ, или выводятся различные концептуальные обобщения. Эти обобщения иногда следуют логике альтернатив, когда выделяются, например, универсалистская, собственно философская, и софистическая (деконструктивизм) тенденции (А. Бадью); ницшеанская позиция критики разума и новое кантианство, ставящее вопрос о правах человека (О. Монжен); «философы смысла», близкие феноменологии, и «философы понятия», связанные с эпистемологией, и «затем, смешав карты, мы различили бы течение, которое мы окрестили “единичной мыслью”, эту практику множественностей, микрологий» (К. Декам)¹². Иногда эти обобщения следуют логике обращения к прошлому, и тогда говорят о различных «возвратах» — к «метафизике», «субъекту», этике, праву, Гуссерлю, Аристотелю и т.д. Симптоматично, в ракурсе данной статьи, провозглашение новейшего «возврата» — к философам-структуралистам и постструктуралистам, что связывается не только с важностью обсуждавшихся ими проблем, но с тем, что, как пишет по поводу этого «возврата» французский историк современной философии Ф. Вормс, «работы, иногда последние, Делеза, Фуко и Деррида, касающиеся вопросов власти и жизни, жизни и справедливости, впечатляющим и непредусмотренным самими авторами образом, предвосхитили наше настоящее и требуют перечитывания, которое также являлось бы открытием и возобновлением»¹³. Разумеется, во Франции всегда были и есть сторонники этих философов. Речь идет о другом: о преодолении господствующего высокомерия в отношении к ним и выработке новой, «французской» точки зрения на постструктурализм, по-видимому, с учетом его реального влияния на мировой философский процесс. Пока остается открытым вопрос, приведет ли этот «возврат» к серьезной переоценке и существенному изменению в понимании «из-

¹¹ Derrida J. Y-a-t-il une langue philosophique? // A quoi pensent les philosophes. Autrement. № 102. Nov. 1988. P. 37.

¹² Descamps C. La Pensée singulière. De Sartre a Deleuze. Quarante ans de philosophie en France. Paris: Bordas, 2003. P. 6.

нутри» истории современной французской мысли и получат ли французы в результате продукт, похожий на зарубежные результаты, достигнутые в ходе восприятия постструктурализма, или нас ожидает оригинальный «неопостструктурализм» по-французски. Именно в этом плане, как нам представляется, книга Кюссе для французской философии может исполнить роль стимула для переосмысления собственной истории.

Однако главное недоумение, которое возникает при знакомстве с книгой Кюссе, это «несимметричность» (если использовать социологическое понятие Д. Блура) при рассмотрении американского способа обращения с постструктуралистскими текстами и их «оригинального» французского контекста, «общей логики» этих «теоретических текстов». Почему, проводя социальный анализ одной философской культуры, автор не предусматривает соответствующие аргументы для другой? Как можно избежать «логики рынка»? К тому же Кюссе часто делает обобщения, не заботясь о детальном анализе. Упомянув «классическую», по его выражению, работу американских философов К. Дрейфуса и П. Рабиноу о Фуко (а можно было бы рядом с ней поставить книгу Д. Мейси и др.), он не занимается ее социально-культурологическим анализом. Можно согласиться с оценкой Э. Клайнберга (США), который оспаривает ссылку Кюссе на недостаточное «мастерство» американских философов в прочтении французских текстов и переадресует обвинения в утилитаризме самому Кюссе. «Успешная аргументация потребовала бы более полного, мультидисциплинарного, текстуально ориентированного исследования американского случая наравне с исследованием французской культурной истории, в котором были бы проанализированы те же самые типы культурных артефактов, которыми Кюссе занимается в расследовании американской истории. Но это — другая задача, отличная от той, которую решает Кюссе. Его книга — замечательное дополнение к американской и французской интеллектуальной истории, которая заставит нас пересмотреть историю, место и роль *French Theory* с обеих сторон Атлантики»¹⁴.

Аналогичная предвзятость при анализе зарубежного восприятия французской философии заметна в статье Кюссе «Превзойти

¹³ Worms F. Le moment présent en philosophie // Le Magazine littéraire. № 457. Oct. 2006. P. 29.

¹⁴ François Cusset, Reviewed by Ethan Kleinberg, Wesleyan University [электронный ресурс].

French Theory». Это восприятие, начинает автор, определяется запросом на французскую философию, «от британских марксистов до русских бурдьезианцев и южно-американских мыслителей» обеспокоенных поиском в ней новых авторитетов и особенно наследников критической теории Фуко, Делеза, Деррида и т.д. — тех, с которыми будут считаться завтра и на идеи которых можно опереться как в теории, так и в практике борьбы.

Автор с иронией представляет точку зрения «знатоков», поднаторевших в интеллектуальных обменах. «Знатоки» утверждают, что французская, как всякая национальная философия, закончилась: наступил период транснационального мышления и «глобального» университета, где нет больше национальных этикеток и традиций. Вместо прямого импорта идей и примитивного почитания теперь якобы практикуется «гибридизация» идей. Философия отныне не является уделом группы авторов, национальной территории или теоретического пространства, потому что ее текстуальный и институциональный механизмы смешивают до неразличимости авторов и комментаторов, дисциплины и культурную атмосферу, дискурсы и практики. В современном университете циркулируют различные идеи и практики, в результате чего конвергируют разные аспекты мысли (французская и немецкая, философская и социологическая, академическая и политическая). Отсюда, соболезнуют «знатоки», не стоит вам, французам, сожалеть об утрате влияния, об исчезновении без наследников «сакральных монстров *French Theory*» и даже той скандальной репутации, которую создала ей, на другом конце спектра, горстка французских эссеистов.

По ту сторону этих постмодернистских рассуждений Кюссе берет за ответ на вопрос о том, какие же современные французские философы имеют хождение за рубежом. Автор выделяет три типа комментариев, которые, как он пишет, находит в иностранных газетах и университетских журналах. Все они идут в русле «конца французской исключительности в мировой торговле идеями» — той исключительности, которую воплотили Сартр, Фуко, Деррида, Бурдьё и др.

Первый тип комментариев отсылает к единодушной растерянности, вызванной в мировом интеллектуальном пространстве философской эссеистикой неolibеральных мыслителей, появившихся во Франции в 1980-е гг. и ставших известными за рубежом несколько позже. Например, публикация работ П. Манана и Ж. Липовецки в коллекции «Новая французская мысль» (1994–1996) Принстонского университета с комплиментарным примечанием издателей;

получение книгой Б.-А. Леви места в списке американских бестселлеров; громкие политические заявления А. Фенкелькро в израильской прессе и т.п. — все это имеет следствием потоки удивления и сожаления в адрес французской мысли, скатывающейся от дерзновения к реакции, от теории к эссеистике, от блестящих дебатов к самой печальной «вялой» мысли. Последнее определение Кюссе берет из названия книги английского марксиста П. Андерсона «Вялая мысль. Критический взгляд на французскую культуру». Другими словами, нации, которая вызывала ожидания, не прощают «это сползание от Гваттари к Люку Ферри или даже от Ленина к Леннону». Однако, замечает Кюссе, данные комментарии упускают, возможно, умышленно, что есть два независимых режима функционирования дискурса — поверхностная эссеистика и серьезная философия. К тому же, за этим стоит действительная проблема отсутствия плюрализма в главных интеллектуальных сетях и заполненность французских медиасистем околофилософским дискурсом в ущерб ведущим философам.

Второе видение французской философии проистекает из установки искать и оценивать специфический вклад отдельных мыслителей в той или иной интересующей реципиента области. К примеру, такие концепции, как «пластическая онтология» К. Малабу, когнитивная антропология Д. Спербера или компаративный анализ европейского и китайского мышления синологом Ф. Жюльеном, интересны как таковые, а не в качестве их принадлежности к специфической французской традиции. Также «глобальный университет» интересуется некоторыми французскими эпигонами вчерашних мыслителей с точки зрения их оригинальных исследований, в которых не просто культивируются, но обновляются старые идеи тридцатилетней давности. Например, это Ф. Артьер, продолжающий археологию Фуко; Л. Ваккан, развивающий бурдезианский анализ системы уголовных наказаний и учреждений государственной безопасности; Э. Алье, использующий в анализе политики и искусства понятия Делеза. Зарубежный успех этих работ связан не с прославлением *French Theory*, а с талантом авторов, которые продолжают ее развивать. Французские эпигоны сотрудничают со своими зарубежными единомышленниками, использующими некогда сакральный корпус *French Theory* таким способом, который является средним между экспериментированием и преемственностью. Это, например, работы японца Хироки Азумы о Деррида; применение идей Делеза и Гваттари в социальной и терапевтической сфере бразильянккой С. Ролник; использование концепции

истории Фуко авторами индийского периодического издания «Субалтерн стадиз». Благодаря эпигонам, *French Theory* интегрируется в мировую университетскую среду и переживает сегодня, когда ушли все ее авторы, конец своей исключительности.

Третий тип интереса со стороны зарубежных универсантов и практиков политической борьбы обращен к «тройке» (Кюссе использует транскрипцию русского слова: «*tronka*») представителей современной критической мысли, некогда связанных с Л. Альтюссером, — к А. Бадью, Э. Балибару, Ж. Рансьеру. Так, северо-американская группа «Обдастерз», издающая одноименный журнал, назвала Бадью «мировым мыслителем 2005 года»; Балибар имеет значительное влияние в Латинской Америке и южно-европейских университетах; Рансьер интересуется как японских художников, так и немецких маргиналов и северо-американских социологов. Общее для них определение политики как разрыва, скачка, а также широта их проблематики (от эстетики и литературы до математики) отвечают требованиям критической радикальности, которой ожидают от французской мысли, по словам Кюссе, зарубежные философы. Он также отмечает, что работы этой «тройки» не являются объектом академического культа или ниспровержения, как это было ранее с работами Фуко или Деррида. Эти французские мыслители объединены в международном масштабе в новую критическую сеть вместе с зарубежными философами того же поколения (П. Слотердаjk, С. Жижек, А. Негри, Д. Агамбен, Э. Лаклау, Д. Спивак) и часто вступают с ними в диалог. Эта сеть объединяется не по принципам чисто теоретического или дисциплинарного единства, национальной принадлежности, но в соответствии с тактическими союзами и логикой политической критики, вытекающей из теоретических построений.

Автор отмечает еще одну особенность зарубежного взгляда на французскую мысль — трудность ее идентификации в настоящее время. О неадекватности восприятия свидетельствует, в частности, тематика, довольно типичная, конференции «Новые направления французской философии», организованной Оксфордским университетом (май 2006): либерализм, история субъекта, феноменология сознания. Однако очевидным является то, что уже прошел период, когда французская мысль вызывала «теоретическую истерию» (Ж.-М. Рабате, 2002), когда ее демонизировали моралисты-консерваторы или феминистки-патриотки, вроде американки К. Пейджли, призывавшей соотечественников в 1992 году бросить всех французских мыслителей в порту Бостона, чтобы они

остались там плавать и чтобы Америка вновь, как в 1776 году, обрела независимость. «В конце концов, упадок великих теоретических культов, коллективное создание оперативной критической мысли и участие французских исследователей во всемирной интеллектуальной сети являются особенно хорошей новостью и дают повод для обновления диалога в сумерках великих имен. “Французская мысль исчезла в результатах, которые она создала”, — говорят о великих часах всемирной страсти к *French Theory*, обозначая тем самым автономию ее переводчиков и непредсказуемость ее следствий. Формула кажется сегодня точной как никогда»¹⁵.

В работах Кюссе много спорных обобщений, которые касаются, в частности, сомнительности «всемирной страсти к французской теории» и проблематичности «французской исключительности». Также было бы неплохо, если бы он учитывал различия между университетским и академическим дискурсом и околонучной эссеистикой не только во французском интеллектуальном пространстве, но и в зарубежной философии. Утверждать, что Виттенштейн — это один из «одиноких спутников», вращающихся вокруг французской философии в США, — глубокое заблуждение, если хотя бы мало-мальски знать актуальную американскую философию. Надо многого не хотеть увидеть, чтобы написать, что французская теория оказалась «в центре внимания американского общества». Несмотря на схематизм, на видимые искажения при анализе воздействия французской философии за рубежом (стоит ли преувеличивать роль «русских бурдьезианцев», жаждущих получить из Франции новые идеи?), статья Кюссе, как и его книга, поднимает важный вопрос современной истории философии. Фактически речь идет о диалоге философских культур и культурном обмене — проблемах, которые, правда, поставлены Кюссе в духе «большого брата», имеющего теоретическое превосходство и монополию на оценку «искажений» и адекватности понимания французских идей. Соображения Кюссе о предвзятом отношении зарубежных философов к французской мысли мы переправляем этому автору обратно.

¹⁵ Cusset F. *Dépasser la French Theory* // Le Magazine littéraire. № 457. Oct. 2006. P. 27.

Костикова А.А.

ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ И ФЕМИНИСТСКАЯ КРИТИКА ЯЗЫКА

Движение философии 20 века от философии модерна и философского структурализма к постструктурализму и философии 21 века — попытка преодолеть одновременно бинарное рассмотрение мира и дихотомичное построение самой философии. Как это удачно сформулировал французский философ М. Мерло-Понти, важнейшей задачей метафизики 20 века является преодоление ее антитетичности как в ответах на «вечные» философские вопросы, так и в самой их постановке. Традиционная альтернатива общего и единичного, индивида и общества, возможности и действительности, проекта и его реализации, нового и старого, интуиции и рациональности, веры и разума, экспрессии и экспрессивных средств, мужского и женского, наконец, становится в новейшей философии, прежде всего гендерной, темой историко-философской критики, по отношению к которой формируется новый стиль философского мышления. Это поиск третьего, безальтернативного пути. В основании такого подхода лежит принципиальное отличие всей, в том числе философской, культуры постмодерна, рассматривающей человека, его восприятие мира и мир в тесной взаимосвязи.

Ключевой проблемой философии становится проблема нового способа выражения этого нового взгляда, проблема текста и языка, попытка построить язык, предполагающий различие, или, по крайней мере, исключающий иерархию. У Ж. Делёза это переход от молярного (двоичного) принципа деления к молекулярному, у Р. Барта это тезис о «числе языков, равном числу желаний». Постструктуралистская критика языка предполагала возможность противостоять репродуцирующим иерархию языковым структурам. Семиотические теории философии гендера формировались как поиск отличной от господствующей языковой практики. По выражению Ж. Деррида, «это одна и та же система: утверждение патерналистского логоса ... и фаллоса как “привилегированного означающего” (Ж. Лакан)». У Ю. Кристевой семиотический этап фор-

мирования субъекта, неподконтрольный сознательным стереотипам, символам, которые появляются позже, способен наиболее адекватно, то есть плюралистически, выразить то бесконечное, поливариантное желание, которое, как считал Ж. Лакан, лежит в основе субъективной идентичности. И М. Фуко, и Р. Барт, считали вслед за Ж. Лаканом область бессознательного, область телесной экспрессии той областью, в которой выражает себя субъективное. От проблемы выражения в языке философия закономерно переходит к проблеме выражения в широком смысле этого слова. Репрезентативность телесности — область философствования современных авторов, например, Р. Шустермана, Э. Гросс, Ю. Батлер, С. Бордо и многих других, понимающих ее как пересечение телесного, психического, ментального и социального.

Семиотический анализ стал базой для появления феминистского постструктурализма и концепций гендерной философии. Однако следует учесть принципиальное влияние на новейшие направления феминистской теории и философии гендера собственно политического движения женщин за свои права, берущего свое начало с Мари Уолстоункрафт с ее «Оправдания прав женщин» (1792) и Олимпии де Гуж и ее «Декларации прав женщины и гражданки» (1793). Несомненно, на эти первые, но очень яркие шаги либерального феминизма, ставившего своей задачей дать женщинам равные права с мужчинами, повлияли просветительские идеи о социальной природе человека, о роли воспитания в формировании ребенка, а позже идеи политического либерализма, подвигнувшие феминисток на создание первых политических проектов, как, например, американской «Декларации чувств» (1848), и на политическую борьбу традиционными политическими методами за их воплощение.

Появляющийся уже к концу 18 века, более теоретичный марксистский феминизм оказывается, согласно теории марксизма, составной частью борьбы за освобождение человека от социального угнетения. Пожалуй, именно в этих работах (например, «К еврейскому вопросу» К. Маркса 1843, «Происхождение семьи, частной собственности и государства» Ф. Энгельса 1883 или специально посвященной женскому вопросу и ставшей классической работе Августа Бебеля «Женщина и социализм» 1879) понимание женского оказывается наиболее близким к тому, что востребовано теоретически сегодня: женщина — не особый человеческий подвид, а полноправный член общества, проблемы которого обуслов-

лены прежде всего социальным угнетением, возникшем на основе частной собственности. Однако получалось, что и политического равноправия в рамках буржуазного общества быть не может.

Третья разновидность феминизма — радикальный феминизм — появился в 60-е годы 20 века и сосредоточился на критике современного общества как тоталитарного, то есть, как принципиально не способного осуществить идею равноправия, в том числе и равноправия полов. Радикальные феминистки ввели в оборот противопоставление «патриархатного» современного общества, построенного по закону господства силы, по принципам властного доминирования — другими словами, по мужским принципам — обществу идеальному, не иерархичному — отчасти возвращающего нас к справедливому матриархату. В понимании возможности достижения такого общества радикальные феминистки расходятся, однако все они считают, что именно женщины должны реализовать свое видение общества будет ли это вместе с мужчинами, или отдельно от них. Асимметрия во взаимоотношениях полов пронизывает все сферы, начиная с политической и заканчивая сексуальной, и объясняется эта асимметрия прежде всего биологическими характеристиками пола, ответственностью женщин за репродуктивную функцию. Работы, как правило, представительниц этого направления феминизма делают акцент на традиционной бинарной оппозиции биологических полов — мужского и женского: ставшие классическими «Политика изнасилования» Сьюзан Гриффин (1970), «Диалектика пола: проблема феминистской революции» Суламифь Файерстоун (1970). Такое революционное возвращение к традиционному пониманию женского вопроса — простое смещение положительной оценки с традиционного мужского на женское — вызвало к жизни в 60-е годы 20 века вторую волну либерального феминизма, предложившего в качестве нового реального объекта социальной борьбы борьбу со стереотипами, мешающими реализовать добытые на предыдущем этапе феминистского движения права — равное представительство в органах власти, равные права на образование, реформирование трудового законодательства и т.д. (самой известной работой стала в США книга Бетти Фридан «Загадка женственности» (1963)).

Центром развития феминистских идей в 20 веке становятся так называемые «кружки по повышению самосознания», в которых на основе психоаналитической традиции опоры на личный опыт и частные истории (так называемые case study), переосмысливаются стереотипы восприятия и оценки различных ситуаций. В том числе и из практики этих кружков вырастают специальные

образовательные программы для женщин и, наконец, обязательная в США для всех социальных профилей дисциплина о женщинах (women studies), а уже позже — с 90-х годов — во многом оппозиционная ей учебная и исследовательская дисциплина — гендерные исследования (gender studies), уже вышедшая из непосредственного влияния феминисток. В этом смысле показателен центральный термин — «гендер» — он фиксирует одновременно новый предмет исследования — отношения полов в конкретном социально-историческом ситуационном контексте — и новый подход к этому предмету — стремление «снять» иерархичность этих отношений.

В это же время в рамках структурализма и символического лакановского психоанализа появляется движение так называемой феминисткой критики: Ю. Кристева, Л. Иригарэй и другие. Именно они, с легкой руки Ж. Деррида, вводят в феминисткий оборот такой, например, ключевой термин, как «онто-лого-тео-телео-фоно-фалло-центризм», обозначающий и сегодня иерархический, «мужской», способ организации общества, знания, воспитания, семьи, культуры, языка. Так центральной темой становится «феминистская критика языка» и переосмысление «письма» в контексте понимания иного — «женского».

Проблема женского как философская проблема сегодня ставится как в рамках традиционных разновидностей феминизма, так и на основе так называемого гендерного подхода к проблемам пола, определяющего все различия социально сконструированными, в том числе, и прежде всего то, что в классической философии считалось сущностно определяющим по отношению к индивиду, атрибутивным признаком человеческого существования — пол. Вполне закономерно, что такой подход в корне меняет понимание этой проблемы и способствует появлению принципиально новых концепций человеческой субъективности, способов ее презентации и определения. Это движение современной философии связывается, прежде всего, с концепцией Ю. Кристевой, хотя она отличается от последовавших за ней Э. Сиксу, Л. Иригарей и др.

У Элен Сиксу утопический выразительный язык получает название «женского письма», в противоположность «мужскому», антитетически-рациональному. У Люси Иригарэй речь идет о принципиальной смене символизма — однозначного «фаллического» на многозначный «вагинальный». Пестрота используемых терминов по-разному подчеркивает специфику нового понимания языка, в котором нет центральных понятий, основывающих иерархию. Ю. Кристева считает, что маргинальное феминистское

письмо способно изменить существующий «колониальный» уклад. Ее концепция основывается на теории двух типов означивания и идее изменения языка Р. Барта, представляющей собой проект освобождения подавленного иррационального, мистического — семиологического — в языке. С этой точки зрения, различные варианты — перечисленные «классические» и новейшие — феминистской критики закономерно вписываются в общий проект деконструкции. В этом сила и одновременно источник внутренних противоречий феминизма постмодернистского толка: если новое мышление, действительно, продуктивно при анализе форм сопротивления традиционным властным структурам, «структуре» как концепту, то оно часто выглядит антигуманным с точки зрения традиционного понимания субъективности как индивидуальности. Вопрос о сексуальности, таким образом, переформулируется в вопрос о сексуальности как социальном конструкте и формах его проявления. Термин «феминное», к примеру, используется для обозначения принципиально нового подхода к проблеме субъективной идентичности, подхода, предполагающего множественность конкретных решений. Мыслить «инвариант» феминного как ключ к пониманию вечно изменяющегося общества — специфическая черта философии гендера, нашедшей в «женском» не альтернативу мужскому, а отказ от альтернативности: речь должна идти о гораздо более широком и значимом явлении, чем новый этап в экономическом положении и организации домашней работы женщины, — о новом способе конструирования того, что можно было бы назвать «феминной» идентичностью.

Проблема субъективности и идентичности субъекта становится одной из центральных. Она включает в себя и проблему сексуальной идентичности, но в сфере интереса философии гендера оказывается множество сопредельных тем: это и национальная, и культурно-историческая, и возрастная самоидентификация субъекта. Идентичность субъекта понимается как нечто не сводимое к структуре или функции, а скорее фрагментированное. В этом общее настроение философии гендера совпадает с идеями новейшей философии в целом, самых разных ее направлений, включая не только философский постмодерн, но и последние концепции аналитической или феноменологической школ — задача состоит в том, чтобы мыслить различное.

На гендерные исследования теоретически повлияли прежде всего такие философские школы, как феноменология, логика развития ее основных идей. От попытки Э. Гуссерля выстроить эго-

логию, особым интересом к сознанию и способам презентации мира и самоопределения до М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартра и М. Хайдеггера, которые распространили, или, точнее, сфокусировали идею феноменологического исследования на телесном опыте, смысле, значении Другого, языке выражения или самой выразительности. Это влияние в целом, скорее опосредованное — через более поздних Ж. Делеза, Ж. Деррида, М. Фуко, Ж. Бодрийара уже соединивших в своих концепциях эти идеи с проблематикой структурной лингвистики и антропологии и психоанализа, — определило сам способ построения гендерных теорий. Несмотря на содержательной разнообразие этих концепций, можно сказать, что все они пытаются дать аналитическое исследование субъективности. Некоторые из них не теряют при этом исходной связи с феминистской проблематикой, другие в большей мере ориентированы на тенденции новейшей философии.

К числу первых можно отнести Розы Брайдотти: «Модели диссонанса. Женщина с точки зрения современной философии» (1991), «Номадические субъекты: тело и сексуальное различие в современной феминистской теории» (1994). Р. Брайдотти вслед за французскими философами М. Фуко и Ж. Делезом исследует систему властных отношений, которые формируют основные характеристики субъективности: определенность его социального статуса по отношению к структуре власть-подчинение. Различие понимается всегда как «отличие от», то есть как от-сутствие какого-либо качества, наличествующего у другого, то есть как ущербность и второсортность. Таков преобладающий способ самоопределения — идентификации, маскулинный, как пишет Р. Брайдотти, по сути. Р. Брайдотти предлагает проект высвобождения женской идентичности, оказавшейся встроенной в эту иерархическую систему определений: «политический проект номадизма». Р. Брайдотти подхватывает делезовское понятие «номадического субъекта» для обозначения женской субъективности и тех ее черт, которые позволят выйти из маскулинной иерархии. Номадичность (от греческого номас — кочевник) предполагает с одной стороны, принципиальную изменчивость самого субъекта, а с другой стороны, изменчивую политическую стратегию. Стать номадой — обрести гибкую позицию в отношении своего места, своей роли, своей исключительности, в том числе своего языка — и в этой гибкости и активности и состоит сам способ сопротивления иерархии.

Ко вторым относится Джудит Батлер (прежде всего «Гендерное беспокойство» (1995)), считающая феминизм продолжением

этого исходного противопоставления мужского и женского: «гендер не следовало бы понимать просто как культурное наложение значения на биологически предзаданный пол...; он принадлежит также к дискурсивным/культурным средствам, при помощи которых производится и учреждается “сексуальная природа” или “естественный пол” как “додискурсивный”, предшествующий культуре, политически нейтральный фон, на котором действует культура». Дж. Батлер считает необходимым провести своеобразную деконструкцию гендера: критически рассмотреть его обусловленность властными отношениями. И, как следствие, перейти к «множественным феминизмам», к плюрализации самих гендерных определений. Гендер — флуктуационная переменная, которое меняет свое значение. Самоидентификация связана не с сущностью, а с поведением, который носит прежде всего имитационный характер. Проблема самоидентификации, таким образом, — это проблема постоянного поиска сочетания формы имитации, символа, звука и того, что он выражает. Перформативность гендера, как основная теоретическая проблема гендерной философии (это понятие Дж. Батлер заимствует у Джона Остина), понимается в традиции аналитической философии: действие, артикуляция и смысл, соединенные в акт говорения. Возвращение к практике.

Сегодня своеобразным развитием этих дискуссий становится *queer*-теории. Это сленговое словечко, ставшее термином, обычно не переводится с английского (как прилагательное — странный, чудаковатый, эксцентричный, сомнительный, подозрительный, пьяный, поделный, сумасшедший; как глагол — портить, расстраивать планы, обманывать). Считается, что впервые применительно к идентичности его использовала Тереза де Лауретис, обозначив сложившееся в обществе отношение к практике женской гомосексуальности: то, что можно было бы перевести нашим сленговым «отстойный». Так появилось направление «лесбийской философии». Но вводя в оборот термин «*queer*-субъект», Т. де Лауретис не связывала его тем или иным биологическим полом, она подчеркивала внеположенность такого субъекта: он вне иерархически организованных ценностей, он вне централизованного нормативного общества и культуры, он оказывается тем нарушителем порядка и традиций, который своим экс-центричным поведением ставит под сомнение сам порядок, саму нормативность. Другой известный теоретик гендерной философии Элизабет Гросс, считает, что «*queer*-субъект» своим существованием отказывается от эссенциализма, в понимании этой проблемы Ж.-П. Сартром: отказы-

вается от атрибутов, сущностных характеристик, ограничивающих человеческую свободу. Акцент в чрезвычайно популярных сегодня «queer-исследованиях» акцент сделан на практике, но предмет чрезвычайно многообразен — все формы деконструкции гендера, то есть все формы нарушения устойчивых традиционных представлений о сексуальных идентичностях: это смена пола, трансвестизм, активная бисексуальность и все то, что традиционно называлось сексуальными перверсиями, а также все практики изменения телесности (татуирование, пирсинг, бодибилдинг и т.д.). Вопрос о сексуальности, таким образом, переформулируется в вопрос о сексуальности как социальном конструкте и формах его проявления. Собственно феминистское отступает перед общефилософским теоретическим пониманием проблемы. К примеру, последнее «увлечение» «queer-исследований» проблемой модификации человеческого тела и его функций по сути инициировало бурную философскую дискуссию о необходимости нового философского определения человека, участие в которой приняли такие известные философы, как Ив Мишо и Петер Слотердаjk.

Постмодернистское развитие феминизма, как показывают дискуссии последних лет, может подорвать феминистское движение изнутри. Возник даже устойчивый термин «гендер-скептицизм», обозначающий определенное недоверие в рамках феминистского постструктурализма по отношению к традиционному феминизму, а также попытка защитить завоевания феминизма от постмодернистской критики, своеобразное недоверие феминизма новейшей философии. Ведь если традиционный, прежде всего радикальный и социалистический феминизм, исходя из своего понимания женственности, или женской сексуальности, пытался предложить альтернативную существующей в данном обществе форму ее проявления, но опять-таки общую для всех женщин, то новейшая философия не только переводит разговор из плана реального в символический, дискурсивный, но и, пытаясь вернуться к исходному, находит лишь субъективное фрагментированное.

Что же произойдет с гендерными исследованиями, если центральные понятия, методологические определения окажутся конструктами социальных, политических, исторических и прочих дискурсивных практик? Как выделить группу «феминной» идентичности, если «женское» растворится в этническом, классовом, возрастном, а главное — в множественности не поддающихся никакой классификации идентичностей? Будет ли существовать само понятие «женского», если понятие женской идентичности, соглас-

но новейшей философии оказывается конструктом? Сможет ли «опыт» по-прежнему занимать центральное место в феминистских исследованиях, если нет и не может быть, с точки зрения постструктурализма, никакого фиксированного значимого опыта, как нет фиксированного цельного субъекта и соответственно некой исходной предданной идентичности?

Феминистская критика, гендерная философия, основывающаяся на идеях постструктурализма, оказывается не столько философией пола, сколько современной философией власти, субъективности, научного знания, соотношения духовного и телесного. В духе лингвистического поворота, осуществленного философией 20 века, формируется методологическая база междисциплинарных исследований, принципиально отказывающаяся от прескрипционного характера своих исследований: именно эти философские концепции наиболее последовательно пытаются реализовать новейшие принципы поливариативности и антитетичности философского мышления.

Колесников А.С.

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ В ЭПОХУ ПОСТ-ПОСТМОДЕРНА

Постмодерн имеет бурную историю. К 1980-ым годам постмодернистские дискурсы были раздроблены в культуре и его новые достижения воспевались как авангардные. Они распространялись и через различные академические области, и как показали споры 1980-х, постмодерн порывает с модернизмом и его теориями, а экстремальные защитники постмодерна призывали разрывать с современными дискурсами и развивать новые теории, ценности, политику и способы письма. В то время как обсуждения постмодернистских культурных форм были начаты в Северной Америке, во Франции Бодрийяр и Лиотар развивали понятия новой постмодернистской эры, которые были намного более всестороннее и экстремальнее чем те, что выработали ранее в Англии и США. Вначале честолюбивая задача Бодрийяра состояла в том, чтобы описать контуры и доминирующие структуры новой системы объектов при указании, как они создают условия и структурируют потребности, фантазии и поведение. Система вещей оживляется смыслом, что он описывает новый социальный порядок, который характеризуется им как «новый технический порядок», «новая окружающая среда», «новая область каждодневной жизни», «новая этика» и новая форма «гиперцивилизации». Структура восприятия и предмета желаний при столкновении с перед миром объектов и знаков определяет траекторию мысли Бодрийяра через существующее. И его первая книга касалась системы объектов и признаков, которые составляют нашу каждодневную жизнь.

Достижения постмодернистской теории во Франции конституировали разрыв с французской рационалистической традицией, основанной Декартом и развитой французским Просвещением. Новая французская теория представлялась как одна из ряда восстаний против картезианского рационализма в пределах от нападения Просвещения на теоретический разум в пользу продвижения рационального социального изменения, через Конта, и восстание

Дюркгейма против философского рационализма в пользу социальной науки, к Сартру и попыткам Мерло-Понти заставить философию обслуживать потребности конкретного человеческого существования. Французский структурализм, постструктурализм и постмодернистская теория конституировали серию атак на рационалистическую просвещенческую теорию. Эти критические анализы были связаны и с другой французской традицией против-просвещения, внедренной в критику разума Садам, Батайем, Арто и другими, кого Хабермас (1987) называет «темными авторами буржуазии». Французские «денди» и богемная традиция, происходящая от Бодлера, Рембо также помогли производить эстетизированный, иронический и подрывной моральный идеал французской постмодернистской теории. Кроме того, французская рецепция Ницше и Хайдеггера играла главную роль в превращении французской теории далеко от Гегеля, Маркса, феноменологии и экзистенциализма к развитию новых теоретических формирований, которые, в конечном счете, произвели постмодернистскую теорию. При этом постструктуралисты и постмодернистские теоретики следовали за Дерридой полагавшем, что тщательная деконструкция современной философии и установление радикально новой философской практики были необходимы. Ницше, Хайдеггер, Витгенштейн, Джеймс и Дьюи были объявлены предшественниками постмодернистской критики, как и авторы подобно Саду, Батайю и Арто (Фуко 1973; Рорти 1979). В частности атаки Ницше на западную философию, объединенную с критикой метафизики Хайдеггером, вели многих теоретиков к тому, чтобы подвергнуть сомнению саму структуру и глубокие предположения философии и социальной теории.

В наши дни идут активные дискуссии по различным «пост» вообще: постструктурализм, постмодернизм, постмодернистское богословие, постмарксизм, постэссенциализм и т.п. Все эти «пост» термины функционируют как последовательные маркеры, обозначая то, что следует после модерна. Дискурс постмодерна, таким образом, вовлекает термины, которые описывают набор ключевых изменений в истории, обществе, культуре и мысли. Беспорядок, вовлеченный в дискурс постмодерна, следствие использования его в различных областях и дисциплинах и в том, что большинство теоретиков и комментаторов о постмодернистском дискурсе обеспечивает определения и осмысления, которые часто имеют разногласия друг с другом и обычно неадекватно теоретизировались. Кроме того, некоторые теоретики и комментаторы используют термин постмодерн дескриптивно, чтобы описать новые явления,

в то время как другие используют его предписывающе, убеждая в принятии новых теоретических, культурных и политических дискурсов и методов.

Постмодернист, следовательно, призывает к новым категориям, способам мысли и письма, ценностей и политики, чтобы преодолеть дефициты современных дискурсов и методов. Некоторые постмодернистские теоретики, подобно Лиотару и Фуко, сосредотачиваются на развитии альтернативных способов знания и дискурсов, в то время как другие, подобно Бодрийяру, Джеймсону и Харви подчеркивают новые формы экономики, общества, культуры и опыта. В пределах социальной теории постмодернист утверждает, что имеются фундаментальные изменения в обществе и истории, которые требуют новых теорий и концепций, и что современные теории неспособны осветить эти изменения. Совершившаяся медиареволюция усиливает ситуацию новых фундаментальных поворотов: лингвистического, иконического, антропологического, медиального, перформативного и проч., что заставляет заново продумывать границы и специфику гуманитарного знания. (1, с. 5) Джеймсон, однако, использует теорию модерна (прежде всего марксистскую), чтобы анализировать постмодернистские культурные и социальные формы, в то время как Хабермас и многие из его партнеров критикуют то, что они рассматривают, чтобы быть просто идеологической природой постмодернистской теории. Лакло и Муфф, напротив, используют постмодернистскую критику, чтобы идти вне марксизма и восстановить проект радикальной демократии.

В итоге различные постмодернистские теоретики 1) характеризуют и критикуют современность и дискурсы; 2) постулируют разрыв с современностью и современной теорией; 3) производят альтернативные постмодернистские теории, положения или перспективы; 4) создают или будут не в состоянии создать теорию постсовременности; и 5) обеспечивают или будут не в состоянии развивать новую постмодернистскую политику, адекватную предполагаемой постмодернистской ситуации. Сравнение и противопоставление различных критических анализов современности, характеристики основных тенденций постмодернистской культуры или постсовременности, и развитие постмодернистских теорий у Фуко, Делеза и Гваттари, Бодрийяра, Лиотара, Джеймсона, Лакло и Муфф, исследования недавних конфигураций феминизма и постмодернизма, также как пути, которые более раннее поколение Франкфуртской школы, особенно Адорно, предполагало не-

которые тенденции постмодернистской теории. (34) Хотя Хабермас и текущее поколение критических теоретиков главным образом отклонили постмодернистскую теорию как разновидность иррационализма. Была использована и неогегельянская агонально/ конфликтная теория истины и неоаристотелевская теория этического знания как фронезис в работах Лакло и Муфф и Жижека. В начале XXI в. на смену дискурсам постмодерна приходят обращения к мировой философии через основных ее представителей (24, 365) и утверждение о становлении философии «глобальной деревни» в эпоху постглобализации. (33) Социальная философия предлагает целый консенсус гегемонистской теории эпистемологии и политической этики в период после постмодерна. (21) Политическая социология обеспокоена границами постмарксизма. (30) Не обошли вниманием и терроризм. (20) Влияние постмодерна на все сферы культуры лучше всего можно продемонстрировать через сферы бизнес управления и образования.

Так, бизнесакадемики почитают Деррида прежде всего как этического теоретика. Углубляясь в его работу, исследователи разочаровываются в возможности взять из его философии деконструктивистскую методологию. Английский постструктуралист Э. Истхоуп выделяет пять типов деконструкции: 1) критика, бросающая вызов реалистическому модусу, в котором текст стремится натурализоваться, демонстрируя свою актуальную структурированность, а также выявляющая средства порождения репрезентируемого (так, например, понимает цель деконструкции К. Белси (6, 104): изучение процесса порождения текста); 2) процедура обнаружения интердискурсивных зависимостей дискурса (М. Фуко); 3) уничтожение категории «литература» посредством выявления поддерживающих её дискурсивных и институциональных практик («левый деконструктивизм»); 4) практики, призванные показать, что всякий текст становится отличным от себя самого в процессе его критического прочтения, которое порождает новый текст, подвергающийся той же процедуре (деконструктивизм П. де Мана); 5) анализ традиционных бинарных оппозиций, имеющий своей целью их уничтожение посредством релятивизации их отношений (Ж. Деррида). (13, 187–188) Однако в работах Деррида всё обстоит ещё сложнее. Как и у других французских (и некоторых американских) постструктуралистов, деконструкция у него никогда не бывает представлена в виде технического средства анализа, но является, скорее, «деконструктивно — негативным познавательным императивом «постмодернистской чувствительности». (2, 178)

Вместо деконструкции исследователи находят новый и жизненный философский подход, который ставит вопросы этики и ответственности в широкой сфере деятельности. (26) Этическая составляющая философии Дерриды демонстрировалась неоднократно. (9) Хотя Кильдиф и Мехра приводили доводы широкого охвата постмодернистской эпистемологии, их работа показывает, что философский проект Дерриды не ведет исследователей в область эпистемологии, а к области этики. (22; 23; 10; 12; 20) Джеффри Беннингтон суммируя взгляды Дерриды, приближает их к представителям десизионистической (decisionistic) этики. (7) Десизионизм является этическим учением, которое утверждает, что моральные или правовые предписания являются результатом решений, принимаемых политическими или юридическими лицами. В моральной философии этики дискурса, среди прочего, Юрген Хабермас считает, что нормативное утверждение справедливо, если и только если оно добровольно получило одобрение заинтересованных сторон. Эдвард Фримэн (17, 233–236) приводит доводы, что стоит разделять дискурс о бизнесе и дискурс об этике. Поиск эффективности не освобождает менеджеров от ответственности, как и восклицаний: почему прагматизм не практичен? (5, 224–228)

Главные североамериканские академические деловые журналы публикуют теоретические работы по управлению и организации бизнеса, в которых показано явное влияние философии Жака Дерриды. Среди них работы Мартина (27) о деконструкции организационных табу; Калас и Смиртич (17), которые поместили некоторые из наиболее известных книг в области управления под микроскоп философской деконструкции; Мамбу и Путнам (29) дали критический анализ ограниченной рациональности; Нельсон (31) представил деконструктивистское прочтение бухгалтерского учета; Калас и Смиртич (1999) предложили их хвалебную речь деконструкции и постмодернизму через призму управления бизнесом. Рассмотрено понятия различия и Другого — соединение Фуко с Хайдеггером и Дерридой (онтологической проблемы Хайдеггера, семантической Дерриды и социального беспокойства Фуко) при суммировании паноптицизма, который, по Фуко, является процессом, когда общество ассимилирует Другого и показывает, как Запад через всеобъемлющую модальность власти устраивает разнообразие мира в соответствии с нормой сходства. В обсуждении всеобъемлющего мирового порядка не рассматривается вся гамма механизмов, но только один такой механизм, через который Запад налагает однородность на мир. (19)

Ричард Эдвардс исследует вопрос цели образования в пределах контекста создания условия постмодерна Лиотара. (14) Он указывает на некоторые из непрерывностей и разрывов в создании текущего условия как постмодернистской и текущей проблематики сообщения истины, которое является маркой этого условия. Он считает, что с точки зрения образования условие постмодерна отмечено пожизненным изучением, постоянным ученичеством вместо мастерства.

По крайней мере, французский постмодернизм обеспечил производство разнообразия значений и возможностей, чтобы иметь смысл участвовать в жизни современных тенденций и процессов. Сам по себе он указывает на семиотическую борьбу, которая является центральной к лингвистическому повороту, с которым условие постмодерна связано. В таком смысле, это признак его собственного условия. Условие постмодерна не только раскрыто, но также и иллюстрировано широким диапазоном расхождения в пределах образования, поднимая проблемы вокруг его целей и методов. Список вкладчиков к этим дискуссиям обширен. Выделим, например, Ароновица и Жиру (1991), Ушера и Эдвардса (1994), Петерса (1996), Паркера (1997) и Блэйка, Смейерса, Смита и Стандиша (1998). (8) Было специфическое утверждение среди критических и феминистских педагогов о перформативности постмодернистского к радикальному образовательному разуму. Есть рябь и следы, но они не преобразованы в доминирующий дискурс постмодерна об образовании. Здесь постмодернистское можно выделить как субкультуру в пределах образовательного дискурса, несмотря на его широко распространенное принятие как условие экономики и общества, так же как и знания.

С постмодернистским признаком пожизненного обучения образование становится все более и более разнообразным в терминах целей, процессов, организационных структур, учебных планов и педагогики до той степени, что возникает не новый вопрос — чем точно образование является и для чего оно предназначено? Распространившаяся эпидемия пожизненного обучения означала, что институционализированное образование больше не может требовать монополии по производству знания и оценки на том основании, что оно — формально обоснованная область человеческого бытия или оно охраняет подлинную эпистемологию. (15) Власть школы подорвана разнообразием социальных методов получения знания, так что «образовательными» теперь квалифицировано большое разнообразие действий. Но, очевидно, что об-

разование тогда принимает многие формы и не ограничено зданием нации и развитием человеческого капитала, которые были главенствующими во многих из ведомых политикой систем образования. (28) Леонард Дж. Уокс показал, что при глобализации, государственных преобразованиях и образовательном реструктурировании постмодернистское разнообразие будет преобладать над стандартизацией. За прошлые два десятилетия образовательная политика нелиберальной нации-государства показала противоречащие тенденции, продвигая и бюрократическую стандартизацию учебного плана, и стандартизованную оценку с одной стороны, и постмодернистское разнообразие, с другой. Несмотря на недавнее увеличение бюрократической стандартизации, экономические, социальные и культурные эффекты глобализации оказывают давление на эти государства и вызывают постмодернистское разнообразие образовательных мер, усиливая законность их восприятия. (25)

Этой мозаике из отдельных фактов жизни современной философии в XX-начале XXI века не достает важных демонстраций, показывающих ее особое развитие в эпоху пост-постмодерна. Начнем с простого факта, что ни одного философа XX столетия невозможно серьезно сравнивать с классическими авторами прошлого. Если кто-то будет утверждать, что написал книгу того же самого разряда, как «Республика» Платона, «Метафизика» Аристотеля, «Размышления» Декарта, «Этика» Спинозы, «Критика чистого разума» Канта, или «Феноменология» Гегеля, это заявление вызовет по крайней мере улыбку. Подобное чувство так очевидно, что мы забываем, что этот факт может самостоятельно стать объектом глубокого философского исследования. Заметим, что подлинные мыслители, например, Платон, современники Декарта и Канта не требовали никакого содействия, чтобы показать их величие. Кроме того, те работы, которые являются наиболее широко принятыми сегодня, не имеют ни тех же самых систематических измерений, ни тех же самых метафизических требований как таковые большой классики: Хабермас не Гегель, Роулз не Кант, Апель не Фихте, и каждый знает об этом, включая заинтересованных персон. Вообще постницшеанская философия обеспокоена больше установлением сообразности между миром и человеком, а не строительством великих систем.

Крах фундаментальных философских проектов и огромных планов ее переустройства в XX веке не объяснение; это скорее признак, который требует интерпретации. Хотя стоит признать

заслуги постмодернистов. Так, вместо марксистской двоичной модели классовой борьбы между антагонистическими классами, Фуко призывает к множеству автономных битв, осуществляемых на всех микроуровнях общества, в тюрьмах, приютах, больницах и школах. Современную концепцию, где при столкновении сил борьба за контроль над централизованным источником власти, внедренной в экономике и государстве, Фуко заменяет постмодернистской концепцией микрополитики, где многочисленные местные группы борются за децентрализованные формы власти, распространяющейся повсюду в обществе. «Фокусировка внимания на семантических, синтаксических, тропологических, полиреференциальных аспектах литературного языка с целью выявления значения подлинного, а не декларируемого намерения историка, было крупным достижением постмодернизма в процессе самоанализа истории», отмечает Марина Кукарцева. (1, 11–12) *Тысяча Плато* Делеза и Гваттари формулирует постмодернистскую теорию нетотализируемого разнообразия, основанного на концепции «ризомы», их нового термина для детерриториализации движения. Хотя второе издание *Капитализма и шизофрении* продолжает политику различия и желания *Анти-Эдипа*, имеются также некоторые ключевые изменения. Они включают более детальный анализ лингвистики, семиотики, шизо-субъекта и государства; дан больший диапазон материала (геологический, исторический, антропологический, и т.д.); происходит замена molar/molecular оппозиции с триадической схемой твердых линий, гибких линий, и линий бегства, где «линии относятся к пространственным, материальным, и психологическим компонентам, которые конституируют или деконституируют общество, группу, или индивидуума». Но, в отличие от полемически обремененной работы *Анти-Эдип*, *Тысяча Плато* главным образом заинтересована положительным применением постмодернистского размышления, которое анализирует ризоматический характер естественной, социальной и персональной действительности.

Не секрет, что произошли существенные изменения в обществе. Мы вступаем в информационно-сетевое (постиндустриальное) общество. В работах Бодрийяра уже в конце 1970-х гг. года политическая экономия, средства информации и кибернетика срастаются, чтобы произвести мир симулякра и новых технологий, которые могли бы интерпретироваться в целом как новый тип постмодернистского общества. Мы в настоящее время находимся в том, что Бодрийяр называет «состояние пост-оргии ве-

шей» после того, как все освобождено, все возможно, утопия осознана, все может быть выполнено и все, что мы можем делать, должно собрать рекурсивные части нашей культуры и переходить к крайностям, к *hypertelos* вне предыдущих границ и пределов. Постмодерное состояние — таким образом, для Бодрийяра — игра со всеми формами различия полов, искусства, политики, объединения и повторно комбинируя формы и возможности, перемещая во «время трансвестизма». «Фактически», он пишет, «режим трансвестизма стал самым основанием наших учреждений». Каждый найдет это всюду: в политике, в архитектуре, в теории, в идеологии, даже в науке (было бы очень интересно проанализировать трансвестизм в научных теориях, в искусстве и на шахматной доске политики).

С другой стороны, становится ясным, что, по всей видимости, изменились задачи философии, ее значение и статус с конца XIX столетия. По меньшей мере, не обосновательно утверждают Люк Ферри и Стивен Ротни, мы имеем три эры в современности: одна из них — было строительство больших систем, которые пробуют, в рамках обычного разума конкурировать со снижением роли религий в XX в.; другая эра относится к деконструкции, которая исходит из смерти бога и заявления о конце философии как метафизического проекта; и третья, на пороге которой мы находимся сегодня в начале XXI века, еще не имеет определения, (16, 1–9) но которую характеризует пост-постмодерн (*post-post-mo*, как пишут западные исследователи) или трансверсальная философия, как ее представляет Энрике Дуссель.

Классическая философия характерна тем, что великие авторы произвели великие системы, которые создали место для эпистемологии, этики, психологии, космологии, богословия, эстетики, не говоря уже о философии языка, права и политики. Эти внушительные структуры приняли во внимание все аспекты теоретического и практического знания: они противостоят окончательным вопросам, которые связаны со значением существования и предопределения человека. Маркс, который был, возможно, последним из этих мыслителей, все еще развивал глобальное видение мира, в котором могли сосуществовать все аспекты культуры. Он теоретизировал надежды спасения на земле, чтобы жить при бесклассовом обществе. Это требование было базовым для этой первой эры современной мысли: нет философа от Декарта до Маркса, который не пробует конкурировать с религией во всех областях понимания. Но даже больше чем это: богословие само перефор-

мулировано в терминах мысли, которое является и систематическим, и антропоцентрическим. Уже у Лейбница в философской системе Бог подчинен принципу достаточной причины, поэтому в некотором смысле гуманизированный, потому что он зависит даже для его существования от законов логики. Без сомнения, не случайно, что это находится в сердце протестантских установлений, полагающих вслед за Лютером, что требование современной метафизики становится исключительно ясным: овладеть истиной самой по себе, без посредничества властей и традиций, чтобы захватить абсолютную истину и чувствовать ее в самой полной и систематической форме. В этом смысле немецкий идеализм — не что иное, как крупномасштабное отделение церкви от преобразования государства. Не зря размышление через проблему глобализации означает для Ж.-Л. Нанси в то же самое время деконструирование христианства.

Теперь, что является новым в нашей ситуации в мысли современника — исчезновение этого экстраординарного вызова, которым философия пробует занять место религий через их рациональную реконструкцию. Сегодня любая философия утверждает, что произвела памятник, подобный всесторонней теологической системе. Это критическое изменение тиражируют СМИ и вносят свой вклад в формирование мнения. Друзья мудрости, кажется, исчезают, потому что нет больше никого, по крайней мере, в их профессии, чтобы обстоятельно объяснить значение финала человеческого существования. Священник и ученый восстанавливают их права, в то время как изображение философа раздроблено на два одинаково дискредитированных образа: с одной стороны, это профессор, вдумчивый и в зависимости от обстоятельств компетентный, но при том не философ в полный смысл слова; а с другой стороны, это интеллеktуал, ставший поверхностным самовлюбленным популяризатором, «предателем» профессии, поддерживающий иллюзию, что фигура мудреца все еще жива. Каждый сожалеет об этой очевидно бедственной ситуации их собственного пути: профессора делают выговор популяризаторам, которые в свою очередь клеймят профессоров. Эта ссора скрывает глубокую действительность переворота, который является, по правде говоря, менее поверхностным и отрицательным, чем бы являлся на первый взгляд. Их ностальгия по потерянному раю, кажется, основана на недоразумениях запоздалых эффектов того, что первая фаза современной философии, которая является все еще теологической в самом сердце его рационализма, могла только начать дви-

жение. Это недоразумение все еще предотвращает пересмотр в положительных терминах принципов окончательно секуляризированной философской задачи. Фактически то, что мы испытали в течение больше чем двух столетий, говорят философствующие теологи, это — разочарование. Мир является историей медленного, но неизбежного разобщения двух сфер, сфер онтологии и богословия, прежде настолько тесно связанных, что сторонники могли неосуществимо подойти от одной к другой.

Дело в том, что основные методологические принципы классического «метафизического мышления» на этапе развития неклассической или «постметафизической» философии подверглись существенному пересмотру. Прежде всего, это касалось мотивов единства, идентичности, отождествления бытия и мышления, сакрализации теоретического, созерцательного отношения и связанного с этим господства «философии сознания». Они претерпели существенную трансформацию в современной философии, что было обусловлено как особенностями самого философского процесса, так и реалиями общественно-исторического характера. Вместо метафизической претензии на предельное обоснование знание пост-метафизическая философия ставит проблему оснований теоретического познания в донаучных практиках. «Прагматизм от Пирса до Куайна, философская герменевтика от Дильтея до Гадамера, социология знания Шелера, гуссерлевский анализ жизненного мира, антропология познания от Мерло-Понти до Апеля и постэмпирическая теория науки, начиная с Куна, раскрыли эти внутренние взаимосвязи между генезисом и значимостью. Эзотерические акты познания коренятся в практике до-научного обхождения с вещами и другими лицами. Тем самым был поколеблен примат теории перед практикой». (18, 57—58)

Рассмотренные выше мотивы постметафизического мышления подготовили почву для глубинной трансформации современной философии, связанной с осуществлением «лингвистического поворота». Одной из определяющих тенденций развития западной философии, начиная с середины XX столетия, является переход от философии «чистого» трансцендентального сознания и связанного с ней традиционного понимания языка как инструмента кодирования и сообщения выражаемых в нем мыслительных представлений, характерного для классической «парадигмы», к коммуникативно-прагматическим аспектам языка и опосредованному практикой диалогу, обеспечивающему интерсубъективность языкового понимания.

Однако эти изменения не решили главной задачи выхода из кризиса философии. По всем свидетельствам кризис здесь является структурным, историческим; т. е. он привязан к назреванию секуляризированной демократической вселенной. Современная философия должна быть помещена в этот контекст. Вот почему и столетие спустя, мыслители не прекратили рефлексировать в комбинации две главных темы: смерти Бога и конца философии. Все это имеет место как будто, прекращая быть секуляризированной религией, философия ощущала совершение самоубийства. Но если мы желаем осознать настоящее, мы должны еще описать вторую фазу, которая характеризуется деконструкцией.

В более ранней работе Люк Ферри и Ален Рено, *Французская философия шестидесятых* (1990) пытались анализировать последнее удуше генеалогического способа мысли. Его звездный час может быть расположен в деконструктивистском проекте (в общем смысле), чья формулировка и кульминационный момент возвращается к Хайдеггеру или даже Ницше. Фактически, от Ницше до французских философов 1960-х, современная мысль страдает по существу разрушением высокой метафизической традиции. Подтверждение смерти Бога требуется выставить как иллюзию религиозного характера больших систем. Как заключительную задачу философ должен определить происхождение этих иллюзий, которые составляют классическую философию, и вскрыть противоречия в них. Владея молотком, по Ницше, мысль становится исторической. Ницше был филолог; Хайдеггер — первый историк философии, заинтересованный разрывами непрерывности к их самым глубоким корням. Они не производят системы — все случается, как будто мы были обязаны использовать древних философов как посредников, чтобы понять настоящее. Даже если мы не ницшеанцы или хайдеггерианцы, эти исторические отношения к мысли вызваны на всех нас. Теперь это уже подразумевает определенный беспорядок изображения философа, который больше не владеет мудростью и не знает ключей к смыслу человеческого существования. В некотором отношении философ занят более скромной, работой, ограниченной расшифровкой логики, которая далека от диалектики исторической мысли.

Таким образом, специалист по генеалогии или деконструктивист бросает критический взгляд за их эру и также на то, что в предыдущих столетиях готовит ее — Учение Платона, образец современной метафизики, чьи идолы должны быть сокрушены и которые должны быть превзойдены. Вся неприятность с этой вто-

рой фазы лежит в этом экстраординарном парадоксе: потому что он непрерывно поворачивается к методу критики, даже если это не признано, деконструктивизм неохотно присоединяется к традиции Просвещения. Требуется ли это или нет, он фактически защищает тезисы, которые чрезвычайно враждебны наследию классического рационализма. Он утверждает, что постмодерн был разочарован субъективистской наивностью современности, но без малейшего подозрения, что это вносит свой вклад в развитие его основного критического измерения.

Несущей опорой всего здания метафизической философии являлась идея Бога как абсолютной субстанции: Бог выступает метафорой скрытой в мире абсолютной истины, которую надлежит задним числом отобразить в познании; Бог гарантирует соразмерность мира и человеческого мышления; идея Бога обеспечивает сакрализацию теоретической позиции философа. Именно в этом смысле представляется правомерным говорить об онто-теологической модели само обоснования философии. Знаковой формулой, свидетельствующей о том, что данная возможность стала реальностью, является, как известно, тезис Ницше о «смерти Бога», и ключевая установка всей постметафизической философии может быть обозначена как последовательная десакрализация философского мышления. Этот тезис, констатирующий утрату абсолютных опор и ориентиров мышления и действия, возвещает преодоление основных слагаемых метафизики: а) отказ от поиска абсолютных оснований всего сущего и претензии на построение силами самой философии всеобъемлющей рациональной картины действительности. Соответственно, происходит фрагментаризация универсального проблемного поля философии и специализация «философских исследований»: единая «большая» философия распадается на «философию науки», «философию человека», «социальную философию» и т.п. б) Отказ от опоры на «чистое мышление», умозрение; философская рефлексия начинает крепиться к чему-то существующему независимо от философии: фактичности человека, науки, общества, переживания. в) Философия «спускается с небес на землю», обмирщается. Утрачивая само-достаточность, она становится служебной: служит обеспечению подлинности человеческого существования, познавательной осмысленности положений науки, социальному освобождению и т.д.

В постметафизической философии XX века достаточно отчетливо выделяются три основных ориентации (стратегии), каждая из которых объединяет целый ряд философских школ и концепций. Во-первых, экзистенциально-феноменологическая, пред-

ставленная феноменологией, экзистенциальной философией и философской герменевтикой. Во-вторых, аналитическая, подразделяющаяся на логико-аналитическую (воплощенную, прежде всего, в логическом позитивизме и ориентированную, главным образом на анализ научного знания) и позднеаналитическую (получившую развитие после так называемого «прагматического поворота» и охватывающую широкий спектр лингвофилософских концепций, ориентированных, прежде всего, на естественный язык). Наконец, в третьих, социально-критическая, представленная множеством концепций, развитых в западном марксизме; последний, как известно, не отличался идейным или организационным единством, и едва ли не единственным крупным «течением» здесь является Франкфуртская школа.

Понятно, что выделение этих трех ориентаций сильно схематизирует пеструю картину философии XX века. Однако подобная схематизация прагматически оправдана: она позволяет выделить у этих очень различных стратегий философствования существенные общие черты и, таким образом, обобщению, что постметафизическая философия XX века характеризуется определенным типологическим единством. И это единство состоит в том, что в метафилософском плане она принадлежит к «философии субъекта». (3) Ее общая характеристика, изначально проявляющаяся во всех трех ветвях, — это установка на изменение (человека, научного знания, общества) с опорой на суверенное критическое сознание, единственным носителем которого является философия.

Преодоление «модели сознания» в эволюции постметафизической мысли повлекло за собой кардинальное изменение образа философии и характера философствования. Для определения сущности этого изменения мы используем ясные и лаконичные — почти учебные — формулировки редакторов антологии «После философии: конец или трансформация?», (4) достаточно полно репрезентирующей широту спектра современных метафилософских дискуссий. Бэйнс, Бомэн и Маккарти указывают на три фундаментальных смещения. Во-первых, эпистемологический и моральный субъект, трактуемый как автономный, не вовлеченный и прозрачный для самого себя, оказывается окончательно децентрирован. Субъективность и интенциональность больше не считаются чем-то первичным, а предстают как функция форм жизни и языковых систем; они не «конституируют» мир, а сами являются элементами мира, раскрытого в языке. Во-вторых, в связи с кризисом идеи автономного рационального субъекта становится нерелевантным

понимание знания как репрезентации, в соответствии с которым познающий субъект противопоставляется независимому от него миру объектов и более или менее точно воспроизводит последний в своем знании. Упраздняется сама оппозиция субъекта и объекта, т. к. обнаруживается, с одной стороны, что «объективные данные» всегда и с неизбежностью субъективно преинтерпретированы, а с другой, что условием возможности нашего познания «внешнего» мира является наша сущностная принадлежность к нему. Пред-по-сылкой пропозиционального знания оказывается неартикулированное схватывание мира, в который мы действительно включены. Наконец, в третьих, уходит в прошлое традиционное для философии отграничение теоретического мышления от риторики и поэтики, обосновывающее «чистоту» и логическую строгость философствования. Становится очевидным и легитимируется присутствие в философском дискурсе фигуративного измерения, непрямо́й коммуникации, силовых эффектов и т.п.

Преодоление «философии субъекта» означает не только пересмотр основополагающих допущений новоевропейской философии. Этот процесс означает утверждение более радикального и последовательного антифундаментализма, возможного благодаря выявлению и критике метафизических допущений, скрытых в самом антиметафизическом пафосе философии XX века.

В конце XX в. осуществление деконструкции стало ритуалом. Как авангардизм, с которым он идентифицирует себя разными способами, он даже потерял его способность отрицать. Даже самые преданные последователи Хайдеггера и Ницше имеют отличное чувство, что их работа не производит ничто нового. Мы можем, конечно, применить их мысли к другим областям, как Фуко сделал для истории современных учреждений; или мы можем переместить критику метафизики в другие области вне истории идей, но плодотворность этих изменений ограничена. Таким образом, вторая фаза современной философии подвергается той же самой судьбе, как и первая. Нельзя избежать чувства усталости исчезновения грандиозного в братстве деконструктивистов. Независимо от того, что могут думать их последователи, Делез не Ницше; Деррида немного изменяет Хайдеггера часто в сомнительной манере; и Альюссер, который был хорошим преподавателем, не имеет экстраординарной энергии Маркса, в то время как Лакан не имеет рационалистической инновации гения Фрейда. Конечно, можно обсудить эти суждения, но полемика не способствует кардинальному усовершенствованию их работ.

Основной концептуальный порок постмодернистских построений типа Лиотара, Рорти и других представителей этого направления, рассматривающих природу познания, состоит в попытках элиминировать гносеологические и большей частью онтологические проблемы. В результате этого структура философского знания и исследования сплющивается до двух измерений — прагматического и аксиологического (причем последнее берется в крайне усеченном виде), следствием чего и служит релятивизм, «плюрализм», непомерный прагматизм, а с ними игровая экстравагантность, темнота и неопределенность «дискурсов». Каковы же теоретические и практические задачи современной критики? текущая и предыдущая философская деятельность имеет мало общего с предполагаемым созданием понятий, о которых говорит Делез, как если науки должны быть сведены до явных функциональных методов и никогда не имели сами изобретенные понятия в намного большем числе, чем философия когда-либо сделала. Что заставляет философию после производства больших систем и их бесконечного разрушения не потерять собственного призвания? Вопрос имеет право на существование. Рост гуманитарных наук в 1960-х гг. придавал правдоподобность идее, что философия была завершена, что последняя должна в конце уступать серьезным дисциплинам, типа социологии и политической науки. И даже если сегодня это утверждение трагикомическое, учитывая очевидный отказ общественных наук в целом от подобной задачи, оно, тем не менее, продолжает существовать в академических заинтересованных кругах.

Но вопрос также возникает изнутри: фактически для множества нас существование современной философии, которая не ограничивала бы себя любой ложной тонкостью непроизводительных усилий деконструкции или персональной рефлексии, которая является чаще всего суммированной в сомнительной и риторической перефразировке великих авторов, стала проблематичной. Фактически, что является философией, если это не критика исчезнувшей метафизики, не рефлексивная практика истории философии? Есть компетентные деконструктивисты (все хайдеггианцы или ницшеанцы), и замечательные историки философии, которые также думают об этом. Но где в этом случае могли Вы разместить потомков Платона или Аристотеля, Спинозы, Канта или Гегеля, кого мы, однако, продолжаем читать и для многих из нас преподавать как наиболее выдающихся представителей философской традиции в лучшем смысле слова? Некоторые названия приходят на ум как представительные, например таковые из Рикера или Левинаса, но

они не описывают также определение задачи размышления. Кроме того, они возвращаются скорее к изображению этической мудрости, больше к форме личной интеллектуальной суровости, чем к подходу, который мог бы ясно утверждать, что вписался в традицию больших классических авторов.

Нужны новые и определенные задачи современной философии. Необходимо понять природу современной мысли, историзацию онтологии, которая лежит в основе этого. При этом должно быть ясно, что три уровня философского отражения взаимосвязаны: онтология (каждое различное понятие природа вовлекает определение действительности реального или существующего существа), историзация (это больше не вопрос строительства новой онтологии или вскрытия противоречия в старых, но в конце восстановления их непрерывностей и разрывов), заявление к пониманию площадок внешних к онтологии (таких как, эстетика, физика, экология или политическая теория). Эта работа едва началась последние годы. Ее невозможно заменить другим подходом, является ли он социологическим, психоаналитическим, или любым другим, независимо от их законность или обоснованности. Ибо только философия имеет явные и тематические связи с историей онтологии, так же как и ее разветвлений.

Затрагивая другую область, область политической теории, историзация понятий как нация, гражданство, индивидуальность, люди, государство и т.д. было бы полезным. Работа уже началась по некоторым из них. С этой точки зрения мы должны повторно сформулировать практические задачи думающего современника, который заинтересован, чтобы принять его собственные традиции без требования постоянно вскрывать в них противоречия. Понимание положительности собственной эпохи имеет значение только с точки зрения критики настоящего времени. Ее этическая задача состоит из анализа действительности этих обществ от имени их собственных принципов, от имени обещаний, которые они делают, но не выполняют. Несмотря на приличия, внутренняя критика является намного больше подрывной, чем та, которая применена от имени идеалов, внешних к демократическим обществам.

Литература

1. Доманска Эва. Философия истории после постмодернизма. М. 2010;
2. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М. 1996;
3. Колесников А.С., Ставцев С.А. Формы субъективности в философской культуре XX века. СПб. 2000;
4. After Philosophy: End or Transformation? Ed. by Kenneth Baynes, James Bohman, and Thomas McCarthy. Cambridge, Mass., London: MIT Press, 1987;
5. Becker, T. (2004). Why pragmatism is not practical.// *Journal of Management Inquiry*, Vol. 13, pp. 224–228.
6. Belsey C. Critical practice. L.; N.Y., 1980.
7. Bennington, G. (2000.) Interrupting Derrida. New York: Routledge.
8. Blake, Nigel; Smeyers, Paul; Smith, Richard; and Standish, Paul. (1998) Thinking Again: Education After Postmodernism. Westport, CN: Bergin and Garvey;
9. Calas, M. B., and Smircich, L. (1999.) Past postmodernism? Reflections and tentative directions.// *Academy of Management Review*, Vol. 24, pp. 649-671.
10. Derrida, J. (1999). Hospitality, justice and responsibility: A dialogue with Jacques Derrida. In R. Kearney & S. Critchley (Eds.), *Questioning ethics: Contemporary debates in philosophy* (pp. 65-83). London: Routledge;
11. Derrida, J. (2001). The future of the profession or the university without condition. In *Jacques Derrida and the humanities*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
12. Derrida, J. (2002). *Negotiations*. Stanford, CA: Stanford University Press.
13. Easthope A. British post-structuralism since 1968. L.; N.Y., 1988. P. 187-188.
14. Edwards Richard. All quiet on the postmodern front? // *Stud Philos Educ* (2006) Vol. 25: pp.273–278;
15. Edwards, R., & Usher, R. (2001). Lifelong learning: A postmodern condition of education? // *Adult Education Quarterly*, Vol. 51 No. 4, August 2001, pp. 273–287;
16. Ferry Luc and Rothnie Steven.(1994) The Three Phases of Modern Philosophy: Tasks for a Secularized Thought // *Thesis Eleven*. Vol. 37; pp. 1-9;
17. Freeman, R. E. (1999.) Divergent stakeholder theory.// *Academy of Management Review*, Vol. 24, pp. 233-236.
18. Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 1992. S. 57-58;

19. Kazmi Yedullah. (1993) Encounter with the other/difference pan-optican: a world order through education or education's // *Philosophy Social Criticism*; Vol. 19; pp. 195-212;
20. Kearney Richard. (2003) Terror, philosophy and the sublime: Some philosophical reflections on 11 September // *Philosophy Social Criticism*. Vol. 29, No 1 , pp. 23–51;
21. Keohane Kieran. (1993) Central problems in the philosophy of the social sciences after postmodernism: reconciling consensus and hegemonic theories of epistemology and political ethics // *Philosophy Social Criticism*; Vol.19; pp. 145-169;
22. Kilduff (1993), Kilduff, M. (1993.) Deconstructing organizations.// *Academy of Management Review*, Vol. 18, pp.13-31;
23. Kilduff, M., and Mehra, A. (1997.) Postmodernism and organizational research. // *Academy of Management Review*, Vol. 22, pp. 453-481;
24. Leaman Oliver. (1999) World Philosophies: Review Article // *The Expository Times*; Vol. 110;
25. Leonard J. Waks. (2006) Globalization, state transformation, and educational re-structuring: why postmodern diversity will prevail over standardization // *Stud Philos Educ*, Vol. 25, pp. 403–424;
26. Linstead, S. (Ed.). (2003). *Organization theory and postmodern thought*. London: Sage;
27. Martin, J. (1990.) Deconstructing organizational taboos: The suppression of gender conflict in organizations.// *Organization Science*, Vol. 1, pp. 339-359;
28. McLaren, P. (1997). *Revolutionary multiculturalism: Pedagogies of dissent for the new millenium*. Boulder, Colo: Westview Press.
29. Mumby, D. K., and Putnam, L. L. (1992.) The politics of emotion: A feminist reading of bounded rationality.// *Academy of Management Review*, Vol.17, pp. 465-486;
30. Nash Kate. Thinking political sociology: beyond the limits of post-Marxism // *History of the Human Sciences*. Vol. 15 No. 4 pp. 97–114.
31. Nelson, J. S. (1993.) Account and acknowledge, or represent and control? Post modern politics and economics of collective responsibility. // *Accounting, Organizations and Society*, Vol.18, pp.207-229;
32. Stanley Rosen .(2001) The Identity of, and the Difference between, Analytical and Continental Philosophy // *International Journal of Philosophical Studies*. Vol. 9(3) , 341–348;
33. Verharen Charles C.(2002) Black to the Future: A Philosophy for a Global Village // *Journal of Black Studies*; Vol. 33; pp. 199-217;
34. Weitzner David. (2007) Deconstruction Revisited: Implications of Theory Over Methodology // *Journal of Management Inquiry*; Vol. 16 No. 1, March, pp. 43-54.

Сведения об авторах

Майоров Геннадий Георгиевич — доктор философских наук, профессор кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Бугай Дмитрий Владимирович — кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Мельников Сергей Анатольевич — кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Душин Олег Эрнестович — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Маслов Данила Константинович — кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Кротов Артем Александрович — доктор философских наук, заведующий кафедрой истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Васильев Вадим Валерьевич — доктор философских наук, заведующий кафедрой истории зарубежной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Кузнецов Никита Всеволодович — доктор философских наук, доцент кафедры конфликтологии института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Селиванов Юрий Руфинович — доктор философских наук, профессор кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Евлампиев Игорь Иванович — доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Фалев Егор Валерьевич — кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Соколов Борис Георгиевич — доктор философских наук, заведующий кафедрой эстетики и философии культуры института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Соколова Лариса Юрьевна — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Костикова Анна Анатольевна — кандидат философских наук, заведующий кафедрой философии языка и коммуникации философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Колесников Анатолий Сергеевич — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Научное издание

ФИЛОСОФСКИЕ ИСКАНИЯ
Московско-Петербургский сборник
Выпуск 3
История философии:
Новые исследования

Под редакцией Д.В. Бугая

Подписано в печать 22.10.2014. Формат 60x88/16. Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс».
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 16,75. Уч.-изд. л. 14,74. Заказ № 87.

Оригинал-макет подготовлены *А.В. Воробьевым*. **7720376@mail.ru**

Издатель Воробьев А.В. г. Москва, ул. Профсоюзная, 140-2-36. **8(495)772-03-76**

Типография ООО «Телер». 125299, г. Москва, ул. Космонавта Волкова, д. 12.
Лицензия на типографскую деятельность ПД № 00595.