

Российская Академия Наук  
Институт философии

# **ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ**

**№ 3**

Москва  
1998

ББК 87.3  
И 90

**Редколлегия:**

*В.А.Жучков, А.В.Панибратцев, А.М.Руткевич* (отв. ред.), А.В.Смирнов, Г.М.Тавризян

**Редактор:** *В.А.Жучков*

**Ученый секретарь:** *И.А.Лаврентьева*

**Рецензенты:**

доктор филос. наук *З.А.Сокулер,*

доктор филос. наук *В.К.Шохин*

И 90 **История философии. № 3. — М., 1998. — 181 с.**

Третий выпуск «Истории философии» состоит из трех разделов. Первый раздел содержит теоретические исследования, посвященные истории западноевропейской философии Нового времени. Второй раздел представлен переводом фрагментов из работы *П. Тиллиха* «Систематическая теология», где рассматриваются проблемы бытия и доказательства существования Бога в традиционных и современных онтологических концепциях. Завершающий раздел включает в себя обширные обзорно-библиографические и рецензионно-критические материалы, посвященные различным историко-философским изданиям последнего времени (переводы оригинальных классических текстов, новейшие учебные пособия, монографические и коллективные исследования античной и новоевропейской философии и др.).

Выпуск предназначен для специалистов, студентов и аспирантов, а также для всех интересующихся вопросами истории философии.

*С.В.Кайдаков*

### **Теологическая основа философии Лейбница**

Представление о философской концепции Лейбница не может на сегодняшний день считаться вполне адекватным. С нашей точки зрения это объясняется тем, что существует один принципиальный недочет той ситуации, в которой жил и творил немецкий философ. Это был период перехода от схоластической философии Средневековья, когда не только природа, но и Бог выступали объектом как религиозного, так и философского познания. В средневековое представление о Боге и мире постепенно, по мере накопления, начинают внедряться научные знания, наполняя своеобразием нового понимания старые христианские проблемы, делая попытку их рационального решения. Поэтому в центре внимания этого времени была онтология, рассматривающая вопросы творения Богом природы и человека, а гносеологические и другие философские проблемы были вторичными, выступая лишь следствием онтологических проблем. С нашей точки зрения, такое различие приоритетов позволяет более адекватно воспроизвести основу философской концепции Лейбница. Признавая, например, несомненную ценность монографии Г.Г.Майорова о Лейбнице, мы отмечаем другую установку автора, ибо он: «...ставит перед собой задачу собрать воедино разрозненные гносеологические идеи Лейбница, расположить их в стройной логической последовательности, специально останавливаясь на тех из них, которые так или иначе трансформируются в современную науку» [5, с. 264]. Но возникает вопрос: почему с точки зрения Майорова гносеологические идеи разрозненны? Наверное потому, что отсутствовало парадигматическое основание философской концепции Лейбница, ибо, как справедливо подме-

чает Н.В.Мотрошилова: «Из божественного попечительства над миром Лейбниц выводит универсальную, неразрывную связь всего со всем» [7, с. 199]. Раз существует такая неразрывная, универсальная связь, то и гносеологические идеи, как отражение этой объективной всеобщей связности, не могут быть разрозненны. Они естественно вырастают из его рассуждений об онтологии, где основную онтологическую функцию выполняет Бог. Мы считаем, что основу философской концепции немецкого мыслителя составляет теология, в рамках которой она и строится. Попытаемся это доказать.

Начнем с очень категоричного утверждения Нобелевского лауреата И.Пригожина, вынесенного им в название параграфа статьи: «Лейбниц: исключение нестабильности» [8, с. 47]. Мы выражаем несогласие с таким тезисом и считаем, что все как раз наоборот: немецкий философ не только задал определенный интерес к проблеме нестабильности, но и заложил фундамент в разработку содержания этого понятия. Чтобы это доказать, рассмотрим вначале понимание нестабильности И.Пригожиным. Для конкретизации своего видения этой проблемы он ссылается на обычный маятник, оба конца которого связаны жестким стержнем, причем один конец неподвижно закреплен, а другой может совершать колебания с произвольной амплитудой. Если вывести этот маятник из состояния покоя, то в конце концов маятник остановится в самом нижнем положении. «Это хорошо изученное устойчивое явление» – пишет И.Пригожин. Оно-то и послужило основанием для обоснования детерминистских законов. Но... «Если же расположить маятник так, чтобы груз оказался в точке, противоположной самому нижнему положению, то рано или поздно он упадет либо вправо, либо влево, причем достаточно будет очень малой вибрации, чтобы направить его падение в ту, а не в другую сторону. Так вот, верхнее (неустойчивое) положение маятника практически никогда не находилось в фокусе внимания исследователей, и это несмотря на то, что со времени первых работ по механике движение маятника изучалось с особой тщательностью. Можно сказать, что понятие нестабильности было, в некотором смысле, идеологически запрещено» [8, с. 46].

Наша точка зрения заключается в утверждении, что философия уже с 17 века фактически занималась проблемами, связанными с маятником «перевернутым с ног наголову». Больше того, социокультурный контекст, в котором происходило зарождение новоевропейского естествознания, был общим для

науки и философии и там уже были проблемы, связанные с феноменом нестабильности. Философия настойчиво пыталась их решить.

В поле нашего внимания будет философский аспект содержания термина «нестабильность». Причем мы будем доказывать тезис, противоположный другому утверждению И.Пригожина. Так характеризуя состояние науки в XX в., он делает вывод о том, что «...идея нестабильности не только в каком-то смысле теоретически потеснила детерминизм, она, кроме того, позволила включить в поле зрения естествознания человеческую деятельность, дав таким образом возможность более полно включить человека в природу» [8, с. 46]. Как раз наоборот, разработанная (начиная с Лейбница) философами Нового времени модель человеческой деятельности может сегодня помочь в прояснении сущности «работы» нестабильности в природе. Ибо идея нестабильности, хотя и родилась в недрах естествознания 17 века, разрабатывалась в качестве объективного компонента человеческой деятельности, специфика которой постепенно приобретала автономность, отделялась от природы и даже противопоставлялась ее детерминистским законам.

Проблема нестабильности в смысловом значении «перевернутого маятника» фактически началась рассматриваться с появлением понятия «сила» в естествознании Нового времени, затем в философии Лейбница анализировалось с целью обоснования сути содержания понятия «субстанция», а затем экстраполировалось на человеческую деятельность. Чтобы обосновать этот тезис, надо посмотреть на 17 век через призму конкретной ситуации той эпохи, в контексте тех проблем, которые в то время были актуализированы. Именно это позволит обнаружить, что понятие «сила» было в центре дискуссий того времени.

17-18 века были периодом перехода от аристотелевской формы, как принципа активности, к принципу силы. На одну из причин такого перехода указывает Ф.Розенбергер – раз «...естествознание входило в конфликт с доктриной Стагирита, то возникла задача: привести все новые естественнонаучные открытия в вид, не противоречащий аристотелеву учению» [9, с. 220]. Уже тогда уважительно относились к науке: изменения происходили в результате осмысления новых естественнонаучных результатов и соответствующих выводов. Понятие «силы» не отменяло понятия «форма», а, будучи более гибким, постепенно его заменяло. Оно обеспечивало более тонкое, дифференцированное объяснение принципа активности.

Однако, такой переход начинался и долгое время продолжался в определенной, специфической для того времени форме – переосмыслении роли первопричины (Бога) в постоянном взаимодействии природных тел после того, как они были сотворены. Средневековая теология видоизменяется – постепенно в ее обоснование втягиваются естественнонаучные данные. И это начинает сказываться на понимании содержания деятельности Бога в процессе сотворения вещей. Иначе говоря, в этих условиях родилась актуальная проблема: как первопричина реализуется в природном механизме всего сотворенного?

Сформировалось два направления. Первое – было реализовано Декартом и его последователями. При анализе проблемы первопричины движения в природе Декарт четко формулирует свою позицию: «...раз Бог при сотворении материи наделил ее части различными движениями и сохраняет их все тем же образом и на основании тех самых законов, по каким их создавал, то он и далее непрерывно сохраняет в материи равное количество движения» [1, с. 368]. Такое утверждение действительно дает ответ на причину появления силы – Бог наделил природу движением и в этом случае сила производна от движения и в каждом случае взаимодействия она (сила) проявляется. А раз Богом обеспечивается постоянство этого движения, то тем самым обеспечивается и общее количество силы, которое может убывать в одном месте и в равной степени возрождаться в другом. Поэтому в природе происходят, с точки зрения Декарта, только количественные изменения. Вот почему он основное внимание уделяет «движению», «фигуре», «величине» и всему тому, что поддается математической обработке и обобщенно выражается в понятии «протяженность».

Следует обратить внимание еще на один картезианский тезис в вышеприведенном утверждении: наряду с постоянством движения, Бог сохранил в природе еще и те же самые законы, по которым ее творил, тем самым обеспечил направленность всеобщего движения. Это позволило позже Лейбницу, критикуя картезианцев, утверждать, что «...превращая сотворенные вещи в простые модификации Единой Божественной субстанции, делают вместе со Спинозой из Бога саму природу вещей» [3, с. 305]. Бог как бы растворяется в природе, становится тождественным ей, составляя с ней единое целое и таким образом утверждается один универсальный источник всего – сам Бог.

Итак, с Декарта началось становление нового направления, получившего название «кинетизм», в основе которого лежал принцип – движение есть причина силы. В целом Лей-

бниц положительно оценивает философию Декарта, подчеркивая ее рационалистическую направленность: «Декарт имеет большие заслуги прежде всего в том, что возродил стремление Платона увести дух от чувственного восприятия» [3, с. 245].

Другое направление – «динамизм» – ведет свое начало от Ньютона, но наиболее убедительное обоснование получило у Лейбница, который прямо заявляет, что «...я уже здесь скажу, понятие силы, или способности (по-немецки – Kraft, по-французски – force), объяснению которого я предназначил особую науку – динамику, проливает яркий свет на истинное понятие субстанции» [3, с. 245]. Свое несогласие с Декартом Лейбниц объясняет так: «...я пришел к мысли (и притом правильной), что премудрый Творец в строении системы вещей избежал того, что вытекало бы само собой из голых законов движения, подчерпнутых в чистой геометрии» [3, с. 255].

Рассмотрим поподробнее, какое содержание он вкладывает в понятие «субстанция». Не отрицая тезис Декарта, что первопричиной всего сотворенного является Бог, Лейбниц в то же время обращает внимание еще на одно различие: в самой природе (сотворенном) надо выделить основное – субстанцию – и то, что производно от основного. Иначе говоря, в сотворенном непосредственно не действует первопричина, ее действие опосредуется субстанцией, которая выступает опосредующим звеном между Богом и движущейся природой. Декарт и его последователи такого различия не делали и вычленили для своего анализа только производную часть: движение и его модификации (протяженность). С точки зрения Лейбница такой подход не совсем верен, ибо он пришел к другому выводу: «...помимо чисто математического и подверженного представлению необходимо допустить нечто метафизическое и постигаемое только умом, придать материальной массе некое вышнее, так сказать, формальное начало, ибо не все истины телесных вещей могут быть выведены из одних только мыслительных и геометрических аксиом» [3, с. 255]. Эту же мысль он подчеркивает и в другом месте: в сотворенной природе существует более глубокий, метафизический источник, который нельзя сводить к самой материи, ибо «...физическая необходимость вытекает из мета-физической» [3, с. 285]. Поиск этого метафизического источника, который реализуется в содержании понятия «субстанция», заставляет его обратиться к Аристотелю, к его субстанциальным формам: «Аристотель называет их первичными энтелехиями, я ...называю их первичными силами, которые содержат в себе ...осуществление

возможности, но и первичную деятельность» [3, с. 273]. Указывая на содержащуюся в первичных силах возможность, Лейбниц тем самым фиксирует внимание на специфике субстанции, которая, обладая нестабильностью, выступает в статусе потенции как первичная, имеющая в этой первичности все возможности, но еще не определившаяся деятельность. Состояние нестабильности — это только состояние способности к деятельности, но без которого невозможно и сама деятельность — превращение возможности в действительность.

Такой контекст рассуждений естественно подводит его к иному, чем у Декарта, выводу: основной закон природы «...состоит не в сохранении одного и того же количества движения, как обыкновенно думают, но в том, что необходимо сохраняется одно и тоже количество деятельной силы» [3, с. 293]. Так возникает другое направление, получившее название «динамизм» (сила есть причина движения). Интересно, что к этому направлению причастны не только Лейбниц, но, по мнению Ф. Розенбергера, и такой философ как Кант. Он относит его к «динамистам» потому, что «...сам Кант считал одной из своих важнейших заслуг подведение философского обоснования под ньютоновское естествознание» [9, с. 31]. И это действительно так, если вспомнить, что его ранняя работа называется «Мысли об истинной оценке живых сил».

Таким образом, соглашаясь с Декартом, что первопричиной всего является Бог, Лейбниц расходится с ним по поводу понимания способа воздействия первопричины на все сотворенное. Фактически он в систему отношений «Бог — природа» вводит опосредующее звено, что приводит к созданию новой цепочки: «Бог — субстанция — природа». Функционирующий мир не напрямую зависит от Бога, а через субстанцию («одно и тоже количество деятельной силы»), которой Бог наделил природу. В таком понимании первичные силы есть некое неопределенное целое, если их рассматривать автономно, где это целое обладает только возможностью. Лейбниц последователен, он в полном согласии с Аристотелем называет это целое первой энтелехией, но указывает, что ее «...обычно называют формой субстанции», она есть другое начало природы, которое «...вместе с материей, т.е. пассивной силой, образует телесную субстанцию, представляющую собой единство, а не просто агрегат из множества субстанций» [4, с. 221]. Лейбниц не мыслит себе субстанцию как целое отдельно от материи, подчеркивает их единство, тем самым утверждая, что реализованная сила есть пассивная, оформленная телесность. Функцио-



нирующая природа — постоянный переход возможности в действительность, нестабильности в стабильность и обратно. И поэтому в полной субстанции другое начало природы (первичные силы) занимают особое место — благодаря этому началу она (природа) обладает способностью уменьшаться и расти, свертываться и разворачиваться, «...пока в ней сохраняется сама эта субстанция, а в этой последней (при всех видоизменениях) — какая-то степень жизненности или, если угодно, первичной активности» [4, с. 223].

Однако эта «жизненность» выражает себя (проявляется) в частях, вот почему, помимо первичной (субстанциальной) силы, Лейбниц признает и произвольную (акцидентальную) силу, в которой это неопределенное целое получает некую множественность, создавая многообразие активных начал мира. Утверждение о множественности, на которую дробятся первичные силы, означает, что в природных телах возможно выделить инвариантную структуру, обладающую также потенцией, и которую Лейбниц обозначил термином «монада»: «Это и есть субстанциальное начало, которое в живых существах называется душой, в других же — субстанциальной формой, а поскольку оно составляет с материей действительно одну субстанцию, или единое само по себе, оно образует то, что я называю монадой» [3, с. 300]. Таким образом, более точно говоря, им выделяется одна общая, нерасчлененная монада (первичная сила, первичная активность) и множество монад, получивших некоторую определенность в природных телах, но сохранивших в себе всю содержательную характеристику первичной силы как целого.

С точки зрения Лейбница различаются три группы монад: 1) — не отделяют себя от всех и себя от себя (физические процессы); 2) — отделяют себя от всех, но не могут отделить себя от себя (растения, животные); 3) — отделяют себя от всех и себя от себя (разумные монады, обладающие самосознанием).

Как же им понимаются эти инвариантные структуры — монады, имеющиеся во всех сотворенных вещах ?

Приступая к характеристике монад, следует в первую очередь обратить внимание на их сущностную специфику, которая служит аналогом изучения верхнего положения маятника.

Содержание термина «монада» отражает определенную абстракцию — сила здесь берется в предельно верхнем напряжении. Однако эта предельность, по мнению Лейбница, имеет иной смысл, отличающей ее от обычного («школьного») для того времени понимания.

Схоласты в активной силе мыслили голую потенцию, которая обладает статусом абсолютности и в этом своем качестве выступает условием действия. На языке физики такое понимание означало бы, что перевернутый маятник находится в предельно верхнем и абсолютно равновесном состоянии. Такое положение маятника свидетельствует об отсутствии в нем возможности самодействия, то есть потенциальная сила его может быть включена только при условии внешнего воздействия, которое вывело бы его из состояния равновесности: «Активная сила отличается от широко известной философским школам голой потенции, ибо рассматриваемая схоластами активная потенция, или способность, — это не что иное, как ближайшая возможность действия, которая, однако, нуждается в постороннем возбудителе, как бы стрекале, чтобы претвориться в действие [3, с. 245-246]. Понимание Лейбницем предельно верхнего состояния другое, оно означает предельно верхнее напряжение, то есть даже в абсолютном смысле монада как активная сила «...включает в себя усилие, или тенденцию к действию» [4, с. 222]. Отрицая существование голой возможности, он в то же время утверждает наличие тенденции к действию, ибо в его понимании усилие обладает постоянством. Иначе говоря, перевернутый маятник никогда не находится в равновесии — в нем всегда заложена способность к движению в сторону нижнего положения, ибо только в этом смысле можно говорить о постоянстве усилия. Специфика понятия «усилие» и характеризует предельное состояние силы в статусе неустойчивости в отличии от стабильного, абсолютно равновесного состояния перевернутого маятника. Вот почему монада обладает самодействием, а голую потенцию Лейбниц называет «мертвой». Он пишет: «И я утверждаю, что способность действовать присуща всякой субстанции и из нее всегда порождается какое-то движение; и поэтому сама телесная субстанция (равно как и духовная) никогда не прекращает действовать, что, очевидно, недостаточно учли те, кто полагает сущность материи в одной только протяженности, ...и вообразил, что может себе представить тело всецело покоящееся» [3, с. 246].

Монада обладает статусом абсолютности и в другом смысле — она выражает состояние напряженности в тот момент, когда еще нет и не было самого акта действия, не было соприкосновения с объектом реализации силы, в результате которого началось бы снижение уровня напряженности. Это ее состоя-

ние фиксируется Лейбницем в чистом виде, без «материальных примесей» и поэтому монады «чисто активны» [3, с. 385]. Быть чисто активным значит не иметь протяженности и, следовательно, частей, ибо о каких частях может идти речь применительно к напряженности, которая может только терять свою абсолютность. Именно поэтому она и не может разрушаться, «...ибо всякое разрушение в природе состоит в разъединении частей» [3, с. 384].

Таково состояние нестабильности монады в ее предельно верхнем напряжении, в которой заложена потенция к реализации. Но, как указывает Лейбниц, первичные силы содержат в себе еще и сам акт реализации, «...или осуществление возможности» [3, с. 273]. Как же происходит реализация этой потенции, превращения возможности в действительность? Чтобы осуществить такого рода акт, он, при выявлении сущности чистой активности (или «преддействия» как он ее еще называет), выделяет в монаде два атрибутивных качества: стремление и восприятие (перцепцией) [3, с. 415]. Именно их взаимодействие и обеспечивает реализацию возможности.

Рассмотрим первое. Стремлению или «деятельности внутреннего принципа», как еще его называет Лейбниц, он придает особое значение. Фактически речь идет о наличии внутри монады детерминирующего фактора, определяющего направленную реализацию силы и выступающего в ранге автономного образования. И этим его позиция существенно отличается от позиции схоластов.

С точки зрения схоластов, как мы уже отмечали, начальная активность — это «голая потенция» и поэтому это состояние нуждается в постороннем возбудителе, чтобы претвориться в действие. Иначе говоря, достаточно любой по величине и качеству вибрации, чтобы определить направленность реализации силы, задать начальный этап действия в сторону определенности. В природном взаимодействии, по мнению схоластов, и происходит постоянная провокация на реализацию, которая осуществляется по логике любого внешнего воздействия.

Иное понимание проблемы реализации потенции у Лейбница. Преддействие обладает той особенностью, что оно переходит в действие не в результате любого внешнего толчка — реагирует не просто на логику внешних воздействий — оно обладает внутри себя и обязательно уже в статусе чистой активности определенной направленностью, а, следовательно, и

избирательностью. Чистая активность, потенция не является голой, уже до начала действия имеет внутри себя специфическое содержание, обеспечивающее ей направленную реализацию возможности: «...содержит в себе некую действенность... и составляет нечто среднее между способностью действия и самим действием, предполагает устремление» [3, с. 246]. «Некая действенность», или «устремленность» (позже Лейбниц это будет обозначать термином «стремление»), и выступает в контексте его рассуждений выражением скрытой, определенной направленности чистой активности, своеобразным фактором, детерминирующим реализацию потенции. Наличие такого детерминирующего начала необходимо включается в содержание действия, ибо только в этом случае предполагается несовпадение, столкновение, конфронтация, ведущая к необходимости изменения ситуации, а не просто адаптация к внешнему миру. Вот почему активная сила «...сама по себе направлена к осуществлению и не нуждается во вспомогательных средствах, а только в устранении препятствий» [3, с. 246]. Устранить препятствия для реализации потенции по особой, автономной логике, скрыто находящейся внутри монады – вот в чем смысл постановки проблемы Лейбницем.

Откуда же Лейбниц выводит этот специфический, автономный детерминирующий фактор? Надо отметить, что только в споре с Декартом и его последователями рождалась его точка зрения: «Но если бы во времена Декарта знали этот новый закон природы, мною доказанный, а именно, что сохраняется не только одно и то же общее количество силы в телах, которые находятся во взаимодействии, но еще и общее взаимодействие этих тел в целом» [3, с. 371].

Исходя из того, что творческая деятельность Бога была направлена на создание наилучшего из миров, о чем не раз писал Лейбниц, то и сама монада как субстанциальная единица активности имеет внутри себя направленность к лучшему, совершенному, ибо только так она может вписаться, включиться в гармонию идеально устроенного мира. Раз все есть результат творения одного творца, то и все части целого так соотнесены, чтобы обеспечить существование этого совершенного целого. Отсюда понятен и вывод о предустановленной гармонии: «Души следуют своим законам, которые состоят в известном развитии восприятию сообразно с их благом и злом, а тела тоже следуют своим законам, которые состоят в правилах движения, и, однако, эти два

рода существ, совершенно» различные, встречаются и согласуются друг с другом, как двое часов, может быть совершенно различных по устройству, но поставленных в полное соответствие. И это называю предустановленной гармонией» [3, с. 372].

Однако само по себе стремление (устремленность) беспомощно. Чтобы реализовать себя, чистую активность перевести в начало действия, монада имеет и другую атрибутивную характеристику восприятие (перцепцию). Стремление, как автономное независимое начало, имеющего статус онтологического, предполагает необходимость поиск путей реализации чистой активности. Восприятие, направленное вовне, и выполняет эту задачу, где точкой отсчета для определения пути реализации силы становится движение в сторону совершенства, гармонии. Только в единстве двух атрибутивных характеристик — стремления и восприятия — монада может выполнить задачу: вписаться в гармонию мира.

Лейбниц обращает внимание на специфику действия восприятия. Наличие в монаде независимой от внешнего мира направленности означает, что не все воздействия этого мира находят в равнозначном отношении к монаде. Чистая активность становится на путь реализации в том случае, когда найдено «выдающееся» восприятие, то есть способствующее гармонизирующему эффекту действия, а до этого монада находится в «бессознательном состоянии» [3, с. 417]. Иначе говоря, состояние монадности, хотя и обладает направленностью к гармонии, оно все же до определенного времени характеризуется замкнутостью на саму себя, ибо у нее еще нет связи с внешним миром — монада эту связь только ищет. Чистую активность можно выразить еще и как такое состояние напряженности, при котором все внешние воздействия «оцениваются» с точки зрения способности осуществить переход от потенциальной готовности к реальному действию, от чистой напряженности к конкретно-содержательной активности. Обнаружение пути реализации лишает монаду чистоты и означает начало перехода из состояния неопределенной напряженности в состояние конкретно-содержательного ее наполнения. Все это отражает движение к выходу из крайней (абсолютной) предельности и первичное соприкосновение с содержательной сферой, первичное сцепление с этой сферой.

Таким образом, обнаружение «выдающегося восприятия» становится стартом действия, началом перевода активности из состояния возможности в состояние действительности, при

сохранении соответствия общей направленности. Для Лейбница фиксация такого переходного процесса является чрезвычайно важной, ибо этим в достаточной мере обосновывается его мысль о том, что только единство активного и пассивного начал образует полную субстанцию. Ибо конечным результатом этого процесса является действительность, которая и есть реализованная возможность: сила растворилась в результате, обретена равновесность, состояние изменилось (перешло из нестабильности в стабильность) — маятник остановился в своем крайнем, нижнем положении. Важно еще раз подчеркнуть, что по убеждению Лейбница: от Бога «...истекает равным образом и ход и согласие восприятий» [3, с. 373].

Остановимся на этом состоянии стабильности поподробнее. Можно и здесь выделить абстрактную предельность как абсолютно конечный результат действия — сила реализовалась, действие угагло, напряжение стало равным нулю. Эта абстракция отражает отсутствие даже минимального напора силы, ибо сила в результате конкретного действия перешла в состояние равновесности. Стремление также реализовалось в определенности, оставив позади все возможности, зона поиска сужалась по мере реализации силы и в конечном результате завершилась полным ее отсутствием. Чистая (абсолютная) активность трансформировалась в абсолютную пассивность, ибо, как отмечал Кант, «...тело стремится придти в такое состояние, при котором оно не действует» [2, с. 254]. По нашему мнению, в истории философской мысли такая абстракция есть противопоставление другой, которая зафиксирована в понятии «атом». Атом как раз и выражает отсутствие принципа самодвижения, выступая в системе более высокого целого в качестве его элемента и обеспечивая функционирование этого целого. Движение атома определяется внешним по отношению к нему действием, то есть вынуждается к движению другим, а это другое — третьим и т.д. Начало движения, таким образом, отодвигается в бесконечность, что и нашло свое выражение в философской концепции Декарта, приписавшего источник движения Богу. Сам же атом, на это обращает внимание Маркс, «...не может проявить себя в качестве силы» [6, с. 24], поэтому он переходит в иную плоскость бытия, обладая бытием функционирования, а не бытием в деятельности.

На этом этапе наших рассуждений мы вновь возвращаемся к проблеме соотношения кинетизма и динамизма. По сути дела в этих двух направлениях речь идет о вычленении двух видов

законов – законах функционирования и законах продуктивной деятельности (творчества). В основе первого лежит принцип атома, в основе второго – принцип монадности. Оба эти вида законов неразрывно связаны между собой, но приоритет Лейбниц отдает, как мы уже видели, законам продуктивной деятельности.

Интересно то, что Лейбниц в начале своей творческой деятельности отдал дань атомистике, в чем он признается сам, вспоминая, что в молодости «...я вместе с Демокритом и его последователями Гассенди и Декартом видел природу тела в одной только инертной массе» [3, с. 254]. Однако, в дальнейшем он постепенно переходит на позиции динамизма и начинает выступать против «корпускулярной философии», которая объясняет только тот уровень взаимодействия, где субстанциальными началами являются атомы, то есть анализируется только производная часть и упускается более глубокое метафизическое основание. Принцип активности, деятельности недостаточно приписывать только Богу, необходимо распространить его на всю природу. Вот почему он возрождает аристотелевскую энтелехию, противопоставляет демокритовскому атому единицу деятельности – монаду.

Следует отметить диалектичность подхода Лейбница: допуская декартовский подход в частях, признавая необходимость существования законов функционирования, и в то же время отдавая приоритет продуктивной деятельности, он в целом опирается на теологическую структуру создания мира: «Это как бы два царства: одно – причин действующих, другое – конечных». И тут же оговаривает: «Но с точки зрения их общего происхождения одного из них недостаточно без другого, ибо они вытекают из одного источника, в котором соединены сила, производящая причины действующие, и мудрость, управляющая причинами конечными» [3, с. 373]. Лейбниц везде подчеркивает теологическую основу своей философии, видя в Боге источник всего сотворенного, где материя не выпадает из общей гармонии, ибо «...творения свободные или освобожденные от материи были бы тем самым оторваны от связи с универсумом и были бы некоторым образом дезертирами всеобщего порядка» [3, с. 377]. Связность всего, тем самым, обеспечивается субстанцией, которая создает эффект предустановленной гармонии.

### Литература

1. *Декарт*. Избранные произведения. Госполитиздат. М., 1950.
2. *Кант И.* Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1963-1966. Т. 1.
3. *Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1982-1985. Т. 1.
4. *Лейбниц Г.В.* Указ. изд.. Т. 3.
5. *Майоров Г.* Теоретическая философия Готфрида В.Лейбница. М.: Изд-во МГУ, 1973.
6. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М.: Госполитиздат, 1958.
7. *Мотрошилова Н.В.* История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 2. вторая. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина, 1996.
8. *Пригожин И.* Философия нестабильности // *Вопр. философии*. 1991. № 6. С. 46-52.
9. *Розенбергер И.* История физики. Ч. 2. (История физики в новое время). М.; Л.: Гостехиздат, 1933.



## Ньютон и Гольбах

Современная постнеклассическая наука характеризуется рядом важных черт, не присущих прежнему научному знанию. Одна из них, обусловленная изменением общего типа рациональности, связана с тем, что наука становится многодисциплинарной; как пишет один из исследователей В.Аршинов, «постнеклассическая наука» видит предпосылки своего подлинного единства не в редукции образующих ее дисциплин к одной-единственной, а в их коэволюции, осуществляемой посредством многостороннего перекрестного диалога или даже полилога между ними»<sup>1</sup>.

В этих условиях обращение к генезису европейской науки перестает ограничиваться академически-исследовательским интересом, проясняющим характер взаимодействия прежнего и нового уровня состояний науки. Собственно, подобное взаимодействие установилось уже на неклассическом этапе развития науки, когда был открыт принцип **соответствия** знания классического и неклассического типа, это относится, прежде всего, к физическому знанию. Сегодня же такой подход дополняется еще и необходимостью учитывать своеобразный «диалог» между исторически различными формами теоретического объяснения мира, что способствует уяснению сущности каждого. Это обстоятельство привлекает к себе особое внимание философа по той причине, что, во-первых, позволяет изучить специфические особенности развития теоретического знания, а, во-вторых, исследовать в этой связи **каждый раз особый тип взаимосвязи** философии и науки.

Известно, например, что, начиная с конца XVI века, философия перестает ориентироваться на религию и начинает формироваться главным образом как всеобщая методология

науки (выходя, конечно, за эти рамки, что убедительно показал, в частности, Иммануил Кант в двух своих последних «Критиках»). Наука ищет в философии методологию, а философия в свою очередь воспринимает от науки многие важные для того времени, например, механические, принципы. В последние десятилетия нашего века обнаруживается, что в связи с изменением типа научной рациональности, и философия вновь меняет свою ориентацию, начиная оформляться не как «наукоучение», а как «логика культуры»<sup>2</sup>.

Но нас в данной статье будет интересовать взаимоотношение философии и науки именно в ранний период развития теоретического знания, т.е. в XVII-XVIII вв. Для этой цели нами выбраны две крупные фигуры — Исаака Ньютона и Поля Гольбаха — в качестве важнейших представителей науки и философии. Как осуществлялась в тот ранний период связь философии и естествознания? Какие обнаруживающиеся при более подробном рассмотрении свойства заимствовали они друг от друга? В чем такое взаимодействие было плодотворным, а в чем — ограниченным?

Причина выбора для анализа концепции И.Ньютона достаточно понятна — он был признанным основателем науки Нового времени. Причину обращения к философии П.Гольбаха требуется объяснить — ведь за последние годы интерес к нему значительно ослабел, главным образом, по причине его воинствующего атеизма. К тому же не только в последние годы, но и вообще в течение XIX и XX веков его упрекали якобы за банальность и неоригинальность взглядов.

Нам это кажется и несправедливым, и неверным по существу.

Если попытаться определить место П.Гольбаха (1723-1789) внутри французской философии XVIII века, то следует отметить, что, во-первых, он явился систематизатором учения французских просветителей. Его главное произведение «Система природы» (Амстердам, 1770) — («*Système de la Nature; ou des Loix du Monde Physique et du Monde Moral, par M.Mirabaud, secrétaire perpétuel et lo'un des Quarante de l'Academie Française, Londres, MD CC LXX*»): из конспиративных сообщений здесь неверно указаны и имя автора — де Мирабо, незадолго до этого умершего секретаря французской Академии наук, и место издания — Лондон вместо Амстердама), действительно, стало систематическим изложением взглядов французских просветителей на природу (не только материалистов, но в значительной мере — и идеалистов). А для того, чтобы выполнить эту

задачу, надо было обладать глубоким умом, недоужинной эрудицией, знанием конкретной обстановки, участвовать в выработке нового мировоззрения, – все это обеспечивали прекрасная научная подготовка Гольбаха в Лейденском университете, годы самообразования и его длительная работа в знаменитой Энциклопедии.

В «Системе природы», во-вторых, была представлена первая философская рефлексия относительно ньютоновского естествознания (со времени публикации главного сочинения Ньютона «Математические начала натуральной философии» 1687 г. – прошло почти 100 лет, и уже можно было объективно оценить успехи ньютоновской механики). Конечно, это была рефлексия не столь глубокая и многосторонняя, как, например, у Канта, который десятилетием позже, нежели Гольбах (а именно в 1781 г.) пытался поставить «эксперимент разума» в «Критике чистого разума» по примеру ньютоновских экспериментов. Но тем не менее Гольбах один из первых осмыслил главные достижения Ньютона и осмыслил, как мы увидим, философии.

Что же касается упреков в банальности, то это как раз является свидетельством абсолютного непонимания действительных заслуг крупнейшего французского мыслителя перед философской культурой. Одной из его главных целей было как раз преобразование новейших научных данных в доступную каждому человеку систему как бы самостоятельных рассуждений. «Как бы» – потому что каждый индивид в определенную историческую эпоху впитывает в себя основные ее достижения из различных областей науки, техники, искусства и т.д., хотя и с некоторым запозданием. Именно «запоздание» гарантирует как бы само собой разумеющуюся ясность понятий уже устоявшихся. Нелепым было бы, например, ждать от средневекового человека отказа от птолемеевской картины мира в пользу галилеевской. Очевидно, что для этого потребовалось общее изменение мировоззрения, преобразование целостного образа Универсума, иное понимание места в нем человека и т.д. Следовательно, для того, чтобы новые открытия, новые свойства тел и характеристики мира вошли «в плоть и кровь» суждений требуется достаточно много времени и большая – в разных сферах и на разных уровнях – разъяснительная работа. Такую работу, между прочим, и выполнил П.Гольбах.

Для средневекового человека, опять-таки, не было ничего глупее, чем представлять движение в виде инерционного: господствовавший в течение всего Средневековья взгляд на дви-

жение, выработанный еще Аристотелем, напротив, изображал движение как перемещение под действием **внешней** силы. Лишь постепенно умами завладели открытия Ньютона. Надо отметить, что даже современниками они были приняты более, чем прохладно; по фундаментальным вопросам механики с Ньютоном спорили Гук и Гюйгенс, Роберваль и Ферма, и многие другие. Лишь к середине XVIII в. взгляды Ньютона становятся общепризнанными. Весь мир, в том числе и великий Вольтер, поет ему хвалу; а усилия младшего современника Вольтера, П. Гольбаха во многом способствуют пропаганде ньютонианства. Во французской философии на такую задачу — понять, осмыслить и перевести на обыденный человеческий язык, т.е. превратить эзотерический язык науки (понятный лишь немногим избранным) на экзотерический (доступный обыкновенным смертным), понятный всем повседневный язык — оказался способен лишь один Гольбах<sup>3</sup>. И, действительно, очень нелегко было понять сложную систему математических формул «Математических начал» и еще труднее было постичь физический смысл скрытых за этими формулами явлений. К тому же, как уже упоминалось — такое осмысление носило философский характер.

Присмотримся теперь поближе к взаимодействию идей великих умов Ньютона и Гольбаха, прежде всего в плане рассмотрения ими материи, движения, пространства.

Уже говорилось, что до Ньютона (а точнее — и до Галилея) господствовало представление о движении как о «возвращении» тела на свое «естественное» место, обусловленное его положением среди других тел, которое находится на вполне определенном, отдаленном от центра (Солнца) уровне, из которого тело выбивает какая-либо «внешняя сила». Движение понималось как возврат из «неестественного» места в «естественное», прекращающееся в тот момент, когда последнее достигается. Покой, следовательно, признавался абсолютным, а движение — относительным.

Начиная с Галилея прежние представления подвергаются пересмотру, и в «Математических началах» перед нами выступает совершенно новое понимание движения, связанное с иным понятием пространства. Оно имеет здесь абсолютный характер и потому отрицаются какие-либо особые «естественные» места — все места равны, одинаковы, а движение становится не вторичным по сравнению с покоем, а вполне равноценным, хотя и противоположным ему состоянием.

Надо сказать, что «Математические начала» вообще были очень трудны для восприятия вследствие своей большой математической «нагруженности». Недаром же основной труд Ньютона называется «**Математические начала** натуральной философии» (два последних термина означают естествознание), — в этом Ньютон следует убеждению Галилея относительно того, что книга природы написана на языке математики.

Однако при этом еще требуется раскрыть смысл термина «начала». За этим понятием скрываются **исходные** (потому-то они — и «начала») определения физических объектов; иногда их называют «принципами», иногда «аксиомами», в ряде случаев — «началами». Ньютон предпочитает последний термин, потому что из «начал», как он полагает, делаются все возможные выводы о состояниях и свойствах физических тел и строится система физики, объясняющая «все явления небесных тел и моря».

Эти понятия, — а они — не что иное, как понятия массы, энергии, силы и т.д., а также определенные взаимоотношения между ними — кажутся незыблемыми, бесспорными, в которых усомниться ни в коем случае нельзя. Но здесь надо заметить, что они вовсе не были такими в начале-середине XVII века; именно о них — так же, как об эфире в связи с законом всемирного тяготения — Ньютон (и в переписке, и на заседаниях Лондонского Королевского общества) спорил в 50-60-х годах со своими современниками-учеными. Но ко времени написания «Математических начал» спор этот уже заканчивается; «Математические начала» потому и выступают в качестве «Основположений» новой науки, что здесь ее основные принципы (а иначе — новые характеристики физических объектов) предстают как абсолютно правильные, незыблемые, бесспорные<sup>4</sup>.

Важно сказать и о том, что создание Галилеем и Ньютоном новой науки осуществлялось на пересечении двух фундаментальнейших идеализаций: математической и физической<sup>5</sup>. Для того, например, чтобы представить тело, обладающее инерцией, т.е. движущееся прямолинейно и равномерно (в том случае, если на него не действует никакая внешняя сила), надо было свести тело к математической точке, а пространство — к геометрическому пространству, в котором тело не встречает никаких препятствий своему движению. В то же время присутствует и физическая идеализация (поскольку речь все же идет о физическом объекте), и тело выступает как атомарная сила, взаимодействующая с другими атомарными силами без всякого **непосредственного столкновения**, т.е. **в пустоте**.

Как пишет по этому поводу А.Койре, речь идет «о движении геометрических тел в геометрическом пространстве»; одновременно, по убеждению Койре, «сама математика должна быть преобразована, и математические сущности должны быть приближены к физике, подчинены движению и рассматриваться не в их «бытии» (ktre), но в их становлении или в их «флюксии»<sup>6</sup>.

О том, что сила — понятие физическое, свидетельствует само определение, данное Ньютоном первому закону механики: «Врожденная сила материи есть присущая ей способность сопротивления, по которой всякое отдельное тело, поскольку оно предоставлено самому себе, удерживает свое состояние покоя или равномерного прямолинейного движения»<sup>7</sup>. Иными словами: Ньютон приписывает самой материи способность к движению<sup>8</sup>.

Ньютон вообще явился, с одной стороны, творцом новой науки, а, с другой, создателем новой онтологии, т.к. он рассматривает весь Универсум как взаимодействие атомарных сил. При этом все свойства тела сведены к его свойству быть силой, а все остальные из рассмотрения элиминируются и вообще не учитываются.

Закон всемирного тяготения, вызвавший в свое время огромное количество споров — потому, что современникам Ньютона, разрабатывавшим в основном кинематику и исходившим из **непосредственного столкновения** тел (например, упругих шаров, чем занимались Гюйгенс и Гук), трудно было понять принцип **дальнодействия**. Между тем Ньютону и не требовался в данном случае факт непосредственного соприкосновения, так как речь шла о взаимодействии **сил**.

Правда, следует учесть и то обстоятельство, что вопрос о **сущности силы** — как силы инерции, так и силы тяготения — Ньютон категорически отказывается решать, утверждая что с него вполне достаточно, что сила порождена материи, что она существует, что мы узнаем о ней нечто только по ее воздействиям (проявлениям), но что этого вполне достаточно для объяснения всех явлений: «...главная обязанность натуральной философии, — пишет он, — делать заключения из явлений, не измышляя гипотез, и выводить причины из действий, пока мы не придем к самой первой причине, конечно, не механической»<sup>9</sup>. Вместе с этим толкованием в науку, как отмечают многие исследователи<sup>10</sup>, проникает феноменологический подход, но его анализ — дело отдельной статьи. Таковы наиболее важные характеристики ньютоновской науки.

Для виднейшего французского мыслителя Поля Анри Гольбаха ньютоновское естествознание — образец научного знания. Развитие науки, по Гольбаху, ведет к социальному прогрессу, поэтому необходимо осмыслить ее достижения. Это именно философское осмысление, что видно по тому, как Гольбах оценивает достижения естествознания, пропуская их сквозь призму философии Б.Спинозы. Разумеется, подобное рассмотрение представляет собой своеобразное, чисто гольбаховское толкование.

Во-первых, в отличие от Ньютона Гольбах убежден в том, что не Бог творит Универсум, наделяя каждую его частицу движением, — нет, Универсум в качестве материальной субстанции существует вечно, и движение присуще ему имманентно. Но в тезисе о том, что движение прирождено материи, чувствуется влияние и Ньютона, и Спинозы.

Во-вторых, Универсум для Гольбаха — это не Бог, тождественный природе, а одна только природа, — в этом его отличие от Спинозы, хотя принцип *causa sui*, равно как интерпретация природы в двух ипостасях как *natura naturans* и *natura naturata* взяты у Спинозы. Последнее толкование становится особенно важным при подробном анализе Гольбахом движения как движения природного.

Присмотримся внимательнее к его определениям и аргументам. Итак, природа — это материальная субстанция, и Гольбах открыто защищает материализм и гордится им. Все явления, все события в мире проистекают из превращений материи. Материя — это и есть природа, и здесь нужно подчеркнуть исключительно важное значение, приписываемое Гольбахом (шире — французским материализмом вообще) понятию природы. Это — еще не бытие, которое несколько позже в немецкой классической философии будет противопоставляться мышлению — это природа, поглощающая в себе в качестве единственной субстанции все существующее и порождающая все из себя.

Природа служит категорией своеобразного «единства» при объяснении связи неорганического мира с органическим, естествознания с философией и даже мира естественного с социумом (поскольку симпатия и антипатия в обществе есть не что иное, как своеобразное выражение притяжения и отталкивания в физике).

«...природа, и понимаемая в широчайшем смысле этого слова, есть великое целое, получающееся от соединения различных веществ, их различных сочетаний и различных движений, наблюдаемых нами во вселенной»<sup>11</sup>, — пишет автор.

Вообще Гольбах дает такие определения материи-субстанции и движения, которые затем будут использовать представители различных школ материализма в целом. Например: «Нет и не может быть ничего вне природы, объемлющей в себе все сущее»<sup>12</sup>, «по отношению к нам материя есть вообще все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства»<sup>13</sup>. Движение же — «это способ существования (*façon d'être*), необходимым образом вытекающий из сущности материи»<sup>14</sup>, «материя движется благодаря собственной энергии; ...она обязана своим движением внутренне присущим ей силам», и «если бы к наблюдению природы подходили без предрассудков, то давно убедились бы в том, что материя действует своими собственными силами и не нуждается ни в каком внешнем толчке, чтобы придти в движение»<sup>15</sup>.

«Итак, идея природы необходимым образом заключает в себе идею движения. Но, спросят нас, откуда эта природа получила свое движение? Мы ответим, что от себя самой, ибо она есть великое целое, вне которого ничто не может существовать»<sup>16</sup>.

Из всех этих определений становится ясно, что Гольбах вслед за Ньютоном признает присущую материи, прирожденную ей силу; но в отличие от Ньютона и, скорее следуя Спинозе, полагает, что она не дана материи в конечном счете Богом, и изначально присуща ей, значит природа, т.е. материя, есть причина самой себя, *causa sui*.

Еще более отчетливо такое пересечение двух традиций проглядывает в понимании Гольбахом того, как собственно осуществляется движение.

При анализе этого вопроса в глаза бросается противоречие, которое требуется как-то объяснить. С одной стороны, как мы только что видели, движение понимается как внутренне-присущая материи-природе сила. Иначе говоря, тело движется по **самой своей природе**, в соответствии с совершающимися внутри него механическими процессами. С другой стороны, тело движется лишь под влиянием **внешних** сил, в пользу чего свидетельствует, например, такое высказывание: «Если приглядеться попристальнее, то мы убедимся в том, что, строго говоря, в различных телах природы вовсе нет самопроизвольных движений, ибо все они непрерывно действуют друг на друга, и все происходящие в них изменения зависят от скрытых или видимых причин, воздействующих на них»<sup>17</sup>. (Это относится и к человеческой воле: по мнению Гольбаха, мы только воображаем, что воля свободна, так как не видим определяющей ее к действию внешней причины).



Так все же по какой причине действует или движется тело — по внутренней или по внешней? — Внимательный анализ показывает, что противоречие устраняется и что Гольбах рассуждает в данном случае, пытаясь объяснить взаимодействие сил в механике при учете принципа инерции, вместе с тем привлекая для объяснения Спинозовскую трактовку природы как творящей, как *natura naturans* и как сотворенной, как *natura naturata*.

В самом деле, мы помним, что Гольбах дает определение природы как замкнутого в себе бесконечного Целого; это и есть творящая природа. Но несколькими строками ниже он определяет природу уже не в «широчайшем», а в «более узком» смысле слова, как — «рассматриваемое в каждом отдельном явлении», т.е. как сотворенную природу, где одна частица, или одно тело, или же одна сила **воздействует** на другую.

И это объяснение вполне подходит к ньютоновской механике, хотя и там, как будто, налицо противоречие: ведь, признавая инерцию, внутренне присущую каждому телу, единственной силой, заставляющей его сохранять состояние прямолинейного равномерного движения, Ньютон в то же время рассматривает всеобщее движение внутри Универсума как результат взаимодействия сил, т.е. как результат **внешнего** силового воздействия. Но и здесь противоречие как будто снимается.

Дело в том, что согласно Ньютону, **внешняя** сила лишь **изменяет** — либо направление, либо скорость — движения тела, но движется оно согласно изначально присущей ему силе инерции. «Всякое тело продолжает удерживаться в своем состоянии покоя или равномерного прямолинейного движения, пока и поскольку оно не понуждается приложенными силами изменить это состояние»<sup>18</sup>, — так Ньютон формулирует первый закон механики. «Таким образом, всякое тело имеет свойственные ему законы движения и постоянно действует согласно этим законам, если только более сильная причина не приостанавливает его действия»<sup>19</sup>, — вторит ему Гольбах.

Тот факт, что для Ньютона инерция имеет **силовую** природу, подчеркивает один из самых известных переводчиков ньютоновских «Математических начал» академик А.Н.Крылов: он указывает на то, что при формулировке первого закона Ньютон пользуется латинским глаголом *perseverare*, обозначающим не просто сохранение чего-либо, но длительность и упорство его. Поэтому выражение *perseverare in status quo* наиболее точно передается словами «продолжает упорно пребывать в своем состоянии». Слова «удерживает свое состояние», по мысли А.Крылова, ослабляют это значение. Вообще, как говорит Крылов, в переводе в значи-

тельной мере утрачены силовые смыслы инерции; например, Ньютон употребляет не *deviatur* — отклоняется, а *retrahitur* — оттягивается; не *applicetur* — прикладывается (сила), а *imprimitur* — «вдавливается» и т.д.

Таким образом, прирожденная материи сила, т.е. инерция, является причиной движения, но поскольку она остается своеобразным «черным ящиком», и судить о ней можно только по ее проявлениям в результате воздействия на нее других сил, то в механике на первый план выдвигается именно такое взаимодействие, и противоречие исчезает из виду, поскольку начинает казаться, что как раз внешняя сила побуждает тела к движению (а не только к изменению движения).

Воспринимая механические принципы естествознания, Гольбах также стремится устранить противоречие между внутренним и внешним движением и делает это посредством простого их объединения: «Каковы бы ни были движения тел, они являются необходимым следствием их сущности или их свойств и свойств тех причин, которые испытывают эти тела»<sup>20</sup>; так, «всякая вещь может действовать и двигаться только определенным образом, т.е. согласно законам, зависящим от ее собственной сущности, собственного сочетания и собственной природы — словом, от ее собственной энергии и энергии тел, воздействующих на нее»<sup>21</sup>.

Но в конечном счете противоречие действий внутренней и внешней силы постепенно скрывается из виду вследствие того, что сущность инерции непонятна, и ее к тому же трудно измерить, а внешние воздействия легко рассчитать. Поэтому именно внешнее воздействие начинает признаваться причиной движения, хотя в действительности, в соответствии с двумя главными законами механики, оно является только причиной **изменения** движения. Восприятие этого положения французскими философами, Гольбахом в первую очередь, заставило их склониться к отождествлению изменения движения и самого движения и усмотреть причину движения во вне.

Гольбах воспринимает дух механистического ньютоновского естествознания, учитывая спинозовскую трактовку природы, когда он пытается устранить отмеченное выше противоречие, приписав имманентное движение природе в целом и оставив за частями ее только способ внешнего взаимодействия. Такой и была спинозовская характеристика природы; и только в том случае, если признать природу Целым, на которое не действует ничего извне, она предстанет как *causa sui*. По суги

дела это и будет доведением до логического завершения механического принципа инерции, т.е. превращением его во всеобщий принцип деятельности природы. Так рассуждает Гольбах.

В образе его «Системы природы» философия получает форму механистической, отчасти воспринимая методы механицизма из механического естествознания, а отчасти возвращая их механике в виде всеобщих принципов.

Ту же форму механистической конструкции приобретает идея круговорота природы, высказанная П.Гольбахом. В самом деле, если одно тело (одна сила) является причиной движения другого тела (другой силы), — как это и выступает в механике, — то, рассматривая подобное взаимодействие как неограниченное, мы либо переходим к «дурной бесконечности» (чего не могли принять французские философы, ибо природа для них — законченное Целое), либо признаём в качестве конечной причины Бога, либо замыкаем цепь причин-следствий на себя, т.е. утверждаем круговорот. Об этом и пишет Гольбах: «Таковы постоянно происходящие в природе процессы, таков вечный круг, который вынуждено описывать все существующее. Так, движение порождает, некоторое время сохраняет, а затем разрушает одну за другой различные части вселенной, между тем как сумма существования всегда остается одной и той же»<sup>22</sup>.

Идея круговорота сыграла важную роль в борьбе тогдашних философов с религиозным мировоззрением. Но в то же время она помешала понять природу со стороны ее бесконечного качественного многообразия и многокрасочности.

Признание гомогенности, однородности материи — необходимое следствие понимания ее философами только в плане однообразия механических свойств атомов и сил. В этом, как и при построении механической картины мира, проявилось несомненное влияние на философию того времени механистического естествознания.

Итак, взаимодействие идей Ньютона и Гольбаха несомненно, как несомненно и взаимодействие естествознания и философии XVII-XVIII вв. Оно выразилось, далее, и в механистическом истолковании философами причинности (т.е. в механистическом детерминизме, доведенном до фатализма), и в механистическом учении о человеке — но эти вопросы уже являются предметом особого исследования.

---

<sup>1</sup> *Аришинов Ж.И.* Новое качество современной науки // Природа. 1991. № 2. С. 15. Идея диалога в философском смысле была высказана В.С.Библером в 1975 г. в книге «Мышление как творчество».

- <sup>2</sup> См. по этому вопросу: *Библер Я.С.* От наукоучения к логике культуры. М., 1991.
- <sup>3</sup> См. об этом: *Naiville P.* D'Holbach et la Philosophie scientifique au XVIII-e siècle. P., 1967.
- <sup>4</sup> Такое убеждение сохраняется вплоть до начала XX века.
- <sup>5</sup> Обе эти идеализации формируются в контексте мысленного эксперимента, тесно связанного с экспериментом реальным.
- <sup>6</sup> *KouyéA.* Sens et portee de la synthese newtonienne // *Kouyé A.* Etudes newtoniennes, P., 1968. P. 32.
- <sup>7</sup> *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии // *Известия Николаевской Морской Академии.* Пг., 1915. Вып. IV. С. 24-25.
- <sup>8</sup> Хотя, как известно, конечным перводвигателем признается Бог.
- <sup>9</sup> *Ньютон И.* Оптика. М., 1927. С. 287. Под последней причиной понимается Бог. С.И.Вавилов интерпретирует этот факт: «Основная же ее (физики – Т.Т.) задача – получение дедуктивным синтетическим путем логических следствий из принципов. Эти следствия необходимо должны выполняться на опыте – иначе не верны самые принципы». – *Вавилов С.И.* Ньютон. М., 1945. С. 127.
- <sup>10</sup> Например, Б.Г.Кузнецов. См.: Пути физической мысли. М., 1968. С. 162.
- <sup>11</sup> *Гольбах П.* Избранные произведения. В 2 т. Т. I. М., 1963. С. 66.
- <sup>12</sup> Там же. С. 59.
- <sup>13</sup> Там же. С. 84.
- <sup>14</sup> Там же. С. 75.
- <sup>15</sup> Там же. С. 76.
- <sup>16</sup> Там же. С. 75.
- <sup>17</sup> Там же.
- <sup>18</sup> *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии. С. 36.
- <sup>19</sup> *Гольбах П.* Избр. произведения. Т. I. С. 71.
- <sup>20</sup> Там же.
- <sup>21</sup> Там же.
- <sup>22</sup> Там же. С. 90.

## **«Коперниканский переворот» и понятие культуры у Канта**

О «коперниканском перевороте» или революционном изменении в способе мышления Кант говорит во втором издании «Критики чистого разума» и применительно к развитым здесь гносеологическим идеям своей трансцендентально-критической философии<sup>1</sup>. В такой связи содержание указанного переворота обычно и рассматривается в кантоведческой литературе, что представляется вполне оправданным, поскольку именно в первой «Критике» заложен мировоззренческий и методологический фундамент всей философской концепции Канта, предпосылки систематического единства и целостности всех ее разделов и частных понятий. В полной мере это относится и к кантовскому пониманию культуры, в силу чего обозначенная в заголовке тема не представляется слишком искусственной или новаторской. Наше обращение к ней объясняется не только относительно слабой ее разработанностью. На наш взгляд, в ее кантоведческих и культурологических исследованиях имеют место два недостатка: с одной стороны, обусловленность кантовского понимания культуры общими принципами и установками критической философии признается как-то вообще, абстрактно и декларативно, без конкретного, последовательного и систематического анализа их взаимосвязи и зависимости; с другой – понятие культуры у Канта берется «в себе», изолированно от системы. У кантоведов не всегда «доходят руки» до понятия культуры и оно оказывается на отдаленной периферии, где в лабиринтах исследования почти теряются нити, связующие его с «центром» и где практически неощутимыми становятся импульсы и токи революционных изменений коперниканского переворота. Современная же куль-

турология вправе считать себя не только шагнувшей и ушедшей далеко вперед, но и впитавшей и переработавшей в себе лучшие традиции истории и достижения предшествующих теорий, а потому ее адепты не склонны усматривать особой беды или острой нужды в детальной реконструкции кантовского обоснования понятия культуры.

Нет нужды доказывать, что такая ситуация далека от оптимальной. С этим априори согласится любой кантовед и культуролог. Вряд ли вызовет принципиальные возражения тезис о том, что именно в понятии культуры находит свое логическое обобщение и систематическое завершение критическая философия Канта в целом. Именно в нем проясняется исходный замысел и задачи «коперниканского переворота», благодаря нему устанавливаются внутренние и необходимые связи между различными и отдаленными частями и понятиями учения Канта, а главное обнаруживается его реальное мировоззренческое значение, подлинно общечеловеческий и глубоко гуманистический смысл. На наш взгляд, именно понятие культуры является тем пока не до конца понятным звеном, в котором спрятан ключ к осмыслению общемировоззренческого содержания кантовского наследия. Не боясь впасть в преувеличения, мы считаем, что в кантовском понимании культуры, в философском подходе к обоснованию ее исходных предпосылок, предельных оснований и ценностей, можно найти ответы и на многие нерешенные вопросы современных размышлений и дискуссий о культуре. Но что еще более важно, кантовский опыт двухсотлетней давности может оказаться небесполезным для осмысления истоков и поиска путей преодоления негативных и кризисных явлений в культуре и духовной жизни нашего общества и современной мировой цивилизации. Этим мы и руководствовались при выборе темы.

Прежде всего отметим, что указанные выше недостатки в историографии названной темы во многом связаны с относительно небольшим объемом посвященного ей текста у самого Канта, у него нет ни одной работы, специально написанной по проблеме культуры. По предметному указателю к сочинениям мыслителя легко установить, что термин «культура» употребляется им довольно редко, разбросан по работам различных периодов. Более того, зачастую Кант вкладывает в это понятие весьма различное содержание, в зависимости от контекста и темы исследования: «физическая культура», «культура

разума», «культура умения», «моральная культура» и т.д. Основная же трудность состоит в том, что эта проблема нередко оказывается вплетенной и даже растворенной в общефилософских рассуждениях мыслителя в его крайне абстрактных трансцендентально-критических построениях, не имеющих видимых связей с культурологической проблематикой, а зачастую выполненных в весьма одиозных терминах традиционной метафизики, телеологии и даже теологии. Достаточно сказать, что понятие человека как субъекта культуры Кант определяет посредством понятий «последней цели природы» и «конечной цели существования мира», а наиболее важные идеи своей концепции культуры развивает в Приложении к «Критике телеологической способности суждения», посвященной вопросу о целесообразности в природе [см.: Т. 5, с. 462–470].

Поэтому перед исследователем встает задача не просто вычленения и обобщения разрозненных высказываний Канта по проблеме культуры, но теоретической реконструкции концепции культуры, прорисовки ее общего абриса и тематизации ее познавательного содержания и мировоззренческого смысла в составе критической философии в целом. Однако для начала хотелось бы привлечь внимание к следующему, на наш взгляд, весьма показательному обстоятельству: философский язык Канта отличается предельной сухостью и строгостью, он нередко заявлял о своей приверженности «духу основательности», свойственной немецкой философии, и решительно выступал против «гениальничающего свободомыслия», поверхностно-популярного просветительства и разного рода попыток «парить в беспредельных просторах воображения», апеллировать к «метафизическим грезам» и поэтическим метафорам [см.: Т. 3, с. 103; Т. 5, с. 92 и пр.]. Тем не менее, во многих своих трудах, в том числе и во всех «Критиках...», Кант обращается к возвышенному образу звездного неба, мироздания, с его неизмеримым величием и «сияющим отовсюду бесконечным разнообразием и красотой», которые приводят нас в «безмолвное изумление», вызывают чувство постоянного удовлетворения, величественного удивления и благоговения [см.: Т. 1, с. 201, 217, 261; Т. 3, с. 87; Т. 4. Ч. 1, с. 499; Т. 5, с. 477]. Но что особенно важно, этот образ звездного неба Кант всегда сопоставляет с человеком как разумным созданием и свободным существом, как носителем или субъектом доброй воли и нравственного закона. Причем в качестве такового человек не только вызывает чувство столь же величественного удивления и

благоговения, какое доставляет нам вид звездного неба; в своей свободе и доброй воле человек обретает свою абсолютную ценность и становится конечной целью творения, в отношении к которой существование всего остального в мире и самого мира получает свою ценность и может иметь свою цель [см.: Там же].

К этим образам и сравнениям Кант обращается именно на тех страницах своих работ, где речь заходит о самых общих и высших мировоззренческих задачах его философии, о кульминационных пунктах его замысла: ответить на вопрос «что такое человек» и помочь ему «подобающим образом занять... указанное место в мире» [см.: *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 332; Т. 2, с. 205-206; Т. 3, с. 661]. Этот общий замысел возник у Канта уже в докритический период его творчества и именно он был одной из основных причин возникновения той проблемной ситуации, осмысление которой привело мыслителя к идее необходимости осуществления «полной революции в метафизике». Однако именно в первой «Критике» формулировка этой основной мировоззренческой задачи представляется наименее удачной. Мы имеем в виду не только пресловутый тезис о необходимости «ограничить знание, чтобы освободить место вере» [Т. 3, с. 95]. Само сравнение «революционной перемены в способе мышления» с «первоначальной мыслью Коперника» страдает известной неточностью, поскольку гелиоцентрическая точка зрения скорее лишает человека «центрального» положения во вселенной и на первый взгляд даже противоречит общему «птолемеевски»-антропоцентричному мировоззренческому замыслу Канта.

Однако на самом деле в гипотезе Коперника, как и во всей практике теоретико-математического и экспериментального естествознания Нового времени, Канта привлекла идея активностельной природы человеческого познания, способность разума не «идти на поводу» у природы, не пассивно «сообразовываться» с предметами, а заставлять природу отвечать на поставленные ей вопросы, сообразовываться с заранее продуманными принципами и законами, подтверждать предварительно сформулированные разумом гипотезы, достигать ожидаемых результатов целенаправленных опытов, экспериментов и т.д. [см.: Т. 3, с. 84-87]. В учении Коперника Канта привлек наглядный пример того, как разум, идя «против показаний чувств», но следуя предварительной гипотезе, субъективному предполо-



жению (своего рода «сумасшедшей идее»), оказался ближе к реальному положению вещей и истинному знанию о мире, нежели та его картина, которую мы получаем из непосредственного наблюдения видимого движения небесных тел.

Пример Коперника, как и «вставшего на путь науки» естествознания, Кант использовал не столько в качестве образца для подражания в метафизике, сколько в качестве проблемы для философско-гносеологического исследования или предмета трансцендентально-критической рефлексии. Как известно, одним из важнейших результатов этой рефлексии стало экспериментально-гипотетическое различие и даже противопоставление явлений и вещей в себе или чувственно-данных предметов опыта и сверхчувственных объектов, мыслимых разумом за пределами опыта [Т. 3, с. 87-90].

Связывая свой переворот с предположением о том, что не знания должны сообразовываться с предметами, а наоборот, предметы «должны сообразовываться с нашим познанием», с формами чувственного созерцания и понятиями рассудка, Кант имеет в виду под предметами именно явления, т.е. то, что уже имманентно включено в познавательную деятельность разума, дано в качестве «материи ощущений» для чувственности и содержания представлений для рассудка, подводящего их с помощью воображения под категории и общее закономерное единство опыта. Все эти «чистые», независимые от опыта способности теоретического разума оказываются всеобщими априорными условиями возможности опыта и его предметов, которые в качестве явлений «сообразуются» с формами и законами познавательной деятельности разума, подтверждая и обеспечивая тем самым «объективную значимость» его применения. Развитие и обоснованию этой общей идеи «коперниканского переворота», собственно, и посвящено основное содержание «Критики чистого разума», однако, как известно, одним из главных итогов кантовской революции в познании оказался, тезис о невозможности познания вещей в себе. Более того, ограничив познание сферой опыта, т.е. уже существующего знания, и отгородив последнее от предметов как вещей в себе и самих по себе, Кант по существу лишил разум всех тех активно-деятельных характеристик, о которых он столь образно и возвышенно говорил, провозглашая «полную революцию в метафизике». Не случайно в основном тексте «Кри-

тики чистого разума» мы уже не встретим упоминаний о разуме как «ищущем» и «вопрошающим природу», как способности «выдвигать гипотезы» и «ставить эксперименты» согласно «заранее продуманному плану» и т.д.; вся его познавательная деятельность сводится к совокупности необходимых и неизменных способов и приемов работы форм созерцания, схем воображения, категорий рассудка, «синтезирующих» и «подводящих» явления опыта под априорно установленные законы природы или основоположения опыта и «первоначально-синтетическое единство апперцепции», т.е. некоего абстрактно-всеобщего сознания, эквивалентного или тождественного единству научного знания, а точнее — механистической картине мира, созданной философией и наукой Нового времени.

Чистые способности разума или априорные условия возможности опыта представляют собой ничто иное как отвлеченные, изолированные от содержания предметного знания субъективные формы и способы его данности сознанию, идеального существования в познании, логико-понятийного выражения или экспликации в теоретическом знании. Кант не только истолковывает эти формы как априорные, но и пытается представить их в качестве форм и способов собственно познавательной деятельности, т.е. процесса **приобретения** знания, а не только способов данности и выражения уже существующего знания, **результата**, «готового продукта» уже **состоявшегося** познавательного акта. Такого рода подмена процесса познания его результатами, способов достижения истины формами выражения уже достигнутой истины порождает многочисленные противоречия и неувязки в кантовской гносеологии, изначально предопределяет ее априористский, дуалистический и агностический характер. И тем не менее, отчасти вопреки, а отчасти и благодаря этой жесткой, застывшей, гипертрофированной и абсолютизированной форме определения основных понятий своей теории познания и их соотношения Канту удалось обнаружить и тематизировать, сделать предметом осознанной философско-гносеологической рефлексии специфическую, диалектически-двуединую и проблемно-противоречивую природу и сущность познания, внутренней структуры знания и его исходных предпосылок, условий возникновения, генезиса и существования.

Благодаря своему «гипотетическому допущению» или «революционному» допущению «двойкой точки зрения» на предметы как вещи в себе и явления Кант не только разрушил

основные постулаты традиционной гносеологии, ее односторонние попытки «выведения» знания либо из предметов и их чувственных восприятий, либо из разума, его врожденных понятий и идей. Посредством понятия «явлений» или «предметов для опыта» он действительно обнаружил и впервые выразил в форме отчетливого философско-гносеологического понятия сферу особой – идеальной или гносеологической объективности знания. В форме дуалистического противопоставления вещей в себе и явлений Кант зафиксировал принципиальное различие между непознанным и познанным миром, объектом **как таковым** и объектом как **предметом знания**, освоенного и потому действительно «сообразованного» с познанием, данного, мыслимого и выраженного в специфических, субъективных и идеальных формах знания и сознания. Именно этот смысл Кант вкладывает в понятие априорных форм и способностей разума, подчеркивая и, может быть, чрезмерно заостряя, их гносеологически самостоятельный, даже противоположный по отношению к предметам как вещам в себе статус и, в то же время, их предшествующую, активно-определяющую по отношению к возможному знанию функцию.

Обнаружение гносеологической объективности знания и его двуединой структуры или единства объективных и субъективных, содержательных и формальных моментов, его пассивно-сообразующихся, обусловленных извне и внутренне-активных, деятельных, целенаправленно «сообразующих» и преобразующих условий и предпосылок – все это было действительно революционным достижением, новаторским вкладом Канта в теорию познания.

Говоря об априорных условиях возможности опыта и ограниченности познания сферой этого опыта, Кант, с одной стороны, фиксирует двойственную структуру предметного знания, а с другой – его необходимую ограниченность рамками того единства, «сообразования» предметного содержания и субъективной формы его идеального существования и выражения, без которых и вне которых знание перестает быть субъективным образом объективного мира. Ведь другим, но столь же необходимым условием истинного знания служит его конкретный, относительный и потому всегда конечный характер. И именно это обстоятельство Кант фиксирует в своем тезисе об ограниченности знания сферой опыта и его явлений. Любое – конкретно-эмпирическое или абстрактно-теоретичес-

кое знание может обладать познавательным, объективно-истинным значением только по отношению к определенной, достаточно однозначно выделенной и ограниченной предметной области, основным гносеологическим признаком которой, независимо от ее конкретного содержания или онтологического статуса, является ее «сообразование» с познанием, ее соответствии субъективному образу или понятию.

Собственно говоря, никакого иного, «особого» содержания Кант и не вкладывает в свое учение о явлениях опыта и об ограниченности знания сферой опыта; по сути дела он лишь воспроизводит классическую теорию истины, которую он отнюдь не собирался ниспровергать, подвергать революционным преобразованиям и о приверженности которой он сам неоднократно заявлял [см.: Т. 3, с. 229-234]. Его коперниканский переворот или революционное изменение в способе мышления касались не теории истины, а понимания путей и способов ее **достижения**, т.е. процесса познания, возможностей приобретения знания, его возникновения, **генезиса**. Канта можно упрекать за субъективно-феноменалистическое противопоставление явлений опыта вещам в себе, знания объективной реальности как таковой. Однако необходимо иметь в виду, что в его теории опыта речь идет не столько о познании в собственном смысле, сколько об анализе уже имеющегося, существующего знания, его сложившейся структуры, т.е. результата, рассматриваемого в качестве относительно самостоятельного образования, независимо от акта или процедуры его создания, процесса становления и т.п. В своем анализе опыта Кант в значительной мере отвлекается от этого процесса, а точнее сводит его к достаточно искусственным процедурам априорно-синтетической деятельности чистых форм и схем чувственности, рассудка и воображения, изначально уже как бы запрограммированных или априори ориентированных на создание или обоснование заранее известной картины мира, уже созданной наукой Нового времени и лишь преднайденной Кантом в современном ему естествознании.

Однако главной особенностью и даже основным недостатком кантовской теории опыта является то, что в ней фактически исчезает проблемный характер познавательной деятельности, отсутствует ее понимание как способа решения познавательной задачи, т.е. достижения **нового** знания, перехода от известного к неизвестному, от познанного к непознанному, пре-

вращения последнего в предмет знания, вещи в себе в явление опыта. Коперниканская идея о «сообразовании» предмета с познанием лишается таким образом своего «вопрошающего» характера, экспериментально-поискового, эвристического, и по сути дела собственно познавательного содержания и смысла, функции обретения нового знания, качественного расширения опыта и т.п. Последний оказывается неким «царством истины», заключенным в неизменные границы [Т. 3, с. 300], островом, по ту сторону которого остается вещь в себе, весь «материк» объективной реальности.

Впрочем, между этим «материком» и «островом истины» у Канта все-таки существует некоторое подобие «мостика». Мы имеем в виду то многократно, а нередко и яростно критикуемое обстоятельство, что Кант не только признает существование вещей в себе, но и усматривает в их воздействии или аффицировании источник «материи ощущений», многообразия эмпирических созерцаний, да и всякого содержания познания, предметного характера применения чистых форм чувственности и рассудка [см.: Т. 3, с. 93, 101, 127, 482, 606 и др.]. Правда о вещи в себе как содержательном источнике и проблемном начале познания он, как правило, говорит весьма бегло и невнятно, явно осторожничая и обставляя свои рассуждения множеством оговорок, всячески стараясь сохранить в целомудренной неприкосновенности тезис о ее непознаваемости. На причинах такого рода осторожности Канта мы остановимся несколько ниже, а пока остановимся на другом, не менее важном моменте его учения об опыте и способностях трансцендентального субъекта, а именно на способности чистого разума в узком или собственном смысле слова.

Прежде всего нужно иметь в виду, что Кант ограничивает не разум как таковой, а сферу опыта, где имеет место «сообразование» содержательных и формальных, чувственно данных и рассудочно мыслимых, эмпирических и чистых, апостериорных и априорных сторон или моментов предметного знания. Сам же разум в своем чистом или диалектическом применении как раз и стремится выйти за пределы опыта, пытается познать вещи в себе, которые он мыслит в качестве безусловного и сверхчувственного основания для обусловленных и чувственно данных явлений опыта [Т. 3, с. 89]. Однако, признавая «естественный и необходимый» характер указанного стремления разума к познанию безусловного, Кант отнюдь не считает,

что оно способно привести к реальному расширению опыта, к действительному познанию вещей в себе в форме научного знания, т.е. к их превращению в чувственно данные явления опыта. В стремлении разума выйти за пределы опыта Кант усматривает источник «естественной и неизбежной» иллюзии, диалектической видимости, которая выражает «природную склонность» разума к метафизике, к достижению абсолютного знания о «первых и высших основаниях всего сущего», а именно сущности «простой» и бессмертной души, мира в целом и Бога. Таково содержание трех иллюзорных идей разума – психологической, космологической и теологической, попыткам познания или обоснования которых и были посвящены три основные дисциплины традиционной метафизики и критике обнаружению познавательной беспочвенности и ложности которых и была посвящена «Критика чистого разума».

Нетрудно видеть, что в данном случае агностицизм Канта был направлен отнюдь не против научного познания, возможностей эмпирического и теоретического освоения мира, но исключительно против догматической метафизики с ее притязаниями на постижение сверхчувственных, умопостигаемых сущностей, на знание абсолютной истины и т.п.

Не вдаваясь в детали критических рассуждений Канта в «трансцендентальной диалектике», отметим, что их общей гносеологической основой служит обнаружение «диалектической видимости», иллюзорности попыток философствующего разума быть «причиной предмета», способности «порождать объект» из понятия независимо от опыта или «примысливать» к опыту нечто, лежащее за его пределами, Кант показывает, что все три идеи разума построены на различных модификациях так называемого «онтологического аргумента», т.е. логически и гносеологически необоснованного заключения от понятию к предмету, от возможного к действительному, от мыслимого к реальному и т.д. В результате этого разум вместо обнаружения своей безграничной мощи, способности быть независимым от предметов, выходить за пределы опыта, приходит не только к необоснованным утверждениям, но и к положениям, прямо противоречащим друг другу, т.е. к тупиковой познавательной ситуации, к самоотрицанию разума как познавательной способности, его погружению во «мрак» и «противоречия» [Т. 3, с. 73].

В этих выводах исследователи усматривают свидетельство негативного характера кантовской диалектики, торжество ограниченительно-агностических тенденций критической философии.

фии. Однако при этом упускается тот факт, что знаменитая третья антиномия разума, касающаяся противоположности свободы и необходимости, имеет у Канта вполне позитивное решение, при котором тезис и антитезис выступают как вполне обоснованные и истинные утверждения, а иллюзорным или мнимым оказывается их антиномичный или взаимоисключающий характер, т.е. само противоречие между ними. Самое интересное, что устранение этого противоречия становится возможным благодаря той самой первоначальной гипотезе или экспериментальному предположению, которое составляло основу коперниканского переворота, а именно – признанию необходимости «двойкой точки зрения» на предметы, т.е. различения вещей в себе и явлений опыта: «если явления суть вещи в себе, то свободу нельзя спасти» – неоднократно подчеркивает Кант во многих своих работах [см.: Т. 3, с. 89-90, 480; Т. 4. Ч. I, с. 423, 430 и др.].

Правда, при разрешении указанной антиномии Кант делает две существенные оговорки, во многом затемняющие и даже искажающие ее реальное проблемное содержание. Во-первых, возможность устранения противоречия между свободой и необходимостью он мыслит в форме их отнесения к разным мирам: вещей в себе и явлений опыта, что как будто и служит подтверждением «правильности» их дуалистически-агностического противопоставления. Во-вторых, свободу или «спонтанность причин», «способность само собой начинать ряд состояний» Кант относит к вещам в себе не как к объективной реальности, воздействующей на нашу душу и доставляющей чувственности «материю ощущения», а к вещи в себе как человеческой душе и ее не подчиненной естественной необходимости свободной воле [Т. 3, с. 93-94]. Такого рода «субъективное» истолкование вещи в себе, ее надделение значением ноуменального субъекта представляется, с одной стороны, вполне оправданным, поскольку о свободе можно говорить только применительно к человеку и его воле или способности желания. Однако, с другой стороны, подобного рода различение и даже противопоставление двух значений вещи в себе Кант использует для столь же дуалистического противопоставления теоретического и практического разума, способности познания и желания, необходимых законов теоретического мышления и свободного закона нравственного воления.

Следствием этого оказывается не только вполне оправданное различение знания и морали, науки и нравственности, познания и добродетели, но и целый ряд негативных сторон

кантовской этики: ее формальный, безрезультатный и ригористический характер, противопоставляющий долг и склонность, добродетель и счастье, «чистое» нравственное воление и возможность его проявления в реальных поступках, в конкретном поведении человека как чувственного, земного и общественного существа и т.п. Не имея здесь возможности специально останавливаться на кантовском учении о практическом разуме, отметим лишь, что при ближайшем рассмотрении большинство из указанных его «негативных сторон» на деле оказываются не так уж «негативны» и весьма далеки от тех одиозных и стереотипных о них представлений, которые были созданы усилиями многочисленных критиков и интерпретаторов этики Канта. По существу же в этом учении имеет место развитие все той же идеи коперниканского переворота, но уже применительно к нравственной деятельности человека и ее моральной мотивации. Только если для теоретического применения разума эта идея гласит, что не наши знания должны сообразовываться с предметами, а наоборот — предметы с познанием, то для практического применения разума она выражает требование «сообразования» конкретных поступков с всеобщим нравственным законом, склонностей с долгом, счастья с добродетелью, с достоинством быть счастливым и т.п. Формализм же кантовской этики, ее мнимо ригористический и безрезультатный характер на деле означают, что нравственный закон и мотивация поступка не должны «сообразовываться» с предметом, т.е. **зависеть** от чувственных склонностей и желаний, определяться соображениями пользы или выгоды, расчета или страха наказания, упований на всеобщее благо или спасения в царствии небесном и т.д. и т.п. Основанием нравственности может служить только ничем не обусловленная, автономная и свободная воля человека, высшим проявлением и наиболее адекватным и полным выражением которой является признание самой свободы в качестве всеобщей и безусловной ценности, абсолютной и конечной цели морального поведения.

Именно в этом заключается великий нравственный и гуманистический смысл кантовского учения о человеке как конечной цели всего сущего и о примате или первенстве практического разума над теоретическим. Однако из этого вовсе не следует, будто он ограничивает знание ради веры, принижает теоретический разум, а главное, исключает из сферы его применения человеческую свободу, относя ее исключительно к области нравственного долженствования. Но чтобы показать



ошибочность или, по меньшей мере, односторонность такого рода выводов, нам необходимо возвратиться к некоторым понятиям и рассуждениям Канта в «Критике чистого разума», прежде всего к его пониманию души как вещи в себе и учению о диалектическом применении разума.

Субъективное значение вещи в себе, т.е. понимание последней не в качестве объекта, а в качестве человеческой души, ноуменального субъекта, появляется у Канта отнюдь не в связи с обоснованием идеи свободы при разрешении третьей антиномии чистого разума, а с первых шагов его учения об опыте, начиная с учения о чувственном познании. Уже здесь душа рассматривается им в качестве сверхчувственного источника материала для внутреннего чувства, непознаваемой основы внутреннего опыта, эмпирического самопознания субъекта [Т. 3, с. 150, 205]. Причем в отличие от понимания внутреннего опыта в эмпирической традиции, в частности у Локка или Юма, внутренний опыт у Канта не является чем-то вторичным или производным от опыта внешнего, но представляет собой вполне самостоятельное образование, создаваемое воздействием души на себя «своей внутренней деятельностью» [Т. 3, с. 150].

Понятие человеческой души как вещи в себе или ноуменального субъекта в той или иной форме возникает у Канта и при исследовании других способностей трансцендентального субъекта – рассудка, апперцепции, продуктивной способности воображения. Правда говорится об этом всегда как-то вскользь, очень осторожно и невнятно, но во всех случаях это понятие выступает в качестве некоего неизвестного носителя или «корня» априорных способностей субъекта, их скрытого в глубине души источника и спонтанно-деятельной подосновы их познавательного применения [Т. 3, с. 124, 150, 205-206, 326; Т. 4, с. 295-296 и др.].

Это же понятие души как вещи в себе по сути дела имеет место и в «Трансцендентальной диалектике», правда выступая здесь под именем чистого разума и его диалектического применения, выходящем за пределы опыта и стремящегося к познанию безусловного. Основной акцент при этом делается на критику разума, на уяснение неправомерности его притязаний на познание сверхчувственного, порожденных его «природной склонностью» к метафизике. Однако при ближайшем рассмотрении нетрудно выяснить, что за этой «склонностью» скрывается вполне оправданная и обоснованная рефлексия относительно действительной ограниченности и неполноты чувствен-

ного и рассудочного познания, незавершенности необходимого ряда явлений опыта, недостаточности имеющегося в опыте «сообразования» предметов с познанием.

Иначе говоря, в учении о диалектическом применении разума Кант хотя и в форме критики возвращается к некоторым идеям своего коперниканского переворота, т.е. к понятию разума, который не «тащится» на поводу у природы или опыта, а идет «впереди» них со своими вопросами и гипотезами. Особенно наглядно это обстоятельство проявляется в признании Кантом регулятивного значения идей разума для познавательного применения рассудка, для дальнейшего продвижения эмпирического синтеза и расширения объема опыта. Но еще более определенно позитивно-конструктивная функция разума обнаруживается в его идее свободы и, что особенно показательно, в том факте, что сама эта идея возникает в разуме в форме антиномии, формулируется и определяется им посредством выстраивания «динамического ряда», установления «синтетической связи» между тезисом и антитезисом, т.е. между свободой, «спонтанностью причины», «способностью само собой начинать ряд состояний» и ее действием, т.е. рядом явлений, «продолжающимся далее по законам природы» или согласно естественной необходимости [Т. 3, с. 420]. Без этой синтетической связи, при которой имеет место «полагание одним совершенно другого», без признания прямой динамически-последовательной зависимости между двумя «неоднородными» и даже противоположными понятиями, каждое из них лишилось бы своего специфического содержания и смысла: ведь определение свободы возможно только через ее сопоставление и противопоставление необходимости и наоборот. Взятые же порознь или сами по себе они не могут быть ни свободой, ни необходимостью, но лишь некоей причинно-следственной последовательностью, в которой любое событие может быть названо как свободной причиной, так и необходимым следствием.

Иначе говоря, дуалистическое решение этой проблемы, как и проблемы соотношения вещей в себе и явлений опыта, носит мнимый, иллюзорный характер. И Кант вопреки своим дуалистически-агностическим установкам на протяжении всей «Критики...» в той или иной форме признает наличие некоей скрытой, таинственной, непонятной и даже антиномичной связи между указанными противоположностями. Эта связь

признается им уже тогда, когда он говорит о вещи в себе, которая аффицирует нашу душу и доставляет чувственности «материю ощущения»; сохраняется она и в решении антиномии между свободой и необходимостью, да и во всех других важнейших проблемно-понятийных узлах его критических исследований.

Данное обстоятельство стало объектом бесконечных упреков и критических нападков, обвинений Канта в непоследовательности, внутренней противоречивости и т.п., причем даже со стороны тех, кто считал себя последователями его учения. Особенно наглядна в этом отношении критика Канта со стороны его «соратников» по так называемой «немецкой классической философии», прежде всего Фихте и Гегеля, которые пытались преодолеть противоречия «великого учителя» посредством понятий «синтеза» или «единства противоположностей», «скачка», «снятия» и других спекулятивных категорий и процедур своей «позитивной» диалектики. Против такого рода попыток «исправления» и «улучшения» своего учения Кант, как известно, выступил с решительным опровержением в своем «Заявлении по поводу Наукоучения Фихте». В своих же собственно критических работах он постоянно повторяет, что связь между объектом и чувственностью, вещь в себе и явлением, свободной причинностью и ее необходимым действием осуществляется «необъяснимым образом», что основания их единства «скрыты слишком глубоко», и их нельзя «усмотреть», «угадать у природы и раскрыть» и т.д. и т.п. [см.: Т. 3, с. 223, 326; Т. 5, с. 196-197, 514 и др.].

И в данном случае Кант отнюдь не скромничает и не лукавит, а тем более не впадает в познавательный пессимизм или агностицизм и т.п. Он всего лишь ограничивает чрезмерные притязания философии, неумеренные амбиции философствующего разума, указывая на тот очевидный факт, что посредством одной лишь логики и умозрения, спекулятивно-диалектической игры понятиями нельзя решить ни одной конкретной и реальной проблемы познания (равно как и посредством прекраснодушных поучений и наставлений научить человека жить по совести, нести ответственность за свой нравственный выбор и поступать в соответствии с долгом). Кант просто запрещаает философствующему разуму вмешиваться в компетенцию реального, конкретно познающего и нравственно действующего человека, подменять умозрительными спе-

куляциями решение тех вопросов, которые являются исключительным достоянием его свободы и выбора, таланта и ответственности и т.д. и т.п.

Ведь далеко не случайно, развивая идеи своего коперниканского переворота, Кант говорит о вопрошающе-экспериментирующей деятельности разума, его способности «идти впереди природы» не в смысле механического подведения предметов под заранее известные априорные формы созерцания и категории рассудка, а в смысле **поиска** закономерности и установления законов, которые еще только предстоит найти, открыть, предположив их сначала в качестве гипотезы или идеи, а затем обосновать и доказать, экспериментально подтвердив или проверив их в опыте. Реальный процесс познания, достижения истины всегда имеет сугубо конкретный, поисково-эвристический, а главное – свободный и творческий характер и не может быть однозначно обусловлен или предопределен какими-либо умозрительными схемами и правилами, готовыми методами или программами деятельности.

В этом смысле познание действительно начинается с вещи в себе, которая «аффицирует нашу душу», т.е. его подлинным началом служит нечто неизвестное и непонятное, выходящее за границы имеющегося знания и способов данности явлений в опыте, «сообразованности» предметов с нашим познанием. Вещь в себе в ее объективном значении служит у Канта способом обозначения бесконечной и неисчерпаемой сферы непознанного, которая постоянно «врывается» в наше познание в форме загадки или факта, противоречащего нашим представлениям о мире. Но аналогичную роль может играть вещь в себе и в ее субъективном значении, поскольку человек **сам** способен свободно и самостоятельно выходить за пределы знания, за границы опыта, задавая вопросы природе, в силу своей неудовлетворенности существующим положением дел или выдвигая «сумасшедшие идеи», исходя из внутренней потребности, жизненной необходимости или просто интеллектуальной любознательности. В этой способности человека и заключается его ноуменальная сущность, т.е. его бесконечная и неисчерпаемая потребность в познании нового и неизвестного, его возможность свободного продуцирования вопросов и идей и нахождения путей и способов их решения и осуществления, их творческой реализации, воплощения в формах необходимого и общезначимого знания или в памятниках духовной и материальной культуры, в технических изобретениях, технологиях и т.д.

Последнее, собственно говоря, и есть ничто иное как превращение вещи в себе в явление, неизвестного и непонятого в известное и познанное, искомого и желаемого в найденное и действительное и т.п. и т.д. Но во всех этих случаях указанное превращение или переход является результатом свободной и творческой деятельности конкретного человека, относительно которой Кант совершенно справедливо отказывается философствовать в своей «Критике...», ограничиваясь лишь анализом конечного результата, уяснением тех необходимых и всеобщих форм и законов, норм и критериев, которым должен удовлетворять объективно-истинный продукт это деятельности. Однако при этом он весьма жестко и дуалистически противопоставляет начальный и конечный пункты указанного процесса, отгораживая непреодолимой стеной вещь в себе и явление, за что и приобрел славу агностика.

И тем не менее, Кант и в данном случае во многом прав, ибо, во-первых, никакое конкретное, ограниченное и относительное знание не может претендовать на абсолютную истину, способную освоить всю бесконечную и развивающуюся действительность, мир в целом. Во-вторых, вещь в себе не только всегда остается «по ту сторону» любого конкретного знания, но в некотором, относительном смысле «исчезает» в нем, превращаясь в явление, в познанное, понятое, объясненное и т.п. Аналогичная ситуация имеет место и с вещью в себе в субъективном значении: «сумасшедшая идея» или гипотеза превращается в твердое, доказанное и подтвержденное в опыте знание, а свободная причинность субъекта «гаснет» в необходимых и всеобщих формах объективного знания, в своем «опредмеченном» продукте. Впрочем и в этом случае свобода как способность ноуменального субъекта к бесконечному продуцированию идей, к поиску и осуществлению новых форм деятельности и т.п. остается неотчуждаемым достоянием человека. Кстати, именно по этой причине Кант противопоставляет нравственный долг и мотивацию их эмпирическим проявлением в реальных или «легальных» поступках, совершенно справедливо полагая, что никакой конкретный поступок не может быть образцом или примером «чисто нравственного» поведения, до конца исполненного долга и т.п.

Однако в чем действительно состоит односторонность кантовского учения о непознаваемости вещи в себе как свободы и о формальном характере нравственного закона, так это в изве-

ством «забвении» или пренебрежении их реальным значением, места и роли в конкретной деятельности человека не как абстрактного разумного существа, трансцендентального субъекта, а как эмпирически действительного, существующего исторически субъекта познания, нравственности и всех других форм общественно-исторической практики, культурной деятельности. Впрочем, в двух первых «Критиках» Кант и не задавался такой задачей; его интересовали «чистые» формы и условия возможности познания и нравственности, определение их всеобщей и необходимой структуры и сущности, конституирующих предпосылок и признаков, с которыми как с идеальными нормами должна соотноситься всякая познавательная и нравственная деятельность человека.

При этом, как мы видели, Кант исходит из того, что философия не может и не должна заниматься конкретными формами этой деятельности, непосредственным и связанным с эмпирическим содержанием применением своих теоретических и практических способностей реальным субъектом. Однако это в целом-то верное самоограничение возможностей философского познания или трансцендентального анализа «чистых» форм и условий возможности познания и нравственности обернулось не только их противопоставлением конкретным формам их применения в конкретной деятельности человека, но и агностическим ограничением познания и формалистическим истолкованием нравственности. Особенности метода философского анализа, рефлексии и идеализации обернулись негативными выводами не только в содержательном плане, но и с точки зрения реальных методологических функций, гносеологической значимости и мировоззренческого смысла установленных Кантом принципов и законов познания и нравственности. В своей философской «чистоте», безусловной всеобщности и необходимости они оказались слишком «выше» и «по ту сторону» реального человека и его деятельности, его способности к познанию и нравственному поведению.

Стоит ли говорить, что такой результат явно противоречил исходному замыслу Канта, самой идее «коперниканского переворота» — освободить разум от рабской зависимости, обусловленности внешним миром и трансцендентными «сущностями» рационалистических догм, выявить его свободную, активно-деятельную сущность в познании мира и нравственном поведении. И именно поэтому в «Критике способности суж-

дения» Кант «возвращается к человеку», но не как носителю чистых форм познания и нравственности, не как абстрактной теоретической и практической способности, а как «живому» субъекту деятельности, т.е. способности конкретного применения и проявления своего разума, использования и реализации его принципов. Само название третьей «Критики» указывает, что в ней речь идет не о законодательствующем разуме, а о действующей, «судящей» способности, причем действующей и судящей не по определяющим принципам теоретического и практического разума, а с точки зрения самостоятельного, субъективного, рефлектирующего отношения к последним, т.е. «переводящего» их всеобщее и необходимое значение в контекст собственной жизнедеятельности и особого – ценностного к ним отношения.

Как известно, мысль о необходимости создания третьей «Критики» пришла к Канту после написания двух первых и в некоторой степени неожиданно для него самого. Конкретным основанием для этого послужило то, что Кант нашел способ включения чувства удовольствия и связанных с ним представлений о целесообразности и красоте в систему критики разума, что позволило ему разработать принципы эстетики и познания органической природы. Но кроме того, анализ эстетической и телеологической способности суждения, согласно Канту, позволяет «восполнить пробел» в системе способностей разума и установить связь, переход от понятий природы к понятиям свободы, т.е. от теоретического к практическому разуму [см.: Т. 5, с. 151, 174, 197].

Следует сказать, что если эстетика Канта и его учение о целесообразности и поныне привлекают внимание исследователей, то вопрос о связующей и системообразующей функции способности суждения сохраняет для большинства исследователей преимущественно историко-философский интерес. А между тем, именно благодаря обнаружению этой роли способности суждения Кант не только поднялся на новый уровень трансцендентально-критической рефлексии, но и сумел построить целостную и завершенную теорию человеческой деятельности. Мало того, именно в «Критике способности суждения» Кант сумел довести исходные идеи своего первоначального коперниканского переворота до общемировоззренческого обобщения и включить принципы теоретического и практического применения разума в состав более широкой концепции культуры или понимания человека как субъекта культурной деятельности вообще.

Основополагающим признаком рефлектирующей способности суждения, выводящим ее из подчинения «определяющего» законодательства теоретического и практического разума, Кант считает ее самостоятельную способность подводить особенное под общее, т.е. бесконечное многообразие эмпирических законов, разнородность форм природы под некие понятия или принципы, которые «не даны» [см.: Т. 5, с. 108, 178, 182]. Это весьма странно и парадоксально звучащее «не даны» указывает не только на независимость этой способности от принципов познания и нравственности, но и на совершенно особую функцию в системе априорных способностей субъекта и его деятельности: она не может служить принципом объективного познания или нравственного определения воли и потому Кант отказывает ей в принадлежности к «доктринальной части» трансцендентальной философии как «объективного учения» или науки. Вместе с тем, сохраняя связь со способностями познания и желания, с чувственностью, рассудком, воображением и волей, она остается самостоятельным, «гавтономным» источником своего собственного закона или принципа, создаваемого ради «своих собственных нужд», а точнее говоря, для нужд субъективного чувства удовольствия, испытываемого при восприятии предмета [см.: Т. 5, с. 107-112, 149-155, 174-178, 192-195, 448 и др.].

Как и в обеих предшествующих «Критиках», Кант исходит из очевидного факта, однако теперь таким фактом выступает не научное знание и не сознание морального закона, долга или совести, а чувство удовольствия, для которого, по мнению Канта, также можно найти априорный принцип применения или правило деятельности, некую всеобщую форму или закон, правда имеющий исключительно субъективный характер. При всей кажущейся искусственности и заданности этой идеи, вытекающей из «априористской приверженности» мыслителя, здесь у Канта имеет место не только попытка абсолютизации психологического состояния субъекта, эмпирически-обусловленного и случайно возникающего чувства удовольствия от восприятия того или иного предмета. На деле Кант сделал объектом философской рефлексии и теоретического осмысления особые состояния сознания субъекта и его деятельности, причем относящиеся не только к чувственности, но и ко всем другим его способностям: речь идет об обнаружении особенностей ценностного сознания, его структуры и специфичес-



ких закономерностей функционирования, различных форм и способов его применения, производимых им актов оценки, имеющих место не только в эстетической, но и во всякой иной человеческой деятельности.

Априорным принципом этой способности субъекта Кант считает принцип целесообразности. Его особенностью является то, что он действительно не «дан» как принцип собственно познания или нравственности, но вместе с тем он не является и всего лишь констатацией случайного «сообразования» между предметом восприятия и испытываемого субъектом по этому поводу чувства удовольствия. В этой связи следует отметить весьма характерный момент: определяя то «общее», которое способность суждения должна «найти», «допустить» для особенного, сделать его пригодным для подведения под него этого особенного, Кант подчеркивает, что этим «общим» «должно быть понятие о вещах природы в той мере, в какой природа сообразуется с нашей способностью суждений» [Т. 5, с. 108, 114, 182]. Иначе говоря, в самом определении априорного принципа способности суждения Кант воспроизводит идею «сообразования» предметов с познанием, которая составляла основное содержание его коперниканского переворота. Однако теперь речь идет о сообразовании предмета не с чувственностью или рассудком, не с познанием, а со способностью суждения, т.е. по существу — о рефлексивной оценке предмета и знания о нем, об отношении субъекта к факту их сообразования в имеющемся опыте.

При этом само понимание опыта претерпевает существенное изменение по сравнению с «Критикой чистого разума»: он теперь трактуется в качестве «системы по эмпирическим законам», бесконечное многообразие и разнородность форм которых оказывается содержательно богаче мыслимого рассудком формального единства опыта или природы. Мало того, речь теперь идет не об опыте как точном, научно-теоретическом знании, сообразованного с рассудком и его всеобщими и необходимыми законами, а о природе, данной человеку в обыденном опыте как совокупность познанных и непознанных свойств, в многообразии их связей и законов, разнородности форм и отношений, которые субъекту еще только предстоит «сообразовать» со своим познанием, т.е. привести в полную связь и подвести под закономерное единство, что и составляет постоянную цель или регулятивный принцип бесконечно рас-

ширяющегося познания, его поиска «общего», которое «не дано» и которое требует от него вопрошающей и предполагающей деятельности [см.: Т. 5, с. 113-115, 182-183].

Кант пытается представить принцип целесообразности как чисто «субъективное предположение» рефлектирующей способности суждения, которое «имеет силу только субъективно для нас, а не объективно для возможности самих вещей...» органической природы, т.е. не имеющего объективного познавательного значения [Т. 5, с. 441-445]. Он исходит при этом из идеи недопустимости онтологизации понятия цели, признания ее наличия в «самой природе». Вместе с тем Кант справедливо различает научные, теоретические понятия и принцип целесообразности, имеющего для субъекта значение субъективно желаемой или искомой ценности. Однако, считая его «хорошим эвристическим принципом для исследования частных законов природы» и даже «сообразным с необходимым намерением (потребностью) рассудка» [Т. 5, с. 113, 183, 441], он отказывает ему в способности создавать истинные, объективно значимые понятия о природе, т.е. служить основанием или предпосылкой собственно теоретического, рассудочного познания.

И вместе с тем у Канта можно найти и иные трактовки рефлектирующей способности суждения, принципа целесообразности и чувства удовольствия. Из пассивно-сопровождающей, рефлексивно сопутствующей и ретроспективно оценивающей способности в ходе анализа в «Критике способности суждения» она нередко приобретает у Канта статус деятельно-активной способности. Иначе говоря, она оказывается связанной не только с результатами предшествующей деятельности, т.е. уже достигнутым результатом сообразования предмета с познанием, а с самим процессом его **достижения**, с удовлетворением потребности в таком достижении и даже с преодолением еще непреодоленной их «несообразности», что не соответствует желаемому удовольствию как искомому состоянию.

Именно такой смысл Кант вкладывает в понятие удовольствия, радости, «гармонической игры способностей», а рефлектирующую способность суждения наделяет функцией «оживления», «увеличения силы», «приведения в движение» других способностей, направляя их деятельность в сторону наиболее целесообразного соответствия с эстетическими, познаватель-

ными и нравственными ценностями, с идеалами красоты, истины и добра [см.: Т. 5, с. 187-190, 203-211, 219-226, 250-261, 273-286 и др.]. Мало того, в понятиях возвышенного, воображения, духа, в учении о гении Кант по существу разрабатывает идеи свободной, творчески-продуктивной деятельности субъекта и даже не только на расширение сферы знания, опыта, но и на его преобразование, на созидание из его материала «как бы другой природы» или того, что «превосходит природу» [Т. 5, с. 192, 250-262, 265-267, 305, 330-335 и др.].

Все эти идеи Канта находят итоговое обобщение в концепции культуры и учении о человеке как «последней цели природы» и «конечной цели своего собственного существования». Он определяет культуру как «приобретение разумным существом способности ставить любые цели вообще», как «пригодность и умение осуществлять всевозможные цели, для чего природа... могла бы быть использована человеком», т.е. стать средством для человека как «титованного властелина природы» [Т. 5, с. 462-464]. Кант не отказывается здесь от разработанных им в предшествующих «Критиках» принципов познания и нравственности, однако благодаря разработанному в третьей «Критике» принципу рефлектирующей способности суждения, ценностного сознания и деятельности, он создал предпосылки для их включения в состав более широкой концепции человека как субъекта культуры, для их объединения в рамках всеобщей и целостной системы мировоззрения.

Особое значение имеет заметное расширение понятия свободы и его функции в системе кантовского мировоззрения и учения о культуре: из основания чисто формального нравственного закона она превращается в способность разума и воли к «телеологической каузальности» или целеполагающей активности, присущей любым формам человеческой деятельности, имеющей не только свободный, но и результативный, творчески-продуктивный характер, реализующей свои цели в чувственном мире.

Таким образом, идея «сообразования предметов с нашим познанием», составившая центральный пункт коперниканского переворота Канта, становится обобщающей и завершающей идеей его философского мировоззрения и, вместе с тем, предпосылкой, основополагающим принципом концепции культуры и человека как субъекта культуры. При этом «чистые», априорные, крайне абстрактные и формальные законы

и принципы теоретического и практического применения разума, научного познания и нравственного должностования переводятся в план индивидуальной деятельности человека как конкретно-исторического существа, а вместе с тем, в контекст исторической практики человечества как процесса освоения и преобразования природы, создания материальной и духовной культуры, совершенствования общественных отношений и самого человека, развития его сил и способностей.

Рассмотрению всех этих вопросов Кант посвящает немало работ, прежде всего по философии истории, праву, антропологии, педагогике, теории просвещения, воспитания и т.п. Однако при всей энциклопедической широте интересов Канта, охвата материала и тем анализа, он отнюдь не стремится к эмпирически-описательному изложению истории человеческого общества и культуры. Но вместе с тем он не подходит к этим вопросам с предвзятой схемой, подгоняя эмпирический и исторический материал под заданную априорную конструкцию. Он исходит из общих, философски осмысленных и обоснованных представлений о формах и законах человеческой деятельности, ее всеобщих структурах и предпосылках, позволяющих ему создать целостную, единую и глубоко продуманную концепцию культуры, условий, закономерностей и направления ее развития. Эту общую философскую фундированность необходимо учитывать при анализе тех или иных аспектов культурологической концепции Канта, что, к сожалению, далеко не всегда имеет место в существующих исследованиях на эту тему, а потому ее понимающий анализ остается во многом делом будущего.

В заключение нам хотелось остановиться на одном моменте кантовской концепции, которому именно в силу недопонимания ее общефилософских предпосылок не уделяется должное внимание или придается значение морально-утопического постулата, прекраснодушного идеализма и т.п. Мы имеем в виду кантовское учение о человеке как последней цели природы и конечной цели своего собственного существования, развитого им в завершающем разделе «Критики способности суждения».

Согласно Канту, способность человека ставить цели и осуществлять их, используя для этого природу как средство и становясь тем самым ее властелином, составляет сущность культуры и позволяет рассматривать человека как субъекта культуры в качестве последней цели природы. Однако заставляя

природу сообразовываться со своими целями, подчиняя ее своим потребностям и задачам, достигая несомненного прогресса в смысле создания предпосылок для своего физического и социального существования, человек и человечество еще не достигает конечной цели своего бытия в мире. Развитие науки, техники, совершенствование социальных отношений и самого человека, иначе говоря, прогресс в области цивилизации является, по Канту, результатом свободной целеполагающей, творчески-продуктивной деятельности человека, выяснению условий и обоснованию возможности которой он посвятил свои основные критические труды.

Однако, считает Кант, и это принципиальный момент – непосредственно связанный с исходными идеями его коперниканского переворота, никакое сообразование предметов с познанием, овладение ими и даже подчинение природы своим целям, не может рассматриваться в качестве конечной цели культуры. Таковой может быть только сам человек, рассматриваемый не с точки зрения **результатов** его деятельности и даже не его способности подчинять себе природу, сообразовывать со своими целями, а с точки зрения **обладания** этой способностью, т.е. своего бытия в качестве ноуменального субъекта или свободного существа. Именно эта сверхчувственная сущность человека является не только предпосылкой любой его культуро-созидающей деятельности, но и должна оставаться ее высшей и конечной целью, с которой он должен сообразовывать все другие цели и которая одна только определяет подлинную сущность культуры и ее гуманистический смысл.

Может создаться впечатление, что Кант пытается обуздить или «обуздать» свободную, познавательную и преобразующую деятельность человека нравственно-ригористическими установками, «морализовать» культуру. Однако у Канта речь идет отнюдь не о подмене всей исторической и культурной практики человечества «практическим» применением разума, т.е. формальным и безрезультатным нравственным должествованием. Речь идет о необходимости опосредования всей человеческой деятельности, всего культурно-исторического процесса понятием человека как конечной цели и высшей мировоззренческой ценности, по отношению к которой все остальное может рассматриваться только как средство и без которой «все творение», в том числе и все проявления и творения разума и воли человека «не приобретают никакой ценности», «были бы только пустыней, бесполезной и без конечной цели» [Т. 5, с. 477].

Кант отнюдь не впадает при этом в прекраснодушный идеализм, ибо именно свобода составляет реальную предпосылку, необходимое основание или условие всякой познавательной, нравственной или эстетической деятельности, всего культурного творчества человека. Во-вторых, понятие человека как конечной цели и высшей ценности Кант рассматривает всего лишь как идеал, который «всегда не дан» и всегда остается проблемой, не только постоянно решаемой, но и своей постановкой и решением всегда зависимой от ответственности человека и человечества, от его свободного выбора, избавиться от которого, решить «вместо него» не может никакая философия, никакое «объективно-научное» мировоззрение. Философия способна лишь преодолеть иллюзии, догматические заблуждения на этот счет, помочь критическому переосмыслению, осознанию своей собственной сущности и своего места в мире, но не дать человеку готовый ответ или научить «как жить» и что делать [см.: Т. 5, с. 401, 416, 411, 464; Т. 6, с. 10 и др]. И именно в этом заключался действительный мировоззренческий смысл коперниканского переворота Канта, осуществленного им революционного изменения в метафизике.

---

<sup>1</sup> *Кант И.* Соч. В 6 т. М., 1963-1966; Т. 3. С. 87, 91. В дальнейшем при цитировании этого издания указывается номер тома и страница.

## **Проблема идеологии в творчестве Карла Маркса**

Для современного, преимущественно социолого-политологического обсуждения и исследования данной темы типично преобладание функционального истолкования идеологии [1, с. 130-142]. Этот подход ныне, возможно, почти неизбежен, поскольку идеология обладала, да и сейчас обладает высокой социально-политической значимостью. Сколько бы не писали в разные годы о «конце идеологии», история XX века в целом свидетельствует о фантастическом росте ее эффективности и влияния, особенно в сочетании с воздействием современных средств массовой коммуникации. Кроме этого, «социологизация» в понимании идеологии, видимо, была вызвана сочетанием исторических случайностей в теоретической судьбе этой проблематики. Дело в том, что до 30-х годов XX века марксистская традиция истолкования идеологии, ведущая и основная для того времени, была во многом ограничена недостаточностью освоения философских текстов своего основоположника – Маркса. По различным причинам, но слишком многое, написанное Марксом, в XIX веке оставалось неизданным и потому неизвестным. Это заставляло марксистов «первого призыва», начиная даже с Ф.Энгельса, существенно сокращать «базовую совокупность» марксовых концептуальных положений по различным темам – в том числе, и об идеологии. А это, естественно, вело к упрощению и даже некоторой вулгаризации видения проблемы, и уже не только у марксистов.

Несложно указать на небольшой комплекс рассуждений Маркса, который привлекали по данному вопросу во времена «ортодоксального марксизма». Это, прежде всего, отдельные фрагменты из первой главы «Немецкой идеологии», затем – известный кусочек из «18 брюмера Луи Бонапарта» о лавочни-

ках и идеологах лавочников. Возможно, определенное значение имели еще и материалы из первого тома «Капитала» о товарном фетишизме. И это — все, если не считать отрывочных и частных высказываний Маркса, например, в «Коммунистическом манифесте». И, кроме того, для марксистов того времени авторитетным было и мнение Энгельса, высказавшегося в одном из своих поздних писем об идеологии как «ложном сознании» [2, с. 83]. На основании этих источников сначала в марксизме, а затем и в других направлениях общественной мысли *идеологическим* стали считать *всякое теоретически артикулированное сознание, имеющее более или менее наглядную, очевидную классово-социальную детерминацию* («выражающее классовые интересы») *и способное влиять на массовое поведение*. При этом, следуя Энгельсу, идеологию понимали как «ложное сознание», т.е. более или менее отчетливо противопоставляли идеологию — истине. В русле данного подхода остались и влиятельные в XX веке попытки развить марксистский вариант понимания идеологии, связанные с деятельностью А.Грамши и Л.Альтюссера. Нечто аналогичное преобладало в нашей отечественной литературе, исследующей творчество Маркса, кроме некоторых исключений. Поэтому для более адекватного философского понимания природы идеологии полезно вновь, с доверием к текстам и подозрительностью к их поверхностным интерпретациям, обратиться к Марксу.

О каких же текстах Маркса должна идти речь? Для современного марксоведения вовсе не является секретом, что наиболее важные и показательные марксовы размышления об идеологии содержатся в «Немецкой идеологии» (причем отнюдь не только в ее первой главе). Это — основной источник. Затем, во вторую очередь, нужно вспомнить о так называемых «Теориях прибавочной стоимости», или четвертом томе «Капитала». Там рассматривается идеология как некий внутренний компонент экономического знания, получивший у Маркса название «вульгарной науки». Но все же, как нам представляется, основные смысловые акценты, «ядро» всей концепции содержится в более раннем марксовом произведении. Их суть и содержание раскрываются в контексте определения целей и установок, непосредственно значимых для Маркса в весьма специфической проблемной ситуации 1845-1846 годов.



### *Проблемная ситуация Маркса в 1845-1846 годах*

Цели Маркса при создании концепции идеологии несложно реконструировать, поскольку о них впоследствии было дано недвусмысленное авторское объяснение. В 1845-1846 годах, когда шла работа над текстом «Немецкой идеологии», Маркс был занят поиском и обоснованием собственной оригинальной философской позиции, ранее уже намеченной в «Тезисах о Фейербахе». Результат получил выражение не в позитивном изложении, а в виде полемики с младогегельянцами по общей с ними философской проблематике. Поэтому Маркс и назвал позднее эту работу сведение счетов с собственной «прежней философской совестью», т.е. подчеркнул, что речь тут идет не столько о борьбе с противником, сколько о преодолении собственного философского «Я», о самокритике и саморефлексии, об «уяснении дела самим себе» [3, с. 8]. Для подтверждения этому несложно заметить, что многие идеи Л.Фейербаха, которые Маркс разделял еще в 1844 году и пытался развить в «Философско-экономических рукописях 1844 года» и в «Святом семействе», стали одним из объектов суровой критики в «Немецкой идеологии». Повторяем, Маркс критикует в «Немецкой идеологии» не только Фейербаха, но и свои собственные, лишь полугодичной или годичной давности идеи и мнения. Достаточно сравнить тексты «Философско-экономических рукописей 1844 года» с соответствующими текстами Фейербаха, чтобы увидеть высокую степень родственности воззрений. Наиболее близки Маркс и Фейербах в главном – в позитивном видении «природы человека», в утверждении высокого этического стандарта «человечности», гуманистическом антропологизме, внимании к проблеме чувственности. В 1844 году Маркс истолковывает отчуждение труда как утрату человеком наиболее существенных, т.е. наиболее «человеческих» свойств и качеств, или *прилагает к труду феербаховские критерии человеческой сущности*. Это – критическая сторона. В позитивной части речь идет о «присвоении» человеком своей утраченной сущности, т.е. обретении отчужденными индивидами родовой универсальности. В известном смысле Маркс реализует предложенную несколько ранее М.Гессом программу «приложения» феербаховского гуманизма к социалистическим воззрениям, т.е. стремится «обострить» в социальном плане основные интенции феербаховского понимания человека. Хотя степень критичес-

ки-радикалистской негативности у Маркса в итоге несравнимо значительнее, чем вообще у Фейербаха, все же общность, ответственность гуманистического идеала остается у этих мыслителей в 1844 году, да и 1845-м, очень значительной.

Отчего же следует недооценивать тот факт, что именно на гуманистическое видение и понимание «Человека» Маркс резко ополчается в текстах «Немецкой идеологии» — причем именно как на вариант идеологического толкования проблемы человека? Так, например, звучит типичный пассаж из марксовских упреков Фейербаху». Фейербах говорит о «человеке как таковом», а не о «действительном, историческом человеке». «Человек как таковой» на самом деле есть «немец» [4, с. 22]. Таких высказываний в «Немецкой идеологии» множество, особенно в критике немецких социалистов 40-х годов с их попытками синтеза социализма и гуманизма, т.е. того же, что пытался сам Маркс проделать в 1844 году.

Дело в том, что Маркс отнюдь не первым вступил на путь переосмысления фейербаховской концепции человека под углом зрения ее идеологической искаженности, иллюзорности. Ту же самую работу, но несколько ранее, уже провел М.Штирнер, знаменитая книга которого «Единственный и его собственность» вышла в конце 1844 года. Со штирнеровской трактовкой фейербаховской философии человека как идеологического феномена (хотя Штирнер термина «идеология» не употребляет, а говорит о «христианском», религиозном содержании фейербаховской концепции) Маркс не мог быть полностью согласен, но учесть ее Марксу пришлось. Его собственные, никому в то время не известные тексты рукописей 1844 года, и вышедшее несколько позднее в 1845 году «Святое семейство» содержали идеи, близкие Л.Фейербаху, и потому заочно, без ознакомления, попали под критический удар М.Штирнера. Известно растерянное письмо Энгельса Марксу, получившего от Виганда пробные оттиски книги Штирнера еще в ноябре 1844 года. В этом письме признается необходимость для себя вместе с Марксом переосмыслить общие философско-антропологические представления в свете штирнеровской критики Фейербаха [5, с. 11-12]. Поэтому для Маркса в «Немецкой идеологии» было необходимо, чтобы, отталкиваясь от штирнеровской негации антропологического гуманизма как в собственно фейербаховской, так и в его, марксовской версиях, преодолеть все это — т.е., и Фейербаха, и

Штирнера, и самого себя образца 1844 года – в какой-то новой и более общей концепции. Первые марксовы мысли относительно такой концепции известны по «Тезисам о Фейербахе» (весна 1845 г.), смысл которых, однако, трактуется обычно весьма смутно, поскольку не учитывается имеющийся в этих набросках полемический «отсыл» к штирнеровской критике фейербаховской философии человека.

Такова, в самых общих чертах, сложная исследовательская ситуация автора «Немецкой идеологии» в 1845–1846 годах. Она заставляет пристальнее взглядеться в текст работы и в особенности, в марксову интерпретацию различных феноменов как идеологических. К сожалению, эти проблемы почти не вошли в поле внимания ни марксоведов, ни специалистов по идеологии. Когда в начале 30-х годов XX века весь текст «Немецкой идеологии» был, наконец, напечатан, все давно забыли про конкретный исторический контекст создания работы. Даже то обстоятельство, что именно книге М.Штирнера посвящена большая часть всего произведения Маркса, воспринималось как простой курьез. Немудрено, что именно полемика Маркса со своими современниками по проблеме идеологии как таковой многим представлялась архаичной и незначительной частью содержания работы.

Между тем именно в проблеме идеологии, возможно, и состоит главный «нерв», основной «энергичный импульс» не только работы Маркса (о чем недвусмысленно свидетельствует название), но и книги М.Штирнера. Дело в том, что у Штирнера речь идет о широчайшем спектре разнообразных феноменов, которые автор оценивает точно также, как и фейербаховскую концепцию человека – как результат отчуждения, «Чуждое» (Fremde), действующее репрессивно по отношению к субъекту отчуждения (отдельной личности, «Я»). Или, по Штирнеру, люди создают себе, также как идеалы человека или образы бога, бесконечное множество сходных «идолов», «кумиров», которым подчиняются и поклоняются. В книге Штирнера рассматриваются такие важнейшие социальные институты и культурные феномены, как государство, право, собственность, семья, мораль, религия, преступление, война и революция и т.д., вплоть до весьма частных явлений, вроде служебной присяги, низкой оплаты труда педагогов и системы экзаменов для занимания государственных должностей. Все это,

по Штирнеру, «давит» на человека как индивида, и «Я» должно освободиться — как от реальных «пут», так и от собственного им поклонения. Под этим углом зрения Штирнер оценивает всю всемирную историю до современности включительно, непрерывно совершая резкие переходы от «бытийственных», реальных феноменов к духовно-культурным. И, конечно, никак нельзя пройти мимо штирнеровской критики столь важных для истории Европы культурных явлений, как античная философская мысль, раннее христианство и средневековая христианская вера — в прошлом; или политический либерализм, коммунизм («социальный либерализм», по терминологии Штирнера) и «гуманный либерализм» (под данным названием у Штирнера фигурирует новейшая немецкая философия) — в современности. Огромное место в штирнеровской критике идеологической репрессии занимает анализ морального сознания и его особой специфики.

Анализируемые согласно единому схематизму «отчуждения», заимствованному из фейербаховского анализа религиозного сознания, все эти объекты исследования у Штирнера тем самым превращаются в феномены сознания, аналогичные религиозным. Это — отчужденные «сущности» или «идолы» для поклонения и подчинения, и, следовательно, то, что Маркс обозначил общим термином «идеология» [6, с. 127-145]. Не все, что Штирнер подобным образом интерпретирует, поддается данной операции — ведь у него часто «идеологическими» оказываются вполне объективные, реально существующие социальные феномены с глубокими историческим корнями (например, имущественные или родственные отношения между людьми). Но сама широта охвата штирнеровского исследования просто заставила Маркса, натолкнула его на *критическое обобщение*, в котором усмотрение специфики идеологического сознания, идеологизации как процесса было четко отграничено от социальных феноменов, к идеологии не относящихся. Разумеется, Марксу пришлось при этом и определить пределы идеологии, т.е., установить ее отличия от других, неидеологических форм сознания. Сама штирнеровская философия тоже попала в список идеологических феноменов, равно как и гегельянство в целом. Но, конечно, необъятная всеохватность штирнеровского подхода к идеологическим феноменам явственно поставила Маркса еще и перед задачей определенного упоря-

дочивания, структуризации этой «кучи», не говоря уже и об оригинальных объяснительных подходах к идеологическим феноменам.

Таким образом, в марксовой интерпретации идеологии можно выделить некоторые основные аспекты: *во-первых, вопрос о бытийственных основаниях и реальных предпосылках идеологизации*. Мы увидим, что Маркс постоянно возвращается к объяснению этой проблемы, причем, в весьма различных ее плоскостях. Затем, *во-вторых*, обсуждению подвергается существенный вопрос *об отличии идеологии от не-идеологии, о специфических признаках и свойствах идеологизации*. И, затем, в третьих, в тексте «Немецкой идеологии» налицо и известная *упорядоченность, иерархическая различенность идеологических феноменов*, хотя только намеченная, не сформулированная в законченном виде. Совершенно особое по значимости место Маркс, полемизируя со Штирнером, отводит проблеме «эффективности идеологии», или, иначе говоря, степеням и возможностям идеологической репрессии, давления на массовое и индивидуальное сознание и праксис.

Исходным же для анализа всех этих и других сторон марксового понимания идеологии является общее и абстрактное представление о ней, или предварительное философское, «пропедевтическое» введение в оборот ее основного смысла. Поскольку мы имеем дело с гегелевской философской традицией, то вправе поставить вопрос следующим образом: под какой общей категорией проходит у Маркса всякое размышление об идеологии?

### ***Общее представление об идеологии в философии К. Маркса***

Прежде всего, термин «идеология» у Маркса не появляется в сопровождении слова «ложь»; его постоянной спутницей, пояснением и уточнением, почти всегда служит «иллюзия». Разница немаловажная. Суть дела здесь не в том, что оппозиция «ложь» — «истина» уводит в гносеологическое измерение всю проблему, а это затрудняет переход к социальной реальности, где данные понятия плохо работают. В этом случае можно было бы разграничить гносеологический и социологический

аспекты проблемы идеологии, и этого бы хватило. Да так чаще всего и поступают, начиная с К.Маннгейма. Иное дело Маркс. Для большинства его текстов термин «иллюзия» имеет своим контрагентом слово «реальность» или «действительность», причем в постоянном и определенном отношении – реальность, порождающая иллюзию о себе самой. Или, иначе – реальность, включающая в себя ею же порожденную иллюзию о самой себе. Или – *идеология есть иллюзорное представление о реальности, вызванное данной реальностью и включенное в нее*. Нередко Маркс уточняет это общее представление словами о «перевернутом», «поставленном с ног на голову» сознании, чем выдает, конечно, фейербаховско-гегелевские исходные смысловые интенции своего видения проблемы. Ведь именно схожим образом Фейербах характеризует основное религиозное представление, или «идею бога».

(Правда, у Фейербаха не социальная действительность вообще, а сам человек создает себе некую спасительную иллюзию в виде «идеи бога»).

Что же подразумевает Маркс, употребляя столь бытовой термин «иллюзия»? Какие в нем основные смысловые нагрузки? Что стоит за этим словом в понятийном, философско-логическом отношении?

Гегельянский опыт критики религиозного сознания, особенно в его фейербаховской форме, подразумевал понимание религии как иллюзорного и превращенного выражения человеческого бытия в мире. Люди сами себе создают религиозные ценности, не видя впоследствии в их отчужденных и извращенных выражениях собственного авторства. По сути этот же подход Штирнер и Маркс распространили на философию, право, политику, экономическую науку, мораль и обыденное сознание. Как и в религии, в этих видах дискурса люди также могут быть захвачены «заблуждающимся сознанием» или идеологическими иллюзиями, порожденными социальным бытием, жизнью, историческим праксисом *в его различных фиксированных типах*. При этом для марксовского подхода к проблеме идеологии наиболее существенно то, что единство «бытия-праксиса» с соответствующим иллюзорным сознанием понимается как всеобщее и неразрывное. У всякого бытия есть свое выражение в сознании; и у всякого сознания, даже самого фантастического и заблуждающегося, есть свое, в этих фанта-

зиях выраженное бытие. То обстоятельство, что эта связь вовсе не дана эмпирически или закамуфлирована, закодирована и даже полностью скрыта в символических формах, — это относится лишь к трудностям интерпретации, но не к сути дела. Также для Маркса вовсе не самое главное в общем представлении об идеологии то, что почитается основным и фундаментальным, существенным для идеологии в наше время — а именно, идеологическая репрессия, возможность манипулирования массовым и единичным сознанием (то, что Маркс и Штирнер именуют «мышлением за другого», моральным давлением и т.п.). Пра-форма или *пра-феномен идеологии* — не обман, не надувательство масс, а самообман, самоиллюзия реальности о себе самой, неизбежно *порождаемая человеком как агентом социального праксиса*. Или, как это формулирует сам Маркс в одном из многочисленных в «Немецкой идеологии» общих положений о специфике идеологии в ее связи с праксисом: «Представления, которые создают себе эти индивиды, суть представления либо об их отношении к природе, либо об их отношениях между собой, либо о том, что такое они сами... Если сознательное выражение действительных отношений этих индивидов иллюзорно, если они в своих представлениях ставят свою действительность на голову, то это опять-таки следствие ограниченности их материальной деятельности и их, вытекающих отсюда, ограниченных общественных отношений» [4, с. 19]. Здесь Маркс уже объясняет основную причину возникновения идеологии, но мы к этому вернемся несколько позднее. Пока же отметим, что уравнение «идеология» = «иллюзорные представления о действительности», порождаемые человеческом праксисом — здесь выражено достаточно четко. Впрочем, Маркс многократно дает схожие формулировки в «Немецкой идеологии» (и возможно поэтому данный текст оказался автором вычеркнутым).

Итак, идеология — самообман, иллюзия, порождаемая в человеческом праксисе, а не преднамеренная ложь, и не «ложное сознание». Означает ли это, что Маркс переводит проблему идеологии в план категорий «сущность — явление» и правы те многочисленные интерпретаторы, которые считают наиболее применимым здесь смысл термина «явление» с его различными вариантами? В частности, обычно указывают на то, что Маркс часто применяет слово «Schein», переводимый как видимость, бутафория и т.п. [7, с. 15]. Применительно к текстам

«Немецкой идеологии» с этим сложно согласиться, поскольку Маркс постоянно утверждает именно об «идеологических иллюзиях» (Illusionen), что имеет на другом полюсе необходимым противовесом слова «реальность» или «действительность». «Видимость» и терминологически, и понятийно более близка марксовой мысли в контексте анализа экономической реальности и науки; более того, сам термин «идеология» в цикле работ «Капитала» почти вытесняется, заменяется на более конкретный концепт «вульгарной науки», непосредственно связанный с «видимостью», и, тем самым, с гегелевской категориальной парой «сущность — явление».

В «Немецкой идеологии» экономические проблемы, как это ни странно для Маркса, затрагиваются сравнительно мало. Иное дело — иллюзии в философии, политическом мышлении, религиозные или моральные. О них говорится достаточно много.

Так и получается у Маркса, что идеология в тексте «Немецкой идеологии» часто и даже чаще всего фигурирует как иллюзии «эпохи о себе самой» [4, с. 38-39], или как национальные самоиллюзии (более всего тут представлены типично немецкие самоиллюзии в разделе «Политический либерализм» в главе третьей). Упоминаются иллюзии, порождаемые природой государственности, права, семейно-брачных отношений и т.д. По значимости одним из основных в этом ряду является комплекс иллюзорных представлений людей о самих себе, о Человеке как таковом. В этом вопросе концентрируются расхождения между Штирнером и Фейербахом, и потому Маркс подробно его рассматривает, подчеркивая и свое несогласие с гегельянцами. Вглядимся в соответствующий текст несколько подробнее: «Идеи и мысли людей были, разумеется, идеями и мыслями о себе и о своих отношениях, были их сознанием о *себе, о людях вообще...* — и обо всем обществе, в котором люди жили. Независимые от них условия, в которых они производили свою жизнь, связанные с этими условиями необходимые формы общения и обусловленные всем этим личные и социальные отношения должны были — поскольку они выражались в мыслях — принять форму идеальных условий и необходимых отношений, т.е. получить в сознании такие определения, которые происходят из понятия человека *вообще*, из человеческой сущности, из природы человека, из человека *как такового*. То, чем были люди, чем были их отношения, яви-



лось в сознании в качестве представления о человеке *как таком*, о способах его существования или о его ближайших логических определениях» [8, с. 171]. Обратим внимание на то, что Маркс не говорит об иллюзиях, об идеологии – он указывает на схематизм образования «всеобщих представлений», которые могут быть и иллюзорными, и действительными. Но в любом случае они не могут быть сконструированы заранее, безотносительно к историческому опыту. Напротив, они являются как бы сгустками такого опыта, его результатами, но при переводе в идеальную форму этот опыт как бы субстанциализируется, превращается в нечто самостоятельное и нормоопределяющее для породившей его сферы праксиса. Собственно, в этом отношении общие морально-правовые или философские идеи и представления ничем принципиально не отличаются от каких бы то ни было инструкций и рецептов, дело только в сфере действия (она у антрополого-моральных представлений и идей шире), степени обобщенности.

### *Бытийственные основания и предпосылки идеологизации*

Иллюзии, порождаемые человеческим праксисом, имеют своим источником или порождающими причинами некоторые свойства и характеристики самого праксиса – это общая установка Маркса, о которой мы уже упоминали. В часто цитируемом пассаже из главы первой «Немецкой идеологии» об этом говорится вполне определено: «Если во всей идеологии люди и их отношения оказываются поставленными на голову, словно в камере-обскуре, то это явление точно так же происходит из исторического процесса их жизни, как обратное изображение предметов на сетчатке глаза происходит из непосредственного физического процесса их жизни» [4, с. 20]. И, в очень схожей формулировке, несколько ниже: «...Для нас исходной точкой являются действительные живые люди, и из их действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков (Reflexe und Echos) этого процесса. Даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями (Sublimate) их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с ма-

териальными предпосылками» [4, с. 20]. Обратим внимание, что в этих и аналогичных марксовых формулировках введены многозначные сравнения — идеология суть «отзвуки», «рефлексы», «сублиматы» жизненного процесса людей, которые могут доходить до степеней «туманных образований» и «поставленных на голову» представлений о реальности. Словом, целый комплекс иллюзий, которыми человеческий праксис сам себя обволакивает. Но ни слова не о лжи, не о видимости. «Видимость», «Schein», присутствует в тексте поблизости, когда говорится о «видимости самостоятельности» различных форм идеологии, т.е. этим словом подчеркивается закрепленность, устойчивость, относительная обособленность от непосредственного праксиса идеологических иллюзий.

Откуда же, из каких сторон и свойств человеческого праксиса порождаются эти иллюзии, эти идеологические заблуждения? Марксов анализ праксиса в наши цели и задачи не входит, поэтому ограничимся кратким указанием на главное: праксис суть сложная, многоуровневая структура, которая на любом уровне представляет собой соединение личностной активности, деятельного, или «энергийного» начала и внеличностной, заданной, «положенной» извне совокупности объективированных, закрепленных временем, не зависящих от индивидуального воздействия результатов деятельности предшествующих поколений. Это соединение — вовсе не гармоническое единство, что в нашей отечественной литературе подчеркивалось сравнением этой марксовской конструкции с гегелевской субстанцией-субъектом. Праксис Маркс понимает *исторически*, как на *родовом*, так и на *индивидуальном* уровне. То есть, праксис несет в себе все коллизии и конфликты истории, причем в этом процессе победы какой-либо из сторон исходного единства быть не может. Ни личностно-индивидуальная активность, ни объективированные и отчужденные результаты предшествующей деятельности не могут уничтожить своего контрагента в праксисе и подчинить себе праксис. Поэтому в объяснении причин, порождающих идеологический самообман в человеческих представлениях, возможен только некий «крен» в ту или другую сторону. Или, другими словами, Маркс выделяет как ведущий либо мотив «личностно-активистских», либо мотив «объективированно-отчужденных» комплексов причин идеологизации. Праксис же при этом посто-

янно понимается как единство данных своих основных сторон, но с преобладанием, превалированием или гегемонией какого-то одного из двух.

В «Немецкой идеологии» чаще всего источником идеологического самообмана людей выступают объективированные, отчужденные от индивидов исторически стабильные компоненты человеческого праксиса. Или, как это называет Маркс, «условия», «обстоятельства», «положение дел», «материальные предпосылки», «объективные отношения» и даже «исторические формы общения». Все это преобладает, поскольку идет полемика со Штирнером, предпочитавшим лично-субъективную причинность в объяснении появления идеологических иллюзий. (Повторим, что у Штирнера речь шла о «религиозном» типе человеческого сознания и праксиса). Поэтому весь штирнеровский ряд феноменов, которым человек поклоняется, а «истинный эгоист» должен бы не признавать, у Маркса рассмотрен преимущественно с точки зрения их неизбежного воздействия на сознание индивида, включенного в этот «ряд» практически независимо от собственных желаний. Этот ряд известен – нация, государство, собственность, право, семья, социальный страт. Сюда же относятся как более глобальные в историческом плане феномены, вроде классовой структуры, так и более приближенные к сфере духовного – религия, язык, традиции общения (Verkehr), мораль. Здесь, по Марксу, человеческая личностная активность столь подчинена, что как бы «окрашивается» в цвета, соответствующие всякой указанной группе «условий и обстоятельств», что и выражается в различных иллюзорных представлениях.

Все вышесказанное подводит нас к указанию основной причины идеологического иллюзионизма – **ограниченности или определенности** (в гегелевском смысле) **всякого вида или типа праксиса**.

Виды праксиса фиксированы в историческом плане, т.е. в своей временной и социо-культурной определенности. Для индивида же, включенного в эти типы праксиса, они предстают как данные и тем самым естественные, т.е. во многом вросшие в суть его собственной личной активности. Их ограниченность и временность ему попросту не видна, так как он не может «посмотреть со стороны» на свое собственное бытие, свой собственный образ праксиса – вернее, потому, что его возможности такого взгляда весьма невелики. Поэтому свое ограниченное, определенное бытие в его основных закрепленных специ-

фикациях индивид понимает для себя и других как всеобщее, как закон и необходимость, как норму и суть человеческой и природной жизни. Это *наивное и некритическое «приятие себя» вместе с исторической нагрузкой всех «условий и обстоятельств», детерминирующих данный тип жизни, праксиса, даже социально-психологического строя личности и его мышления – почва, живое основание идеологизации* как в активном, «авторском» варианте, так и в случаях пассивного восприятия навязываемых идеологических стереотипов (того, что Штирнер относит к «воспитанию», к школьно-педагогической дрессуре индивидов, «мышлению за другого»).

Ограниченность праксиса как исходная база, почва, или фундамент идеологизации фиксируется Марксом различным образом. Налицо целая структура «порождающих факторов», частично совпадающих с предложенной Марксом схематикой объяснения социальной обусловленности духовного начала или сознания вообще. Но совпадение это только частичное, поскольку идеология вовсе не «сознание вообще», а лишь его особая часть (об этом речь пойдет далее). *Идеология есть осознание частичной деятельности как всеобщей*. Причем, хотя сам Маркс использует более наглядные представления о «разделении труда» и «интересах», (что полностью закрепляется в традиции – вплоть до нашего времени), все же он находит место оговорить свою принципиальную позицию. Так, высказываясь об оппозиции «обязанностей» и «интересов», Маркс говорит, что для идеолога «интересы» есть «... нечто третье между собой и своей жизнедеятельностью – манера, возведенная в истинно классическую форму Бенхамом, у которого нос должен иметь какой-нибудь интерес, прежде чем он решится познакомиться» [8, с. 201]. Иными словами, речь идет только о способах рассуждения, в которых фиксируется единство человека и его праксиса как ограниченного реально, но в идеологической иллюзии переносимой на всеобщее.

Отметим, что вряд ли стоит смешивать «ограниченность» праксиса как причину рождения идеологии, с общим принципом культурно-исторической обусловленности сознания вообще (что делает, например, К. Маннгейм или, по-своему, Г. Гадамер в своей известной полемике с Ю. Хабермасом [9, с. 49]). Во втором случае вовсе не обязательна идеологизация, сознание может быть и «действительным», лишенным самообмана в силу своей «реальной всеобщности». Но эта проблема требует

особого исследования, в том числе и в отношении марксовских мыслей о культурном значении и идеологическом применении *языка*, и по проблеме *коммуникации*.

### *Различие между идеологией и другими формами сознания*

Итак, основное отличие идеологии от не-идеологического или анти-идеологического выражения реальности Маркс определил уже в исходным представлении об исследуемом феномене. Если идеология есть *иллюзорная* часть или сторона сознания, то что собой представляет остальное? Постоянно и вполне справедливо указывалось, что за представительство анти-идеологизма у Маркса ответственна наука. Однако, поскольку впоследствии Энгельс неосторожно объявил наукой социализм, то упреки в позитивизме и утопизме, наряду с обоснованными демонстрациями «идеологических грехов» в текстах Маркса, с тех пор постоянно повторяются и вполне возможно будут еще долго тревожить тень мыслителя. Но все отнюдь не столь просто и однозначно.

Прежде всего, в 40-е годы прошлого столетия, да еще для философа гегелевской школы не о каком позитивизме — ни «первом», ни «втором» — и речи идти не могло. Все, что высказано в «Немецкой идеологии» о науке, подтверждает там же приведенную краткую формулу: «Мы знаем только одну-единственную науку, науку истории». И, немного дальше, после отказа заниматься «историей природы» в пользу «истории людей»: «...почти вся идеология сводится либо к превратному пониманию этой истории, либо к полному отвлечению от нее. Сама идеология есть только одна из сторон этой истории» [4, с. 12]. Итак, наука — преимущественно история, однако не гегелевского спекулятивно-философского типа, и не эмпиризм, где история выглядит как «собрание мертвых фактов». Свое видение истории как «действительной положительной науки» Маркс определяет следующим образом: «...изображение практической деятельности, практического процесса развития людей» [4, с. 21]. Можно заметить, что столь широкое толкование истории как науки вполне включает в себя и анализ настоящего, т.е. современной реальности в различных предметно-проблемных аспектах. Не только историческая на-

ука как таковая, но и экономическая теория, и «эмбрионально» уже наличествующая социология (вспомним об энгельсовских о положении рабочего класса в Англии!) служат в эти годы для Маркса наиболее простыми и наглядными «образами научности». Вообще же марксово понимание науки значительно расходится с многими стереотипами и стандартами «научности» — как в его время, так и ныне, и потому нуждается в специальном анализе. Как бы то ни было, историческое исследование действительности, по Марксу, явно противостоит идеологии, или, другими словами, имеет явный анти-идеологический потенциал. В некоторых контекстах у Маркса появляются и другие, не имеющие отношения к идеологизации, виды сознания. Таково «непосредственное наивное жизнепонимание» (*Lebensanschauung*) [8, с. 418], принимаемое Марксом вместе со своими далеко не научными способами выражения — стихами, романами, мемуарами. Замечательно, что Маркс там же указывает на границу, с переходом которой это «жизнепонимание» сразу же превращается в типичную идеологию, (которую в данном случае Маркс называет «плоской и лицемерной моральной доктриной») — когда его применяют «...к каждому индивиду без различия» и, тем самым, абстрагируют «...от условий жизни этих индивидов...» [8, с. 418]. Дело в том, что обсуждается проблема труда и наслаждения, заданная М.Штирнером, и Маркс четко фиксирует принадлежность определенных мнений о «наслаждении» тем или иным социальным группам. Оторванные от реального праксиса этих групп, предложенные обществу как «всеобщие», эти мнения тем самым идеологизируются, т.е. превращаются в некие иллюзии о «должном», надлежащем образе жизни и мыслей.

Если «внешняя граница» идеологии очерчена, в первом приближении, наукой, то «внутренняя граница» у Маркса хотя и присутствует, но в неопределенном, размытом виде. Более четко ее нельзя провести, так как реальное содержание, всегда так или иначе представленное во всякой идеологической иллюзии, может быть искажено или закамуфлировано идеологами только немного, но может быть и вовсе, как выражается Маркс, «перевернуто». Конечно, такие экстремальные ситуации, когда содержательная сторона в иллюзии «поставлена с ног на голову» — вовсе не единичны. Маркс неоднократно высказы

вается в «Немецкой идеологии» о присущем французской и английской традициям тяготении к «политической идеологии» как значительно более реалистической, чем типично немецкая идеология философской окраски [4, с. 39]. Далее, в философских представлениях, которые Маркс оценивал как идеологические, также зафиксированы различные степени соотношения содержательности и реалистичности с самообманом, с иллюзиями. Так, Маркс высоко оценивает «теорию полезности», или толкование взаимных отношений людей как «всеобщей эксплуатации» во французском Просвещении. Причина в том, что эта односторонняя философская интерпретация все же фиксировала реальное возвышение, рост значимости коммерчески денежных отношений в жизни тогдашнего общества и, тем самым, несла критический смысл относительно ранее господствовавших идеологических представлений и праксиса времен абсолютной монархии [8, с. 411].

Собственное «учение» в текстах «Немецкой идеологии» Маркс интерпретирует в противопоставленности идеологическому иллюзионизму (хотя и полной индентификации с «наукой» здесь нет). Можно заметить, что тут сделано почти все возможное, чтобы избежать опасности создать еще одну систему иллюзорных представлений, выражающую наличную реальность и авторский личный и профессиональный праксис в его неосознанных характеристиках («предпосылках»). Кратко укажем, *что* было осуществлено: 1) осознанный выбор позиции «литературно-теоретического представительства» от лица определенного социально-политического движения («коммунизм», по терминологии Маркса); 2) отказ от профессиональной философской позиции, как ангажированной самим ее «местом» в социальном разделении труда; 3) сознательный отказ от «догматического», «доктринального» выражения идей и мнений («учения») и обращение к критико-полемиической форме высказывания и т.д. [см.: 10, с. 5-25]. Однако отметим, что по вопросу о возможности и оправданности *идеологической репрессии, давления на массового или индивидуального потребителя* у Маркса довольно сложная позиция. Вообще этот пункт — один из основных содержательных моментов в полемике со М.Штирнером, крайне важный для точного понимания марксовой теории идеологии. Пока же подчеркнем еще раз, что собственные мысли, выраженные в тексте работы, Маркс не идентифицирует ни с наукой, ни, тем более, с идеологией.

### *Идеологические феномены и проблема их структуризации*

Обратим внимание на то, что с общим абстрактным представлением об идеологии, предложенным Марксом, в его текстах соотносится значительное количество различных феноменов, причем их «ряд» у Маркса выглядит не одинаково, не постоянно. В самом начале книги, сразу же за общим определением идеологии в ее отношении к праксису, следуют знаменитые утверждения: «Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности» [4, с. 20]. «Видимость» (Schein), о которой мы уже говорили, в данном контексте для нас не важна. Но совершенно ясно, что перечисленные феномены и могут выстроиться в один ряд лишь при самом общем, в масштабе всей истории человечества, утверждении. Т.е. налицо тезис философско-исторического или историософского порядка. Правда, в других случаях Маркс приводит иные списки: так, философия то попадает в этот ряд, то, напротив, противопоставляется в какой-то степени идеологии. Аналогично и с правом, и с политикой. Так что ясно, что Маркс в этом случае не вводит точное и концептуально-продуманное положение, а лишь иллюстрирует в перечисленных феноменах идеологии другой, более для него важный тезис — о зависимости мышления от праксиса, сознания от бытия в историческом процессе их развития, взятом в самом предельном, абстрактно-всеобщем виде. А это означает, что проблема общего соотношения «идеология» — «история» здесь только зафиксирована и поставлена, несмотря на позитивно-утвердительно-тон формулировки тезиса.

В некоторых других текстах «Немецкой идеологии» Маркс, следуя прихотливому изложению в книге М.Штирнера, вынужден выказаться о несколько более конкретных типах идеологии. Так, в полемике со штирнеровско-гегелевским пониманием иерархии средних веков Маркс кратко характеризует идеологию средневековья. Здесь обсуждается, по сути, конфликт между церковью и светской властью, проходящий почти через всю европейскую историю феодального периода. Маркс отказывается признавать этот конфликт самостоятельным, суверенным. Речь должна, согласно Марксу, идти о борьбе, которая «...развертывается внутри самого феодализма — в эту



борьбу входит также и борьба феодально организованных наций между собой» [8, с. 164]. «Иерархия», т.е. господство в обществе христианского сознания, насаждавшегося церковью, по Марксу, относится к идеологии, «...представляет собой лишь идеологическое выражение феодализма», то есть, политической формы «средневековых отношений производства и общения», а последние суть «практические материальные отношения». В свете таких причинных связей уже производными, вторичными выглядят все средневековые иллюзии, «...те в частности иллюзии, которые император и папа выдвигали в своей борьбе друг против друга» [8, с. 164].

Отметим, что здесь Маркс указывает на только самые общие моменты: ни анализа «средневековых иллюзий», ни характеристики их связей с «политической формой» «праксиса» в наличии не имеется. К тому же исторический период, «средние века» слишком велик и неопределенен. Поэтому вряд ли можно данный текст считать вкладом в типологию идеологического сознания в его исторических формах. Скорее, тут просто указание на возможность такой типологии быть созданной.

Иное дело — идеология современности, взятой даже в более широком, чем непосредственное «время жизни» автора, временном диапазоне. Маркс, следуя за М.Штирнером, наталкивается здесь не только на *проблему типологии идеологических «форм»*, но и на сложнейшие исторические вопросы о «*переносе*» идеологий за пределы породившей их *цивилизационно-культурной почвы*, а также и на *проблему борьбы идеологий в одном и том же историческом времени*. Наибольшее внимание уделяется либерализму и коммунизму. Либерализм, согласно «Немецкой идеологии», при общих чертах, весьма различен в основных европейских странах — Англии, Франции и Германии (остальные не принимаются во внимание). Либерализм понимается Марксом как «выражение классовых интересов» буржуазии, воплотившееся, прежде всего, в праксисе — как политическом, так и в коммерческом. Так, к первому Маркс относит «господство террора» во время французской революции, и саму революцию, и завоевание европейского континента при Наполеоне. Ко второму — «бесстыдную буржуазную наживу». Англия же давно прошла этот уровень развития, она «революционизировала промышленность» и подчинила себе в коммерческом отношении «весь остальной мир». Либерализм как идеология и становится понятен только «...в связи с действи-

тельными интересами, из которых он произошел и вместе с которыми он только и существует в действительности...» [8, с. 185]. Таким образом, из праксиса буржуазии вырастает идеология либерализма, которая в данном случае подпадает под марксову квалификацию классово-идеологии: «иллюзии класса о себе самом». Она не рассматривается подробно в ее философских и политико-экономических аспектах, однако Маркс указывает на основные «политические иллюзии» либерализма: «иллюзии о государстве и правах человека» [8, с. 186].

Соответственно, по тому же схематизму анализируется «коммунизм», где Марксу приходится решать сложнейшую задачу – обоснования собственных взглядов как *неидеологических*, не являющихся иллюзорными представлениями. Это приводит Маркса к проблеме *защиты* от идеологии, к анализу возможностей критического разума и т.д. Тесно связаны с этой темой размышления Маркса об опасностях утопизма, что делает особо интересным анализ именно марксовских (а не мангеймовских!) представлений о соотношении идеологии и утопии [11, с. 81-92]. Но, возможно, наибольший интерес представляет первично отрефлектированная в «Немецкой идеологии» проблема переноса, или имплантации определенного типа идеологического сознания в страну, ранее данной идеологией не располагавшей. Речь идет о перенесенной в Германию идеологии либерализма и, затем, о появлении на немецкой почве социалистических учений и праксиса. Но эти темы, и многое иное, относящееся к проблематике идеологии в творчестве К.Маркса, мы постараемся осветить в последующих публикациях.

---

**Литература**

1. *Матц У.* Идеология как детерминанта политики в эпоху модерна // *Полис.* 1992. № 1-2.
2. *Маркс К., Энгельс Ф.* Собр. соч. Т. 39.
3. Там же. Т. 13.
4. *Маркс К., Энгельс Ф.* Избр. соч.: В 9 т. Т. 2.
5. *Маркс К., Энгельс Ф.* Собр. соч. Т. 27.
6. *Баллаев А.Б.* Проблема «преобразующей критики» в «Немецкой идеологии» К.Маркса и Ф.Энгельса // *Историко-философские исследования.* Минск, 1991.
7. *Зандкюлер Г.Й.* Критика и позитивная наука. К эволюции марксовской теории // *Историко-философский ежегодник.* М., 1991.
8. *Маркс К., Энгельс Ф.* Собр. соч. Т. 3.
9. *Hermeneutik und Ideologiekritik,* Frankfurt am M., 1971.
10. *Баллаев А.Б., Козлова М.С.* Предназначение философии. Мысли К.Маркса / *Историко-философский ежегодник.* 1989.
11. *Баллаев А.Б.* Социальный проект К.Маркса // *Свободная мысль.* 1997. № 7.

## Гуссерль о Декарте

Ортега-и-Гассет назвал темой нашего времени рациональность. Действительно, в XX в. картезианский идеал рациональности, лежащий в основе современной цивилизации, становится тем полем критических размышлений, на котором строится новая философия, рождаются новые философские направления, складывается новый философский язык. Одним из философских учений, определивших еще в начале века методы и мотивы размышлений о рациональности, стала феноменология Э. Гуссерля, так как именно в ней картезианские принципы и интенции картезианства были доведены до кульминации. Именно феноменология Гуссерля, наиболее полно выразившая дух времени и во многом сформировавшая облик современной философии, соединила классические критерии достоверности и самоочевидности знания с новыми парадигмами теоретического мышления и моделями теоретического дискурса, открыв тем самым первые для разнообразных интерпретаций с новых точек зрения. История феноменологии — от «неокартезианства» Э. Гуссерля до многочисленных представителей широчайшего феноменологического движения — это отчасти история метода и принципов картезианства и, следовательно, классической рациональности, ставших одной из главных тем философии XX в.

Метафизика Декарта, построенная на принципе *cogito*, становится поворотным пунктом в истории новоевропейской философии, в котором видоизменяются и принцип, и задачи философии: теперь вопрос о возможности и условиях *познания* предшествует вопросу о познаваемости сущности *вещей*. На первый план в философском процессе выходит субъект позна-

ния с его способностью обеспечить абсолютно очевидные и надежные основания для любого знания. «Размышления» Декарта были систематической попыткой исключить из познания всякое мнение, которое было допущено, исходя единственно из некоторого авторитета, и отработать свой собственный путь размышлений, основанный на одном абсолютно несомненном факте — факте *cogito*. На этом факте, используемом в качестве критерия ясных и отчетливых идей, Декарт возвел систему достоверного знания, «универсальную математику», все положения которой дедуцированы из первоначальных интеллектуальных интуиций. Прочным фундаментом декартовской «универсальной математики» становится чистое сознание, освобожденное от чувственных компонентов, доступ к которому обеспечивается посредством методической процедуры сомнения. Обосновывая метод сомнения, Декарт указывает на повседневный чувственный опыт мира, в котором философский, т.е. рефлекслирующий, ум не находит ничего абсолютно достоверного. Любые утверждения, даже те, которые представляются нам наиболее достоверными, не имеют никаких гарантий их истинности, так как обман чувств нередко приводит к несоответствию между нашими мыслями и предметами мыслей, вещами, находящимися вне досягаемости сознания. Поскольку соответствие первого и второго никогда не может быть гарантировано от возможного сомнения, Декарт признает в качестве несомненного только состояние сознания познающего субъекта, делая предметом своего исследования источник любых сомнений — саму способность мыслить: «при стараниях открыть ложность или сомнительность исследуемых положений... я не встречал ни одного сомнительного положения, из которого нельзя было бы извлечь какого-либо достаточно надежного заключения, хотя бы того, что в этом положении нет ничего достоверного»<sup>1</sup>.

Сомнение как метод декартовской философии имеет не практическое, а теоретическое значение и положительный, а не отрицательный смысл: сомневаясь, размышляющий философ всякий раз совершает поворот к сознанию, делая предметом мысли не утверждения, обладающие характеристиками истинных или ложных, а собственное *cogito* — источник любых утверждений и оценок. Универсальное сомнение, т.е. то, которому может быть подвергнут весь сознательный опыт, не устраняет последний, но, напротив, соотносит его с началом или основанием, устанавли-

вающим очевидность в качестве самоочевидности, так как *cogito* – первое очевидное утверждение и первый, непосредственно данный сознанию его объект.

*Cogito* Декарт понимает в самом широком смысле: когда я исключаю из рассмотрения все сомнительное, то не остается ничего, кроме самого сомнения. когда я сомневаюсь в том, что вижу, слышу, ощущаю тепло, я не могу сомневаться в том, что мне кажется, будто я вижу, слышу, ощущаю тепло. Несомненное именуется моим восприятием, и, взятое именно в этом смысле, восприятие есть не что иное, как мышление<sup>2</sup>. Мышление остается по отвлечении всего сомнительного, поэтому в нем Декарт заключает неотъемлемую особенность человеческого существования: мышление человека есть его истинное бытие<sup>3</sup>.

Таким образом, критерии истины Декарт извлекает из субъективных переживаний очевидности, поскольку всякое положение, которое так же очевидно, как и самодостоверность собственного мыслящего бытия, точно так же истинно: «истинно все то, что я воспринимаю весьма ясно и отчетливо»<sup>4</sup>.

Открытие фундаментального основания истины повлияло на всю новоевропейскую философию, определив абсолютный примат субъекта для человека Нового времени, а также ориентацию субъекта на научно-теоретическое познание мира. «Только в Новое время разум стал по своему основному пафосу – разумом познания; логика – истиной гносеологии»<sup>5</sup>.

Накануне XX в. возникает потребность в пересмотре и реконструкции того фундамента научного здания, который закладывался еще в XVII в. Постановка этой проблемы теперь связана с пониманием того, «что бытие мира и бытие субъекта не укладываются в рамки классической рациональности»<sup>6</sup>. В философии это оборачивается возвращением к «абсолютным основаниям» «классической рациональности» с целью переосмысления этих оснований и даже их решающего преобразования. Значительные усилия в этом направлении предпринял Э.Гуссерль, который полагал, что внутренние потенции картезианства исчерпаны далеко не полностью.

Гуссерль выдвигает на первый план своей философии, в качестве ее основания, аподиктическую сферу чистой субъективности и обращение к ней возводит в принцип философского метода, вновь провозгласив тем самым идеал гносеологической очевидности основанием для всей философской мысли и для всего научного знания. Несмотря на то, что только в

1931 г., в работе «Картезианские размышления» Гуссерль обращается к подробному анализу непосредственного влияния философии Декарта на его собственную новую феноменологическую доктрину и называет последнюю «нео-картезианством», уже содержание более ранних работ Гуссерля позволяет выбрать из всего философского наследия опыт мысли Р. Декарта в качестве исторической параллели к феноменологии.

Развитие строгой или «чистой» феноменологии как науки о существенных структурах сознания посредством коррелятивного изучения интенциональных актов (*poesis*) и их объективных референтов (*poema*) должно быть, согласно Гуссерлю, направлено на систематическое прояснение феноменов всей области фактического, которая служит исследовательским материалом для эмпирических наук, и, следовательно, на прояснение всех их научных интерпретаций. Таким образом, главный мотив феноменологии — это поиск научной строгости, закономерно приводящие к абсолютно радикальной философии.

Несомненно совпадение мотивов, руководящих Гуссерлем в его поисках беспредпосылочной науки и Декартом в его построениях «универсальной математики». Как Декарта, так и Гуссерля не удовлетворяет состояние современной философии. И первый, и второй находят философию недостаточно строгой и радикальной. Оба отвергают любую историческую форму философии и требуют нового, радикального и совершенно индивидуального для нее начала. Под этим началом, обладающим характеристиками беспредпосылочности и самоочевидности, Декарт понимает сферу врожденных идей *coгito*, а Гуссерль, принимая кантовскую терминологию, — сферу трансцендентальной субъективности, конституирующей априорные сущности. Стремление к радикализации философии и для Декарта, и для Гуссерля в первую очередь связано с попыткой обосновать единство всех наук в *coгito*, которое для Декарта становится точкой отсчета последующих дедуктивно выведенных истинных суждений, а для Гуссерля — единственной областью феноменологического анализа. Таким образом, проблема построения науки на абсолютных и беспредпосылочных основаниях выступает в качестве первой и главной задачи, которую оба философа ставят перед собой в начале своего философского пути.

По мере того, как феноменология Гуссерля движется от дескриптивной психологии к трансцендентальной науке, она все более соприкасается с философским наследием Декарта. Идентичность принципиальных идей в доктринах Декарта и Гуссерля распространяется на проблемы философского метода.

Уже в проблематике, разработанной Гуссерлем в «Логических исследованиях», большую роль играет понятие самоочевидности, которое следует отнести непосредственно к философии Декарта. В качестве критериев истинности Гуссерль предлагает два — адекватность и аподиктичность. Адекватность означает соответствие между интенцией и наполняющим ее содержанием, аподиктичность — это несомненность, характеризующая такое соответствие<sup>7</sup>. Впервые так же формулирует критерии истинности Декарт, который строит на них свою философию. Но в «Логических исследованиях», где только фрагментарно намечены трансцендентальные пути феноменологии, еще не присутствует концепция феноменологического метода, эпохе и редукции, ставшего затем областью наиболее строгого параллелизма между философскими системами Гуссерля и Декарта, а именно, между «заключением в скобки» и методом сомнения. Процедура редукции не получает методологического значения, пока феноменология остается в рамках дескриптивной психологии, т.е. пока под областью ее исследования Гуссерль понимает так называемый живой опыт сознания, как это было в «Логических исследованиях».

Позже, в «Идее феноменологии» (1907), Гуссерль напишет, что он называл дескриптивной психологией феноменологию, концентрирующуюся только на сфере живого опыта в пределах его имманентного содержания. Но живой опыт — это опыт живого его, он эмпирически отнесен к объектам природы<sup>8</sup> и, следовательно, не может быть полностью адекватным и аподиктичным. Феноменология стремится быть «критикой чистого разума», и поэтому в «Идее феноменологии» Гуссерля прежде всего интересует «чистый» опыт сознания, который сохраняется при «заключении в скобки» «живого опыта». Для феноменологии, которая хочет быть эпистемологической, для теории знания (*a priori*) эмпирические отношения должны быть «заключены в скобки». На этом пути возникает собственно трансцендентальная феноменология, методологическим принципом которой становится принцип эпохе и редукции. Начиная с временной приостановки нашей веры в реальность, которая кажется непосредственно данной, через изолирование области «чистых» феноменов редукция приводит к сфере трансцендентальной субъективности, в значительной степени совпадающей с декартовской сферой несомненного его. Это отмечает О.Фалтон в статье «Картезианство в феноменологии»<sup>9</sup>.



С ним согласен А.Гурвич, который в своей рецензии на статью Фалтона пишет: процедура эпохе и редукции в основном соответствует процедуре сомнения Декарта. Фактически, все характеристики универсального сомнения и того, что посредством его применения с несомненностью обнаруживается, применимы к феноменологической редукции и к ее результатам<sup>10</sup>.

Декартовский метод предписывает подвергнуть методической критике весь повседневный сознательный опыт, чтобы, исключив то, что оставляет любую возможность сомнения, соотнести его с абсолютно несомненными основаниями. В качестве несомненного бытия метод открывает субъективное бытие его и его мыслительных актов. Ту же функцию в философии Гуссерля выполняют эпохе, или воздержание от суждений и редукция как движение от факта к сущности. И для Декарта, и для Гуссерля субъективность оказывается тем уровнем абсолютно очевидных оснований, на котором только может быть построено систематическое единство наук.

Традиция научной строгости, идущая от Декарта через философские системы Лейбница и Спинозы, в XIX в. переосмысливается эмпиризмом. Эмпиризм соотносит критерии истинности знания с разумом. Его методологический радикализм выражается в том, что для вынесения истинных суждений о каких-либо фактах эмпиризм стремится рассматривать факты сами по себе, которые должны управлять нашими суждениями и исключать все предубеждения, сформированные традицией или суевериями. Но эмпиризм идентифицирует поворот к фактам с поворотом к чувственному опыту, ограничивая тем самым научное исследование сферой природы. В начале XX в. Гуссерль своей феноменологической доктриной оправдывает необходимость нового картезианского поворота к субъективно ориентированной философии. Такая философия, согласно Гуссерлю, способна с абсолютной очевидностью обосновать и объединить несамодостаточные эмпирические науки.

Рассмотрев в общих чертах феноменологический метод Э.Гуссерля, можно утверждать, что этот метод при всем своем своеобразии во многом вновь воспроизводит картезианскую проблематику. Однако, явная переключка изначальных идей и посылок феноменологии с принципами декартовской философии остается до середины 20-х гг. XX в. в целом в работах Гуссерля не проанализированной. Несмотря на некоторые размышления по поводу картезианского наследия в феноменоло-

гии (например, в «Идеях» в качестве предшественника феноменологии Гуссерль упоминает Декарта в ряду таких представителей субъективистской эпистемологии, как Юм и Кант<sup>11</sup>), пока Гуссерля интересует принципиальная новизна его доктрины, исторические параллели, в частности философия Декарта, остаются в его исследованиях на заднем плане. Но с течением времени сознательная ориентация на Декарта в феноменологии Гуссерля становится все более заметной. Систематический анализ влияния философии Декарта на феноменологию, анализ их сходств и различий, был сделан Гуссерлем в парижских лекциях 1929 г. под общим названием «Введение в трансцендентальную феноменологию». На основе этих, а так же страсбургских лекций того же года Гуссерль разработал «Картезианские размышления» (1931) – второе после «Идей» последовательное введение в проблематику трансцендентальной феноменологии, названной теперь «нео-картезианством».

Такие исследователи «Картезианских размышлений», как Ш.Штрассер, подготовивший для «Гуссерлианы» немецкий перевод этой франкоязычной работы, и ее английский комментатор Т.Эттиг отмечают, что «Картезианские размышления» – один из наиболее значительных текстов Гуссерля, т.к. в нем автор дает подробный обзор и анализ своей философии в целом. Наряду с этим в *Размышлениях* появляется новая феноменологическая проблематика, которая впоследствии будет отражена в «Кризисе»<sup>12</sup>. Важность и уникальность «Картезианских размышлений» состоит также в том, что эта работа написана в тот период времени, когда Гуссерль испытывал необходимость в новой оценке своего отношения к истории философии и, в частности, к философии Декарта и предпринимал попытки отойти от неисторического рационализма, вдохновленного Декартом и систематически изложенного в «Идеях». «Картезианские размышления» являются значительным этапом на пути движения феноменологии Гуссерля к философии «жизненного мира», включенной автором в контекст современной культуры.

Руководящей идеей «Картезианских размышлений» вновь становится философский радикализм, как это было в статье «Философия как строгая наука», но теперь Гуссерль указывает на исторические истоки этой идеи, называя декартовские «Размышления» прототипом философской рефлексии<sup>13</sup>. Изучение работ Декарта повлияло на концепцию феноменологии, на-

правив ее развитие от дескриптивной психологии к трансцендентальной философии<sup>14</sup>. Последнюю можно назвать «неокартезианством», т.к. ее метод и проблематика укоренены в философском наследии Декарта<sup>15</sup>.

Анализируя содержание работы Декарта «Размышления о первой философии», Гуссерль выделяет ее главную цель – полное реформирование философии. Философия должна стать наукой, построенной на абсолютных основаниях. Для Декарта такое реформирование необходимо включало в себя реформу всех прочих наук, которые являются частями универсальной науки, философии. Только внутри систематического единства последней различные науки могут стать науками в подлинном смысле, в то время как в своем историческом развитии они не смогли добиться соответствия этому идеалу, т.к. не имеют путей реализации идеала подлинной научности приводит Декарта к субъективно ориентированной философии. Согласно Гуссерлю, декартовский поворот к субъекту осуществляется на двух уровнях. Сначала размышляющий должен «вернуться» к самому себе для того, чтобы отказаться от всех наивно и некритично воспринятых знаний как негарантированных от возможного сомнения. Теперь философское и любое другое знание будут построены заново, но уже таким образом, чтобы размышляющий был ответственным за него от начала и шаг за шагом. Философское знание – совершенно персональное дело философствующего, и поэтому оно должно возникать как обосновывающее себя знание, т.е. будучи направленным на универсальность абсолютных и несомненных интуиций. Сознательный выбор такой философской радикальности приводит к тому, что размышляющий начинает свой философский путь с абсолютного отсутствия знаний. Теперь задачей философа становится поиск метода, руководствуясь которым можно будет построить подлинное знание, и исследование условий и возможностей этого поиска посредством рефлексии. Согласно Гуссерлю, такое начало философского пути, которое предлагает Декарт – не частный случай в истории философии, скорее, это должно быть прототипом размышлений любого начинающего философа, из которых только может возникнуть подлинная философия<sup>16</sup>.

На более глубоком уровне субъективной ориентации размышляющий осуществляет поворот к егo как к субъекту чистых когнитивных актов. Такой поворот достигается посредством радикального, методического сомнения. Стремясь с неизменным постоянством к абсолютному знанию, философ подвергает сомнению все существующее, ранее принимаемое на веру, для того, чтобы определить область абсолютного, которая могла бы послужить основанием для дальнейших философских построений<sup>17</sup>. Когда процедура сомнения выполнена, становится очевидным, что та несомненность, с которой мир дан нам в естественном опыте, не выдерживает критики. Следовательно, вера в существование мира на первой стадии философских исследований становится неприемлемой. В качестве несомненного философ принимает только чистое егo своих когнитивных актов, существование которого не зависит от предполагаемого несуществования мира. Далее для размышляющего докрываются аподиктические пути солипсического философствования, на которых из чистого и несомненного субъективного опыта может быть последовательно выведен объективный внешний опыт<sup>18</sup>. Согласно Гуссерлю, Декарт пытается реализовать этот идеал, дедуктивно выводя существование Бога и истины, и затем, посредством последних, существование всего объективного поля метафизики и позитивных наук. Все эти выводы делаются в соответствии с «врожденными» принципами чистого егo.

Гуссерлю представляется наиболее важным вопрос, могут ли декартовские идеи руководить нами при решении научных и философских проблем современности. В свое время Декарт увидел, что позитивные науки, которые должны осуществлять исследование на абсолютно рациональных основаниях, очень мало обращают внимание на прояснение самих этих оснований, что приводит к невозможности выявить всеобщность их фундаментальных концепций и методов. Гуссерль считает, что для европейской науки с середины XIX в. это вновь становится серьезной проблемой. Современное состояние позитивных наук свидетельствует о том, что они испытывают необходимость в выработке универсальных принципов и методов, на основании которых они могли бы составить подлинное научное единство. Построенные на некритически воспринятых предпосылках, позитивные науки оказываются не в состоянии достичь желаемого единства. Время от времени внутри наук о

фактах совершаются попытки реформировать собственные основания, но при этом не учитываются резюме декартовских размышлений, еще в XVII в. открывших возможности объединения наук. Это приводит к тому, что остается незамеченной уникальная роль философии, которую последняя могла бы сыграть в таком реформировании. Сама философия, согласно Гуссерлю, в начале века оказалась не способна ни заявить о своем истинном призвании, ни реализовать его.

Гуссерль видит главный симптом кризиса философии в отсутствии и, следовательно, в неспособности ее вырабатывать «объективно ценные результаты», т.е. такие, которые выдержали бы проверку критики различных философских школ и направлений и представляли бы собой общепризнанную ценность. Вместо того, чтобы послужить примером и условием единой системы знаний, в основания которой положены несомненные принципы, философия, согласно Гуссерлю, являет собой образец утраченного единства. То сравнительное соответствие между своими целями, проблемами и методами, которым философия обладала в начале Нового времени, с конца XIX в. уже не может быть обнаружено. Вместо единства живой философии, считает Гуссерль, мы имеем разобщенную и несогласованную философскую литературу, вместо серьезных дискуссий различных теорий, в ходе которых могли бы быть выработаны общезначимые ценности, — псевдокритицизм, представляющий собой просто видимость философствования<sup>19</sup>. Эта ситуация — следствие утраченной веры в единство истинной философии, веры, которая в свою очередь должна отвечать общности фундаментальных предпосылок любых теорий. Поскольку и первое и второе в настоящее время отсутствуют, то «мы имеем так же много философий, как и философов»<sup>20</sup>. Описанная Гуссерлем ситуация в философии совпадает, на что указывает сам Гуссерль, с тем состоянием философской культуры, с которым в юности столкнулся Декарт, и которое побудило его реформировать философию.

Декарт с точки зрения Гуссерля еще в 17 в. открыл для философии возможности вырабатывать «объективно ценные результаты», острую необходимость в которых испытывает философия 20 в. Эти возможности содержатся в принципе *cogito*, в котором, несмотря на его не всегда адекватное историческое развитие, изначально заложено стремление к радикальному завершению. Кризис философии, полагает Гуссерль,

необходимо считать своеобразным призывом к тому, чтобы реализовать все потенции субъективно ориентированной философии<sup>21</sup>, не заимствовать доктринальное содержание картезианства, а возобновить его дух — дух подлинного философствования.

Анализируя естественный и непосредственный повседневный опыт мира, Гуссерль приходит к выводу, что та очевидность, с которой мы воспринимаем мир, не может считаться аподиктической. Опытная очевидность мира, при критическом обращении к ней всегда обнаруживает требование «абсолютно первой очевидности» т.е. такой, которая предшествовала бы установлению или отрицанию факта существования мира. Мыслимость несуществования мира становится у Гуссерля тем аргументом, который утверждает очевидность внутреннего бытия первой по отношению к очевидности естественного опыта. Строить универсальную и аподиктическую философию возможно, основываясь именно на ней, а не на существовании мира, который может рассматриваться только в качестве «принятого феномена».

Так Гуссерль вновь обосновывает необходимость картезианского поворота к его *cogito* как к последней и аподиктической почве для суждений, на которой должна быть построена радикальная философия. Опыт *cogito* может быть схвачен только рефлексивно, при обращении сознания на себя самого, т.е. при смене естественной установки на собственно феноменологическую, включающей в себя воздержание от суждений и трансцендентальную редукцию.

Теперь Гуссерль обращается к анализу *cogito*. Метод продумывания *cogito* отличается от метода, предложенного Декартом: Гуссерль стремится открыть те сущностные элементы *cogito*, которые, по его мнению, не заметил Декарт. Прежде всего — это интенциональный характер *cogito*, т.е. для Гуссерля сознание всегда выступает как направленное, как сознание о чем-то. Анализ *cogito* должен быть анализом *cogitata*. Декарт не отрицал направленности сознания на предмет, но он не заметил, что это касается не объектов, внешних сознанию, а интенционально самоданных объектов. Декарт, по мнению Гуссерля, совершает неубедительный переход к метафизическим вопросам до того, как заканчивает исследование эпистемологических. Для Гуссерля самоочевидность *cogito* влечет за собой самоочевидность интенциональных данных сознания.

Гуссерль отвергает все метафизические предположения (как предданные) и считает, что нельзя составить мнение о природе *cogitata*, исключив тот факт, что это — данные сознания. Декарт же, не придав значения этому факту, стал «отцом абсурдного трансцендентального реализма»<sup>22</sup>.

Гуссерлевская критика Декарта вращается в основном вокруг центрального принципа *ego cogito*. Декарт не делает различия между актом мысли и ее объектом. Гуссерль берет термин «интенциональность» у Brentano, но включает в него новый смысл: он говорит не об интенциональном отношении, но об интенциональности сознания, причем интенциональность понимается в трансцендентальном эпистемологическом и онтологическом смысле. Интенциональный анализ сознания влечет за собой анализ темпоральных структур *cogito*. Если в «Идеях» Гуссерль наделял *cogito* характеристиками и аподиктичности, и адекватности, то теперь он настаивает на том, что аподиктичная очевидность *ego cogito* по причине имманентной темпоральности последнего не может выражать свой смысл и структуру совершенно исчерпывающе. Анализируя опыт трансцендентальной субъективности, представляющей собой непрерывный поток сознания, Гуссерль указывает, что содержание темпоральных горизонтов *ego cogito*, которое разветвляется в прошлое и будущее, не дано нам адекватно<sup>23</sup>. Трансцендентальный опыт моего трансцендентального «Я» — это всегда неопределенная общность того, что имеется как открытый горизонт<sup>24</sup> и, следовательно, он никогда не дан исчерпывающе, но только «намечен в живой очевидности «Я есть»<sup>25</sup>. Этот упор на неопределенность сознательной жизни, на непроявленность ее горизонтных структур, характерный для «Размышлений», вводит феноменологию в круг новых проблем, которые лежат уже за пределами субъективной науки в картезианском смысле.

Неудивительно поэтому, что среди исследователей феноменологии возникают существенные разногласия по поводу «удельного веса» философии Декарта в феноменологии. С одной стороны Гуссерль высказал свое отношение к Декарту уже тем, что назвал феноменологию нео-картезианством. Однако, даже учитывая такое самоназвание поздней феноменологии, многие исследователи склонны считать, что «нео-картезианство» начинается там, где кончается философия Декарта<sup>26</sup>. Другой взгляд на эту проблему, так же представлен в работах гуссерлевских интерпретаторов. В частности, он отражен в статье

Д.Фалтона «Картезианство в феноменологии» и в рецензии на нее А.Гурвича<sup>27</sup>. И Фалтон, и Гурвич считают, что феноменология возникает как закономерное развитие картезианских идей, исторически приводящих к трансцендентальным проблемам, и в целом не выходит за рамки субъективно ориентированной философии в том смысле, который изначально вложил в нее Декарт. Такие разногласия среди исследователей, по-видимому, зависят от разных историко-философских контекстов, в которые помещают феноменологию Гуссерля. Если рассматривать феноменологию в рамках субъективистской традиции, идущей от Декарта через Юма и Канта, то несомненно, феноменология может быть понята как наиболее адекватное ее продолжение. Если же иметь в виду дальнейшее развитие гуссерлевских идей в его последней работе («Кризис...») и, главное, экзистенциальную интерпретацию феноменологии, то уже в «нео-картезианстве» можно обнаружить те концепции и методы, которые не только не имеют явно выраженного картезианского прошлого, но характеризуют совершенно новую эпоху в современной философии, часто называемую посткартезианской.

Несмотря на то, что исходные принципы и методы декартовской доктрины и феноменологии совпадают, результаты их философского применения в оригинальном картезианстве и «нео-картезианстве» в значительной степени отличаются друг от друга. Декарт преимущественно занят проблемой раскрытия метафизической реальности субстанций, соответствующих нашим ясным и отчетливым идеям их. Это не только предполагает использование онтологического аргумента, но требует также внешней гарантии фундаментального правила: все, что я воспринимаю ясно и отчетливо — истинно. Так, идея истины для Декарта является следствием и утверждением трансцендентального существования соответствующей субстанции, ее породившей, Бога. Для Гуссерля концепция трансцендентальной субстанции в картезианском смысле лишена значимости. Гуссерль имеет дело только со способами представленности трансцендентных объектов сознанию и с теми априорными законами, которые управляют их конституированием. Поэтому его философский радикализм состоит в том, что он отвергает доктринальное содержание картезианства и прежде всего онтологический аргумент. Для Гуссерля сам онтологический вопрос устраняется тем доказательством, с помощью которого на него традиционно отвечают. Оставаясь внутри имманент-



ного сознания нельзя ставить вопрос о том как мое знание может достичь объективного значения вне себя. Такой вопрос, считает Гуссерль, может быть задан только в том случае, если есть возможность сопоставить внутренний опыт сознания и пространственные объекты, т.е. те, которые я воспринимаю как внешние. Но для феноменологии такое сопоставление абсурдно, так как все для меня значимое находится внутри моего сознания, а не вне его. Субъективность в феноменологии сама по себе исчерпывает все возможные смыслы и, следовательно, сама постановка вопроса о соответствии знания трансцендентному предмету бессмысленна. Перед феноменологией как перед трансцендентальной теорией познания стоит другая задача: исследовать трансцендентальные структуры субъективности, внутри которых осуществляется восприятие объектов. Поэтому вместо того, чтобы спрашивать вслед за Декартом, как, исходя из внутреннего опыта сознания можно утверждать существование внешних объектов, Гуссерль спрашивает: каким образом объекты, обладающие характеристикой трансцендентных, могут обнаруживаться в сознании и познаваться. Ответ на этот вопрос предполагает описание трансценденции в качестве феномена, наличествующего в сознании, и доступного посредством феноменологической редукции.

Разрабатывая свой строго субъективный философский метод, Гуссерль, как и Декарт, стремится найти в сфере «чистой субъективности» возможности, при которых результаты познавательной деятельности субъекта могли бы получить значение «объективно ценных». Несмотря на то, что он отвергает метафизические построения Декарта, он принимает тот картезианский принцип, что знание прочно связано с бытием. Внутри трансцендентально редуцированного сознания, указывает Гуссерль, при помощи особого рода абстракции можно провести дальнейшую редукцию к строго солипсическому субъективизму посредством исключения всех имплицитных отношений к другим его. После такого рода редукции феноменальный мир рассматривается Гуссерлем как принадлежащий исключительно собственному сознанию размышляющего. Этот мир Гуссерль называет имманентной трансценденцией. При редукции к имманентной трансценденции, согласно Гуссерлю, медитирующий необходимо искажает свою сознательную жизнь. Учитывая, что опыт личного мира предполагает опыт внешнего общественного мира, в котором существуют другие

его, мы можем сказать, что некоторые объекты подразумевают значение «объективной трансцендентности», т.е. подразумевают нашу уверенность в существовании других его, для которых мир природы, культуры и социальности является идентичным. Гуссерль не устанавливает существование других его по аналогии. Посредством анализа внутренней жизни сознания Гуссерль открывает особый модус представленности Другого и называет этот род социального сознания трансцендентальной intersубъективностью. Таким образом, трансцендентальная intersубъективность становится тем путем, который приводит к объективной внешней реальности. Фалтон в своей статье «Картезианство в феноменологии» справедливо отмечает, что тема intersубъективности у Гуссерля является в своем роде интерпретацией онтологического аргумента: феноменологический анализ самосознания приводит к объективному миру других его, в то время как у Декарта самосознание включает в себя идею Бога и зависит от его существования<sup>28</sup>.

Феноменология во многом представляет собой радикальную разработку некоторых картезианских принципов, однако ее философское своеобразие состоит в тех концепциях и методах, которые не были предвосхищены Декартом и выходят за рамки картезианства. Прежде всего, конечно, это относится к концепции интенциональности и методу интенционального анализа. Декарт считает, что при рефлексивном обращении сознание совпадает с самим собой, т.е. «схватывает» себя в качестве познающего. Возможность совпадения его с самим собой дана изначально, но внимание, сосредоточенное на внешних объектах, проходит мимо этой возможности. Выполняя процедуру сомнения, мы направляем наше внимание на самих себя, превращая естественную очевидность сознания в его аподиктическую очевидность. Для Гуссерля сознание всегда и полностью интенционально, поэтому сознание обращенное на самого себя, всегда обращено на свои интенциональные состояния. Следовательно, согласно Гуссерлю, сознание всегда открыто миру и может избежать слияния с ним только посредством вторичного восприятия этого мира в единстве его значения. Радикальные начала философии для Гуссерля состоят в открытии мира, который с одной стороны является как тотальная интенция, а с другой — как скрытая телеология, или продукт конституирования, придающего ему значение. Там, где у Гуссерля сознание совпадает с самим собой, оно всегда совпадает со своими интенциями, или с миром.

Если в «Картезианских размышлениях» Гуссерль преимущественно сосредоточен на критическом анализе декартовского *cogito* и на изложении альтернативной программы реализации этого фундаментального принципа, то в последующей работе «Кризис европейских наук...» он обращается к историко-философской проблематике картезианства как основания современной науки и философии. Упущенные Декартом возможности трансцендентального поля опыта были заменены, согласно Гуссерлю, «метафизическими авантюрами» «объективизма», ставшего главной характеристикой теоретических построений эпохи. Идеал философской радикальности полностью не реализовался. Две линии развития декартовской философии, рационализм и эмпиризм, не достигли трансцендентального уровня исследования, оставшись на теретико-познавательном. Только полный отказ от проблематики объективной научности и замена ее трансцендентальной проблематикой могут предложить пути преодоления кризиса наук.

Программа преодоления критического состояния науки и философии была названа Гуссерлем программой «нео-картезианства». Однако, дальнейшая разработка темы *cogito* с его теперь уже до-логическим априори «жизненного мира» еще более отдаляет феноменологию от оригинального картезианства: она движется от абстрактного картезианского субъекта к конкретному субъекту «жизненного мира». И первым историческим результатом феноменологической программы стали философские учения, известные нам под именем экзистенциализма, объявившего новую философию посткартезианской и постметафизической.

---

<sup>1</sup> *Декарт Р.* Рассуждение о методе // *Декарт Р.* Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 266-267.

<sup>2</sup> *Декарт Р.* Размышления о первой философии // *Декарт Р.* Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 25.

<sup>3</sup> *Фишер К.* История новой философии. Декарт, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1994. С. 25.

<sup>4</sup> *Декарт Р.* Размышления о первой философии. С. 29.

<sup>5</sup> *Библер Я.С.* От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991. С. 5.

<sup>6</sup> Там же. С. 3.

<sup>7</sup> *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Bd. 2. Tübingen, 1968. S. 60-63.

- <sup>8</sup> *Husserl E.* Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Den Haag, 1950. S. IX.
- <sup>9</sup> *Fulton J.S.* The Cartesianism of Phenomenology. Essays in Phenomenology. The Hague, 1966. P. 58-77.
- <sup>10</sup> *Gurwitsch A.* Review of «The cartesianism of phenomenology» by J.S.Fulton. — Philosophy and Phenomenological Research. Vol. 2. № 4 June 1942. P. 551-558.
- <sup>11</sup> *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Den Haag. Bd. 1. 1952. S. 62.
- <sup>12</sup> *Mays W.* Editorial. The Journal of the British Society for Phenomenology. Vol. 7. № 1. 1976. P. 1; см. также: *Attig. T.* New light on Edmund Husserl's «Cartesian meditations. — The Journal of the British Society for Phenomenology. Vol. 7. № 1, 1976. P. 4-17. См. также: *Strasser St.* Предисловие к переводу: *Husserl E.* Die Pariser Vorträge. Cartesianische Meditationen. — Husserliana I. Den Haag, 1950.
- <sup>13</sup> *Husserl E.* Cartesian meditations. The Hague, 1960. P. 1.
- <sup>14</sup> Там же.
- <sup>15</sup> Там же.
- <sup>16</sup> Там же. S. 2.
- <sup>17</sup> Там же. S. 3.
- <sup>18</sup> Там же.
- <sup>19</sup> Там же. S. 5.
- <sup>20</sup> Там же.
- <sup>21</sup> Там же.
- <sup>22</sup> Там же. S. 24.
- <sup>23</sup> Там же. S. 22-23.
- <sup>24</sup> Там же. S. 23.
- <sup>25</sup> Там же.
- <sup>26</sup> *Osborn A.D.* The Philosophy of E.Husserl. Columbia Un. Press., 1934. P. 8; см. также: *Landgrebe L.* Husserls Abschied vom Cartesianismus. — Philosophische Rundschau, 1962.
- <sup>27</sup> *Fulton J.S.* Op. cit.; *Gurwitsch A.* Op. cit.
- <sup>28</sup> *Fulton J.S.* Op. cit S. 74-78.

### ПРЕДИСЛОВИЕ

Протестантский мыслитель Пауль Тиллих, близкий к экзистенциализму и «диалектической теологии», известен нашему читателю прежде всего как теолог и культуролог, а не как собственно философ. Между тем в философии XX столетия немногие мыслители – Хайдеггер, Сартр, Жильсон и Сантаяна и некоторые другие – пытались столь основательно строить онтологию.

Понятие Бога у Тиллиха – теологический синоним категории Бытия, понимаемого в духе позднего Шеллинга и Хайдеггера как основание мира. Это бытие как таковое, невыводимое из бытия вещей и несводимое к нему, необъяснимое в категориях субъектно-объектной структуры. Бытие изначальное всяких разделений, в том числе и разделения на имманентное и трансцендентное. Бытие или Бога Тиллих в духе поздней схоластики называет «Самим-Бытием» (Being Itself, Esse ipsum). Как и Хайдеггер, Тиллих считает, что бытие человека – единственный ключ к Бытию как таковому. Экзистенциальный страх человека, его «забота» о смысле Бытия – свидетельство того, что человек внутренне с Бытием связан, но отчужден от него в своем земном существовании. Религиозность есть состояние «пределной заботы» (ultimate concern) о безусловном смысле Бытия. По этой причине религиозность признается Тиллихом фундаментальной характеристикой человека. В связи с этим задачей теологии он видит в корреляции вечных экзистенциальных «вопросов» человека и «ответов», содержащихся в христианском Откровении. Это, по мнению Тиллиха, должно способствовать преодолению отчуждения человека от Бога, мира и самого себя.

Всеобъемлющая по замыслу и проблематике трехтомная «Систематическая теология» – главный философский труд Тиллиха. Ее первый том, впервые опубликованный в Чикаго в 1951 г., содержит «онтологический» раздел «Бытие и вопрос о Боге», отдельные, с нашей точки зрения наиболее важные, параграфы которого мы предлагаем читателю.

Transl. from:

*Tillich P. Systematic Theology (Three volumes in one). Volume one. University of Chicago Press, 1971. P. 163-156, 186-192, 202-211.*

**Систематическая теология. Том I, часть II, раздел I.  
«Бытие и вопрос о Боге»: Введение,  
параграфы 6, 7, 8, 10, 11, 12**

*1. Бытие и вопрос о Боге*

*Введение: Вопрос о бытии*

Основной вопрос теологии — это вопрос о Боге. Бог есть ответ на вопрос, заключенный в бытии. Проблема разума и откровения вторична по сравнению с проблемой бытия и Бога, хотя рассматривали мы ее раньше. Как и все остальное, разум обладает бытием, соучаствует в бытии и логически подчинен бытию. Следовательно, в анализе разума и вопросов, заключенных в его экзистенциальных конфликтах, мы вынуждены были предвосхищать те понятия, которые выводятся из анализа бытия. В нашем движении от взаимосвязи разума и откровения к взаимосвязи бытия и Бога мы идем к большей глубине и основательности: в традиционных терминах — идем от эпистемологического вопроса к онтологическому. Онтологический вопрос состоит в следующем: что есть бытие как таковое? Что оно такое само по себе, не отдельное сущее и не совокупность сущих, не конкретное и не абстрактное, но нечто всегда присутствующее в мышлении, когда мы говорим, что нечто есть? Философия ставит вопрос о бытии как таковом. Она исследует все, что есть, поскольку оно есть. Это ее основная задача, и данный ею ответ определяет анализ всех конкретных форм бытия. Такова «первая философия», или, если еще возможно употреблять этот термин, «метафизика». Поскольку некоторые значения понятия «метафизика» делают его употребление рискованным, более предпочтительным оказывается понятие «онтология». Онтологический вопрос, вопрос о Самом-Бытии, вызывается «метафизическим шоком» — шоком воз

можного небытия. Этот шок часто выражается в виде вопроса: «Почему существует нечто? Почему не существует ничто?» Но такая форма вопроса бессмысленна, поскольку любой возможный ответ зависит от такого же вопроса в бесконечной регрессии. Мысль должна начинаться с бытия, она не может обойти его, как показывает сама форма вопроса. Если мы спрашиваем, почему нет (т.е. не *есть*) ничто, то тем самым приписываем бытие даже небытию. Мысль основана на бытии, и свое основание она покинуть не может; однако мышление может представить себе отрицание всего, что *есть*, и описать природу и структуру бытия, дающую всему, что *есть*, мощь сопротивления небытию. Мифология, космология и метафизика ставили вопрос о бытии скрыто и явно и старались ответить на него. Это предельный вопрос, хотя в основе своей он является скорее выражением человеческого существования, нежели логически сформулированным вопросом. Когда переживается это состояние существования и ставится этот вопрос, все сущее исчезает в бездне возможного небытия; исчезает даже Бог, если он не Само-Бытие. Но если все отдельное и определенное исчезает в свете предельного вопроса, то как же возможен ответ? Разве онтология в таком случае не сводится к пустой тавтологии о том, что бытие есть бытие? Разве понятие «структура бытия» не является противоречием в терминах, утверждением о том, что лежащее вне всякой структуры само обладает структурой?

Онтология возможна, потому что существуют понятия, менее универсальные, нежели бытие, но более универсальные, нежели любое другое онтическое понятие, то есть понятия, названные «принципами», или «категориями», или «предельными понятиями». Человеческое сознание тысячи лет работало над их открытием, формированием и упорядочиванием. Но к единой точке зрения люди так и не пришли, хотя соответствующие понятия возникают вновь и вновь почти во всех онтологических построениях. Систематическая теология не может и не должна входить в онтологическую дискуссию как таковую. Однако она должна рассматривать эти основные понятия с точки зрения их теологической значимости. Такое рассмотрение необходимо в каждой части теологической системы, и оно может косвенно оказывать глубокое влияние на онтологический анализ. Но сфера онтологической дискуссии — это не теологическая сфера, хотя теолог должен быть хорошо с ней знаком.

Представляется возможным выделить четыре уровня онтологических понятий: (1) основная онтологическая структура, являющаяся собой скрытое условие онтологического вопроса; (2) элементы, конституирующие онтологическую структуру; (3) характеристики бытия, являющиеся условиями существования; (4) категории бытия и познания. Каждый из этих уровней требует особого анализа. Здесь необходимы некоторые замечания, касающиеся общего онтологического характера этих уровней.

Онтологический вопрос предполагает вопрошающего субъекта и объект, о котором ставится вопрос; онтологический вопрос предполагает субъектно-объектную структуру бытия, которая в свою очередь, предполагает структуру «самость-мир» как основное «сочленение» бытия. Самость обладает миром, к которому она принадлежит; такая в высшей степени диалектическая структура предшествует другим структурам как логически, так и эмпирически. Анализ этой структуры должен быть первым шагом в решении любого онтологического вопроса. Второй уровень онтологического анализа имеет дело с элементами, конституирующими основную структуру бытия. Они образуют полярность основной структуры, и именно полярность делает их только принципами, а не общими понятиями высшего порядка. Можно представить себе сферу природы помимо или вне истории, но не существует сферы динамики без формы или индивидуальности без универсальности. Верно и обратное. Каждая из сторон полярности значима лишь постольку, поскольку связана логическим следованием с противоположным полюсом. Три важнейших пары элементов создают основную онтологическую структуру: индивидуальность и универсальность, динамика и форма, свобода и судьба. В этих трех полярностях первый элемент выражает отношение бытия к самому себе, его мощь быть чем-то для самого себя, а второй элемент выражает «связанность» бытия с чем-то еще, его бытие как части вселенского бытия.

Третий уровень онтологических понятий выражает способность бытия к существованию и различие между сущностным и экзистенциальным бытием. Как в переживании, так и в анализе бытие обнаруживает двойственность сущностности и экзистенциальности. Не существует онтологии, которая могла бы игнорировать эти два аспекта, будь они гипостазированы в виде двух «царств» (Платон), или соединены в полярном отно



шении потенции и акта (Аристотель), или противостоят друг другу (Шеллинг<sup>1</sup>, Кьеркегор, Хайдеггер), или выводятся одно из другого: либо существование из сущности (Спиноза, Гегель), либо сущность из существования (Дьюи, Сартр). Во всех этих онтологических построениях обнаруживается двойственность сущности и экзистенциального бытия и ставится вопрос об отношении сущностного и экзистенциального бытия друг к другу и к Самому-Бытию. Ответ же зависит, в свою очередь, от полярности свободы и судьбы на втором уровне онтологического анализа. Однако свобода как таковая не является основанием существования, а основанием является скорее свобода в единстве с конечностью существования. Конечная свобода есть поворотный пункт от бытия к существованию. Следовательно, анализ конечности в ее полярности с бесконечностью и в ее отношении к свободе и судьбе, сущности и существованию, — этот анализ есть задача онтологии на третьем уровне.

Четвертый уровень онтологических понятий имеет дело с теми понятиями, которые традиционно назывались категориями, то есть основными формами мышления и бытия. Они причастны к природе конечного бытия и могут быть названы структурами конечного бытия и мышления. Определять их количество и построение — одна из бесконечных задач философии. С теологической точки зрения должны быть проанализированы четыре основных категории: время, пространство, причинность и субстанция<sup>2</sup>. Категории, подобные количеству и качеству, не имеют определенного теологического значения и не будут специально обсуждаться. К другим же понятиям, часто именуемым категориями, — например, к движению и покою, единству и множеству, мы скрыто обращаемся на втором уровне анализа: к движению и покою — в связи с динамикой и формой, к единству и множеству — в связи с индивидуальностью и универсальностью. Полярный характер этих понятий ставит их на уровень элементов основной онтологической структуры, а не на уровень категорий. И наконец, следует сказать, что две из трансценденталий (*transcendentalia*) схоластической философии, истина и благо (*verum, bonum*) обычно сопоставляются с бытием и единством (*esse, unum*), а не принадлежат чистой онтологии, поскольку они значимы только в отношении к субъекту ценностей. Их онтологическое основание, однако, необходимо обсудить в связи с дуализмом сущности и существования. Хотя цель данного раздела теологичес-

кой системы – вопрос о Боге как вопрос, заключенный в бытии, понятие конечности является центром этого анализа, поскольку именно конечность бытия ведет нас к вопросу о Боге.

Однако вначале необходимо сказать кое-что об эпистемологическом характере всех онтологических понятий. Онтологические понятия априорны в строгом смысле этого слова. Они определяют природу опыта. Они присутствуют всегда, когда нечто воспринимается. Но априорность не означает, что онтологические понятия познаются прежде опыта. Если бы это было так, их невозможно было бы критиковать. Они являются, напротив, результатом критического анализа опыта. Априорность также не означает, что онтологические понятия создают статическую и неизменную структуру, которая, будучи однажды открытой, навсегда сохраняет ценность. Структура опыта могла измениться в прошлом и может измениться в будущем, но эту возможность не следует использовать как аргумент против априорности характера онтологических понятий.

Априорными являются те понятия, которые предполагаются во всяком реальном опыте, поскольку они конституируют саму структуру опыта. Условия опыта априорны. Если эти условия изменяются – а вместе с ними изменяется структура опыта – тогда другая совокупность условий делает опыт возможным. Эта ситуация будет сохраняться до тех пор, пока имеет смысл говорить об опыте вообще. Покуда существует опыт в любом определенном смысле слова, существует и структура опыта, которую можно познать в процессе самого опыта и критически проанализировать. Представляется вполне оправданным стремление «философии процесса»<sup>3</sup> превратить в процессе все, что кажется статическим; однако ее стремление превратить структуру процесса в процесс абсурдно. Последнее означало бы, что осознаваемое нами как процесс заменяется чем-то еще, природа чего пока неизвестна. А между тем, всякая «философия процесса» имеет свою онтологию, которая по сути «априористична».

Это также и аргумент против исторического релятивизма, отрицающего возможность онтологической или теологической доктрины человека с помощью следующих доводов: поскольку природа человека изменяется в процессе истории, то невозможно утверждать что-либо онтологически и теологически определенное в отношении этой природы; и, поскольку доктрина человека (т.е. его свободы, его конечного бытия,

противоречий его существования, его исторического творчества) есть введение в онтологию и основная точка отсчета теологии, то невозможны ни онтология, ни теология. Невозможно было бы что-то возразить подобному критицизму, если бы онтологическая и теологическая доктрины человека имели дело с неизменной структурой, названной «природой человека». Хотя неизменность «природы человека» нередко провозглашалась, все же она не необходима. Природа человека изменяется в *истории*. Структура бытия, обладающая *историчностью*, предлежит всем историческим изменениям. Эта структура есть предмет онтологической и теологической доктрины человека. Исторический человек происходит от существ, не имевших истории, и, возможно в будущем возникнуть существа, происходящие от исторического человека и не имеющие истории. Это означает, что животные и сверхлюди не являются предметом доктрины человека. Онтология и теология имеют дело с историческим человеком, как он дан в опыте настоящего и в исторической памяти. Антропология, преодолевающая эти границы — эмпирически в прошлое и спекулятивно в будущее, не является доктриной человека. Это учение о биологическом преддверии или биологическом продолжении того, что на особой стадии всеобщего развития было, есть и, возможно, будет историческим человеком. В этом случае, как и в любом другом, онтология и теология устанавливают относительную, а не абсолютно статичную априорность, преодолевающую противоположность абсолютизма и релятивизма, угрожающую разрушением того и другого.

Это вполне согласуется с мощной традицией классической онтологии и теологии, представленной волонтаризмом и номинализмом. Еще до Дунса Скотта теологи отказывались от «реалистических» попыток свести Бога к статической структуре бытия. В учении Дунса Скотта и во всей онтологии и теологии, на которую оно так или иначе повлияло, — вплоть до Бергсона и Хайдеггера — ощущается элемент предельной неопределенности в основании бытия. Абсолютная мощь (*potestas absoluta*) Бога — это постоянная угроза всякой данной структуре вещей. Божественная мощь губит всякий абсолютный априоризм, но не снимает онтологию и относительно априорные структуры, с которыми имеет дело онтология.

### *С. Бытие и конечность*

#### **6. Бытие и небытие**

Вопрос о бытии порождается «шоком небытия». Только человек может задавать онтологический вопрос, потому что он один способен заглянуть за пределы собственного бытия и всякого другого бытия. Рассматриваемое с точки зрения возможного небытия, бытие есть таинство. Человек способен принять эту точку зрения, потому что он свободен переступить пределы всякой данной реальности. Человек не ограничен «бытийностью», он способен взглянуть в лицо «ничто», он может ставить онтологический вопрос. В процессе этого он также должен задавать вопрос о том, что творит таинство бытия; он должен представить себе таинство небытия. Оба эти вопроса были изначально неразрывно связаны в человеческом мышлении — сначала в мифологических, затем в космологических и, в конце концов, в философских терминах. Наиболее впечатляющим представляется то, каким образом древнегреческие философы, и в особенности Парменид, сражались с проблемой небытия. Парменид полагал, что, говоря о небытии, мы уже тем самым превращаем его в некий вид бытия, что противоречит его сути как отрицанию бытия. Следовательно, он исключает небытие из разумного мышления. Но таким образом он представил сферу становления непостижимой и пробудил к жизни атомистическую концепцию, которая идентифицирует небытие и пустое пространство, придавая ему некий статус бытия. Какой же вид бытия следует приписать небытию? Этот вопрос никогда не переставал зачаровывать и раздражать философский ум.

Тому, кто пытается избежать вопроса о небытии, приходится выбирать один из двух путей: логический или онтологический. Можно вопрошать, а не является ли небытие чем-то большим, нежели содержание логического суждения — суждения, в котором отрицается реальное или возможное утверждение. А можно утверждать, что небытие есть негативное суждение, лишенное онтологического значения. К этому следует добавить, что всякая логическая структура, являющаяся чем-то большим, нежели игрой с возможными отношениями, коренится в онтологической структуре. Сам факт логического отрицания предполагает тип бытия, способный выйти за пределы непосредственно данной ситуации через ожидание того,

что, может быть, и не исполнится. Предвкушаемое событие не происходит. Это означает, что суждение, касающееся ситуации, было ошибочным; условия, необходимые для того, чтобы ожидаемое событие произошло, не существовали. Обманувшись, ожидание различает бытие и небытие. Но как такое ожидание возможно в первом случае? Какова структура этого бытия, способного выходить за пределы данной ситуации и впадать в заблуждение? Ответ состоит в том, что человека, а он и есть это бытие, следует отделить от его бытия так, чтобы он смог посмотреть на это бытие как на что-то чуждое и сомнительное. И такое отделение действительно случается, потому что человек причастен не только бытию, но и небытию. Поэтому сама структура отрицательных суждений доказывает онтологический характер небытия. Если человек непричастен небытию, то невозможны отрицательные суждения, а по сути дела невозможны и любые другие суждения. Таинство небытия невозможно объяснить, превращая его в вид логического суждения. Онтологическая попытка избежать таинства небытия последовательно приемлет стратегию, суть которой заключена в стремлении отнять у небытия диалектичность. Если бытие и ничто абсолютно противоположны, небытие в любом случае исключено из бытия; да и вообще все исключено, кроме самого бытия (т.е. весь мир исключен). Не может быть мира, если нет диалектического участия небытия в бытии. И вовсе не случайно, что исторически недавнее возрождение онтологического вопроса следует философии досократиков и что постоянно подчеркивается значение проблемы небытия<sup>4</sup>.

Таинство небытия требует диалектического подхода. Гениальность греческого языка создает возможность отделить диалектическое понятие небытия от недиалектического, называя первое *me on*, а второе — *oik on*. *Ouk on* — это «ничто», которое не имеет никакого отношения к бытию; *me on* — «ничто», относящееся диалектически к бытию. Платоновская школа отождествляла *me on* с тем, что еще не есть бытие, но может стать бытием, если соединится с сущностью или идеей. Таинство небытия не было, однако, устранено, поскольку, несмотря на его «ничтожность», небытию приписывалась сила сопротивляться полному единению с идеями. *Me* — онтическая материя платонизма являет собой дуалистическую стихию, которая обосновывает все язычество и оказывается предельным основанием трагического понимания жизни.

Христианство отвергло те — онтическое понятие материи на основании доктрины творения из ничто (*creatio ex nihilo*). Материя не является вторичным принципом в дополнение к Богу. Ничто (*nihil*), из которого Бог творит — это *ouk on*, не-диалектическое отрицание бытия. И все-таки христианские теологи вынуждены были обратиться к диалектической проблеме небытия. Когда Августин и многочисленные теологи и мистики вслед за ним называли грех «небытием», они сохранили и остатки платоновской традиции. Утверждая это, они не подразумевали, что грех не имеет положительного онтологического статуса, хотя иногда они описывали грех в терминах сопротивления бытию или искажения бытия. Доктрина творности — другое положение учения о человеке, в котором небытию придается диалектический характер. Бытие, сотворенное из ничто, подразумевает необходимость возвращения к ничто. Клеймо происхождения из ничто лежит на каждом творении. По этой причине христианство вынуждено было отвергнуть учение Ария о Логосе как высшем из творений. Как творению ему не должна быть присуща вечная жизнь. И по этой же причине христианство должно было отвергнуть доктрину естественного бессмертия и вместо этого придерживаться учения о вечной жизни, данной Богом как Самим-Бытием.

Третье положение, в котором теологи должны были столкнуться с проблемой небытия — доктрина Бога. Следует сразу отметить, что с точки зрения истории не теология, идущая по пути отрицания (*via negativa*), привела христианских мыслителей к вопросу о Боге и небытии. Небытие негативной теологии означает «не быть чем-то конкретным», быть вне любого конкретного определения. Это небытие включает в себя все, оно означает «быть всем», оно есть Само-Бытие. Диалектический вопрос о небытии был и остается проблемой позитивной теологии. Если Бог назван «живым Богом», если он есть основа процесса творения жизни, если история значима для него, если не может быть отрицательного принципа дополнительно к нему, как можно было бы избежать понятия диалектической отрицательности в самом Боге? Такие вопросы заставляли теологов диалектически соотносить небытие с Самим-Бытием и, следовательно, с Богом. «Бездна» (*Ungrund*) Беме, «первая потенция» Шеллинга, «антитезис» Гегеля, «возможное» и «данное» в Боге современного теизма, «ме-онтическая свобода»

Бердяева, — все это примеры проблемы диалектического небытия, оказавшей очевидное влияние на христианскую доктрину Бога.

Современный экзистенциализм «встретился с ничто» (Кун) наиболее глубоко и полно. Так или иначе, экзистенциализм заменил Само-Бытие небытием, придавая небытию позитивность и мощь, что противоречит непосредственному значению слова. «Уничтожающее ничто» Хайдеггера описывает человеческую ситуацию бытия под угрозой небытия как изначально неизбежную, то есть как ситуацию под угрозой смерти. Ожидание небытия перед лицом смерти придает человеческому существованию экзистенциальный характер. Сартр включает в небытие не только «ничто», но и бессмысленность (т.е. разрушение структуры бытия). В экзистенциализме не существует пути преодоления этой угрозы. Единственно возможное отношение к угрозе — мужество принять ее на себя: мужество! Как показывает этот обзор, постановка диалектической проблемы небытия неизбежна. Ведь это проблема конечности. Конечность соединяет бытие с диалектическим небытием. Конечность человеческого бытия, или тварность, невозможно постичь, не используя понятия диалектического небытия.

## 7. Конечное и бесконечное

Бытие, ограниченное небытием, есть конечность. Небытие появляется как «еще не» и «больше не» бытия. Оно противостоит бытию, которое имеет определенный предел, конец (*finis*). Это верно в отношении всего, кроме Самого-Бытия, которое не является вещью. Как мощь бытия, Само-Бытие не может иметь начала и конца. Иначе оно должно было бы возникнуть из небытия. Но небытие буквально не представляет собой ничего, кроме как в отношении к бытию. Бытие предшествует небытию в онтологической значимости, как показывает само слово «небытие». Бытие есть начало без начала, конец без конца. Оно свое собственное начало и конец, изначальная мощь всего, что есть. Тем не менее, все, что сопричастно мощи бытия, «перемешано» с небытием. Это бытие в процессе выхода из небытия и ухода в небытие. Это конечность.

Как онтологическая структура, так и онтологические элементы подразумевают конечность. Самость, индивидуальность, динамика и свобода предполагают множественность, опреде-

ленность, разделенность и ограничение. «Быть чем-то» означает не быть чем-то другим. Быть здесь и сейчас в процессе становления значит не быть там и тогда. Все категории мышления и реальности отражают эту ситуацию. «Быть чем-то» означает быть конечным.

Конечность ощущается на человеческом уровне, небытие воспринимается как угроза бытию, конец предчувствуется. Процесс самотрансцендирования имеет двойное значение в каждом из своих моментов. В одно и то же время он есть подъем и упадок мощи бытия. Чтобы воспринять конечность своего бытия, человек должен взглянуть на себя с точки зрения потенциальной бесконечности. Чтобы осознать движение к смерти, человек должен взглянуть на свое конечное бытие в целом; он должен каким-то образом оказаться вне своего конечного бытия. Он также должен суметь вообразить бесконечность, и он сможет ее вообразить, если не в строгих понятиях, то хотя бы как абстрактную возможность. Конечная самость обращена лицом к миру, конечный индивид обладает мощью всеобщего соучастия, человеческая жизненность объединена с сущностно неограниченным целеполаганием, как конечная свобода человек включен во всеобщую судьбу. Все структуры конечности заставляют конечное бытие переступать собственные пределы и именно вследствие этого осознать себя как конечное бытие.

Результаты этого анализа позволяют заключить, что бесконечность соотносится с конечностью не так, как относятся друг к другу прочие полярные элементы. Как показывает отрицательный характер этого термина, бесконечность определяется динамикой и самотрансцендированием конечного бытия. Бесконечность — понятие направляющее, но не конституирующее. Оно направляет сознание к переживанию своих собственных неограниченных возможностей, но не полагает существования бесконечного бытия. На этом основании возможно понять классические антиномии, рассматривающие конечность и бесконечность мира. Даже физическая концепция конечности мироздания не может удерживать сознание от вопроса, что же лежит за пределами конечного космоса. Этот вопрос самопротиворечив, но его не избежать. С другой стороны, нельзя сказать, что мир бесконечен, потому что бесконечность никогда не дана как объект. Бесконечность — это призыв, а не предмет. Потому и убедительно кантовское решение антиномии конечного и бесконечного характера времени и пространства. Поскольку ни



пространство, ни время не суть предметы, но формы предметов, то возможно трансцендировать каждое конечное время и каждое конечное пространство без исключения. Но все это не полагает бесконечный предмет в бесконечном пространстве и времени. Человеческое сознание может бесконечно двигаться, трансцендируя конечные реальности в направлении макрокосма и микрокосма. Но само сознание остается привязанным к конечности своего индивидуального носителя. Бесконечность — это конечность, превосходящая самое себя в отсутствие какого бы то ни было априорного предела.

Мощь бесконечного самотрансцендирования есть выражение того, что человек принадлежит лежащему за пределами небытия, а именно Самому-Бытию. Потенциальное присутствие бесконечного (как неограниченного самотрансцендирования) есть отрицание негативного элемента конечности. Это отрицание небытия. Тот факт, что человек никогда не удовлетворяется любой ступенью развития своего конечного бытия, факт, что ничто конечное не способно удержать его, хотя конечность — его судьба, указывает на неразрушимую связь всего конечного с Самим-Бытием. Само-Бытие не конечность: оно есть то, что находится вне полярности конечности и бесконечного самотрансцендирования. Само-Бытие обнаруживает себя конечно-му бытию в бесконечном движении конечного от самого себя. Но Само-Бытие не может быть отождествлено с бесконечностью как с отрицанием конечности. Оно превосходит конечное и превосходит бесконечное отрицание конечного.

Осознанная конечность есть страх. Как и конечность, страх — онтологическое качество. Нельзя установить его причину, его можно только увидеть и описать. Обстоятельства, в которых страх проявляется, необходимо отделить от самого страха. Как онтологическое качество страх также вездесущ, как и конечность. Страх независим от любого отдельного объекта, который мог бы вызвать его; он зависит только от угрозы небытия, которая идентична конечности. В этом смысле хорошо сказано, что предмет страха — «ничто», а ничто не может быть предметом. Предметов бояться. Можно бояться опасности, боли, врага, но боязнь можно преодолеть действием. Страх нельзя преодолеть, поскольку ни одно конечное существо не может преодолеть конечность собственного бытия. Страх присутствует постоянно, хотя иногда он бывает скрытым. Соответственно, он может обнаружиться в любой и каждый момент, даже в тех ситуациях, когда бояться нечего<sup>5</sup>.

Повторное открытие значения понятия страха совместными усилиями философии экзистенциализма, глубинной психологии, неврологии и искусства — одно из достижений XX века. Стало ясно, что боязнь, относящаяся к конкретным предметам, и страх как осознание конечности есть два совершенно различных понятия. Страх онтологичен, боязнь психологична<sup>6</sup>. Страх есть онтологическое понятие, потому что он выражает конечность «изнутри». Здесь следует сказать, что нет причины предпочитать понятия, взятые «извне», понятиям, взятым «изнутри». В соответствии со структурой «личность-мир» оба типа понятий равноценны.

Личность, осознающая себя, и личность, рассматривающая собственные мир (включая саму себя), равно значимы для описания онтологической структуры. Страх — это осознание конечной самостью себя как конечности. То, что страх по своему характеру — сильная эмоция, не уменьшает присущей ему мощи откровения. Эмоциональный элемент просто показывает целостность конечного бытия, которое сопричастно конечности и сталкивается с угрозой «ничто». Поэтому кажется вполне уместным дать описание конечности как извне, так и изнутри, указывая на особую форму осознания через страх, соответствующую каждой из рассматриваемых форм конечности.

## 8. Конечность и категории

Категории являются формами, в которых сознание постигает и создает реальность. Говорить о чем-то разумно означает говорить средствами категориальных форм, используя «виды высказываний», являющиеся также формами бытия. Категории следует отличать от логических форм, которые определяют высказывания, но имеют лишь косвенное отношение к самой реальности. Логические формы формальны в том смысле, что они отвлечены от содержания высказывания. Категории, с другой стороны, есть формы, определяющие содержание. Они онтологичны, и, соответственно, присутствуют в каждой вещи. Сознание не в состоянии воспринять реальность иначе как через категориальные формы. Эти формы употребляются как в религиозном, так и в светском языке. Они возникают скрыто или явно в каждой мысли, относящейся к Богу и к миру, к человеку и к природе. Они вездесущи, присутствуют даже в той сфере, откуда они исключены по определению — в сфере

«безусловного». Соответственно, систематическая теология должна иметь с ними дело, разумеется, не в контексте развитой системы категорий, но так, чтобы показать их значение для вопроса о Боге, — вопроса, к которому ведет весь онтологический анализ.

Категории открывают свой онтологический характер через двойственное отношение к бытию и к небытию. Они отражают бытие, но в то же время отражают и небытие, от которого зависит все существующее. Категории — это формы конечного бытия, как таковые они объединяют в себе негативный и позитивный элементы. Онтологическая проблема, которая подготавливает путь к теологическому вопросу, вопросу о Боге, есть анализ этой двойственности, пространства, причинности, субстанции — мы должны в каждом случае рассматривать позитивный и негативный элементы не только «извне» — а именно в отношении к миру, но также должны рассматривать их «изнутри», а именно в отношении к самости. Каждая категория выражает не только единство бытия и небытия, но также и единство страха и мужества.

Время — центральная категория конечности. Его мистика заворожала и пленяла каждого философа. Одни философы подчеркивают негативный элемент времени, другие — позитивный. Первые указывают на мимолетность всего временного и невозможность зафиксировать момент настоящего в потоке времени, который никогда не останавливается. Они указывают на движение времени от прошлого, которого уже не существует, к будущему, которого еще не существует, через настоящее, являющееся не более чем движущей границей между прошлым и будущим. «Быть» означает быть в настоящем. Но, если настоящее иллюзорно, небытие главенствует над бытием.

Те, кто подчеркивает позитивный элемент во времени, указывают на творческий характер временных процессов, на направленность и необратимость времени, на новое, возникающее в нем. Но ни одна из этих групп мыслителей не смогла отстоять исключительность своей точки зрения. Невозможно назвать настоящее иллюзией, поскольку только мощь переживаемого настоящего дает возможность оценить прошлое и будущее и движение от первого ко второму. С другой стороны, не следует недооценивать того, что время «проглатывает» все, что творит, что новое становится старым и исчезает и творческая эволюция сопровождается в каждый момент разрушением

и разложением. Онтология может только утверждать равновесие между позитивным и негативным характером времени. Решение проблемы времени не может быть выведено из анализа самого времени.

Воспринимаемое в непосредственной данности сознанию, время соединяет страх и мимолетность с мужеством самоутверждения настоящего. Меланхолическое осознание направленности движения бытия к небытию, тема, которой пронизана литература всех народов, наиболее насущна в переживании человеком близости собственной смерти. То, что важно здесь – не страх смерти, т.е. страх перед мигом умирания. Именно страх неизбежности смерти открывает онтологический характер времени. В страхе неизбежности смерти небытие воспринимается «изнутри». Страх потенциально присутствует в каждом мгновении. Он пронизывает бытие человека, охватывает душу и тело и определяет духовную жизнь; он принадлежит к тварному характеру бытия наряду с отчуждением и грехом. Страх присутствует как в «Адаме» (т.е. в сущностной природе человека), так и во «Христе» (новой человеческой реальности). Свидетельство Библии подчеркивает: глубокий страх перед неизбежностью смерти был присущ и тому, кого звали Христос. И опять-таки, страх мимолетности, страх перед переходом на отрицательную сторону времени, коренится в самой структуре бытия, а не в искажениях этой структуры.

Сам страх временности существования возможен благодаря тому, что он уравновешен мужеством, утверждающим временность. Без этого мужества человек поддался бы уничтожающему характеру времени, он отказался бы от настоящего. Но человек утверждает момент настоящего, хотя аналитически он кажется нереальным, и защищает его от страха, который вызывает в нем мимолетность этого момента. Он утверждает настоящее через онтологическое мужество, столь же изначальное, как и его страх временности. Это мужество присуще всем существа, но изначально и осознанно оно присутствует только в человеке, который способен предвидеть собственный конец. Следовательно, человеку нужно величайшее мужество, чтобы взять на себя свой страх. Человек самое мужественное из живых существ, потому что он должен одолеть глубочайший страх. Самое трудное для него – утверждать настоящее, потому что он способен представить себе будущее, которое ему еще не принадлежит, и прошлое, которое ему уже не принадлежит.

Он должен защищать свое настоящее от видения бесконечного прошлого и бесконечного будущего, ни одному из которых он не причастен. Человек не может избежать вопроса о предельном основании своего онтологического мужества.

Настоящее всегда включает в себя присутствие человека в нем, а присутствие означает «быть присутствующим для субъекта перед субъектом» (по-немецки *Gegenwartig*). Присутствие предполагает пространство. Время творит присутствующее, объединяясь с пространством. В этом единстве время останавливается, потому что «есть на чем стоять». Как и время, пространство объединяет бытие и небытие, страх и мужество. Как и время, пространство оценивается по-разному, поскольку это категория конечности. «Быть» означает быть в пространстве. Каждое сущее старается сохранить для себя пространство. Прежде всего это означает физическое местоположение – тело, участок земли, дом, город, страну, мир. Здесь также имеется в виду социальное «пространство» – призвание, сфера влияния, группа, исторический период, место в воспоминании или ожидании, место в структуре ценностей и значений. Не быть в пространстве означает не быть. Таким образом, в любой области жизни стремление к пространству есть онтологическая необходимость. Это следствие пространственного характера конечного бытия и качество всего тварного. Это конечность, но не греховность.

Быть в пространстве означает быть подчиненным небытию. Ничто конечное не обладает пространством, которое стало бы его собственным. Ничто конечное не может довериться пространству, потому что оно столкнется не только с потерей того или иного места в силу того, что человек – «странник на земле», но, в конечном счете, также и с потерей всякого места, в котором оно было или могло бы быть. Как выражает эту мысль мощный символ, использованный Иовом и псалмопевцем: «Место его не будет уже знать его»<sup>7</sup>. Не существует устойчивого отношения между местом и тем конечным бытием, которое выбрало его для себя. Быть конечным означает не иметь определенного места, означает неизбежность терять каждое место и вместе с ним себя. От этой угрозы небытия нельзя избавиться, ускользнув во время вне пространства. И наоборот, потеря пространства подразумевает потерю присутствия во времени, потерю настоящего, потерю бытия.

Отсутствие определенного и конечного пространства — это предельная незащищенность. Быть конечным означает быть незащищенным. Такое переживается в человеческом страхе перед завтрашним днем, именно оно выражается в беспокойных усилиях человека обеспечить себе безопасное пространство — физическое и социальное. Каждому жизненному процессу присущ этот характер. Стремление к безопасности становится доминирующим в особые периоды и в особых социальных и психологических ситуациях. Люди создают системы безопасности, чтобы защитить свой космос. Но они могут только подавить страх; они не могут избавиться от него, поскольку страх превосходит окончательное «отсутствие пространства», которое подразумевается в конечности.

С другой стороны, страх потерять свое пространство уравновешивается мужеством, с которым человек утверждает настоящее, а вместе с ним и пространство. Все в мире утверждает свой собственный космос внутри Вселенной. Чем больше человек живет, тем успешнее он сопротивляется угрозе лишиться собственного пространства. Он мужественно встречает ситуации, в которых реализуется угроза лишиться места. Человек принимает свою онтологическую незащищенность и, принимая ее, достигает безопасности. Но нам не избежать вопроса, как возможно такое мужество. Как способно существо, не существующее вне пространства, принимать и значительное и конечное отсутствие пространства?

Причинность также прямо подразумевает религиозную символику и теологическую интерпретацию. Подобно времени и пространству, причинность двусмысленна. Она выражает вместе бытие и небытие. Утверждает мощь бытия указанием на то, что предшествовало той или иной вещи или событию в качестве источника. Если что-либо причинно объяснено, оно реально утверждается, становится понятной его сила сопротивления небытию. Причина делает свое следствие реальным в мышлении так же, как и в действительности. Искать причины означает искать в вещи мощь бытия.

Положительное значение причинности, однако, есть обратная сторона ее отрицательного значения. Вопрос о причине вещи или события предполагает, что они сами по себе не могут стать сущими. Вещи и события не обладают «от-себя-бытием» (aseity). Это характеристика только Бога. Конечные

вещи не являются причиной самих себя, они были «заброшены» в бытие (Хайдеггер). Вопрос «Откуда?» универсален. Дети задают его так же, как и философы. Но на него невозможно ответить, поскольку каждый ответ, каждое утверждение по поводу причины открыты для такого же вопроса о причине — и так до бесконечности. И эта регрессия в бесконечность не может быть остановлена даже Богом, который считается ответом на весь ряд вопросов. Ведь сам этот Бог должен спросить себя: «Откуда я взялся?» (Кант). Даже высшее сущее должно задаваться вопросом о собственной причине, обнаруживая таким образом свое частичное небытие. Через отношение следования причинность выражает невозможность существования чего бы то ни было постоянного. Всякая вещь восходит к собственной причине, а эта причина, в свою очередь, — к своей причине, и так до бесконечности. Причинность с большой силой выражает бездну небытия во всем.

Причинную схему нельзя отождествлять со схемой детерминизма. Причинность не снимается ни индетерминизмом субатомных процессов, ни творческим характером биологических и психологических процессов. Ничего в этих сферах не происходит без предшествующей ситуации, которая является причиной. Ничто не может быть обусловлено собой без причинной цепи; ничто не «абсолютно». Даже высшее творение не может избежать того небытия, что возникает в причинной зависимости. Если мы посмотрим на вещь и спросим, что это такое, мы должны будем заглянуть за ее пределы и спросить, каковы были ее причины.

Страх, вызываемый переживанием причинности, — это не страх отсутствия «от-себя-бытия», которое теология традиционно приписывает Богу. Человек есть творение. Его бытие случайно, само по себе оно не имеет необходимости, и поэтому человек осознает себя жертвой небытия. Та же самая случайность, что забрасывает человека в бытие, может его оттуда вырвать. В этом отношении причинности и случайное бытие есть одно и то же. То, что человек причинно обусловлен, делает его бытие случайным по отношению к самому себе. Страх, в котором человек осознает ситуацию, это страх утраты необходимости собственного бытия. Его могло бы и не быть! Тогда почему он есть? И почему он продолжает существовать? Разумного ответа нет. Именно таков страх, заключенный в осознании причинности как категории, выражающей конечность.

Мужество приемлет произвольность, случайность. Человек, обладающий этим мужеством, не смотрит вне себя, туда, откуда он произошел, но остается в себе. Мужество игнорирует причинную зависимость всего конечного. Без этого мужества была бы невозможна жизнь, но остается вопрос, как возможно само мужество. Как может существо, зависящее от причинных уз и случайности, принять эту зависимость и в то же время приписать себе необходимость и уверенность в себе, которые противоречат этой зависимости?

Четвертая категория, описывающая единство бытия и небытия, — это субстанция. В противоположность причинности, категория субстанции описывает нечто, предлежащее потоку явлений, нечто относительно неподвижное и самодовлеющее. Не существует субстанции без акциденций. Акциденции получают свою онтологическую мощь от субстанции, которой принадлежат. Но без акциденций, в которых она выражается, субстанция — ничто. Итак, и в субстанции, и в акциденциях положительный элемент уравнивается отрицательным.

Проблемы субстанции не избежали и философы «функции» или «процесса», потому что вопрос о том, что обладает функцией или что находится в процессе, не может замалчиваться. Замена статических представлений динамическими не снимает вопроса о том, что делает возможными изменения, само относительно не изменяясь. Субстанция как категория действительна в любом соприкосновении мысли и реальности; она присутствует в каждом случае, когда мы говорим о чем-либо.

Следовательно, каждое конечное бытие по своей природе страшится потери своей субстанции. Этот страх относится как к продолжающимся изменениям, так и к окончательной потере субстанции. Каждое изменение открывает относительное небытие того, что изменяется. Изменяющаяся реальность теряет субстанциальность, мощь бытия, сопротивляемость небытию. Именно этот страх заставлял греков вопрошать настойчиво и нескончаемо о неизменном. Мы не вправе отбрасывать этот вопрос, утверждая, что статическое не имеет ни логического, ни онтологического приоритета над динамическим, ведь страх перед изменениями есть страх перед угрозой небытия, скрытой в изменениях. Это видно во всех основных изменениях индивидуальной и социальной жизни, вызывающих нечто вроде индивидуальной или групповой дурноты, ощущение того, что основание, на котором стоит личность



или группа людей, исчезает; разрушается аутентичность личности и групповая идентичность. Этот страх достигает своей наивысшей формы в предчувствии окончательной потери субстанции и акциденций. В человеческом переживании неизбежности смерти предчувствуется полная потеря самотождественности. Вопрос о субстанции бессмертной души выражает глубинный страх, связанный с этим предчувствием.

Вопрос о неизменном в нашем бытии, так же, как и вопрос о неизменном в Самом-Бытии, есть выражение страха утратить субстанцию и идентичность. Не стоит отвергать этот вопрос, утверждая, что аргументы по поводу так называемого бессмертия души неверны, что они представляют собой попытку избавиться от серьезности вопроса о субстанциальности, что они приписывают бесконечное продолжение тому, что по сути своей конечно. Вопрос о неизменной субстанции невозможно замалчивать. Он отражает страх, исходящий от постоянной угрозы потерять субстанцию или самотождественность и силы самосохранения.

Мужество приемлет угрозу потери индивидуальной субстанции и субстанции бытия в целом. Человек приписывает субстанциальность чему-либо, что оказывается в конечном счете акцидентальным — творческой деятельности, любовным отношениям, конкретной ситуации, себе самому. Это не самовозвышение конечного существа, но, скорее, мужество утверждения конечности, принятия на себя страха. Вопрос в том, как возможно это мужество. Как может конечное бытие, осознающее неизбежность потери своей субстанции, принять эту потерю?

Четыре категории являют собой четыре аспекта конечности в ее позитивных и негативных элементах. Они отражают единство бытия и небытия во всем конечном. Они ясно выражают мужество, приемлющее страх небытия. Вопрос о Боге — вопрос о возможности такого мужества.

## **10. Сущностное и экзистенциальное бытие**

Конечность во взаимосвязи с бесконечностью является качеством бытия в том же смысле, как и его основная структура и полярные элементы. Это качество характеризует бытие в его сущностной природе. Бытие сущностно соотносится с небытием; категории конечности обнаруживают это. Кроме того, бытию сущностно угрожает раскол и саморазрушение; напряженность между онтологическими элементами не ведет с необходи-

мостью к угрожающему расколу. Поскольку онтологическая структура бытия включает в себе полярность свободы и судьбы, то ничто онтологически значимое не может произойти с бытием, не будучи опосредовано единством свободы и судьбы. Разумеется, разрыв онтологической напряженности не является случайностью; он универсален и зависит от судьбы. Но, с другой стороны, он также не является и структурной необходимостью, будучи опосредован свободой.

Философская и теологическая мысль, следовательно, не могут избежать разделения между сущностным и экзистенциальным бытием. В любой философии можно обнаружить скрытое или явное осознание этого разделения. Когда идеальное противопоставляется реальному, истина — заблуждению, добро — злу, то здесь искажение сущностного бытия предполагается и оценивается в терминах сущностного бытия. И не важно, как проявление этого искажения объясняется в терминах причинности. Если это проявление признается искажением — а даже самый радикальный детерминист обвиняет своего оппонента в искажении (бессознательном) истины, которую сам он отстаивает — то вопрос о возможности такого искажения формируется в онтологических терминах. Как может бытие, включая в себе целостность собственной актуальности, содержать в себе собственное искажение? Этот вопрос всегда присутствует, хотя и не всегда в явной форме. И, если он ставится, то всякий ответ явно или скрыто предполагает классическое разделение между сущностным и экзистенциальным.

Оба этих термина весьма неопределенны. Сущность может обозначать природу вещи без какой-либо оценки; может обозначать понятия (универсалии), характеризующие вещи; идеи, к которым причастны существующие вещи; изначальное благо всего тварного; и, наконец, образцы вещей в божественном уме. Основная неопределенность, однако, состоит в колебании понятия «сущность» между эмпирическим и оценочным смыслом. Сущность как природа вещи, или как качество, к которому причастна вещь, или как универсалия, — это один смысл. Сущность как то, от чего бытие «отпало», как истинная и неискаженная природа вещей — это другой смысл. Во втором случае сущность является основой оценочных суждений, а в первом случае сущность являет собой логический идеал, который достигается через абстракцию или интуицию, без вмешательства ценностей. Как же может одно слово иметь оба

этих значения? Почему эта двусмысленность существует в философии со времен Платона? Ответ на оба эти вопроса лежит в двойственном характере существования, которое выражает бытие и в то же время противоречит ему: сущность как делающая вещь тем, что она есть (ousia) имеет число логический характер; сущность как то, что является в несовершенном и искаженном виде в вещи, несет печать оценки. Ценность наполняет мощью и оценивает то, что существует. Она дает ему его мощь бытия и в то же время противостоит ему как императивный закон. Там, где сущность и существование едины, нет ни закона, ни оценки. Но существование не объединено с сущностью; следовательно, закон противостоит всем вещам, а оценочное суждение проявляется в саморазрушении.

Понятие существования также имеет различные значения. Оно может означать возможность обнаружения вещи в целостности бытия; может обозначать актуальность того, что потенциально в сфере сущностей; «павший мир»; а также может обозначать тип мышления, осознающий собственные экзистенциальные предпосылки или же полностью отвергающий сущность. И опять-таки, неизбежная неопределенность оправдывает употребление одного слова в различных смыслах. То, что существует, то есть «выступает» из чистой потенциальности, есть большее, нежели оно в состоянии чистой потенциальности и меньшее, нежели оно могло бы быть в мощи своей сущностной природы. У некоторых философов, в особенности у Платона, превалирует негативная оценка существования. Благо тождественно сущности, а существование ничего к нему не добавляет. У других философов, например, у Оккама, превалирует позитивная оценка существования. Все реальное существует, а сущностное — не более чем отражение существования в человеческом сознании. Благо есть самопроявление высшего существования — Бога — и оно привносится в другие сущие извне. Третья группа философов, по примеру Аристотеля, занимает промежуточную позицию. Реально то, что существует, а в высшей сущности (Боге) потенциальное и актуальное совпадают.

Христианская теология всегда использовала разделение между сущностным и экзистенциальным бытием, причем с позиции, более близкой к Аристотелю, нежели к Платону или Оккаму. И это не удивительно. В противоположность Платону, христианство описывает существование в терминах творения его Богом, а не демиургом. Существование есть воплоще-

ние творения; существование придает творению позитивность. В противоположность Оккаму, христианская теология, как правило, подчеркивала раскол между тварным благом вещей и их искаженным существованием. Но благо не считается деспотическим императивом, навязанным всемогущим существом другим существам. Благо — это сущностная структура реальности.

Христианству следует занять «серединную» позицию, когда оно имеет дело с проблемой бытия. А оно должно заниматься этой проблемой, поскольку, хотя сущность и существование — философские термины, опыт и видение помимо них предшествуют философии. Опыт и видение возникли в мифологии и поэзии задолго до того, как философия стала рассматривать их рационально. Следовательно, теология не жертвует своей независимостью, используя философские термины, аналогичные тем, что использовала веками религия в дорациональном, образном языке.

Предыдущие соображения являются предварительным определением понятий; только как следствие являются они собой нечто большее. Целостное обсуждение отношения сущности к существованию тождественно всеобъемлющей теологической системе. Разделение между сущностью и существованием, которое на языке религии является разделением между миром актуальности и тварным миром, является основой теологической мысли в целом. И эту проблему необходимо рассматривать в каждой из частей теологической системы.

#### *D. Конечность бытия человека и вопрос о Боге*

### **11. Возможность вопроса о Боге и так называемый онтологический аргумент**

Примечателен тот факт, что в течение многих столетий выдающиеся теологи делились на тех, кто отвергал, и тех, кто отстаивал доказательство существования Бога. Ни одна из групп в конечном счете не одержала победы. Эта ситуация предполагает лишь одно объяснение: каждая из групп отвергала совсем не то, что защищала другая. Их разделял не конфликт по поводу одной и той же проблемы; они говорили о разных вещах, но выражали это в одних и тех же терминах. Те, кто отвергал доводы в пользу существования Бога, критиковали форму доказательства; а те, кто защищал эти доводы, принимал их скрытое содержание.

Едва ли можно усомниться в том, что аргументы терпят крах именно из-за своей претензии на доказательность. И понятие существования, и метод доказательства в конечном счете неадекватны самой идее Бога. «Существование Бога», как бы его ни определяли, противоречит идее творящей основы сущности и существования. Основание бытия невозможно обнаружить внутри общности сущих, как и не может основание сущности и существования соучаствовать в той напряженности и тех расколах, что сопровождают переход от сущности к существованию. Схоласты были правы, когда утверждали, что в Боге нет различия между сущностью и существованием. Но они искажали собственное «прозрение», когда, вопреки этому утверждению, говорили о существовании Бога и пытались его доказать. Они подразумевали реальность, ценность, истинность идеи Бога, — идеи, которая в своем значении не подразумевает кого-либо или что-либо, что может или не может существовать. Однако именно таким образом идея Бога понимается и сегодня как в богословских, так и в обычных спорах по поводу «существования Бога». Если бы слова «Бог» и «существование» были четко отделены друг от друга, кроме одного случая — парадокса самопроявления Бога в условиях существования, то есть христологического парадокса, это стало бы величайшей победой христианской апологетики. Бог не существует. Он являет собой Само-Бытие вне сущности и существования. Следовательно, доказывать, что Бог существует, означает отрицать его.

Метод доказательства посредством умозаключений также противоречит идее Бога. Всякое доказательство строит умозаключение от чего-либо данного к искомому. В доказательстве существования Бога мир рассматривается как данное, а Бог — как искомое. Некоторые характеристики мира делают вывод «Бог» необходимым. Бог выводится из мира. Это не означает, что Бог от мира зависит. Фома Аквинский прав, когда отвергает такое толкование и говорит о том, что первое само по себе может быть последним в нашем познании. Но, если мы выводим Бога из мира, он не может быть тем, что бесконечно превосходит мир. Он есть «пропущенное звено», открытое с помощью правильных умозаключений. Бог является объединяющей силой между мыслящей субстанцией (*res cogitans*) и протяженной субстанцией (*res extensa*) (Декарт), или конечным пунктом каузальной регрессии в ответах на вопрос «Откуда?» (Фома Аквинский), или теологической интел-

лигенцией, направляющей осмысленные процессы реальности — едва ли не идентичной этим процессам (Уайтхед). В каждом из этих случаев Бог есть «мир», «пропущенная» часть того, из чего он выводится в терминах умозаключений. Это столь же полно противоречит идее Бога, как и понятие существования. Аргументы в пользу существования Бога не являются аргументами и существования Бога не доказывают. Они являются выражением вопроса о Боге, заключенного в конечном бытии человека. Этот вопрос есть их истина, а любой данный ответ ложен. Именно в этом смысле теология должна воспринимать такие аргументы, являющие собой «нерастворимое» основание всякой естественной теологии. Следует лишить эти аргументы характера доказательности и отбросить сочетание слов «существование» и «Бог». Если выполнено данное условие, естественная теология становится разработкой вопроса о Боге и перестает быть ответом на этот вопрос. Последующие рассуждения следует понимать именно в этом смысле. Доводы в защиту существования Бога анализируют человеческую ситуацию таким образом, что вопрос о Боге становится возможным и необходимым.

Вопрос о Боге возможен, поскольку осознание Бога присутствует в вопросе о Боге. Осознание предшествует вопросу. Это не следствие доказательства, а его предпосылка, что, конечно же, означает, что «доказательство» — вовсе и не доказательство. Так называемое онтологическое доказательство указывает на онтологическую структуру конечного бытия. Оно указывает на то, что осознание бесконечного заключено в осознании человеком конечного бытия. Человек знает, что он конечен, что он исключен из бесконечности, которая, тем не менее, принадлежит ему. Он осознает собственную потенциальную бесконечность, осознавая в то же время реальную конечность собственного бытия. Если бы он был тем, чем по сути своей является, если бы его потенциальность была тождественна его актуальному бытию, вопрос о бесконечном и не вставал бы. Выражаясь мифологически, Адам до грехопадения пребывал в сущностном, хотя и непроверенном и неопределенном, единстве с Богом. Но это не ситуация человека и не ситуация чего бы то ни было существующего. Человек должен вопрошать о бесконечном, от которого он отчужден, хотя оно и принадлежит ему; он должен вопрошать о том, что дает ему мужество принять на

себя страх. И он может ставить этот двойной вопрос, потому что осознание собственной потенциальной бесконечности заключено в его осознании конечности собственного бытия.

Онтологическое доказательство во многих его формах дает описание того, каким образом потенциальная бесконечность присутствует в актуальной конечности. Это описание ценно до тех пор, пока оно является анализом, а не аргументом. Присутствие внутри конечного бытия элемента, превосходящего его, воспринимается и теоретически, и практически. Теоретическая сторона этого вопроса была разработана Августином, практическая – Кантом, а за обоими стоит Платон. Ни одна из сторон не создала доказательства реальности Бога, но все их исследования обнаруживают присутствие чего-то безусловного внутри самости и мира. Если бы не было присутствия этого элемента, невозможно было бы поставить вопрос о Боге и невозможно было бы воспринять ответ, даже если это ответ откровения.

Элемент безусловного возникает в теоретических (воспринимающих) функциях разума как *verum ipsum*, Сама-Истина в качестве нормы всякого приближения к истине. Элемент безусловного появляется в практических (формирующих) функциях разума как *bonum ipsum*, Само-Благо в качестве нормы всякого приближения к благу. И Сама-Истина, и Само-Благо обнаруживают себя в *esse ipsum*, Самом-Бытии как основании и бездне всего сущего.

Августин в своем опровержении скептицизма сказал, что скептик осознает и подчеркивает абсолютный элемент истины в своем отрицании возможности истинных суждений. Он становится скептиком лишь потому, что стремится к абсолютности, из которой исключен. Никто в большей степени не осознает и не ищет *veritas ipsa*<sup>8</sup>, нежели скептик. Кант показал путем аналогии, что релятивизм в отношении этического содержания предполагает абсолютное отношение к этической форме, категорическому императиву, и осознание безусловной ценности морального требования *Bonum ipsum* независимо от любого суждения о *bona*<sup>9</sup>. До этого пункта Августину и Канту не следует возражать, поскольку они не доказывают, а лишь указывают на элемент безусловного во всяком соприкосновении с реальностью. Но и Августин, и Кант идут дальше этого верного анализа. Они выводят из него понятие Бога, которое гораздо больше, нежели *esse ipsum*, *verum ipsum* и

bonum ipsum, больше, нежели аналитическое измерение в структуре реальности. Августин просто идентифицирует *verum ipsum* с Богом и церковью, а Кант старается вывести законодательство и гарант согласованности между моральностью и счастьем из безусловного характера морального требования. В обоих случаях отправная точка истинна, но неверно умозаключение. Восприятие элемента безусловного в соприкосновении человека с реальностью используется для создания безусловного сущего (противоречие в терминах) в самой реальности.

Утверждение Ансельма Кентерберийского о том, что Бог есть необходимая мысль и что, следовательно, эта идея должна обладать как объективной, так и субъективной реальностью, ценно постольку, поскольку мышление по своей природе включает в себе элемент безусловного, превосходящий как субъективность, так и объективность, — то есть пункт тождества, делающий возможной идею истины. Однако это утверждение неверно, если элемент безусловного понимается как высшее сущее, именуемое Богом. Существование такого высшего сущего не заключено в идее истины.

То же самое можно сказать и о многих формах морального аргумента. Они ценны постольку, поскольку являются онтологическим анализом (а не доказательствами) под маской моральности, то есть онтологическим анализом элемента безусловного в моральном императиве. Понятие морального мирового порядка, часто употребляемое в этой связи, стремится отразить безусловный характер морального требования в свете исторических и природных процессов, которые могут, как кажется, противоречить ему. Моральное требование указывает на то, что моральные принципы коренятся в основании бытия, то есть в Самом-Бытии. Но таким образом нельзя прийти к «божественному координатору». Онтологическое основание моральных принципов и их безусловный характер не могут быть использованы для гипостазирования высшего сущего. *Vonum ipsum* не заключает в себе существований высшего сущего.

Границы онтологического аргумента очевидны. Но нет ничего более важного для философии и теологии, нежели та истина, которую он в себе заключает, — осознание элемента безусловного в структуре разума и реальности. Идея теонормной культуры, а вместе с ней — возможность философии религии, зависит именно от понимания этой истины. Философия религии, которая не начинается с чего-либо безусловного, никогда не обретает Бога. Современный секуляризм большей частью



коренится в том факте, что элемент безусловного в структуре сознания и реальности не осознавался и по этой причине идея Бога навязывалась сознанию как «чуждое тело». Это вызывало вначале гетерономное подчинение, а затем автономное отторжение. Разрушение онтологического аргумента не опасно. Опасно разрушение подхода, дававшего возможность ставить вопрос о Боге. Именно этот подход является смыслом и истинной онтологического аргумента.

## **12. Необходимость вопроса о Боге и так называемые космологические аргументы**

Вопрос о Боге может быть поставлен, потому что присутствует элемент безусловного в самом акте постановки вопроса. Вопрос о Боге следует ставить, потому что угроза небытия, которую человек переживает как страх, ведет его к вопросу о бытии, побеждающем небытие, и о мужестве, побеждающем страх. Этот вопрос есть космологический вопрос о Боге.

Так называемые космологическое и телеологическое доказательства существования Бога являют собой традиционную и неадекватную форму этого вопроса. Во всех своих вариантах эти доказательства переходят от особых характеристик мира к существованию высшего сущего. Они ценны постольку, поскольку дают анализ той реальности, которая обнаруживает, что космологический вопрос неизбежен. Но доказательства не обладают ценностью, когда провозглашают, что существование высшего сущего есть логическое следствие их анализа. Невозможно логически, как невозможно и экзистенциально, вывести мужество из страха.

Космологический метод доказательства существования Бога обычно избирал два пути. Он переходил от конечности бытия к бесконечному сущему (космологический аргумент в узком смысле) или от конечности смысла к носителю бесконечного смысла (телеологический аргумент в традиционном смысле). В обоих случаях космологический вопрос исходит из элемента небытия в сущих и значениях. Никакой вопрос о Боге не возник бы, если бы не существовало логической и ноологической (относящей к значению) угрозы небытия, поскольку вне этой угрозы бытие было бы вполне надежным. Выражаясь религиозным языком, в нем присутствовал бы Бог.

Первая форма космологического аргумента определяется категориальной структурой конечного бытия. От бесконечной цепи причин и следствий он приходит к заключению, что существует «первопричина» и от случайности всех субстанций приходит к выводу о «необходимой субстанции». Но причина и субстанция — это категории конечного бытия. «Первопричина» есть гипостазированный вопрос, а не утверждение о сущем, которое стоит в начале этой причинной цепи. Такое сущее само было бы частью причинной цепи и вновь вызывало бы вопрос о причине. Точно так же «необходимая субстанция» есть гипостазированный вопрос, а не утверждение о сущем, дающем субстанциальность всем субстанциям. Такое сущее само было бы субстанцией с акциденциями и вновь само бы открывало вопрос о субстанциальности. Используемые в качестве материала для «аргументов», обе категории теряют свой категориальный характер. «Первопричина» и «необходимая субстанция» являются символами, выражающими вопрос, заключенный в конечном бытии, — вопрос о том, что выходит за пределы конечного бытия и его категорий, вопрос о Самом-Бытии, объемлющем и побеждающем небытие, вопрос о Боге.

Космологический вопрос о Боге есть вопрос о том, что предельно делает возможным мужество, — мужество, приемлющее и преодолевающее страх категориальной конечности. Мы проанализировали неустойчивое равновесие между страхом и мужеством в отношении ко времени, пространству, причинности и субстанции. В каждом случае мы в конце концов столкнулись лицом к лицу с вопросом, как возможно мужество, заключенное в этих категориях и сопротивляющееся небытию. Конечное сущее включает в себе мужество, но оно не может сохранять это мужество перед лицом предельной угрозы небытия. Ему нужно основание для предельного мужества. Конечное сущее есть знак вопроса. Оно ставит вопрос о «вечном сейчас», в котором время и пространство одновременно принимаются и преодолеваются. Конечное сущее ставит вопрос об «основании бытия», в котором причинность и субстанциальность одновременно подтверждаются и отрицаются. Космологический подход не в состоянии ответить на эти вопросы, но может и должен анализировать их корни в структуре конечного бытия.

Основанием так называемого телеологического доказательства бытия Бога является угроза конечной структуре бытия, то есть единству полярных элементов. Понятие *telos*, «внутренняя цель», от которого это доказательство получило свое имя, есть значимая и осмысленная структуры реальности. Эта структура используется как трамплин для вывода о том, что конечные цели (*teloi*) заключают в себе бесконечное основание теологии, что конечные и подверженные угрозе значения заключают в себе бесконечное и надежное основание значения. В терминах логического доказательства это умозаключение не имеет ценности, как и другие космологические «аргументы». А как постановка вопроса оно не только ценно, но и неизбежно и, как показывает история, наиболее впечатляюще. Страх бессмысленности — это характерно человеческая форма онтологического страха. Это та форма страха, которой может обладать лишь сущее, в чьей природе объединены свобода и судьба. Угроза утраты этого единства ведет человека к вопросу о бесконечном, надежном основании значения; она ведет человека к вопросу о Боге. Телеологический аргумент ставит вопрос об основании значения так же, как космологический аргумент ставит вопрос об основании бытия. В противоположность онтологическому аргументу, однако, оба в значительной степени космологичны.

Проблема отношения теологии к традиционным доказательствам существования Бога двойственна: развить вопрос о Боге, который они заключают в себе, и показать бессилие «аргументов», их неспособность ответить на вопрос о Боге. Эти аргументы приводят онтологический анализ к выводу о том, что вопрос о Боге заключен в конечной структуре бытия. Говоря об этом, аргументы частично принимают и частично отвергают традиционную естественную теологию и ведут разум к поиску откровения.

<sup>1</sup> Имеется в виду II период творчества, «трансцендентальный идеализм» (Прим. пер.).

<sup>2</sup> Если мы назовем пространство и время «категориями», то это будет искажением кантианской терминологии, где время и пространство названы формами созерцания. Но везде, даже в неокантианских школах, принято называть пространство и время категориями в широком смысле.

<sup>3</sup> Тиллих имеет в виду А.Уайтхеда и Б.Рассела (Прим. пер.).

<sup>4</sup> См. отношение Хайдеггера к Пармениду и роль небытия в философии Хайдеггера и его последователей-экзистенциалистов.

- <sup>5</sup> Психотерапия не может снять онтологического страха, поскольку не может изменить структуру конечного бытия человека. Но она может снять навязчивые формы страха и уменьшить частоту и силу приступов боязни. Она может поставить страх «на место».
- <sup>6</sup> Английское слово «anxiety» получило коннотативное значение со словом Angst только в последнее десятилетие (40-е годы XX века – прим. пер.). Оба понятия, Angst и anxiety, происходят от латинского «angustiae», означающее «узость», «стесненность», «зажатость». Страх переживается как стесненность угрозой ничто. Соответственно, слово «страх» нельзя заменить словом «ужас», который указывает на внезапную реакцию, на опасность, но не на онтологическую ситуацию встречи с небытием.
- <sup>7</sup> См.: Книга Иова. Гл. 7. Ст. 10. (Прим. пер.).
- <sup>8</sup> Саму-Истину (veritas ipsa имеет гносеологический смысл, verum ipsum – скорее онтологический. – Прим. пер.).
- <sup>9</sup> Благах – Прим. пер.

*М.А.Солопова*

**Обзор книг по античной философии, изданных  
на русском языке за последние годы  
(1994-1998)**

**От составителя**

1. Мой список едва ли полон, и об этом считаю своим долгом предупредить.

2. Для каждой книги я старалась указать ее реальный объем, а не количество страниц, зависящее от формата издания. Если в выходных данных книги были указаны учетно-издательские листы (листаж по количеству знаков), я указывала этот параметр; если были указаны листы условно-печатные, а учетно-издательских не было — указывала условно-печатные; если стояло нечто иное, в некоторых случаях я предпринимала попытку оценить листаж самостоятельно. (п) указывает на то, что книга издана в твердом переплете, (м.о.) — в мягкой обложке.

3. Первоначально предполагалось, что будет составлен обычный список всех публикаций, но мне это показалось скучным, и для собственного ободрения я стала приписывать к пунктам библиографии свои замечания. Издатель журнала попросил меня сделать замечания не к отдельным пунктам библиографии, а ко всем, — не имея возможности и желания постигать все подряд, я ограничивалась изложением сведений, заявленных в аннотации. Итак, мои заметки вовсе не претендуют на статус рецензии, — рецензии писать мудрено, и не у всех есть этот талант.

Не говорили просто, что такая-то книга хороша или достойна внимания в таком-то и таком-то отношении, совсем нет. «Это книга, — говорили рецензенты, — удивительная, необыкновенная, неслыханная, гениальная, первая на Руси, продается по пятнадцати рублей; автор выше Вальтер Скотта, Гумбольта, Гете, Байрона. Возьмите, переплетите и поставьте в библиотеку вашу; также и второе издание купите и поставьте в библиотеку: хорошего не мешает иметь и по два экземпляра.

*Н.В.Гоголь\**

---

\* Н.В.Гоголь. О движении журнальной литературы в 1834 и 1835 году // Современник, литературный журнал, издаваемый Александром Пушкиным, том 1. СПб., апрель 1836 г.

## I. ПЕРВОИСТОЧНИКИ:

### *первые публикации:*

**1. Аристотель. История животных** /Пер. В.П.Карпова, предисл. Б.А.Старостина. М.: Издат. центр РГГУ, 1996. *уч.-изд. л. 24,3; (п).*

Трактат *История животных* – самый крупный по объему из всех трудов Аристотеля – был переведен проф. В.П.Карповым еще до войны, и вот теперь перевод издан. Издание получилось образцовым: вступительная статья Б.А.Старостина «Аристотелевская *История животных* как памятник естественнонаучной и гуманитарной мысли» представляет свой предмет исчерпывающе, – от разъяснения особенностей строения трактата и специфики употребления терминов до изложения вопроса о судьбе трактата в Средневековье. Перевод текста – на высоком уровне, дается комментарий, имеется даже отдельный указатель названий животных. Поясню одно: «история» животных – в оригинале KFJ@D\» («история»), т.е. ученое описание, исследование. Аристотель подробно описывает строение и повадки всех известных ему живых существ, включая людей, – ни с чем не сравнимое чтение.

**2. Гиерокл. Комментарий к Золотым Пифагорейским стихам** /Пер. И.Петер. М.: Гнозис, 1995. – (*м.о.*).

[Аннотации нет] Из вступительной статьи переводчика: «Пифагорейские Золотые стихи относятся к мистической пифагорейской литературе. Они представляют собой компиляцию, составленную из отрывков, содержащих пифагорейские заповеди времени древнего пифагореизма». В первой половине V века н.э. неоплатоником Гиероклом из Александрии был написан «Комментарий к Пифагорейским *Золотым стихам*». Пифагорейский текст и неоплатонический комментарий изданы в новом русском переводе с учетом новейшей литературы по этой проблеме, – статья представляет предмет достаточно полно, имеется вся необходимая литература, по которой читатель может сориентироваться в своих дальнейших исследованиях. В целом, мы имеем надежный текст, который можно читать и использовать в делах учебных. «Но изучай то что нужно, и жизнь твоя будет прекрасной» («Золотой стих» № 31).

**3. Евнапий. Жизни философов и софистов** /Пер. Е.В.Дарк и М.Л.Хорькова // Римские историки IV в. М., 1997. С. 225-294.

Книга Евнапия – уникальный источник по истории пергамской школы неоплатонизма, образовавшейся вокруг божественного Ямвлиха. Только из этого текста мы знаем о событиях жизни Ямвлиха и его учеников, только из этого текста очевидно, что же называлось философией и божественной мудростью в полном парадоксов IV в. Перевод выполнен прекрасно, – книгу можно смело рекомендовать в качестве учебного материала (времени на изучение последних веков античности, как правило, не остается – да и невозможно требовать от первокурсников читать тексты самого Ямвлиха, даже и по-русски).

**4. Прокл. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида.** Введение. (с парал. греч. текстом) /Пер. Ю.А.Шичалина. М.: ГЛК, 1994. 14 п. л.; (п).

[Аннотации нет] Безусловно, это событие в нашей науке об античности: текст Прокла впервые издан с параллельным русским переводом. Как ясно из названия, переведен не весь комментарий, а только фрагмент из него, но фрагмент этот – введение – «удивительным образом проясняет общую структуру европейского разума и является, таким образом, драгоценным источником не только для историков математики и математиков, но и для философов», как отмечается в обращении от издателя. Перевод Юрия Анатольевича традиционно безупречен. Если и есть у читателя какие-то редкие недоумения, то они связаны с тем, что автор оставил без комментариев перевод пары терминов *нус* и *дианоиа* как соответственно *ум* и *разум*. Речь, конечно, не о том, что *нус* и *дианоиа* вещи разные (это объяснено, кстати, достаточно), а о том, что *ум* и *разум* не всеми воспринимаются как разные термины. Большая часть вступительной статьи посвящена термину *фантазия*, – это первый в своем роде обзорный очерк истории важнейшего античного термина.

В качестве историографа-библиографа меня несколько смутил указанный объем книги «14 п.л». Книги объемом 14 п.л., по моему опыту, выглядят несколько иначе. Возможно, здесь некоторые особый технический подсчет листажа, но я поясню для читателя, о каком по объему тексте Прокла идет речь.

Греческий текст введений Прокла занимает около 2,5 п.л. (подсчитано по CD Thesaurus Linguae Graecae). Перевод занимает приблизительно 3,1 п.л., если считать по самой длинной строчке на странице и по самому большому количеству строк. Получаю, что вместе греческий текст и русский перевод занимают не более 5,7 п.л. Вступительная статья и примечания в сумме занимают не более 3 л. Если бы объем был указан в *учетно-издательских* листах, цифра была бы не более 9 листов.

**5. Фрагменты ранних стоиков.** Т. I: Зенон и его ученики /Пер. и коммент. А.А.Столярова. М.: ГЛК, 1998. – (п).

Трудно назвать другую книгу, которая была бы обречена на то, чтобы стать классической в самую минуту выхода с типографского станка. Читатель имеет возможность ознакомиться с такой книгой. Масштаб задается следующим рядом: *Фрагменты ранних греческих философов* (изд. Лебедева) – *Сочинения Платона* – *Сочинения Аристотеля* – *Фрагменты ранних стоиков* (изд. Столярова) *Эннеады* Плотина. Если бы мы имели полный и хороший перевод этих вещей, у нас была бы *Altertumswissenschaft als strenge Wissenschaft*.

Согласно вставке «От переводчика», это «первая попытка познакомить отечественного читателя с классическим корпусом фон Арнима». Издание не копирует старинный текст Арнима: к наиболее важным фрагментам даются достаточно подробные комментарии; все тексты выверены по новейшим изданиям; имеются сводные таблицы (в частно-

сти, конкорданс изданий Арнима, Феста, Хьюльзера). Перевод нормативный для изучающих стоиков серьезно. С нетерпением ожидаем продолжения издания, в котором должно быть 4 тома.

**б. Ямвлих. О египетских мистериях** /Пер. и вступит. ст. Л.Ю.Лукомского, коммент. Р.В.Светлова и Л.Ю.Лукомского. М.: ХГС, 1995. *усл.-печ. л. 11,7; (н.)*.

Согласно аннотации, «книга знаменитого философа-неоплатоника IV в. Ямвлиха Халкидского посвящена философскому истолкованию магических и религиозных ритуальных действий. Будучи своеобразным и весьма спорным памятником истории мысли, она ранее не была доступна широкому кругу читателей, не владеющих греческим языком, поскольку настоящее издание представляет собой ее первый перевод на русский язык.» Публикация перевода предворяется вступительной статьей «Ямвлих Халкидский и неоплатонический синтез философии и теургии». В приложении дан перевод главы о Ямвлихе из книги Евнапия «Жизнеописания философов и софистов».

**7-8. Ямвлих. Жизнь Пифагора.** СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 1997. *усл.-печ. л. 7,50; (м.о.)*

**Ямвлих Халкидский. Жизнь Пифагора** /Пер. с др-греч. и комм. В.Б.Черниговского. М., «Алетейа», 1997 *усл.-печ. л. 7,4; (м.о.)*. 2 изд. 1988. *(н)*

Текст Ямвлиха издан одновременно в Питере и в Москве. Питерское издание представляет текст вместе со вступительной статьей переводчика Р.В.Светлова «Ямвлих: эпоха, неоплатонизм, сочинения», имеющих указания на издания с которых выполнен перевод, а также пометка «переработанное и дополненное издание» — правда, без указания, когда было первое издание, которое теперь переработали и дополнили Московское издание гораздо более симпатично внешне, — но без статьи про Ямвлиха и без указания на тексты, с которых сделан перевод. Однако москвичи сделали одно интересное примечание по поводу названия трактата (см. первую страницу перевода): «по мнению переводчика, более точным вариантом является название «О пифагорейском образе жизни», однако редакция сочла целесообразным оставить название «Жизнь Пифагора» как более распространенное». Забавно: переводчик полагает, что трактат называется «О пифагорейском образе жизни», — и он совершенно прав, — а издатели полагают, что если его назвать по-другому, то это будет «более целесообразно». Что значит «более распространенное»? Если взять «Фрагменты ранних греческих философов», изданные А.В.Лебедевым, то там этот часто цитируемый трактат дается как «О пифагорейской жизни» (лат. De vita pythagorica), что трудно перевести иначе. Питерцы в обсуждении прочтения названия не входили, напечатали «О жизни Пифагора», да и все.



### *Переиздания и сборники, основанные на старых переводах*

**9. Антология кинизма:** Антисфен, Диоген, Кратет, Керкид, Дион. Фрагменты сочинений кинических мыслителей /Изд. подгот. И.М.Нахов. М.: Наука, 1996. уч.-изд. л. 20,9; (n).

Впервые антология вышла в свет в 1984, о чем издатели упомянуть забыли.

**10. Аристотель. Политика. Афинская полития.** М.: Мысль, 1997. уч.-изд. л. 30,61; (n).

Вступительная статья проф. Е.И.Темнова. Текст *Политики* в пер. С.А.Жебелева воспроизведен по 4 тому собрания сочинений Аристотеля (1984), текст *Афинской политии* – по изданию 1937 г., пер. С.И.Радцига.

**11. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов** /Пер. М.Л.Гаспарова. М.: Ладомир. (n).

Перепечатка издания 1986 г.

**12. Мыслители Греции. От мифа к логике. Сочинения** /Сост. В.В.Шкода. М.: Эксио-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. уч.-изд. л. 51,3; (n).

Сборник составляют тексты Платона, Аристотеля и Эпикура: *Апология Сократа*, *Пир* и *Государство* Платона (перепечатка из Собрания сочинений в 4 т.), *Политика* и *Поэтика* Аристотеля (*Политика* перепечатана из Сочинений в 4 т., *Поэтика* – неизвестно откуда, причем это явно не перевод М.Л.Гаспарова, опубликованный в 4-м томе Сочинений Аристотеля). Письма и фрагменты Эпикура перепечатаны из сборника «Материалисты Древней Греции». М.: Политиздат, 1955. Перепечатку классических текстов составил В.В.Шкода сопроводил собственными разъяснениями вроде: «в *Пире* несколько мужчин, потягивая легкое вино, беседуют о любви. С философской повторяю, точки зрения, т.е. широко и основательно» (с. 797), или: «Это сочинение в прежние времена называли, на мой взгляд, точнее – «Семь речей о любви». Но название *Пир* короче, а краткость, как известно, сестра таланта» (с. 798). На мой взгляд, комментарии В.В.Шкоды ни смысл, ни краткостью не отличаются.

**13. Немесий Эмесский. О природе человека** /Пер. Ф.С.Владимирского. М., 1997. – (м.о).

С предисловием Н.В.Шабурова. Перевод Ф.С.Владимирского впервые был опубликован в 1904 г. в Почаеве, так что к настоящему времени стал самым настоящим раритетом. Книга христианского богослова является ценнейшим источником по истории античной философии, ряд фрагментов стоиков, Нумения, Аммония Саккаса, Феодора Асинского сохранилось только у Немесия; кроме того, есть предположение, что Немесий во многом использовал ныне утерянное сочинение неоплатоника Порфирия «Разнообразные рассуждения», так что по тексту епископа Эмесского возможно реконструировать сочинение философа-неоплатоника (таковую реконструкцию предпринял Г.Дерри). Жалко, об этой стороне бытования текста на страницах издания серии «Учителя неразделенной церкви» не упомянуто.

**14. Платон. Собрание сочинений:** В 4 т. М.: Мысль, 1990-1994. Т. 4. *уч.-изд. л. 52, 60; (н).*

Последний том заново отредактированного издания Платона в 3-х томах (3-й том в двух частях) 1968-1972 гг. под общей редакцией А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса, А.А.Тахо-Годи. В 4-м томе диалоги *Политик* (пер. С.Я.Шейнман-Топштейн), *Законы* (пер. А.Н.Егунова), *Послезаконие* (пер. А.Н.Егунова), а также *Письма* (пер. С.П.Кондратьева) и сочинения платоновской школы (пер. С.Я.Шейнман-Топштейн): *Определения*, *Демодок*, *Сизиф*, *О добродетели* и др. В приложении опубликованы: *Алкиной*. Учебник платоновской философии (пер. Ю.А.Шичалина) — в предыдущем издании автора того же *Учебника* звали Альбин, о чем читай в примечаниях к тексту, — и Анонимные пролегомены к платоновской философии (пер. Т.Ю.Бородай и А.А.Пичахдзе). Также в приложении — приписываемые Платону *Эпиграммы* (пер. Л.Блуменау, М.Гаспарова, О.Румера и др.).

**15. Платон. Федон. Пир. Федр.** СПб.: Азбука, Книжный клуб «Терра», 1997. *усл.-печ. л. 11,8; (м.о.).*

Замечательная книжечка карманного формата, изяшно оформленная: на обложке фрагмент росписи так называемой «Гробницы нырлящика» из Помпеи. Тексты печатаются по изданию: Платон. Сочинения в 3-х томах. М., 1970, перевод с древнегреческого С.П.Маркиша (*Федон*), С.К.Апта (*Пир*), А.Н.Егунова (*Федр*).

**16. Платон. Государство. Законы. Политик.** М.: Мысль, 1998. *уч.-изд. л. 54,01; (н).*

С предисловием проф. Е.И.Темнова «Платон: философия государства, права, политики». Печатается по последнему переизданию сочинений Платона в 4-х томах (см. пункт 12). Ср. также пункт 9 — получается двухтомник политических трудов двух патриархов античной мысли.

**17. Платон. Диалоги.** Ростов н/Дону: Феникс, 1998. *усл.-печ. л. 26,88.*

В очередной том перепечаток из академического собрания сочинений Платона вошли диалоги *Протагор*, *Пир*, *Федр*, *Апология Сократа*, *Критон*, *Федон*. Том сопровождается старинной статьей В.С.Соловьева «Жизненная драма Платона».

**18. Плотин. Сочинения:** Плотин в рус. пер. /Сост. М.А.Солопова. СПб.: Алетейя, ГЛК. 1995. *уч.-изд. л. 50; (н).*

[Аннотации нет] наиболее полное собрание изданных на русском языке текстов Плотина (к моменту выхода сборника). Замысел книги, согласно предисловию издателя Ю.А.Шичалина, в том, чтобы собрать переводы Плотина на русский язык и продемонстрировать таким образом уровень исследований Плотина в России, — по этой причине тексты старых переводов не подвергались никакой редакторской правке. Книга должна была называться «Русский Плотин» — этим наименованием пользуются в своих кратких разъяснительных статьях и издатель, и составитель. Но книга вышла под совершенно другим наименованием — «Сочинения», что было полной неожиданностью для ее московс-

ких издателей, в связи с чем некоторые фразы издателя и составителя теряют смысл, а само издание — своей совершенно определенной спецификой. Плотин, мало придававший значения своим писанным сочинениям, только бы улыбнулся маленьким скандалам российского издательского дела середины девяностых годов XX столетия.

**19. Плотин. Эннеады.** Т. 1-2. Киев: ООО, 1995. (n).

Качество издания вполне соответствует говорящему названию фирмы «ООО». Киевская версия Плотина воспроизводит переводы Малеванского с прибавлением некоторых весьма важных трактатов, переведенных неизвестным автором конца XX в. с английского (!)

**20. Плотин. Избранные трактаты.** Т. 1-2. М.: Русская музыка, 1994. Т. 1: уч.-изд. л. 5,41; Т. 2: 6,08; (м.о.).

Это переиздание старых переводов Г.В.Малеванского и журналов «Вера и Разум» 1898-1900 гг. Редактор В.Г.Гриндин в предисловии уведомляет, что «в тексте была сделана необходимая редаKTура», и это очень хорошо. Например, вот неотредактированная (слева) и отредактированная (справа) фразы из Энн. VI 8, 2:

«Но и в таком разе свобода будет принадлежать не самому действию, а разуму, потому что всякий праксис, как такой, если он даже управляется разумом, представляет всегда нечто такое сложное, смешанное, в котором свобода не выступает во всей своей чистоте».

«Но и в таком случае свобода будет принадлежать не самому действию, а разуму, потому что всякая деятельность, если даже она управляется разумом, представляет всегда нечто такое сложное, смешанное, в котором свобода не выступает во всей своей чистоте».

Если же прочесть не одну фразу, а, например, трактат целиком, то разница будет еще более ощутимой. Коротко говоря, «Избранные трактаты» представляют улучшенный перевод Малеванского, и, вероятно, из всех изданных Платинов это наиболее приспособленный для обыкновенных практически-преподавательских целей вариант.

**21. Плутарх. Исида и Осирис.** Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1996. —; (n).

Сборник составляет различные философские трактаты Плутарха Херонейского («Об Исиде и Осирисе», «О букве *E* в Дельфах», «О демоне Сократа» и ряд других сочинений), знаменитого не только своими сравнительными жизнеописаниями великих греков и римлян, но и трактовкой ряда вопросов платонической философии и систематической критикой стоиков.

**22. Суд над Сократом:** (Сб. ист. свидетельств)/Сост. А.В.Кургатинов. СПб.: Алетейя, 1997. 12 н. л.; (n).

Содержание: Платон. Апология Сократа. Ксенофонт. Апология Сократа на суде. Воспоминания о Сократе (кн. I, гл. 1-4). Либаний. Апология Сократа (впервые по-русски; перевод М.А.Райциной). Диоген Лаэртский. Сократ. Плутарх. О демоне Сократа (отрывки).

**23. Цицерон. Трактаты. Речь. Письма** /Сост. и вступит. ст. Г.С.Кнабе. М.: Искусство, 1994. усл.-печ. л. 28,56; (n).

Издание предваряет статья Г.С.Кнабе «Цицерон, античная классика и рождение классицизма». У меня есть некоторые претензии к издателям книги: так оглавления нельзя составлять. Я купила книгу, где в оглавлении было помимо прочего написано: «Толика», перевод А.Е.Кузнецова, «Тускуланские беседы», перевод М.Л.Гаспарова, «О природе богов», перевод М.И.Рижского. Очень скоро выяснилось, что из «Тускуланских бесед» перепечатано 4 параграфа (полторы страницы), из трактата «О природе богов» — большая часть книги второй (всего их три). По-моему, безусловная обязанность издателя — в оглавлении указывать, какую часть текста он публикует.

**24. Цицерон. Философские трактаты** /Пер. М.И.Рижского. М.: Наука, 1997. *уч.-изд. л. 24,0; (n).*

Ответственный редактор, составитель и автор вступительной статьи «Цицерон как философ» Г.Г.Майоров. Переведены: «О природе богов», «О дивинации» и «О судьбе». Первое издание было в 1985 г.

**25. [Эпиктет]. Беседы Эпиктета** /Пер. Г.А.Тароняна. М., 1997.

Впервые *Беседы Эпиктета* были опубликованы в «Вестнике Древней Истории», 1975, 2-4; 1976, 2. Для нового издания весь перевод был автором существенно переработан и обеспечен всем необходимым сопровождением для подобного рода фундаментальных изданий: вступительной статьей, библиографией, индексами.

**26. Нерсесянц В.С. Сократ. М.:** Издат. группа Инфра-М Норма, 1996. *Усл.-печ. Л. 16,38; (n).*

Последнее издание этой книги в популярной серии «Научные биографии» издательства «Наука» было в 1984 г.

**27. Генрих Якубанис. Эмпедокл. Философ, врач, чародей** (данные для его понимания и оценки). *Фридрих Гельдерлин. Смерть Эмпедокла.* Киев: Синто, 1994. *уч.-изд. 14,43; (n).*

Это эклектическое издание — плод просветительских усилий составителя и автора вступительной статьи Т.И.Кошмы. Работа Якубаниса перепечатана по изданию 1906 г., в приложении к ней дан греческий текст Эмпедокла по новейшему переизданию Дильса-Кранца, за что большое спасибо. Драма в двух актах Гельдерлина перепечатана по изданию 1931 г. с комментариями переводчика Я.Э.Голосовкера. Какая-нибудь из трех частей книги, несомненно, найдет своего читателя.

## II. МОНОГРАФИИ

**28. Герцман Е.В. Музыкальная Бозциана.** СПб.: Гаголь, 1995. *(n).*

Хронологически Бозций скорее Средневековье, чем античность, но все-таки — «последний римлянин»; кроме того, для хорошего автора античность приятно трактовать несколько расширительно. Книга состоит из трех частей. В первой части излагаются сведения о жизни Боз-

ция и описывается судьба его сочинения о музыке; обсуждаются особенности трактата; подробно освещаются воззрения Боэция на все аспекты музыки, от акустической природы звука до влияния музыки на нравственность. Вторая часть – латинский текст *De institutione musica*. Третья часть – перевод. Превосходно исполненное издание, в истинном смысле академический труд. Чтение трактата Боэция не из легких – сродни прослушиванию специального курса в университете. Все, кому интересна музыкальная культура древности, будут рады возможности узнать о музыке все – от гармонике Пифагора до античного нотного письма – из драгоценного первоисточника.

**29. Джохадзе Д.В. Философия античного диалога.** М.: Диалог-МГУ, 1997. *усл.-печ. л. 14; (м.о.)*.

Согласно аннотации, автор «последовательно анализирует логические, диалектические и теоретико-познавательные основы философии античного диалога (...) В труде затронуты проблемы взаимосвязи диалога, диалектики и риторики, раскрыто значение софистического дискурса в античном диалоге, исследована диалогика Платона и Аристотеля, выявлена диалогическая сущность античной историко-философской мысли в целом». О своеобразной авторской трактовке проблем античного диалога достаточно свидетельствует нижеследующий фрагмент из «Введения» (стр. 7-8): «Вопрос о том, как научиться эффективно вести диалог и мастерски дискутировать, имеет большое значение для представителя любой специальности, от рядового трудящегося до Президента. На Западе, в частности в общеобразовательных школах, колледжах и университетах США, придается большое значение выработке у учащихся навыков речевого мастерства, умению общаться в коллективе (...). Так, например, в Мичиганском университете преподают разного рода специальные предметы из области диалогии: «Межличное общение», «Деловое общение», «Публичные выступления», «Искусство убеждать» и др. Однако, как нам известно, целенаправленное воспитание у молодежи речевого искусства и выработка навыков диалогического общения были введены впервые в эпоху античности, давшую непревзойденные образцы дискурсивного мышления, красноречия и риторики». Пользуясь случаем, хотелось бы поприветствовать товарищей из Мичиганского университета, столь успешно претворяющих идеи античного диалога в жизнь.

**30. Жмудь Л.Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме.** СПб.: ВГК, Алетейя, 1994. *усл.-печ. л. 24; (п)*.

[Аннотации нет]. Плохо все-таки без аннотации – не все же можно прочитать, ибо «жизнь коротка, путь искусства долог, удобный случай скоропреходящ, опыт обманчив, суждение трудно». Тем не менее, мое суждение таково: мимо книги Л.Я. Жмудя не должен пройти никто, кто серьезно изучает античную философию вообще и античную пифагорейскую традицию в частности. Это исследование глубокое, с критикой ис-

точников, с ясной позицией автора, написанное прекрасным языком, — все это совершенно оправдывает квалификацию «учебная литература», обозначенную на последней странице перед выходными данными: по таким книгам учиться можно и нужно, а при желании можно и превзойти достижения автора, — но это уже задача не для рядового читателя, конечно.

**31. Орлов Е.В. Кафолическое в теоретической философии Аристотеля.** Новосибирск: Наука, Сибир. издат. фирма, 1996. *уч.-изд. л. 12,0; (н). 500 экз.*

Согласно аннотации, «монография посвящена проблеме единичного и общего у Аристотеля. В результате микрологического исследования (главным образом «Второй Аналитики» и «Метафизики») выясняются основные философские имена, используемые Аристотелем при решении этой проблемы: *единичное и кафолическое, единичное и первое кафолическое в душе, частное и кафолическое, свое и общее, самое кафолическое*». В книге довольно много греческого текста (набранного без ошибок, что важно) — и это просто спасение для читателя, ибо постоянное уточнение перевода Аристотеля вкупе с именем *кафолическое* (т.е. общее), введенного автором дабы не перепутать слова *ката холу* и *койнон*, — последнее он несколько неожиданно проясняет как «коммунальное», — создает заметные трудности при чтении этого микрологического (?) исследования. Иногда кажется, что у Аристотеля все проще. Тем не менее, надо отметить, что про Аристотеля давно уже по-русски почитать нечего, а тут — целая книга, с анализом конкретных текстов, «рассчитанная на специалистов-аристотелеведов». Сразу, правда, обращает на себя внимание «Библиография», в которой крайне мало иностранной литературы, а самая свежая позиция в этом разделе библиографии датирована 1971 г.

**32. Светлов Р.В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика.** Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1996 *уч.-изд. л. 13,91; (м.о).*

Согласно аннотации, «история самосознания языческой античности (в лице неоплатоников) и нарождающегося христианства (в лице александрийских экзегетов) исследуется в книге в общем духовном горизонте философских и религиозных течений II-III вв. (неопифагореизма, «среднего платонизма», стоицизма, гностицизма)».

**33. Степанова А.С. Философия древней Стои.** СПб.: Алетейя, 1995. *(н).*

Эта небольшого формата книга была первым исследованием, появившимся после соответствующего тома *Эстетики* Лосева, посвященного периоду эллинизма. Так как о древних стоиках в России существует весьма смутное представление, то книга была встречена с воодушевлением, которое, впрочем, скоро сменилось разочарованием — труд во многом тривиальный, и собственно исследованием это назвать трудно. Но читатель унывал недолго. См. пункт 33. Однако, в качестве сводки общих мест о стоической философии книга Степановой может стать полезным пособием для среднего студента.

**34. Столяров А.А. Стоя и стоицизм.** М.: Ками, 1995. *печ. л. 14; (n).*

Первое глубокое историко-философское исследование философии Стои на русском языке. Согласно аннотации, «книга посвящена истории стоической школы и ее учения (с момента возникновения на рубеже IV-III веков до н.э. вплоть до исчезновения в конце II века н.э.), а также истории стоицизма». Содержательно монография более всего внимания уделяет догматике древнестойической школы, где читатель найдет сведения о стоиках всех поколений и корректное изложение стоической доктрины преимущественно древнего и «среднего» ее периодов. Среднему периоду (Панэтий, Посидоний) уделено сравнительно немного места, римским стоикам — и того меньше. В принципе, заглавие «Стоя и стоицизм» не ограничивает тематику только древним периодом. Кажется, более в книге никаких изъянов нет. Изложение четкое, ясное, умное, — безусловно, это лучшее, что имеется в отечественной научной литературе по стоикам. Обзор рецепции стоических идей в последующее время («стоицизм») в отечественной литературе предпринят впервые. Как представляется, эта работа должна стать основным текстом для изучения стоицизма студентами-философами.

**35. Фокин В.П. Неоплатонические вариации на эзотерическую тему.** М.: Аргус, 1997. *усл.-печ. л. 15.*

Согласно аннотации, эта книга «принадлежит к жанру «духовного исследования». Этот самостоятельный труд посвящен эзотеризму неоплатонической школы, представленной в широком историческом контексте развития традиции (...). Самостоятельный труд состоит из четырех «вариаций». Вот как разрабатывается вариация I «Плотин»: Сердце Феникса. Светоносная Медитация. Возведение Пирамиды. Еще есть вариации «Порфирий», «Ямвлих» и «Прокл». Надо будет подумать, не ввести ли в следующий раз в библиографию рубрику «духовные исследования», чтобы не путать этот жанр собственно с монографиями.

**переиздания сочинений А.Ф.Лосева:**

**36. История античной эстетики:** Ранняя классика /Предисл. А.А.Тахо-Годи. 2 изд., испр. и доп. М.: Ладомир, 1994. *(n).*

**37. История античной эстетики:** Софисты. Сократ. Платон. М.: Ладомир, 1994 (репринт с изд. 1969 г.) *(n).*

**38. Миф. Число. Сущность** /Сост. А.А.Тахо-Годи. М.: Мысль, РОУ, 1994. *уч.-изд. л. 57,28; (n).*

В очередном томе издания сочинений А.Ф.Лосева, посвященного его 100-летию, опубликованы: «Диалектика мифа», «Миф — развернутое магическое имя», «Первозданная сущность», «Абсолютная диалектика — абсолютная мифология», «Самое само», «Критика платонизма у Аристотеля», «Диалектика числа у Плотина».

### III. ТЕМАТИЧЕСКИЕ СБОРНИКИ

**39. ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ.** Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 1. Межвуз. сб. /Под ред. Р.В.Светлова, А.В.Цыба. Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1997. *уч.-изд. л. 22,56; (м.о).*

Сборник подготовлен на основе материалов конференций, прошедших на философском факультете Санкт-Петербургского университета под общим девизом «Универсум платоновской мысли» (1993, 1994, 1995 гг.), и посвященных истории платонизма от древности до новоевропейской эпохи. Материалы сборника распределены по трем разделам: статьи, переводы, литературные публикации. Среди статей наиболее достойное впечатление производит статья И.Н.Мочаловой «Критика теории идей в Ранней Академии», а также статья М.М.Позднева «К вопросу об авторстве платоновских эпитаграмм». Открывается сборник статьей К.А.Сергеева и А.М.Толстенко «Философия Платона в ее эросном измерении», из которой мы сразу же узнаем, что «наше время обременено Эдиповым комплексом, исключаящим возможность подлинного узнавания» etc. К сожалению, в такого рода экзистенциальном жанре написаны еще несколько текстов. В разделе «Переводы» три перевода из Плотина (пер. Л.Ю.Лукомского) и публикация отрывка из комментария Прокла на «Государство» Платона – трактат «О способе создания божественных мифов богословами»; публикация сопровождается обстоятельной статьей переводчика А.В.Петрова «Прокловская теория мифа». В последнем разделе «Литературные публикации» помещены: (1) сочинение А.В.Цыба *Selbstmoerder. Гностический апокриф* (рассказ из цикла «Борхесианские исследования») – действительно, рассказ начинается так: «Начало этой истории мне рассказал Борхес. Мы сидели на ступенях Национальной библиотеки душевной аргентинской ночью»; (2) Отрывок из романа Р.В.Светлова *Язычник* и (3) *Ассоциации* Н.В.Носова. Если бы этот раздел отсутствовал, это только украсило бы сборник, и так перегруженный посторонней информацией.

**40. Универсум платоновской мысли:** Рационализм или философская религия? Эпистемология Платона (Материалы IV-й Платоновской конф. 14 мая 1996 г. и историко-филос. семинара 29 марта- 2 апр. 1997 года). Из-во С.-Петербург. ун-та, 1997. *уч.-изд. л. 6,52; (м.о.) 100 экз.*

Этот сборник самый компактный и самый интересный по подбору материалов. Отмечу следующие статьи: *Мочалова И.Н., Демин Р.Н.* Аргументы против идей в диалоге Платона «Парменид»; *Петров А.В.* К вопросу о рационализме и иррационализме позднего неоплатонизма; *Цыб - А.В.* Античная философия в александрийской экзегетике II-III вв. н.э.; *Шахнович М.М.* Античное представление о безбожии и Платон. Кроме того, в этом сборнике имеется перевод с английского – *Т.Робинсон* (проф. Университета Торонто, президент международного платоновского обще-



ства). Парменид на пути истинного знания бытия. Было бы прекрасно, если бы московские, питерские и какие угодно другие отечественные журналы печатали на своих страницах работы по античности современных авторов – с этим у нас так плохо, что и выразить невозможно.

**41. Универсум платоновской мысли:** Вопросы познания. Процедуры правильного мышления. Докса и ноэсис (Материалы V-й Платоновской конференции 26-29 мая 1997 г.). Издательство С.-Петербургского университета. 1997. уч.-изд. л. 6,8; (м.о.) 200 экз.

**42. Знание за пределами науки:** мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I-XIV вв. /Сост. и общ. ред. И.Т.Касавина. М., 1996. уч.-изд. л. 37,0; (п).

Согласно аннотации, «В книге представлены классические тексты мистической, оккультной, паранаучной литературы, создававшиеся на протяжении многих столетий в рамках западной и восточной литературных традиций». Отметим публикации, имеющие отношение к античности. В части «Герметико-гностические штудии» имеются: «Поймандр» и «Апокалипсис Асклепия», перевод и статья «Откровения Гермеса Трисмегиста» Н.В.Шабурова; трактат «Пистис София» и статья «Из истории гностической интерпретации» М.К.Трофимовой. В разделе «Оккультные науки» – *Клавдий Птолемей*. «Математический трактат, или Четверокнижие», и статья Ю.А.Данилова «Астрологический «Тетраблос»». В разделе «Античный компендиум»: перепечатан трактат *Псевдо-Аристотеля* «О мире» и *Гай Юлий Солин*. Собрание достопамятных сведений, и статьи про эти тексты их переводчика И.И.Маханькова. Невозможно удержаться и не заметить, что два последних текста очевидным образом не подходят ни к мистической, ни к оккультной литературе, но скорее являют собой образцы прямо противоположного умонастроения. В разделе «Неоплатонизм» – перепечатан трактат *Плотина* «О благе, или О едином», перевод и статья М.А.Гарнцева; *Ямвлих*. Ответ учителя Абаммона на письмо Порфирия к Анебону (пер. И.И.Маханькова), а также *Амвросий Феодосий Макробий*. Комментарий на Сон Сципиона (отрывок), в переводе Т.А.Уманской.

**43. Учебники Платоновской философии** /Сост. Ю.А.Шичалин. М.: ГЛК; Томск: Водолей, 1995. уч.-изд. л. 9,63; (м.о.).

[Аннотации нет] Издание замечательно тем, что в нем впервые под одной обложкой собраны тексты II-VI вв., представляющие учение Платона в систематическом виде – для нужд школьного преподавания. Согласно вступительной справке *От составителя*, «Название данного сборника переводов – «Учебники» – условно. И все же оно отражает реальную тенденцию в школах позднего платонизма: представить учение Платона в виде инструктивной систематической сводки и таким образом позволить ученику подойти к пониманию данного учения, а также – к пониманию того, что для подлинного усвоения Платона необходимо читать его диалоги». В этом сборнике впервые опубликованы русские переводы текстов Альбина (*Введение к диалогам Платона*), Апулея (*Платон и его учение*), Саллюстия (*Книга о*

*богах и о мире*) – все в переводе Ю.А.Шичалина; перепечатаны: Диоген Лаэртский. *О жизни... философов*, книга III («Платон»), Алкиной. *Учебник Платоновской философии* и анонимные *Пролегомены*; кроме того, даны короткие отрывки из произведений Ипполита Римского и Цицерона. Также в заметке «От составителя» сообщаются необходимые сведения о хронологии авторов сводок платоновского учения и кратко характеризуется каждый из текстов; указана также литература, с которой выполнены переводы. К удивлению и досаде читателя, в издании отсутствуют комментарии или примечания к тексту, хотя в последнем исправленном издании «Учебника платоновской философии» Алкиной примечания есть (см. пункт 13 библиографии, – «Учебник» вместе с примечаниями опубликован на с. 625-664, пер. и прим. Ю.А.Шичалина).

**44. Философия природы в античности и в средние века.** Ч. I /Под ред. П.П.Гайденко, В.В.Петрова. М., 1998. *уч.-изд. л. 15,23; (м.о.)*.

Содержание: П.П.Гайденко. «Онтологический горизонт натурфилософии Аристотеля»; И.Д.Рожанский. «Физические воззрения Плутарха». *Плутарх из Херонеи*. О первичном холоде (пер. и прим. И.Д.Рожанского); Т.Ю.Бородай. «Симпликий и его комментарий». *Симпликий*. Комментарий к «Физике» Аристотеля (книга I, глава 1). *Фома Аквинский*. Комментарий к «Физике» Аристотеля (книга I, глава 1) (пер. и прим. Т.Ю.Бородай). М.С.Петрова. «Натурфилософия в Комментариях на «Сон Сципиона» Макробия. *Макробий*. Комментарий на «Сон Сципиона» (кн. I, гл. 14, 17; кн. II, гл. 12-13, 17) (пер. и прим. М.С.Петровой); В.В.Петров. «Парадоксальная логика Эриугены в «Перифьюсеон»». *Иоанн Скотт*. «Перифьюсеон» I. Фрагменты 441A-446A, 462D-463C; 474B-500C (пер. и прим. В.В.Петрова). Долгожданное и вместе с тем приятно неожиданное издание, – в Институте философии РАН в последние годы античность занимает несколько маргинальное положение.

#### IV. ПЕРЕВОДЫ

**45. Йегер В. Пайдейя.** Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем) /Пер. с нем. М.Н.Ботвинника. М.: ГЛК, 1997. *усл.-печ. л. 21; (n)*.

Перевод второго тома книги Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Согласно аннотации, «книга знаменитого филолога-классика Вернера Йегера посвящена наиболее интересной и богатой событиями с идеями эпохи становления греческого воспитательного идеала – времени Сократа и Платона. Книга представляет собой 2-й том трехтомного сочинения, дополненного впоследствии лекциями, посвященными греческой Пайдейе и раннему христианству». Прекрасно откомментированное издание (научный редактор И.Макаров). Удивляет лишь отсутствие

указания на год выпуска книги Йегера и какой-нибудь справки (специально для непосвященных) о том, когда жил и чем знаменит филолог-классик Йегер, и почему эту книгу следует немедленно купить.

**46. Хайдеггер М. О существе и понятии *fusis*:** Аристотель. «Физика» β-1 / Пер. с нем. Т.В.Васильевой. М.: Медиум, 1995. — (м.о.).

[Аннотации нет]. Перед нами хайдеггеровская интерпретация первой главы второй книги «Физики» Аристотеля. Не зная греческого, сообразить, про что книга, трудновато: на обложке слово **nbF4H** искажено; что *фюсис* значит «природа», а «Физика» **§** — вторую книгу, для того, кто только собирается выучить греческий, не очевидно. Издание почти без выходных данных, нет указания объема в каких-нибудь единицах (по моим подсчетам, ок. 4 п.л.), нет тиража. Между тем статья и перевод Татьяны Вадимовны достойны более счастливой издательской участи, — яркая и интересная статья, мастерский перевод, а в хорошем переводе и Хайдеггер интересен (для античника это вообще уникальный образец редкого жанра логико-семантического фэнтэзи). Перевод выполнен по изданию: *Heidegger M. Wegmarken. Fr.a.M., 1967. S. 309-371*. Укажу на всякий случай и другой вариант, по доступному мне изданию: *Heidegger M. Wegmarken. Fr.a.M., 1976, S. 239-303* (работа 1939 года).

## У. УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

### *новые отечественные:*

**47. История философии: Запад — Россия — Восток.** Кн. 1: Философия древности и средневековья / Под ред. Н.В.Мотрошиловой. М.: ГЛК, 1995, 2 изд. 1996. *усл.-печ. л. 30,0; (м.о.).*

Согласно аннотации, «первая книга учебника «нового поколения» по истории философии адресована студентам, аспирантам высших учебных заведений и научных центров, а также тем, кто самостоятельно осваивает философию. В данной работе наиболее значительные достижения западной, восточной, русской философии древности и средневековья представлены в их специфике и единстве». Что касается античной части, то эта часть состоит из четырех разделов: *раздел 1* «Проблема изложения, хронологические рамки и периодизация античной философии» (Ю.А.Шичалин); *раздел 2* «Ранняя античная философская мысль: ее возникновение, становление, развитие» (Н.В.Мотрошилова); *раздел 3* «Три этапа исторического развития античной философии» (Ю.А.Шичалин) и *раздел 4* «Основные понятия и проблемы античной философии» (Д.В.Никулин). Как следует только из наименований разделов, античные блоки не составляют единого целого, — при чтении учебника это чувство еще более усиливается. Получилось вместо одной книги как бы

три вполне самостоятельных. Раздел, который должен был бы излагать все, что после Демокрита (раз предыдущий заканчивается Демокритом), на самом деле начинает изложение сначала, причем исходя из совершенно другой методологии (по схеме поздних неоплатоников *моне-протодос-эпистрофе*), что вызывает недоумение. В итоге в учебнике отсутствует систематическое изложение учений Платона и Аристотеля, более того, там даже не сказано, в каком же году Платон родился и в каком он умер. При этом надо отметить, что неоплатоническая часть написана прекрасно, и это лучшее, что есть в отечественной учебной литературе по данной теме. Раздел «Основные понятия» интересен и необычен для отечественной учебной литературы: это аналитика наиболее значимых понятий античности, основанная на конкретных текстах (в основном это Платон, Аристотель, Плотин и Прокл). Учебник будет безусловно полезен и интересен тем, кто уже один раз изучил античную философию, теперь экспериментальным путем предстоит понять, можно ли по нему *начинать* учить античную философию.

**48. Мераб Мамардашвили. Лекции по античной философии.** М.: Аграф, 1997. усл.-печ. л. 20; (n).

Под ред. Ю.П.Сенокосова. С некоторым колебанием я причислила эту книгу к учебной литературе (ибо «Лекции»), но содержательно книга более подошла бы разделу «Монографии». Для ценителей таланта этого замечательного философа книга будет прекрасным чтением, но студентов хотелось бы предостеречь: лекциями Мераба Мамардашвили полезно дополнять, но не заменять чтение традиционных учебных пособий.

**49. Переверзenceв С.В. Практикум по истории западноевропейской философии** (Античность, Средневековье, эпоха Возрождения). М.: Учеб. лит., 1997. усл.-печ. л. 30; (n)

Согласно аннотации, пособие «органично сочетает в себе тексты первоисточников, добротные комментарии к ним и широкий методический материал». Надежное издание, тексты печатаются по академическим изданиям и в достаточно большом объеме. Так, в античном разделе даны очень щедрые фрагменты всех важнейших досократиков по изданию Лебедева. Одно смущает: не обнаружено копирайтов ни Лебедева, ни издательства «Наука» — а ведь перепечатаны огромные куски текста.

**50. Радугин А.А. Философия. Курс лекций.** М., 1997. 17 п.л.; (м.о.).

Книжка попала в обзор по причине стихийного интереса к ней студенчества (филос. фак. РЦГО). Интерес к пособию, как смело можно предположить, будет устойчив: античной философии посвящено 24 страницы второсортного текста, но этот малопонятный студенту недостаток искупает энциклопедическая широта издания — *Философия* — по сходной цене.

**51. Шичалин Ю.А. «Epistrophn», или Феномен «возвращения» в первой европейской культуре.** (Курс лекций, прочит. в Ун-те истории культуры в 1993 г.). М.: ЛИА «ДОК», 1994. 8,5 п.л.; (м.о.).

Это порядком забытый у нас и, вероятно, единственно возможный жанр учебного пособия: курс лекций, читанных в определенном вузе, в авторской редакции. Брошюра состоит из четырех частей без названия (оглавление прямо так и выглядит: I; II; III; IV – интуитивно не ясно, про что это может быть). Именно здесь заявлена пропагандируемая автором на протяжении последних лет схема античной философии на основе триады поздних неоплатоников Прокла и Дамаския *моне-проодос-эпистрофе*.

**Отступление 1.** Что такое эпистрофе.

Об этом можно прочитать на стр. 33 следующее: «Когда мы говорим о понятии «эпистрофе» применительно к культуре вообще и в особенности к истории философии, ясно, что мы понимаем под ним прежде всего наличие рефлексии, умение культуры в целом и философской мысли в частности вернуться к себе, к своим истокам, а вернее – к той твердой, пребывающей почве, оттолкнувшись от которой культура и мышление осознают себя в своей специфичности, существо которой состоит прежде всего в отсутствии наивности, неосознанности, спонтанности, безоглядной устремленности вперед». Для большей ясности я попытаюсь выделить главное: «когда мы говорим о понятии *эпистрофе*... мы понимаем под ним... наличие рефлексии, умение... вернуться... к той твердой... почве, оттолкнувшись от которой... осознают себя в своей специфичности, существо которой состоит... в отсутствии... неосознанности...». Вот это и есть *эпистрофе*.

**Отступление 2.** И снова объем.

Мне представляется невозможным, чтобы в такой маленькой книжке, набранной не самым маленьким шрифтом, уместилось бы 8,5 *учетно-издательских* листов текста. По моим подсчетам, в книге не более 154 тыс. знаков, то есть около 3,9 п.л. Было бы разумно указывать, какие именно «п.л.» выставляются среди выходных данных.

**старые отечественные**

**52. кн. Трубецкой С.Н.** История древней философии /Под общ. ред. М.А.Маслина. М.: Владос; Русский Двор, 1997. *усл. - печ. л. 36,5; (n).*

В приложении к этому знаменитому учебнику редактор позаботился дать статьи кн. Трубецкого по той же тематике (статья «Эпикур» из Брокгауза, а также статья из «Творений Платона»).

**переиздания и новые переводы пособий иностранных авторов**

**53. История философии в кратком изложении.** М.: Мысль, 1997. *(n).*

«Книга коллектива авторов *Чехословацкой АН*» может вызвать лишь недоумение своим появлением в России конца 90-х гг. Автор раздела по античной философии Владимир Чехак располагает материал тради-

ционным для неспециализированных «кратких изложений» образом, делая сокращения и обобщения из более обстоятельных и специальных изложений.

**54. Реале Джованни, Антисери Дарио. Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность.** СПб., 1994. 2 изд. 1997. *усл.-печ. л. 21; (п).*

Переведенная на множество языков, *История* по-русски выглядит текстом сомнительного качества, хотя и пригодным к употреблению. По крайней мере, хороши редкие в нашей учебной литературе сводные хронологические таблицы. Наибольшее недоумение вызывает не столько непрофессиональный (в смысле владения античными философскими реалиями) перевод, но такой традиционный и важный для учебной литературы раздел, как «Библиография». — Стоило ли трудиться перепечатывать указания на недоступные нам итальянские переводы Платона и Аристотеля, даже не упомянув о той богатой литературе по античной философии, которая имеется на русском языке.

**55-56. Целлер Э. Очерк истории греческой философии** /Пер. С.Л.Франка. М.: Канон, 1996. *усл.-печ. л. 18,4; (п).*

**Целлер Э. Очерк истории греческой философии** /Пер. С.Л.Франка. СПб.: Алетейя, 1996. *(п).*

Этот выдержавший проверку временем учебник издан дважды, по обыкновенной несогласованности российских издательств. В московском издании изъяты постраничные примечания позднейшего редактора Лорцинга, в питерском издании примечания Лорцинга оставлены и составлены новые. В каждом издании имеется редакционная статья о значении книги Целлера для европейской истории философии. Из перечисленных пособий учебник Целлера следует признать оптимальным вариантом для подготовки к экзамену по античной философии, с целью получения на нем оценки порядка четырех баллов. На аспирантов философских специальностей эта рекомендация не распространяется.

## Обзор книг по истории новоевропейской философии, изданных на русском языке в 1994-1998 гг.

### ПЕРВОИСТОЧНИКИ

#### *первые публикации*

**1. Беркли Д. Алкифрон, или Мелкий философ. Работы разных лет.** Перевод с англ. А.А. Васильева. — СПб.: Алетейя, 1996. — 425 с. — (Серия «Памятники религиозно-философской мысли Нового времени», раздел «Западная религиозная философия»).

Впервые на русском языке публикуется полный текст одного из центральных произведений крупнейшего британского философа-эмпирика, направленный против морально-этических воззрений английских философов-деистов Шефтсбери, Мандевиля и Коллинза. Наряду с *Алкифроном* в издание вошли работы *Пассивное повиновение*, статьи из газеты «Гардиан», посвященные в основном морально-этической и религиозно-апологетической проблематике, а также весьма важный для понимания философской эволюции Беркли *Первоначальный вариант «Введения «Трактату о принципах человеческого знания»*. В виде приложения в издании опубликованы исследовательские работы двух французских историков философии — Ж.Пюсселя *Введение к «Алкифрону»* и Ж.Брикмана *Алкифрон, или Сила слов*. Кроме этого, издание содержит указание англоязычных изданий *Алкифрона*, переводов этого текста на основные европейские языки, а также избранную библиографию произведений философии Беркли на русском и основных европейских языках. Издание, на мой взгляд, можно признать в известном смысле образцовым. Оно служит хорошим подспорьем для отказа от того карикатурного образа фидеиста — обскуранта и завязатого солипсиста, под именем которого Беркли «проходил по делу» о субъективном идеализме в советской историко-философской науке.

**2. Декарт Р. Сочинения: В 2 т.:** Пер с лат. и фр. Т. 2 /Сост., ред. и примеч. В.В.Соколова. — М.: Мысль, 1994. — 633 с. — (Филос. наследие).

Выход в свет второго тома сочинений Декарта в академической серии «Философское наследие», появление которого ожидалось еще в начале 90-ых годов, нельзя не признать весьма и весьма отрадным явлением. Отечественный читатель наконец-то получил в свои руки но-

вые переводы классических произведений Декарта, и прежде всего — *Размышлений о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом*, главного труда всей его жизни и мысли. Наряду с *Размышлениями о первой философии*, публикуемыми в переводе С.Я.Шейнман-Топштейн, в данное издание вошли также *Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» с Ответами автора* в переводе С.Я.Шейнман-Топштейн и А.А.Гутермана, *Беседа с Бурманом* (пер с лат. С.Я.Шейнман-Топштейн) и избранная переписка 1643-1649 гг. в переводе С.Я.Шейнман-Топштейн, Я.А.Ляткера и М.А.Гарнцева. К числу недостатков и издания следует отнести в первую очередь неустоявшийся характер перевода основных философских терминов Декарта, передаваемых переводчицей при помощи различных выражений, что способно сбивать с толку как неискушенного читателя, так и профессиональных философов. Например, на с. 5 латинский *mens* передается как «разум» («...согласно доводам человеческого разума»), на с. 6 — уже как «ум» («...они требуют ума»), а на с. 9 — даже как «мысль» (!!!) («...человеческая мысль, погруженная в самое себя»), что, на мой взгляд, вообще несообразно. Столь же спорным является предлагаемый перевод терминов *ingenium* как «человеческий дух» (с. 15), *figura* как «очертание» (с. 21). Примеры подобного рода можно было бы множить и множить, но памятуя о «бритве Оккама», скажу только, что на мой субъективный взгляд, понятийный каркас Декартовых *Размышлений* эксплицирован переводчицей недостаточно четко, что, в свою очередь, вполне способно послужит питательной почвой для недоразумений и досужих спекуляций. Второй главный недостаток рецензируемого издания заключается, как я полагаю, в довольно-таки бессистемном отборе текстов из переписки Декарта. Надо сказать, что эпистолярный жанр занимает совершенно особое место в философской культуре XVII столетия, когда личные заочные контакты по переписке между членам великой «Республики Ученых» играли колоссальную роль в выработке и разъяснении отдельных метафизических и научных доктрин. В силу этого обстоятельства многие неясные места Декартовой мысли лучше всего проясняются не его систематическими сочинениями, но его перепиской. Многого стоит хотя бы отсутствующее в переведенной подборке письмо Декарта Мерсенну от 1641 года (AT, 3, 303), в котором дается наиболее исчерпывающая классификация идей человеческого ума. В этом смысле более разумно было бы посвятить отдельный том подборке избранных писем Декарта, как это было сделано с переводом «Переписки» Спинозы еще в 90-ые годы прошлого столетия, но как видно, это дело довольно-таки отдаленного будущего.

**3. *Descartes R. Meditationes De Prima Philosophia = Декарт Р. Размышления о первоначальной философии*** /Пер. с лат. М.М.Позднева. Послеслов. О.М.Ноговицына. — СПб.: Абрис — книга, 1995. — 192 с.

Первое в России двуязычное (латинско-русское) издание главного метафизического трактата Рене Декарта — *Размышлений о первоначальной философии*. Латинский текст печатается по изданию: Rene Descartes.



Meditationes de Prima Philosophia. Stuttgart, Reclam, 1986. Также использовано издание: Rene Descartes. Meditationes de Prima Philosophia. Amsterdam, 1698. Судя по всему, сам перевод также был выполнен по этим вышеуказанным изданиям, хотя в публикации это не оговаривается. Помимо нового перевода латинского варианта *Размышлений*, книга содержит *Возражения* Гоббса с *Ответами* Декарта в переводе А.А.Гуртермана, воспроизводимому по изданию «Избранных сочинений» Гоббса 1926 года, а также послесловие О.М.Ноговицына «Время и сомнение в философии Декарта». На мой субъективный взгляд, опубликованный перевод в целом ряде отношений ближе как по духу, так и по букве к латинскому оригиналу, нежели обреченный, по-видимому, самим фактом выхода в серии «Философское наследие» стать академичным перевод *Размышлений*, сделанный С.Я.Шейнман-Топштейн. Вместе с тем не могу удержаться и от ряда критических замечаний. Во-первых, у переводчика опять-таки возникают довольно серьезные проблемы с экспликацией понятийно-терминологического каркаса декартовой мысли, причем порою при чтении перевода складывается впечатление, что выбор многих терминов для перевода латинских эквивалентов был не в последнюю очередь обусловлен навязчивым стремлением переводчика уйти от традиционных вариантов их перевода, что, на мой взгляд, не всегда оправданно. Например, на с. 6 термин *mente humana* переводится сперва как *человеческая душа* (лучше бы *человеческий ум*), затем чуть ниже — как *человеческий разум*, выражение *non percipiat* как *не ощущает* (следовало бы — *не воспринимает*, поскольку термином восприятие (*perceptio*) у Декарта охватываются как данные наших чувств, так и чисто интеллектуальное постижение ума), стандартное терминологическое выражение *res cogitans* («вещь мыслящая») — как *вещь познающая*. Латинский термин *idea* передается как *представление* (следовало бы оставить традиционный вариант — *идея*) (с. 7), *cogitandi modus* — как *образы мышления* (а надо было бы сохранить традиционное — *модусы* или *способы мышления*, поскольку в противном случае легко спутать модусы мышления с образами воображения (*pictas imagines*), поскольку последние являются только одним из модусов мышления) (с. 59). Во-вторых, коль скоро издание двуязычное, было бы целесообразно, на мой взгляд, дать пагинацию латинского текста по стандартному изданию Адама-Таннери, как это обычно принято в двуязычных публикациях (латинско-французских, латинско-немецких, латинско-английских и т.д.). Наконец, представляется мне неким курьезом то, что издание, содержащее новый перевод *Размышлений*, включает в себя явно устаревший и довольно слабо согласующийся с концептуальным каркасом, принятым в новом переводе, перевод *Возражений* Гоббса и *Ответов* Декарта, сделанный аж в 1926 году и с тех пор, кстати, не раз переиздававшийся (в том числе и во 2-ом томе новых сочинений Декарта, вышедших в серии «Философское наследие»). Если бы издатели и переводчик взяли на себя не столь уж тяжкий труд по новому переводу этой отличной полемики, то издание от этого только выиграло бы.

**4. Паскаль Б. Мысли** /Пер. с фр. О.М.Хомы. — М.: REFL-book, 1994. — 528 с.

Издание предлагает читателю новый перевод, выполненный О.И.Хомой, уникального по своей метафизической глубине и экзистенциальному настрою текста, составленного и изданного посмертно из прижизненных несистематизированных заметок великого французского мыслителя и ученого. В качестве приложения к публикации даны статьи французского философа-неокантианца, одного из лучших знатоков паскалевской экзистенциально-теологической мысли Леона Брюнсвика «Мысли»: история создания, структура, автор», биографический очерк С.Долгова о Паскале, написанный в 1892 г. (источник публикации не указан), а также статья переводчика О.М.Хомы «Феномен «Мыслей»: Что такое «Философия Паскаля»?». К числу ценных достоинств данного издания следует отнести опубликованные в приложении *Таблицу соответствий нумерации заметок Паскаля, составляющих «Мысли» и предложенной Л.Брюнсвика русским переводам*, а также библиографию важнейших изданий «Мыслей» на французском языке после 1842 г. и русских переводов этого трактата.

### *Переиздания*

**5. Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить** /Пер. с фр. — М.: Наука, 1997. — 420 с.

Переиздание знаменитого трактата по логике видных французских теологов, философов и ученых — янсенистов Антуана Арно и Пьера Николя, впервые опубликованное в 1991 г. под ред. и с послесл. А.Л.Субботина.

**6. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций** /Пер. с итал. — Киев: REFL-book; НСА, 1994. — 56 с.

Переиздание единственного русского перевода центральной работы блестящего итальянского философа, историка и филолога, автора одной из наиболее влиятельных среди спекулятивных философий истории теории культурно-исторических циклов. Текст *Новой науки* в пер. А.А.Губера воспроизводится по изданию 1940 г. Из этого же издания перепечатана предваряющая перевод статьи известного советского философа и эстетика М.А.Лившица «Джамбаттиста Вико».

**7. Вольтер. Философские сочинения** /Пер. с фр. — М.: Наука, 1996. — 560 с. — (Памятники филос. мысли).

Переиздание текстов, выпущенных в 1988 г. издательством «Наука».

**8. Гроций Г. О праве войны и мира** /Пер. А.Л.Сакетти. — М.: Научно-издат. центр «Ладомир», 1994. — 870 с.

Репринт издания 1956 г. Вступительная статья А.А.Желудкова. Перевод А.Л.Сакетти.

**9. Кант И. Критика практического разума** /Пер. с нем. – СПб.: Наука, 1995. – 528 с.

Вступительная статья Я.А.Слинина. В издание вошли три работы: *Основы метафизики нравственности*, *Критика практического разума* и *Метафизика нравов*. Все тексты републикуются по изданию: Кант И. Сочинения в 6 т. Т. 4. Ч. 1-2. М., 1965 Библиотеки «Философское наследие».

**10. Кант И. Сочинения:** В 4 т. на нем. и рус. яз. /Подгот. к изд. Н.Мотрошиловой (Москва) и Б.Тушлингом (Марбург). Т. III. «Основное положение к метафизике нравов» (1785). «Критика практического разума» (1788). Подготовка Э.Соловьёва и А.Судакова (Москва), Н.Тушлинга и У.Фогеля (Марбург). – М.: МФК, 1997. – 784 с.

Третий том уникального двуязычного издания избранных сочинений Канта включает в себя основные морально-этические трактаты Канта. Вступительные статьи Р.Мальтера и Э.Ю.Соловьёва.

**11. Кант И. Критика способности суждения** /Пер. с нем. – СПб.: Наука, 1995. – 512 с.

Вступительная статья Ю.В.Перова. Помимо *Критики способности суждения*, в издание вошли также такие малые работы Канта по эстетике и философии истории, как *Первое введение в критику способности суждения*, *О применении телеологических принципов в философии*, *Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане*, *К вечному миру*, *Предполагаемое начало человеческой истории*. Все вошедшие в издание тексты публикуются либо по шеститомному академическому собранию сочинений Канта, вышедшем в свет в издательстве «Мысль» в 60-ые годы, либо по сверненным и отредактированным дореволюционным переводам.

**12. Кант И. Критика способности суждения** /Пер. с нем. – М.: Искусство, 1994. – 367 с. – (История эстетики в памятниках и документах).

Вступительная статья А.В.Гулыги. Текст *Критики способности суждения* воспроизводится по пятому тому собрания сочинений Канта (1966), сверненного и переработанного для данного издания М.Левиной.

**13. Кант И. Критика чистого разума** /Пер с нем. Н.О.Лосского. – М.: Мысль, 1994. – 591 с. – (Филос. наследие. Т. 118).

Переиздание старого перевода, выполненного Н.О.Лосским и сверненного Ц.К.Арзаканяном и М.И.Иткиным, осуществлено по изданию: Кант И. Сочинения в 6 т. Т. 3. М., 1964 библиотеки «Философское наследие» с отдельными исправлениями и дополнениями.

**14. Паскаль Б. Письма к провинциалу** /Пер. с фр. – Киев: Port-Royal, 1997. – 592 с.

**Как** гласит аннотация к изданию, ««Письма к провинциалу» (1656-1657), **одно из величайших** произведений французской словесности, ровно столетие было **недоступно русскоязычному** (!?) читателю.

Энциклопедия культуры XVII века, важный фрагмент полемики между иезуитами и янсенистами по поводу истолкования христианской морали, блестящее выражение теологической проблематики средствами христианской литературы – таковы немногие из определений книги, поставившей Блеза Паскаля в один ряд с такими полемистами, как Монтень и Вольтер.

Книга представляет собой переиздание дореволюционного (1898) перевода *Провинциалий* под редакцией А.Н.Попова, дополненное *Предисловием Вандрока* и *Примечаниями Николая* в переводе О.И.Хомы, а также приложением в виде статьи О.И.Хомы «Провинциалии и культура Нового времени: к проблеме диссидентства Паскаля».

Для начинающих читателей отметим, что паскалевский провинциал — это не человек, живущий в провинции, а глава территориально-административной единицы, на которые разделялся орден иезуитов для простоты и легкости управления — «провинции».

**15. Смит А. Теория нравственных чувств** /Пер. с англ. — М.: Республика, 1997. — 351 с.

Вступительная статья Б.В.Мееровского, подготовка текста и комментарии А.Ф.Грязнова. Текст *Теории нравственных чувств* публикуется по изданию 1868 года, выполненному П.А.Бибиковым. При сверке в перевод, как это явствует из заявления издателей, были внесены существенные стилистические и терминологические изменения.

**16. Спиноза Б. Этика** /Пер. с лат. Н.А.Иванцова. СПб.: Аста-пресс LTD, 1993. — 248 с. — (Сер. Philosophica. Вып. 1).

Переиздание классического дореволюционного перевода главного произведения голландского мыслителя публикуется по изданию: Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. — М., Госполитиздат, 1957 — Т. 1. — С. 359-618. В качестве приложения к изданию опубликована статья Вл.С.Соловьева «Понятие о Боге (В защиту философии Спинозы)». Быть может, оставшимся анонимными редакторам издания имело бы смысл снабдить свое издание также и републикацией сравнительно небольшой по объему статьи А.И.Введенского «Об атеизме в философии Спинозы» (Вопросы философии и психологии. — М., 1897. — Кн. 37 (II). С. 157-184), появление которой и послужило поводом для критического отклика Владимира Соловьева. В этом случае столкновение альтернативных точек зрения на центральный концепт спинозистской метафизики — понятие Бога — двух маститых русских философов позволило бы читателю создать себе более объемное впечатление о ведущих идеях одного из самых замечательных сочинений, когда либо создававшихся в рамках западноевропейской метафизики.

**17. Юм Д. Исследование о человеческом разумении** /Пер. с англ. С.И.Церетели. М.: Издат. группа «Прогресс», 1995. — 240 с. (Б-ка журн. «Путь»).

Переиздание 2-го издания перевода знаменитого произведения Юма, выполненного С.И.Церетели и впервые опубликованного в 1916 году. Перевод сверен В.П.Гайдамака с английским изданием 1902 года и снабжен краткими примечаниями А.Ф.Грязнова.

**18. Юм Д. Трактат о человеческой природе.** Книга первая. О познании /Пер. с англ. С.И.Церетели, Вступит. ст. М.А.Абрамова, примеч. И.С.Нарского. — М.: Канон, 1995. — 400 с. — (История философии в памятниках).

**19. Юм Д. Трактат о человеческой природе.** Книга вторая. Об аффектах. Книга третья. О морали /Пер. с англ. С.И.Церетели, примеч. И.С.Нарского. — М.: Канон, 1995. — 416 с. — (История философии в памятниках).

**20. Юм Д. Малые сочинения** /Пер с англ. М.А.Абрамова, М.О.Гершензона, Е.С.Лагутина, И.С.Нарского, Б.В.Мееровского, С.И.Церетели. — М.: Канон, 1996. — 464 с. — (История философии в памятниках).

Третья книга изданного издательством «Канон» трехтомника известного шотландского мыслителя содержит малые произведения: «Эссе», в том числе перевод М.А.Абрамова *Письма джентльмена его другу в Эдинбурге*, а также *Естественную историю религии* и *Диалоги о естественной религии* в классическом дореволюционном переводе **С.И.Церетели**.

**21. Юм Д. Сочинения:** В 2 т. 2 испр. и допол. изд. — М.: Мысль, 1996. — Т. 1. — 733 с. — Т. 2. — 799 с. — (Филос. наследие).

Вступительная статья А.Ф.Грязнова. Переиздание двухтомника сочинений Юма, выпущенного издательством «Мысль» в 1966 г. и ставшего с тех пор библиографической редкостью. Из новых переводов в издание вошло *Письмо джентльмена к другу в Эдинбурге*, перевод которого для данного издания выполнен В.В.Васильевым (впервые опубликован в «Историко-философском ежегоднике» за 1993 год).

## Монографии

**22. Богуславский В.М. Пьер Бейль.** — М., 1995. — 181 с.

Согласно аннотации, «книга посвящена выдающемуся французскому мыслителю XVII в., не только внесшему вклад в критику догматизма, авторитаризма и фидеизма, с которой выступали Декарт, Спиноза и Лейбниц, но и показавшему непоследовательность их рационализма, а также посвятившего свою жизнь борьбе за свободу мысли против преследования людей за их убеждения, борьбе, актуальной и в наши дни».

**23. Дугач Т.Б. Подвиг здравого смысла, или рождение идеи суверенной личности (Гольбах, Гельвеций, Руссо).** — М.: Наука, 1995. — 228 с.

Автор монографии предпринимает попытку понять французскую просветительскую мысль не как вне- или до-философские, чисто социологические рассуждения, а как философским образом осмысленную особую культуру мышления и поведения образованного человека XVIII в. Центральное понятие монографии, вокруг которого строится все изложение автора — понятие здравого смысла как особой интеллектуальной и моральной способности человека, раскрываемое на примере творчества Поля Анри Гольбаха, Клода Адриана Гельвеция и Жан-Жака Руссо. По мнению автора, именно это понятие оказывается тем «плавающим тиглем», в котором рождается суверенная личность «либертена» — главного действующего лица культурной и социальной жизни

эпохи Просвещения. В монографии встречается и ряд спорных, на мой взгляд, моментов, связанных в первую очередь с проблемой «спасения» свободы суверенного индивида в рамках механистической системы природы, отстаивавшейся в качестве картины мира практически всеми ведущими французскими просветителями. Кроме того, хотя автор и приводит ряд довольно веских аргументов в пользу рассмотрения моральной и социальной мысли Руссо как одной из моделей именно просветительского дискурса, настойчивое стремление автора «вписать» Руссо в традицию просветительской мысли остается, тем не менее, достаточно проблематичным. В заключение могу только отметить, что сама книга написана ясным, живым языком и в этом отношении предстает как своеобразный памятник той традиции, исследованию которой она, собственно говоря, и посвящается.

**24. Жучков В.А. Из истории немецкой философии XVIII в.** Предклассический период. От вольфовской школы до раннего Канта. — М., 1996. — 260 с.

Данная работа известного отечественного кантоведа служит продолжением книги «Немецкая философия эпохи раннего Просвещения (конец XVII — начало XVIII вв.)» (М., 1989). В монографии рассматриваются основные школы и направления немецкой философии века Просвещения (вольфианство, Спинозизм, пиетизм, эмпирико-психологическая гносеология, популярно-эклетическая философия, попытки реформирования рационалистической метафизики у Крузия, Тетенса, Ламберта и раннего Канта). Можно только надеяться, что тщательный и глубокий анализ автором этого малоизученного периода в истории немецкой философской мысли позволит более адекватно осмыслить ее место в истории европейской философии Нового времени, а также ее важную роль для становления немецкой классической философии.

**25. Кайдаков С.В. Человек: тайны онтологии субъективности** (Философия Нового времени через призму современного знания). — М.: МГАПБ, 1995. — 142 с.

Согласно аннотации, «автором сделана попытка рассмотреть новоевропейскую философию как онтологию субъективности. С этой точки зрения анализируются концепции Декарта, Спинозы, Лейбница, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и Фейербаха. Доказывается значимость субъективно-эмоциональной сферы, на почве которой функционирует мышление, регулирующая функция диалектики как онтологической формы человеческой деятельности».

### *Тематические сборники*

**25. Бессмертие философских идей Декарта.** Материалы Международ. конф., посвящ. 400-летию со дня рождения Рене Декарта. — М., 1997. — 181 с.

Издание включает в себя материалы Международной конференции, посвященной 400-летию Декарта и проходившей 3-4 апреля 1996 г. в Институте философии Российской академии наук. Оно включает в себя следующие статьи: Поль Рикер. Кризис *cogito*; О.Монжен. О Декарте, о некоторых интерпретаторах его учения и о конфликте между «старыми» и «новыми» мыслителями; Т..И.Ойзерман. *Cogito* Декарта — эпохальный философский манифест; В.В.Соколов. Проблема религиозного и философского Бога в системе воззрений Декарта; М.Шрам «*Passions de l'Âme*» и традиция; В.Н.Катасонов. Методизм и прозрения. О границах декартова методизма; Е.В.Ознобкина. Анализ трактата Декарта «Описание человеческого тела и всех его функций, как зависящих, так и не зависящих от души»; В.П.Визгин. Декарт «ясен до безумия»?; Т.Б.Длугач. Проблема взаимоотношения мышления и сознания в философии Рене Декарта; Н.В.Мотрошилова. Размежевание с Декартом в русской философии Серебрянного века (Вл.Соловьев и С.Франк); Г.Г.Судьин. Рене Декарт в России; Е.А.Фролова. Некартезианские версии *cogito* (концепция самосознания в арабской философии).

**26. Встреча с Декартом.** — М., Ad Marginem, 1996. — 298 с.

**27. Философский век.** Альманах. «Г.В.Лейбниц и Россия». Материалы междунар. конф. С.-Петербург, 26-27 июня 1996 г. /Отв. ред.: Т.В.Артемьева и М.И.Микешин. — СПб.: СПб. НЦ, 1996. — 223 с.

Данный выпуск (порядковый номер не указан) альманаха *Философский век* составлен на основе материалов Международной научной конференции «Г.В.Лейбниц и Россия», проходившей 26-27 июня 1996 года в Санкт-Петербурге. Конференция была посвящена 350-летию со дня рождения Лейбница и 275-летию Российской Академии наук. В сборнике представлены следующие статьи (указаны мной в порядке публикации): Т.В.Артемьева. Лейбниц и русская пневматология XVIII века, В.А.Карпунин. Настолько ли «наивна» теодицея Лейбница, как это обычно считается? М.И.Микешин. Бог Декарта, Ньютона и Лейбница; Е.Э.Крылова. Потенциальность познания и человек в философии Готфрида Лейбница; И.И.Евлампиев. Лейбниц и персоналистская традиция русской философии; Н.П.Ильин (Мальчевский). Счастливая вина. Лейбниц и «аутсайдеры» русской философии; А.И.Тимофеев. Аристотель, Лейбниц, Гегель: интерпретация онтологического статуса логических законов; Г.Л.Тулъчинский. Логические идеи Лейбница и современность. Э.П.Юровская. Обращение к Лейбницу и поиск новых позиций философии: Жиль Делез; В.П.Елизаров. «Республика ученых»: Лейбниц и Мерсенн.

**28. Философский век.** Альманах. Вып. 3: Христиан Вольф и русское вольфианство /Отв. редакторы Т.В.Артемьева и М.П.Микешин. — СПб., 1998. — 393 с.

Третий выпуск альманаха *Философский век* включает статьи и материалы, посвященные известному немецкому философу и физику Христиану Вольфу (1679-1754). Сборник подготовлен по результатам Пер-

вого международного коллоквиума «Христиан Вольф и русское вольфианство», проведенного в Санкт-Петербурге 21-22 мая 1996 года. Значительное место в сборнике уделено статьям, раскрывающим значение Вольфа для российской философской мысли и для организации науки в России. Тематически статьи сборника разделены на два раздела. Первый называется «Христиан Вольф и рефлексии философского сознания», второй – «Христиан Вольф и Россия». В частности, в данном разделе опубликованы статьи русского, любомудра Г.Н.Теплова *Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут* (звучит, не правда ли, весьма актуально!) и суждение единственного, пожалуй, глубокого и профессионального знатока философии Вольфа (и не только Вольфа) в дореволюционной историко-философской традиции Г.Г.Шпета, извлеченные из первого тома его замечательной книги *История как проблема логики* (подготовка текста и примечания Е.М.Ананьевой).

## ПЕРЕВОДЫ

### *переиздания*

**29. Фишер К. История новой философии.** Декарт Его жизнь, сочинения и учение. – СПб.: Мифрил, 1994. – 560 с.

Переизданная питерским издательством книга известного немецкого историка философии является классическим образцом историко-философской литературы и представляет несомненную ценность как для профессиональных историков философии, так и для широкого круга читателей, интересующихся историей философии. Хотя как историко-философское исследование книга в значительной степени устарела, тем не менее в качестве неплохого путеводителя по основным темам Декартовой философии ее можно считать отчасти выдержавшей проверку временем. Издание предваряется биографическим очерком Куно Фишера, написанным А.Б.Рукавишниковым. В приложении дана статья Ю.Н.Солонина «Декарт: образ философа в образе эпохи», призванная познакомить читателя с современным истолкованием творчества Декарта», но явно не достигающая этой благородной цели. Скорее, это некие отрывочные, и надо сказать, довольно банальные вариации на тему преломления образа Декарта в культуре XX века с обязательными в таких случаях упоминаниями Вернадского, Шпенглера и Лотмана, из которых мы узнаем такие глубокие истины, как то, что «Декарт – основатель нового рационализма», «...Декарт далеко не человек средневековья» и т.д. и т.п. Думается, отсутствие подобного приложения несколько бы не повредило самой книге. По уровню своего исполнения издание представляется мне образцовым.



## УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

### *новые отечественные*

**30. История философии: Запад –Россия – Восток.** Кн. 2: Философия XV-XIX вв. /Под ред. Н.В.Мотрошиловой. – М.: Греко-Латинский Кабинет, 1996. – 557 с.

Второй том учебника «нового поколения» по истории философии посвящен западноевропейской философии XV-XIX вв. и русской философии XVIII-XIX вв. Он, вне всякого сомнения, собрал вокруг себя коллектив авторов, который нельзя не признать пожалуй самыми лучшими отечественными специалистами по данной тематике. Наибольший интерес в данной работе вызывают, на мой взгляд, три его центральные раздела: *Великие философы XVIII – начала XVIII вв.*, *Философия Просвещения* и *Философия второй половины XVIII – первой половины XVIII вв.*, большая часть которого посвящена немецкой классической философии. Эти разделы читаются с огромным интересом и производят отличное впечатление. Тем не менее в процессе самостоятельного чтения, а также использования книги в качестве учебного пособия для студентов у меня возник ряд критических соображений.

Для работы, заявленной в качестве *учебники для студентов высших учебных заведений*, меня смутила разнородность жанров подачи историко-философского материала. Изложение строится то по персоналиям, то по проблемно-тематическим принципам. Это порождает некоторые пробелы. Если, к примеру, раздел *Философия Просвещения* раскрывается через реконструкцию основной проблематики французской и американской просветительской философии, и при этом философская эволюция отдельных наиболее значительных фигур философии Просвещения не становится предметом отдельных глав учебника, то раздел *Великие философы XVIII – начала XVIII вв.* раскрывается через реконструкцию философских учений отдельных выдающихся мыслителей, но отдельная вводная или заключительная глава об основной проблематике западноевропейской метафизики XVII века, в которой бы подробно прослеживался ее концептуальный каркас (мыслящий субъект, Бог, природа, общество как предмет договора атомизированных индивидов и т.д.) при этом отсутствует. Бросается в глаза также и отсутствие отдельной главы, посвященной научной революции XVII века. Это при том, что в работе присутствует отдельная глава, посвященная естественнонаучной мысли в философии эпохи Возрождения, написанная В.В.Соколовым. Это тем более прискорбно, что именно альянс естественных наук и метафизики сыграл, пожалуй, центральную роль в становлении западноевропейской философии Нового времени. Об этом довольно обстоятельно писали такие известные историки философии и науки, как Алек-

сандр Койре, Гастон Башляр, Жиль Кангийем, Мишель Фуко. Система ссылок в своем настоящем виде практически непригодна, на мой взгляд, для использования и в случае переиздания работы требует принципиальной переделки.

**31. Липовой С.П. Курс лекций по истории новоевропейской философии (XVII – первая половина XVIII в.).** – Ростов н/Дону: Изд-во РГУ, 1996. – 223 с.

Учебное пособие, выпущенное преподавателем философского факультета Ростовского Государственного Университета, подготовлено на основе лекционного курса, читанного автором в рамках академического курса истории западной философии. Оно предлагает лекции по первому этапу новоевропейской классической философии – от ее основоположников Бэкона и Декарта до первого кризиса, выразившегося в скептицизме Юма и рассчитано в первую очередь на студентов, аспирантов и преподавателей философских факультетов. Надо сказать, что издание в известном смысле удалось, оно написано легким и непринужденным языком и дает неплохое введение в затрагиваемую проблематику для начинающей и продолжающей свое философское образование молодежи, а также может послужить полезным подспорьем и для преподавателей истории новоевропейской философии, хотя учебное пособие, написанное прежде всего для целей преподавания, и грешит, на мой взгляд, отдельными упрощениями и подстраиванием под слушателя.

Кратко отметим те новшества, что привносятся автором в разбор исследуемых им философских учений Нового времени. В «отношении философии науки Бэкона автором учебного пособия дается нетривиальное изложение учения об «идолах» человеческого разума, об эксперименте и об индукции. В частности, автор показывает, что совершенно недостаточно видеть в учении об «идолах» исключительно анализ наиболее стандартных заблуждений человеческого ума. В нем, на взгляд автора, разработано учение о своеобразии познавательных способностей человека. В лекции о Декарте автор уточняет место методического сомнения в рамках построения абсолютно достоверной метафизики как базиса картезианского «древа познания», дает интерпретацию интуиции и дедукции как познавательных способностей, а не просто как способов познания, а также выдвигает предположение (довольно спорное, на мой взгляд), что фактической основой дуализма и психофизической проблемы в философии Декарта была задача объяснить природу чувственного образа. В своем изложении натуралистической философии Гоббса автор делает акцент на его учение о чувственном образе, о мышлении и о специфике научного познания. В отношении философии Спинозы автор предлагает несколько отличное от традиционно принятого в отечественной историко-философской науке истолкование понятий субстанции, модусов и атрибутов, а также приводит ряд аргументов в пользу оценки философской позиции Спинозы как пантеизма, что и в самом деле представляется более корректным подходом. Кроме того, он предпринимает

попытку показать влияние метафизики Спинозы на его учение об обществе и наметить на этом пути ряд важных различий между концепциями Гоббса и Спинозы. В разделе, посвященном Лейбницу, особое внимание обращается на обоснование Лейбницем тезиса о плюрализме спиритуальных субстанций. Автор подчеркивает, что мысль Лейбница о необходимости приписать душе некоторую структуру представляет собой своего рода предвосхищение Кантовского исследования строения и принципа «чистого разума». Наконец, в лекции о Беркли автор стремится опровергнуть интерпретацию, согласно которой внешний мир, по Беркли, есть «комплекс моих ощущений» и делает особый акцент на объективно-идеалистических элементах онтологии Беркли, сближающих последнего с Лейбницем.

### *переиздания и новые переводы*

**32. Реале Джовани, Антисери Дарио. Западная философия от истоков до наших дней. III. Новое время (От Леонардо до Канта).** — СПб.: Петрополис, 1996. — 713 с.

Третий том *Истории* двух итальянских историков философии охватывает длительный и богатый философскими и научными свершениями отрезок истории западноевропейской философии от творений классиков позднего Возрождения вплоть до формирования немецкой классической философии в произведениях Иммануила Канта. Насколько я могу судить, изложение собственно новоевропейской философии в книге дано весьма обстоятельное и добротное, несмотря на целый ряд недостатков, не заметить которых при внимательном чтении нельзя. К числу явных достоинств книги следует отнести наличие в ней отдельного объемистого раздела, посвященного научной революции XVII столетия. Удачным следует признать и выделение неклассической линии философствования в западноевропейской мысли Нового времени, главными действующими лицами которой выступают Паскаль и Вико. Я бы взял на себя смелость добавить в этот примечательный ряд неклассических мыслителей еще и маркиза де Сада с его «выворачиванием наизнанку» истин просветительского рационализма, а также философию «здорового смысла» Шотландской школы с ее бунтом против «картезианского занавеса идей» в лице прежде всего Томаса Рида. Довольно прилично смотрятся и подробные хронологические таблицы. На этом фоне, однако, неким курьезом оказывается библиография, ориентированная в первую очередь на итальянского читателя, но мало что могущая дать читателю отечественному. Качество перевода явно оставляет желать лучшего, хотя вроде бы и не содержит таких явных безобразий и глупостей, которые встречаются в переводе заключительного, четвертого тома *Истории*, вышедшего в 1998 году и посвященного западноевропейской и американской философии XIX–XX столетий, где к примеру в главе, посвященном определению «радикального перевода» у Уилларда Куайна, читателю встречается

«давно ушедший в прошлое (?!) язык, ...знакомство с которым основано на поведенческой (!!) очевидности (!!)» (с. 679), а стимуляция органов чувств наблюдателя внешними физическими объектами, сообщающая импульс его организму, переводится (цитирую) как «импетус» (проливной дождь) (!!) (с. 683).

**33. Соколов В.В. Западноевропейская философия XV-XVII в.в.** /Учеб. пособие. — Изд. 2, испр. и доп. — М.: Высш. шк., 1997. — 400 с.

Второе, исправленное и дополненное издание добротного учебного и научно-популярного произведения известного отечественного историка западноевропейской философии, впервые вышедшего в 1984 и остающегося и по сию пору, на мой субъективный взгляд, наряду с доекнижкой И.С.Нарского «Западноевропейская философия XVII в.» и «Западноевропейская философия XVIII в.», а также с работой К.С.Бакрадзе «История новой философии» лучшим введением в данную проблематику. Переиздание книги можно только приветствовать. К числу недостатков данного переиздания следует отнести отсутствие в нем разбиения отдельных глав на структурные элементы, значительно облегчавшее работу с материалом. Следовало бы, на мой взгляд, сделать более развернутой библиографическое приложение к работе, отобразив в нем важнейшие исследования и публикации по теме учебного пособия, увидевшие свет после 1984 г.

## **Учебники по истории философии – 97**

Задача, которую мы перед собой ставим, и проста и сложна одновременно: она относительно проста, поскольку сам обзор ограничен рассмотрением исключительно историко-философского содержания учебников и не претендует на т.н. «метафилософскую» тематику; она сложна, поскольку сами учебники являются частью сегодняшнего историко-философского процесса.

Имеется бесприоритетная, по существу, возможность облегчить неблагодарную участь обозревателя, т.е. соотнести рассматриваемые варианты учебников с требованиями имеющейся «Программы государственного образовательного стандарта высшего профессионального образования по специальности «Философия» (бакалавр)», разработанной Госкомитетом Российской Федерации по высшей школе<sup>1</sup>. Но эта возможность по причине уж слишком разного понимания «стандарта» авторами учебников никак не может быть использована.

Будет разумнее остановиться на такой системе отчета как собственный преподавательский опыт, который, помимо всего прочего, будучи предложенным в качестве критерия, ставит автора в равные условия с теми, чьи учебные пособия здесь рассматриваются. В таком случае основной темой данного обзора становятся тенденции, которые прослеживаются в этой весьма специфической сфере существования философии, каковой является ее преподавание.

Принцип отбора учебников весьма прост: мы остановимся на тех из них, что попали в поле зрения автора во второй половине 1997 года. Именно на этот период выпал, по нашим наблюдениям, пик издательской активности.

Мы коснемся семи наименований учебных пособий, объединенных к тому же общим началом — все они подготовлены в основном преподавателями ВУЗов, что по всей видимости является своеобразным ответом высшей школы знаменитому «перестроечному» «Введению в философию», написанному авторским коллективом под руководством И.Т.Фролова и состоящим почти целиком из сотрудников ИФ АН СССР и других близких к нему научных организаций. Учебник, прошедший по обычаю того времени (конец 80-х годов) апробацию и публичное обсуждение в прессе еще до его издания и сыгравший свою положительную роль в качестве последнего примера верности марксистско-ленинской методологии, замер в конце-концов стройными рядами на полках вузовских библиотек. Однако процесс расставания с иллюзией возможности создания «единственно верного учения» и разработки соответствующих ему учебных курсов и пособий протекал довольно болезненно и привел к весьма любопытным результатам. Высшая школа взглянула на себя как на вполне суверенное образование, примкнув тем самым к движению, зафиксированному отныне в нашей истории под именем «парада суверенитетов».

Вначале появились авторские курсы, которые тешили душу доцентов и профессоров возможностью осуществить, наконец, стародавнюю мечту соединить собственные научные изыскания с интересами аудитории. Некоторые ВУЗы позволили себе издание небольшими тиражами учебных пособий, которые нередко выходили за пределы конкретного учебного заведения и даже ксерокопировались.

Это были меры вынужденные и одновременно вожделенные. Ранее невостребованная творческая мысль педагогов привела к реанимации феномена вузовской философии, не желающей более мириться с участием ретранслятора чьих-то идей. Но здесь таилась и опасность, которая в наиболее яркой форме запечатлелась в череде издаваемых и даже уже переиздаваемых учебников по философии в конце 90-х годов.

Для того, чтобы понять ее, сошлемся на здоровый прагматизм и добрый юмор отечественного студенчества еще советской поры, однажды окрестившего известное учебное пособие «учебником для домашних хозяек». Само же издание было чем-то средним между почти тридцатистраничным вторым параграфом четвертой главы краткого курса «Истории ВКП(б)» и не в меру пухлыми изданиями «Основ марксистско-ленин-

кой философии», отличающихся друг от друга исключительно именами угодных власти философских «начальников» и ссылками на первых страницах на тех, кто у этой власти стоял. Но начальники сменялись и удалялись вослед уходящим властям, а любимый в непроизводственной сфере экономики философский бестселлер выручал в самый последний момент (т.е. накануне или непосредственно на экзамене) тех, кто по тем или иным причинам уважал прежде всего свое время и содержание учебника оценивал буквально «по-декартовски» — за ясность формулировок и близость к миру врожденных идей.

Мысль, к которой мы вплотную подошли достаточно проста: так же, как в религии, где существует проблема истинной веры и внешнеблагочестивого отношения к ней, в философии мы встречаемся с проблемой существования собственно философского процесса и воспроизведения его в различных неадекватных ему формах.

А.Койре, говоря о распространении античной философии в средневековой Европе, обратил внимание на то, что постепенно оригинальные философские тексты заменялись учебником, «который достаточно эклектичен, синкретичен и преимущественно отражает взгляды стоиков и неоплатоников» (*Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 56*). Собственно, ничего не имея против стоиков и неоплатоников, заметим, что в данном контексте речь как раз идет о проблеме соотношения самого философского процесса, который по мнению автора цитируемого исследования *диалогичен*, и его отражения в преподавательской деятельности — конкретно — в учебнике, который в силу своей специфики всегда будет *монологичен* даже, если в нем найдут место различные точки зрения. Позиция автора или авторского коллектива останется доминирующей во всех случаях.

Здесь, как представляется, и скрывается опасность, без осознания которой, даже и не имея ввиду ее преодоления, нельзя представить себе сколько-нибудь приемлемый учебник по философии. Дилемма, перед которой неизбежно оказывается автор учебника, выглядит следующим образом: либо вы создаете в буквальном смысле «пособие», т.е. такой учебник, который должен помочь студенту сдать экзамен, а тем самым решить чисто утилитарную задачу, либо вы пойдете по пути создания оригинального курса, дополняющего философскую мысль, но увы необязательного и избыточного с точки зрения студенчества, настроенного главным образом прагматически.

Все это неизбежно приводит нас к исходному и почти буквально «по-кантовски» поставленному вопросу, *как возможен учебник по философии*, да и возможен ли он вообще?

Если решать проблему в пользу сохранения аутентичности философии как некоей недоступной и адекватно невоспроизводимой «вещи-в-себе», мы встретимся с явной нелепостью — философия никогда не «замирала» в каком-либо конкретно-историческом состоянии, чтобы считать его критерием подлинного философствования, а любая интерпретация философских текстов уже в исходном пункте обретала признаки «учебного пособия». В конце-концов, если бы философское учение Гераклита исчезло вместе с бранным телом первого философа-мизантропа, мир никогда не узнал бы о том, как опасно входить в реку, не умея плавать.

Однако проблема все же имеется и состоит она прежде всего в том, что существует некий предел интерпретации, за которым исчезает подлинная философия. Аристотелевский критерий философствования как знания ради самого знания веками служил подлинным и, несмотря ни на какие притязания, непреодоленным «принципом партийности» философии.

Другое дело, когда место философии начинает занимать очередной суррогат, подчиненный прекраснодушной идее коренного «до последнего колена» переустройства мира. Но в этом случае, как показывает практика, диалектику предпочитают изучать отнюдь «не по Гегелю», а функции мыслителя переходят к стражу, стоящему, как известно, на второй ступени в платоновской иерархии.

Но существование «предела философствования» предполагает и некий диапазон, в который на вполне законных правах входит и вузовская философия. В этой связи вполне уместно сослаться на А.Шопенгауэра, который говорил о взаимной пользе философии как «свободном искании истины» и университетской философии и при этом заметил: «То обстоятельство, что философия преподается в университетах, несомненно приносит ей не малую пользу. Благодаря этому, она получает гражданские права, и ее знамя водружается перед глазами людей, — что постоянно приводит на память и делает заметным ее существование. Но главная выгода отсюда та, что с ней знакомятся и получают импульс к ее изучению молодые и способные головы». (*Шопенгауэр А. Об университетской философии // Эпоха. Филос. вестн. 1991. № 0. С. 60*).



В какой степени осознают «проблемность» учебника по философии авторы рассматриваемых в данном обзоре вариантов? Первое, на что сразу же обращается внимание, — это соотношение историко-философского и метафилософского (теоретического) аспектов. В основе такого разделения лежит все тот же «Государственный образовательный стандарт...» Сам «стандарт» ничем в этом плане не ограничивает разработчиков курсов и учебников, что и позволяет им весьма по-разному подходить к решению по-своему понимаемых задач.

Так, в курсе лекций, написанном под научным руководством В.Л.Калашникова (*Философия. Курс лекций. М.: Владос, 1997*), прямо отмечается, что краткость историко-философского введения может быть компенсирована выпущенной несколько ранее книгой А.А.Радугина аналогичного названия. Заметим сразу, что такого рода рекомендации серьезно усложняют жизнь тех, кому они адресованы и чаще всего остаются без внимания.

В результате основной чертой историко-философского введения оказывается его явная конспективность и оно становится кратким философским справочником, позитивные функции которого можно определить только с учетом тех весьма «трагических» обстоятельств, в которые регулярно два раза в году попадает самая неунывающая категория студенчества. Правда, есть здесь и то, что дополняет упомянутый учебник А.А.Радугина, а именно — тема 27, посвященная философии марксизма. Если в данном случае этот этап в истории философии рассматривается лишь как фрагмент немецкой классической философии, которому посвящен заключительный параграф, то в курсе лекций под руководством В.Л.Калашникова он рассматривается как вполне самостоятельная тема и, более того, занимает особое положение по отношению к другим. Эта единственная тема, где допускаются далекие от историко-философского анализа оценки типа «величайшее произведение».

Мы намеренно останавливаемся на этих обстоятельствах, связанных с философией марксизма, поскольку отношение к ней — это ключ к логике историко-философского процесса, какой она предстает в вариантах рассматриваемых учебников.

В рассматриваемом учебнике философия марксизма предстает традиционно в духе ленинских «Трех источников...», т.е. посредством принижения роли немецкой классической философии и одновременно вульгаризации самого марксизма, хотя

авторами всякое огрубление и упрощение на этот счет осуждается. Цель составителей учебного пособия вполне определена и знакома многим преподавателям философии со стажем: в условиях, мягко говоря, не разбирающей нюансов критики всего, что связано с именами К.Маркса и Ф.Энгельса, очень не хочется выглядеть по-холоуйски неблагодарным по отношению к тем, кто пусть косвенным образом, но позволял когда-то худо-бедно все же заниматься «философским промыслом». Но нельзя забывать и того, что многие из практикующих философию в годы господства «единственно верного» учения, смогли обнаружить в творческом наследии К.Маркса то, что не вписывалось в расхожие представления о его учении. Сам же Маркс не нуждается в *любой* защите, даже, если она продиктована самыми благими намерениями. И именно теперь в период огульной критики и забвения К.Маркса мы должны быть предельно точны в изложении его взглядов.

В качестве примера слишком вольного толкования известного учения можно привести приписываемые родоначальнику марксизма идеи о коммунизме как обществе, основными характеристиками которого являются, взятые из недавнего «светлого» прошлого *«научно-техническая революция, автоматизация, человек-контролер и наладчик производства, а не его агент»* (С. 294). И где хотя бы упоминание об истоках представлений К.Маркса о коммунизме, имеющих в философии Л.Фейербаха? А также, почему мысль того же Л.Фейербаха о человеке как о природе, ставшей обществом и об обществе, ставшем сущностью природы, буквально навязывается на сей раз Ф.Энгельсу?

Отнюдь не случайно и то, что безусловно положительная оценка философии марксизма, сказывается на отношении авторов к современным философским течениям, однозначно ставящих их ниже всего достигнутого Марксом и Энгельсом.

Выдержавший два издания курс лекций А.А.Радугина (*Радугин А.А. Философия. Курс лекций. М.: Центр, 1997*) представляет главные философские проблемы через «изложение основных философских направлений, течений, школ и учений», — как сказано в аннотации. Отличительной чертой данного учебника является ненавязчивая форма представления метафилософских проблем. При этом автор делает это не в ущерб истории философии и не поверхностно. Так, если вновь обратиться к теме философии марксизма, которая, как уже было сказано, является в известном смысле ключевой, то в данном курсе лек-

ций она рассматривается как «завершающий этап развития немецкой классической философии» (С. 129). Такой принципиальный подход обнаруживает себя уже при изложении фактов биографии К.Маркса и его принадлежности философской традиции, идущей от Гегеля и Фейербаха. Большое внимание уделяется «Экономическо-философским рукописям 1844 года», где влияние Фейербаха особенно заметно.

Автору удается достаточно органично «вплести» в историко-философскую канву чисто теоретические вопросы. Например, говоря о принципе практики как главном принципе философской системы К.Маркса и Ф.Энгельса, А.А.Радугин расширяет понятийный аппарат самого учения о практике за счет категорий опыта и эксперимента, давая им необходимо строгие определения и тем самым создавая возможность дальнейшего использования вводимых понятий. То же самое можно сказать о понятиях объективной, абсолютной и относительной истин. Корректное использование достижений советской философской традиции, позволяя автору выйти за пределы нередко и поныне трагуемого чрезвычайно узко учения о практике как критерии истины, который, по мысли автора, может выражаться и в научном эксперименте и в построении моделей.

В этой связи хотелось бы сказать, что такое ненарочитое включение теоретических и методологических вопросов органично сочетается в курсе лекций А.А.Радугина с вводными главами, где автору нельзя отказать в чувстве меры. Дело в том, что большинство авторов учебников по философии, в вводных главах как бы спешат избавиться от очевидно надуманных требований «госстандарта» путем не очень внятного и убедительного «проговаривания» темы о функциях философии и ее связи с мировоззрением. Вот и получается, что уже «на пороге» постижения нового мира, некоторые авторы учебников отбивают у читателя, буквально «задавленного» информацией о труднозапоминаемых функциях философии, всякую охоту делать следующий.

Все, что касается «хрестоматийной» темы о мировоззрении, то она решается в учебнике А.А.Радугина без неуместного в таких случаях пафоса и дидактики и основное внимание, с чем трудно не согласиться, уделяется предпосылкам возникновения философии, в результате чего вывод о том, что «философия — это теоретический уровень мировоззрения» вытекает как бы сам собой.

Касаясь специфики философского знания, автор не идет по традиционному в таких случаях пути и не навязывает читателю стандарт, в соответствии с которым философию следует как-то определять. Более того, А.А.Радугин весьма остроумно избегает на первых страницах учебника того *общего места*, которое в памяти подавляющего большинства наших образованных соотечественников и граждан окрестных государств навеки известно с «легкой руки» Ф.Энгельса под именем «Великого основного вопроса философии».

В рассматриваемом курсе лекций с этой темой мы встречаемся в главе, посвященной Сократу и софистам, где говорится о весьма относительной ценности подобного рода демаркационных критериев, если мы начинаем с их помощью определять принадлежность философов к тому или иному направлению. Так, соотносясь с ленинской оценкой материализма Демокрита, А.А.Радугин справедливо отмечает, что «говорить о материализме древнегреческих философов явно преждевременно» ( С. 38).

Во всяком случае такой подход более предпочтителен хотя бы тем, что предлагает читателю познакомиться с авторской точкой зрения, лишенной догматизма и соотносенной с другими подходами. Он отличается и от псевдо-объективистского взгляда на эту проблему, предложенного в курсе лекций, составленного В.Л.Калашниковым, где из всех перечисленных взглядов на главную философскую проблему, автор выбирает в конце-концов формулировку Ф.Энгельса. (См. выше цит. изд. С. 4-17).

Весьма традиционную, классификацию философских направлений в зависимости от решения основного вопроса философии предлагают авторы учебника **«Основы современной философии. Учеб. для ВУЗов» (СПб.: Лань, 1997).**

Так, в самом начале мы узнаем, что «материалисты исходили из первичности материального бытия и вторичности идеальных процессов, считали мир познаваемым, тогда как идеалисты исходили из субстанциональности (так в учебнике — И.К) и первичности идеального фактора и в большинстве своем отрицали познаваемость мира». (С. 5). В результате такого предельно «ясного» размежевания возникает материалистическая линия, которую «продолжает *современная* (выделено нами — И.К.) философия, а идеализм представлен различными философскими течениями: экзистенциализмом, постпозитивизмом, герменевтикой, неотомизмом и другими направлениями» (С. 6), т.е., если следовать логике авторов, является *несовременной* философией.

В представленной столь «ясным» образом картине философской жизни возникает целый ряд вопросов. Ведь, если в основе материализма лежит *материальное бытие*, то как понимать то, что идеалисты исходили из некоей *субстанциональности* и уж совсем непонятного *идеального фактора*. Получается так, что материальное бытие не субстанционально?

Но больше всего в представленной картине удивляет то, что авторы даже не затруднили себя простым вопросом – а какова же познавательная ценность такого рода представлений, «Замкнув» историю философии на внутренней борьбе философских «лагерей», они фактически подменили реальную и во многом до конца не проявленную жизнь философских идей, мыслью о перманентном противостоянии, где господствует не общий интерес в поиске ответов на вечные вопросы, а дворовая этика с ее ненормативной лексикой и безудержной волей победить, чего бы это не стоило. В этой связи вполне «оправданно» выглядит один из заключающих учебник выводов о том, что учение Маркса и Энгельса явилось «теоретическим фундаментом победы рабочего класса и трудящихся во многих странах мира, подняв миллионные массы до уровня творцов собственной истории» (С. 290).

Рассматриваемый учебник служит и хорошим примером того, что получается, если однозначно и без сомнений следовать требованиям «федерального стандарта»: историко-философская часть сведена до минимума, зато теоретическая представлена несопоставимо шире, в результате чего смысл самого историко-философского введения полностью утрачивается, а с ним теряется и включенная в список основных философских направлений т.н. «современная философия».

Справедливости ради, следует все же сказать, что именно в главной своей теоретической части авторам учебника удалось выйти за рамки отдаваемых ими мировоззренческих предпочтений и представить стоящие перед современной философией проблемы на должном уровне, правда, нередко перегружая текст понятиями и терминологией, превышающими потребности учебной литературы.

Одним из самых известных учебников по философии – об этом можно судить по тому, насколько часто его можно видеть в руках студентов накануне или во время сессии – является учебник под редакцией В.П.Кохановского. (**Философия: Учеб. для ВУЗов. Ростов н/Дону: Феникс, 1997**).

Это прежде всего книга для самообразования и досугового чтения — настолько сам учебник обладает свойством занимательности и наглядности, а к тому же снабжен добротным методическим и библиографическим приложением.

Логика построения учебника такова: вначале дается краткий обзор основных этапов истории философии, с помощью которого как бы создается определенный познавательный фон. Читатель знакомится не только с именами и биографиями известных мыслителей, но и с основами их учений. При этом обращает на себя внимание корректный, интеллигентный способ представления историко-философского материала. Места хватает всем: и классикам и новейшим философам, включая сюда и советских авторов, несомненно достойных не только упоминания.

Как уже говорилось, главной целью данного обзора является определение тенденций, из которых складывается феномен вузовской философии, постепенно возвращающей себе права относительно самостоятельного духовного образования. Мы специально не оцениваем собственно историко-философские взгляды авторов и составителей в той мере, в какой это вообще возможно. Главное для нас — понять, как в рассматриваемых пособиях решается проблема соединения историко-философского опыта и практики преподавания истории философии в современном учебном заведении.

Вопрос о выборе тех или иных имен, запечатленных в истории философии или еще не нашедших в ней свое место, относится к числу, если можно так выразиться, мета-историко-философских проблем. Заметим что упомянутый «госстандарт» рекомендует рассматривать лишь те или иные направления в философии, а вот выбор имен предоставлен самим авторам и зависит уже от их позиции, в связи с чем их задача выглядит относительно творческой.

При подборе собственных персональных предпочтений автор прежде всего реализует то, что мы называем *принципом подиума*, в согласии с которым образы или, если угодно, образцы философских идей предстают перед читателем, как модели одежды — перед глазами созерцателей столь популярных ныне *дефиле*. Похожесть ситуаций, давшая основание для столь рискованного сравнения, состоит, прежде всего в том, что смыслом т.н. «высокой моды» не может считаться стремление одеть таким образом все население. Главное — помочь разгля-

деть в демонстрируемой и нередко весьма экстравагантной одежде что-то неповторимо свое. Это может быть отдельная линия, цвет, деталь, а по большому счету — и дух, и стиль, и некая едва уловимая тенденция поведения, соответствующая данному стилю.

В соответствии с этим принципом можно, конечно, предложить читателю максимально полный очерк истории философии в надежде на то, что что-то может быть «уловлено», но реализация этого принципа невозможна в силу вполне очевидного и естественного дефицита места (объем учебника) и читательского времени. Поэтому сам отбор тем, имен или периодов требует от авторов и интуиции, и знания и ощущения своего времени. Иначе сказать, на «подиум» выпускаются только те образы философской рефлексии, которые могут, по мнению авторов-исследователей, «работать» одновременно на авторскую позицию и на читателя. Бояться потери исторической последовательности, если, например, что-то опускается или только упоминается, не следует, поскольку в любом историко-философском эпизоде можно разглядеть отголоски прошлых и элементы будущих проблем. В этом случае учебник по истории философии позволяет избежать нередкого по отношению к иной учебной литературе верхоглядства, а автор, в свою очередь, получает возможность реализовывать свои творческие задачи. Образно говоря «вход» в мир философии напоминает библейскую *лестницу Иакова*: поставленная в любом месте, она все равно дает возможность общаться с небом. Автор учебника должен уметь помочь читателю найти *такое* место.

Учебник под редакцией В. П. Кохановского в этом плане является наглядным примером творческого подхода к истории философии как к предмету преподавательской деятельности.

Отличительной чертой такого подхода является то, что метафилософские главы учебника неотделимы от историко-философского материала. Авторы последовательно проводят ту мысль, что понимание фундаментальных вопросов человеческого бытия невозможно вне границ историко-философского процесса.

Так, например, традиционная для всех учебников по философии тема бытия рассматривается во множестве историко-философских и культурных контекстов, позволяющих вдумчивому читателю найти «свой» срез проблемы. В этом плане предварительное знакомство с мировой историей философии позволяет ему достаточно легко без напряжения понять, что

имеют ввиду авторы, говоря, например, об экзистенциальной природе идеи Парменида о бытии. Такие историко-философские ассоциации позволяют авторам учебного пособия уйти от обычной в таких случаях снисходительной или, напротив, не в меру дидактичной манеры разговора со своим читателем. Достигается это прежде всего благодаря отличному владению историко-философским материалом, что позволяет эффективно удовлетворять собственные научные интересы, одновременно привлекая к ним внимание читателя. При этом соблюдается мера и сохраняется необходимая наглядность. Число имен, на которые ссылаются авторы велико, но не выглядит избыточным в силу того, что знакомство с ними осуществлялось постепенно — вначале через биографии и хрестоматийные характеристики, а затем посредством более тонкого анализа их учений.

Авторы учебника под редакцией В.П.Кохановского далеки от прекраснодушных представлений о своем потенциальном читателе и поэтому, всегда вводят новые понятия, отдавая себе в этом отчет и терпеливо и постепенно преодолевая неизбежные в таких случаях терминологические барьеры.

То, что также существенным образом характеризует историко-философскую часть учебника — это весьма удавшаяся попытка сделать своего читателя *со*-временным и философским исканием, отделенных от нас веками, и — близкими десятилетиями или даже годами. Особого внимания в этой связи заслуживает глава историко-философского введения, где речь идет об основных этапах формирования советской философии. Эта глава должна быть особенно интересна ныне здравствующим отечественным философам, чьи имена стоят в ней рядом с краткими характеристиками оригинальных философских взглядов.

С полной уверенностью можно сказать, что авторам учебника под редакцией В.П.Кохановского достало желания и ума, чтобы убедительно показать, что в канувшей в Лету стране никогда не прерывался философский процесс, что сама советская философия не есть исключительно национальное явление и постоянно была связана со всемирным философским движением. Другое дело, что «железный занавес», воздвигаемый десятилетиями и принятое еще с гегелевских времен традиционное игнорирование успехов, совершаемых к востоку от *пулковских холмов*, сделало имена большинства советских философов известными крайне узкому кругу лиц. Учитывая же собственную ментальность, выразившуюся в числе прочего



в том, что о себе мы привыкли узнавать по информации, поступающей извне (См., например, — Лорен Р.Грэхэм. Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. М: Политиздат, 1991), попытка представить советскую философию в качестве состоявшегося философского феномена весьма своевременна, а в рамках учебника просто необходима. В этом плане достоин упоминания и чисто «метафилософский» учебник, принадлежащий авторству **П.В.Алексеева и А.В.Панина (Философия. М: Проспект, 1996)**. В целом, как и всякое научно-педагогическое исследование не бесспорный, этот учебник содержит богатейший материал по истории именно советской философии.

В ориентированном, главным образом, на высшую школу Гуманитарном издательском центре «Владос» вышел по-своему оригинальный учебник под редакцией и научным руководством Е.В.Попова (**Основы философии. Учеб. пособие. М.: Владос, 1997**). В предисловии к нему авторы довольно конкретно формулируют свою задачу, которую видят в *пробуждении* потребности формирования в каждом индивиде «потенции Мыслителя» (С. 4). И то, что мы обращаем внимание на это заявление авторов, означает лишь то, что мы согласны с таким образом представленной целью и считаем ее общей для процесса преподавания философии в целом. Это действительно только *пробуждение* интереса, которое со стороны преподавателя должно быть к тому же подкреплено умением не отбить охоту заниматься философией впредь.

В качестве основы представления истории философии авторы избрали далеко не бесспорное деление философии на основные типы, что в принципе согласуется с одним из пунктов «государственного стандарта». Сознывая это, — о чем и говорится в самом начале («единого подхода нет»), составители учебного пособия предлагают делить философию в зависимости от задач исследования. Таким образом мы получаем философию материалистическую и идеалистическую, рациональную и иррациональную, прагматическую, монистическую, дуалистическую и плюралистическую, а также физикалистскую, организмическую, сциентистскую и антисциентистскую, натуралистическую и супранатуралистическую.

Нам уже приходилось говорить о трудностях, с которыми встречаются авторы учебников при проведении классификации философских учений, поэтому отнюдь не случайными в

этой связи выглядят попытки во что бы то ни стало сохранить т.н. «основной вопрос философии», что является еще одним свидетельством существования соответствующей историко-философской проблемы. Но в данном случае сама эта ситуация, т.е. проблема критериев классификации философских направлений, нас интересует в узком смысле — конкретно — как проблема преподавания истории философии.

Текст рассматриваемого учебного пособия указывает на значительные трудности, которые испытывают авторы, проводя классификацию типов философских учений и используя при этом критерий исследовательских задач, стоящих перед тем или иным исследователем историко-философского процесса. Таким образом сам процесс начинает как бы раскладываться на определенные тенденции, на которые, в свою очередь, «нанизываются» конкретные варианты решения одного и того же вопроса. История философии предстает в этой связи как самодостаточный феномен со своей постоянной шкалой ценностей и сложившейся логикой, в соответствии с которой каждый философ вносит свой вклад в некое общее дело. Эта в целом заманчивая идея или установка, характерная для большинства философских диссертаций, в той или иной степени содержащих историю главного вопроса диссертационной темы, в данном случае, т.е. в рассматриваемом учебном пособии, чрезвычайно проигрывает. И главное здесь — в разрушении органической *целостности* конкретного философского учения, которая сама по себе является самостоятельной ценностью. Ведь хорошо известно, что философское знание, будучи спекулятивным, т.е. предположительным по своей природе содержит в своей основе некую недостаточность или, сказать иначе, — отсутствие положительного, Умение философа из *недостатков* выстроить учение, опирающееся как бы на самое себя — есть смысл и секрет философствования и, ко всему сказанному, — еще и то, что привлекает внимание нефилософов. (Как известно главным признаком игры в футбол, привлекающим к нему внимание миллионов людей, является не просто умение забивать в ворота мячи, а способность делать это ногами, т.е. совершенно «неочевидным» образом).

Если следовать логике историко-философского процесса, представленной в позиции авторов учебника, составленного под руководством Е.В.Попова, то апории Зенона должны показаться не заявкой на создание особого мира, обладающего весьма неочевидными свойствами, а досадным недоразумением, имеющим отношение исключительно к проблемам теории познания.

Отрыв одного аспекта философствования от другого неизбежно приводит к искажению самого этого аспекта. Так, в результате мы узнаем, что у Канта были самые лучшие побуждения поддерживать «уверенность ученых в том, что они способны получать достоверное знание» (С. 36) и что в центр познания он ставит человека, его субъективный мир (С. 35), т.е. становится таким софистом в расхожем смысле этого слова. Надо сказать, что такое упрощение учения философа далеко не только от его взглядов, но и от продекларированной в предисловии к учебнику задачи пробуждения в каждом индивиде «потенции Мыслителя». Все это выглядит далеко не случайным, если учесть, например, и то, что сам учебник лишен казалось бы естественного дополнения в виде указателя имен. В учебном пособии, в котором используется принцип проблемного изложения историко-философского материала, — это дополнение было бы далеко не лишним. Правда список имен все же приводится, но никакого методического значения он не имеет, поскольку лишен такой немаловажной детали как перечень страниц, на которых эти имена упоминаются.

Другим недостатком, связанным с игнорированием интересов потенциального читателя, является отсутствие элементарных сведений о философах, упоминаемых впервые, т.е. вне контекста проводимой в соответствующих темах книги классификации.

Все это более всего похоже на то, что сам учебник был написан как приложение к темам, которые демонстрируют научные интересы авторов и выглядят несколько автономно (тема IX и X), будучи посвященными сущности и судьбам современной цивилизации.

Принципиально новое поколение учебников по философии представлено в настоящем обзоре двумя изданиями. Это — **«История философии. Конспект» В.И.Курбатова (Ростов н/Дону: Феникс, 1997)** и **«Практикум по истории западноевропейской философии. Античность, Средневековье, Возрождение» С.В.Перевенцева (М.: Учеб. лит., 1997)**.

Новизна представляемых изданий в их универсальности, т.е. в объединении под одной обложкой учебника и хрестоматии, а также, что правда имеет отношение только к пособию С.В.Перевенцева, — и методического пособия. Учебники снабжены добротными приложениями, в которые входят словарь-справочник имен и терминов, перечень основных философских направлений, высказывания мудрецов (учебник В.И.Курбатова), а также списки

основной и дополнительной литературы, программа курса, поурочное планирование, тесты для самоконтроля, темы семинарских занятий, докладов и рефератов (учебник С.В.Перевезенцева).

Учебное пособие В.И.Курбатова называется *конспектом*. Можно, конечно спорить о праве на существование такого рода учебников, но раз уж существуют издаваемые курсы лекций по истории философии, почему бы не быть изданными и конспектам курсов лекций. Не хотелось бы доводить эту тему до абсурда, но очень уж трудно удержаться от соблазна представить, к примеру, публикации семинарских занятий, где подробно расписано, что кому говорить, включая сюда вводное и заключительное слова преподавателя, список наводящих вопросов и т.п.

Конспект по истории философии В.И.Курбатова является конкретным выражением концепции т.н. «щадающей» педагогики, перекочевавшей к нам с благополучного Запада, по-видимому уставшего бороться с ленью и нерадивостью своих избалованных чад.

Ответом на вопрос, подходит ли нам это, может служить следующее размышление. — По всей видимости в каждом элементе образовательного процесса должен содержаться хотя бы в минимальном объеме некий экзистенциальный смысл. Человек, приобщающийся к новому знанию, должен иметь возможность выбора, что в свою очередь связано с личными переживаниями, которые в конце-концов становятся своеобразной частью самого знания. Естественные трудности познания, сопровождающие его жизненные обстоятельства, первые с трудом добытые, но относительно самостоятельные открытия делают человека навсегда преданным избранному пути.

«Конспект» действительно помогает «составить представление об основных философских системах», — как того требует «стандарт», но обрекает человека на постоянное пребывание в состоянии явного интеллектуального дискомфорта, чем, собственно, и является *любовь к мудрости*, которая, как и всякая другая любовь не приемлет иного, — он вряд ли способен. К слову сказать, надо все же уметь отличать любовь к мудрости от любви к мудрствованию.

Показательно в этой связи отношение автора «конспекта» к философии элеатов, где основное внимание уделено апориям Зенона. Несомненно важной является попытка показать логический и лингвистический смысл зеноновых затруднений, но ведь не менее важным было бы обратить внимание на то, что

сами они не являются самоцелью. Сведение же смысла апорий к вопросу о возможности адекватно, без противоречий выразить в словах простой процесс механического перемещения тела (С. 35) представляется весьма спорным упрощением, обнаруживающим скорее явно присутствующий профессиональный интерес автора к подобным философским изыскам. (см. его же учебное пособие «Философия в парадоксах и притчах»).

В вводных словах к учебнику автор подчеркивает, что не собирается представлять историю философии «под углом зрения какой-либо предвзятости», поскольку сами философы «себя никак не квалифицировали» (С. 9). Соглашаясь с этими словами в той мере, в какой они имеют отношение к разделению философов на враждующие друг с другом «лагеря», заметим все же, что позиция автора, раз уж он поставил свое имя рядом с названием книги, предполагает известное небезразличие и субъективность – иначе само авторство оказывается под вопросом.

«Практикум» С.В.Перевезенцева отличает добротность и основательность и самих тщательно подобранных текстов, и комментариев к ним. Такие книги действительно могут пригодиться и школьнику, и студенту, и преподавателю. Учащийся найдет здесь довольно полную и снабженную необходимыми справочными материалами информацию об истории первых трех этапов западноевропейской философии, а преподаватель ознакомится с опытом другого преподавателя.

Книга предназначена для вдумчивого чтения и ничем не напоминает скороспелые пособия для успешной сдачи учебных заданий.

В историко-философской концепции автора явно присутствует влияние позиции А.Н.Чанышева, но это не выглядит нарочито и выражается прежде всего в сходстве демонстрируемой логики историко-философского процесса и в тщательности, проявляемой автором по отношению к аргументации и несущим философский смысл деталям текста.

Книга С.В.Перевезенцева в этой связи вплотную подводит нас к вопросу о связи преподавания философии с научными исследованиями в области истории философии.

Практика показывает, что разделение философии на «академическую» и «университетскую» условно не только в том смысле, что ученые нередко являются внештатными преподавателями, а преподаватели ВУЗов – учеными: существует и явная заинтересованность их друг в друге.

Исходя из специфики философии, как она представляется автору данного обзора, можно сказать, что в ее современном состоянии обнаруживаются две сферы «практического» применения — традиционная — этика, и еще не до конца проявившаяся сфера вузовской философии. В пользу последней свидетельствуют те основные замечания, которые возникали в процессе работы над данным обзором.

Следует сказать, что вузовская философия исчерпала себя как элемент гуманитарной компенсации иных областей знаний, с которыми ей приходится до сих пор с трудом уживаться в не всегда гостеприимных по отношению к ней стенах высших учебных заведений негуманитарного профиля. В логике «компенсаторного» подхода явно прослеживается влияние до недавних пор популярных противопоставлений типа «человек — машина», «технизм — гуманизм» и т.п. Идея же, положенная в основу связи вузовской философии и науки предполагает взаимную заинтересованность этих различных сфер духовной деятельности. Словом, если говорить, например, о методологической роли философии, то прежде всего следует задуматься над тем, что само сопряжение философии и других областей знания осуществляется преимущественно в сфере *культуры*, которая присутствует в любом виде человеческой деятельности — даже в деятельности рутинной. Культура понимается нами в этой связи как система обуславливающих основную деятельность обстоятельств, которые необходимо предполагают знание и истории самой деятельности и ее основных законов и принципов. В этой связи история философии становится той сферой, где пересекаются тенденции исторически определившихся типов деятельности.

Т.о., можно сказать, что местом «встречи» философии и научного знания во множестве аспектов его проявления потенциально является высшая школа.

«Статистический» характер нынешнего феномена под названием «учебник по философии» свидетельствует не только о творческом «зуде» преподавателей высших учебных заведений, стремящихся к самоидентификации, но и о поиске самой высшей школой реальных ориентиров в новом для нее мире открывшихся возможностей и восстанавливаемых культурных и исторических смыслов.

Мы рассмотрели ряд учебных пособий, полностью или частично посвященных истории философии. Было обнаружено, что в решении главной задачи — помочь читателю сориенти-

роваться во многообразном мире истории философии преобладают пока два подхода. Первый откровенно демонстрирует авторскую позицию, которая при ближайшем рассмотрении оказывается чаще всего лишь слегка подновленной и обогащенной собственными теоретическими и идеологическими пристрастиями и знакомой, что называется до боли, стандартной установкой на восприятие историко- философского процесса как борьбы двух известных направлений. Следует отметить, что лежащий в основе такого взгляда «основной вопрос философии» становится и своеобразным системообразующим принципом, определяющим, с одной стороны, избыточно строго и прямолинейно смысл самого процесса философствования, а с другой стороны, не менее строго предлагающим видеть в нем обязательное методологическое условие для занятий любым видом деятельности. Итогом такого рода демонстрации авторской суверенности в лучшем случае становится некий текст, отношение к которому будет определяться столь же прагматически поставленной задачей – сдать экзамен, чтобы больше об этом не думать. Независимость, как известно, еще не есть свобода.

Второй подход к учебнику выражает иной взгляд на авторскую роль в освещении историко-философского процесса. Автор или руководитель авторского коллектива не стремится во что бы то ни стало встать в позу непререкаемого авторитета, но в то же время не выглядит демонстративно отстраненным, располагая между собой и историей философии некую расхожую схему. Но его субъективность хорошей пробы – она в постоянном переживании историко-философского процесса, в выявлении в нем того, что еще вчера казалось несущественным. Этот путь в идеале – движение в сторону философии, поэтому-то он и предполагает авторскую открытость историко-философским исследованиям. Этот же путь и более привлекателен с точки зрения того, кто стремится видеть в философии не кладезь мудрости и готовые ответы на все случаи жизни, а помощь в творческой и человеческой самоидентификации.

---

<sup>1</sup> См.: Государственный образовательный стандарт Высшего профессионального образования. Государственный комитет Российской Федерации по Высшему образованию. М., 1995. С. 77-90.

## **О некоторых публикациях по истории философии, подготовленных в Институте философии РАН**

В теории информации есть понятие «шум», когда целое не воспринимается, ибо внутри себя не дифференцировано, не структурировано, поэтому и не несет информационной нагрузки.

С этой точки зрения монография **А.П.Огурцова «Философия науки эпохи Просвещения» (М., 1993)** ценна тем, что формирует представление о философии науки в век Просвещения как о целом. Это не только анализ размышлений отдельных представителей философии науки этого периода, а структурированная картина, результат теоретического обобщения многообразных точек зрения. Прочитав монографию каждый ощутит в себе удовлетворение от появившегося понимания процессов и тенденций, схватит в единстве приоритетные структурные связи, а если надо, то и проверит правильность утверждений на примере размышлений того или иного просветителя. Автор монографии не только сам опирается в своих выводах и утверждениях на богатый слой первоисточников, но и фактически подсказывает, где можно подробнее ознакомиться с понравившейся читателю мыслью.

Показывая возникновение исторического сознания в век Просвещения («Заменяв потустороннее, божественное начало человеческим разумом и здравым смыслом, Просвещение сделало крупный шаг вперед в анализе исторической действительности, в попытке объяснить единство исторического процесса». С. 8), А.П.Огурцов делает понятным, почему в центре внимания этого периода находился Разум: если мифологическое сознание древних греков разлагалось под влиянием появившегося рационального мышления, то и рациональность XVIII века выполняет ту же работу — постепенно оттесняет



теологию, ставя на первый план научное мышление, ориентированное на постижение истины. Этот возрожденческий эффект (выход на авансцену рационального мышления) объясняет внимание просветителей к творчески одаренным личностям, негативному отношению к периоду Средневековья, к культуре Античности.

Несомненно, что эта работа А.П.Огурцову удалась.

Удачным продолжением исследовательской программы А.П.Огурцова можно считать и другую его монографию — «**От натурфилософии к теории науки**» (М., 1995). Это исследование о том историческом пути, который проходит наука в XIX веке (заканчивается исследование 70-80 гг.), освобождаясь от «объятий» натурфилософии. Автор показывает сложность этого процесса, который осуществлялся через непрерывный диалог представителей европейской философии, причем даже с попытками возрождения натурфилософии.

Создать целостное представление об этом периоде на основе анализа своеобразия подходов каждого мыслителя А.П.Огурцову удалось потому, что он избежал мозаичности: получившаяся картина имеет внутри себя логическую связность, раскрывается одна общая линия — переход от натурфилософии к теории науки, где регулятивной идеей выступает требование постижения природы в ее целостности. Эта связность обеспечивается коммуникативным характером знания о таком поступательном движении, что фактически все время подчеркивает автор. Прослеживается процесс возникновения в головах мыслителей новых форм и способов теоретической систематизации объективных знаний о действительности, появляются первые представления о структуре науки.

А.П.Огурцов все время фиксирует внимание на том, как у мыслителей этого периода в объяснении гносеологического взаимодействия субъект-объект проявляются различные акценты: то в сторону субъекта, то в сторону объекта. В монографии показано, что это особенно касается знания о природе идей разной степени общности, их упорядочивающих возможностей. Априорная, трансцендентальная природа происхождения этих идей тоже активно обсуждается мыслителями этого периода, тесно переплетаясь и фактически реализуясь в проблеме теоретического и эмпирического уровня знаний, разного понимания синтезирующей природы идей.

Такой глубокий философский анализ генезиса теории науки в этот период впервые проделан в отечественной философии.

Сегодня можно с полным правом утверждать, что сформировавшееся в советский период представление о предпосылках появления немецкой классической философии было упрощенным. В первую очередь это касается Канта. Генезис критической философии в достаточной полноте не был отслежен: она родилась как Афина-Паллада из головы Зевса – сразу и целиком. Стереть это «белое пятно» помогает монография **В.А.Жучкова «Из истории немецкой философии XVIII века (предклассический период)». От вольфовской школы до раннего Канта (М., 1996)**. Это серьезное и глубокое исследование обеспечивает новой аргументацией, указывает на появившиеся в этот период проблемы, которые готовили почву для вызревания немецкой классической философии. В.А.Жучков выявляет множество оттенков в философских взглядах мыслителей немецкого Просвещения, выделяет в них те, которые мотивировали, подталкивали Канта к созданию критической философии. Такое накопление и осмысление предварительного материала нашло свое выражение в работах докритического периода, в результате чего было создано единое и общее проблемное поле, на котором вырос Кант. В.А.Жучков показывает, как была создана предварительно обработанная база для понимания перехода Канта от одного периода к другому, аргументирует причины глубокого кризиса рационалистической традиции вообще в период немецкого Просвещения, указывает на неспособность мыслителей этого периода найти выход из него. Критическая философия – обращает внимание автор монографии – ответ на теоретический запрос, на проблему, на фактически созревшее противоречие, которое отражает коренные и глубинные пороки рационализма, ограниченность и недостаточность его методологии.

В.А.Жучков фактически реабилитирует мыслителей немецкого Просвещения, раскрывает причину их мучительного поиска путей выхода из кризиса и, в то же время актуализируют мышление Канта, готовят его к «рывку» – к созданию критической философии. Все это успешно продемонстрировал автор монографии на анализе философии докритического Канта.

Монография теоретична, не позволяет читателю застревать на частных ходах мысли, а обеспечивает возможность схватывать целиком, в единстве огромный материал (в большинстве своем ранее не публиковавшийся).

Монография **М.В.Быковой «Мистерия логики и тайна субъективности. (О замысле феноменологии и логики у Гегеля)»**. М.: Наука, 1996) возвращает нас к Гегелю, возрождая интерес к его философской концепции. Автор монографии ставит перед собой задачу: выявить реальный смысл его философии.

М.Ф.Быкова находит ключ к решению этой задачи, исходя из анализа того места, которое занимали феноменология и логика в философии Гегеля, показать как менялось их назначение в ходе творческого развития немецкого мыслителя. Автор достаточно аргументированно убеждает, что Гегель создатель особой теории субъективности и, хотя логика и феноменология до конца не прояснены в его философии, они фактически выступают особыми измерениями этой теории.

Исследование выполнено в историко-философском ключе. Показана связь гегелевской теории субъективности с ранним Фихте и молодым Шеллингом, которые своими поисками сформулировали проблемное поле – программу систематической истории самосознания. Эта программа и выступает для Гегеля исходной базой его собственной концепции, мотивирующей его поиск.

М.Ф.Быкова показывает, что понимание субъективности у немецкого философа идет от трактовки его только как эмпирического к пониманию субъективности как чистого самосознания, теоретического принципа логики. Историзм подхода автора монографии реализуется на анализе понятия самосознания у Декарта, Лейбница, Канта, Фихте, Шеллинга, чем убедительно обосновывается теоретическая связь Гегеля с предшественниками. В монографии показано, как в результате было создано новое понимание субъективности – в ее спекулятивно-диалектическом содержании, в имманентной активности и самостоятельности.

М.Ф.Быкова своим исследованием сумела восполнить пробел, ибо в отечественной гегелеведческой литературе тема субъективности в ее теоретической целостности была обойдена вниманием.

Заметным событием для студентов и аспирантов и всех интересующихся любознательней является выход двух книг **«История философия: Запад – Россия – Восток» /Под ред. Н.В.Мотрошиловой (М.: Греко-латинский кабинет, 1995-1996)**.

Так как материал огромен, а объем издания естественно ограничен, и, чтобы не потерять цельность, авторы отбор персоналий, философских течений и направлений провели через сито главных философских понятий – проблем: онтологию, гносеологию, антропологию, а также этические, эстетические и социально-философские проблемы. Это помогло

избежать крупных разрывов в цельности изложения, хотя разночтения и остались: это неплохо, ибо в оценке историко-философских концепций присутствуют и личные оценки авторов, что способствует и возникновению диалога с читателем. Время «забивания гвоздей» прошло.

В учебнике приоритет отдается раскрытию объективного исторического процесса развития философии, преемственности ее в этом процессе. Несомненным достоинством в то же время является освещение противоречивости историко-философского развития общества, его существенных оттенков, своеобразия как интегрального отражения особенностей культур.

Несомненно учебник выигрывает от преодоления определенного западноцентризма, который является распространенным пороком имеющих историко-философских исследований. Авторы уже начиная с первой книги включают в свой анализ философию Востока, выделяют наиболее значительные учения и великие фигуры восточной философской мысли.

В первой книге для читателя предлагается ознакомление и с ранней философской мыслью на Руси, когда она еще выступает в ранге «философем», вплетена в духовную жизнь, в религиозную и светскую культуру. Несомненно, что авторы правы в таком подходе, ибо опора на генез развития способствует лучшему пониманию сущности и своеобразия русской философской мысли, которая рассматривается во второй книге.

Несомненным положительным моментом учебника является концентрация внимания авторов не только на своеобразии подходов в оценке тех или иных концепций в странах, регионах, но и подчеркивание их взаимовлияния, взаимообогащения.

Нужно приветствовать ориентацию авторов на сохранение верности исторической правде. В учебнике нет бульдозерного деления философских учений на плохие и хорошие, на единственно верные и абсолютно ошибочные. Четко проводится мысль, что есть единый историко-философский процесс, внутри которого ведется диалог, взаимостимулирующее развитие метафизической мысли.

Некоторая конспективность изложения в отдельных разделах оправдана тем, что учебник ориентирован, главным образом, на студентов и аспирантов, для которых философия не станет профилирующим предметом.

Учебник подготовлен группой известных специалистов в области истории античной и средневековой философии Запада, Востока и России.

## ***Содержание***

### **Статьи**

<i>С.В.Кайдаков</i> Теологическая основа философии Лейбница .....	3
<i>Г.Д.Терентьева</i> Ньютон и Гольбах .....	17
<i>В.А.Жучков</i> «Коперниканский переворот» и понятие культуры у Канта .....	29
<i>А.Б.Баллаев</i> Проблема идеологии в творчестве Карла Маркса .....	55
<i>О.Е.Столярова</i> Гуссерль о Декарте .....	76

### **Переводы**

<i>Пауль Тиллих</i> «Систематическая теология». Т. I. Ч. II, раздел I. «Бытие и вопрос о Боге» (перевод Т.П.Лифинцевой) .....	94
---	----

### **Библиография. Рецензии. Критика**

<i>М.А.Солопова</i> Обзор книг по античной философии, изданных на русском языке за последние годы (1994-1998) .....	125
<i>Т.А.Дмитриев</i> Обзор книг по новоевропейской философии, изданных на русском языке в 1994-1998 гг. ....	143
<i>И.Б.Крюков</i> Учебники по истории философии – 97. ....	157
<i>С.В.Кайдаков</i> О некоторых публикациях по истории философии, подготовленных в Институте философии РАН .....	176

Научное издание

## **ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ. № 3**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *В.К.Кузнецов*  
Технический редактор *Н.Б.Ларионова*  
Корректоры: *Е.В.Захарова, Л.В.Суровцева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 14.10.98.  
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.  
Усл.печ.л. 11,37. Уч.-изд.л. 10,09. Тираж 500 экз. Заказ № 047.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерный набор: *Е.Н.Платковская*  
Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
119842, Москва, Волхонка, 14