

ИССЛЕДОВАНИЯ

А.М.Руткевич

Немецкая философия во Франции: Койре о Гегеле*

После выхода книги В.Декомба «Тожественное и иное. Сорок пять лет из истории французской философии (1933–1978)» представление о том, что на протяжении более половины XX столетия французы говорили языком немецкой философии стало общим местом: «смену веков» видели лишь в том, что от языка «трех Н» (Husserl, Hegel, Heidegger) в 60-е годы перешел переход к языку Маркса, Фрейда и Ницше. Разумеется, эта характеристика верна лишь отчасти и относится прежде всего к парижской интеллектуальной среде. Во Франции существует и традиционная критика немецкой мысли, которая была характерна для французских интеллектуалов первой трети XX века, причем в ту эпоху не было большой разницы между интерпретациями университетских философов, вроде Л.Брюнсвика, и основателя «Аксьон франсез» Ш.Морраса. Во времена Первой мировой войны французские интеллектуалы писали статьи и подписывали манифесты, в которых немецкая философия (тогда Фихте и Гегель)¹ обвинялась в том, что ее следствием стал германский милитаризм и империализм. Впоследствии — дабы картина появления «тоталитаризма» стала более полной — в этот список добавили Маркса. Словосочетание «немецкая идеология» и ранее вырывалось из исторического контекста и применялось для обозначения «тоталитарного» наследия (достаточно вспомнить «Бунтующего человека» Камю), но тот же Ш.Моррас видел в «не

* Данная работа выполнена в рамках проекта INTAS № 9720925.

мецкой идеологии» источник социализма и анархизма. Применительно к Гегелю на 1930 г. практически все французские интеллектуалы — как левые, так и правые — считали, что речь идет о романтическом философе, опровергнутом развитием научного знания и сохранившим свое влияние лишь потому, что это отвечает интересам германского милитаризма. Но за короткое время ситуация изменилась, и к 1945 г. «Гегель стал вершиной классической философии и истоком всего самого совершенного»². Декомб совершенно оправданно начинает историю этого проникновения немецкой мысли с курса лекций А.Кожера в Практической школе высших исследователей, поскольку именно им Гегель был прочитан через Хайдеггера, Ницше и Маркса, но забывает о том, что основные идеи «Введения в чтение Гегеля» Кожера получил от своего друга А.Койре (равно как и пост в указанной школе на время командировки Койре в Каир). Вообще стоит заметить, что русские эмигранты сыграли значительную роль в ознакомлении французской публики с немецкой философией. Они получали философское образование в Германии, сохраняли свои связи с этой страной, тогда как у большинства французских философов эти связи оборвались — интеллектуалы хоть Германии, хоть Франции в 1914–18 гг. наговорили и написали друг о друге массу неблизких³. Койре был учеником Гуссерля, Кожер защищал свою диссертацию в Гейдельберге под руководством Ясперса, а потому они вовсе не были склонны записывать всех немецких философов в «милитаристы». Были и другие русские эмигранты, хорошо знакомые с немецкой мыслью. В 1928–1930 гг. курсы лекций в Сорбонне читал Ж.Гурвич — в 1930 г. он выпустил написанную на их основе книгу⁴, в которой внимание уделяется прежде всего изменению послевоенной интеллектуальной атмосферы. Он пишет о кризисе неокантианства, о его преодолении Гуссерлем, Шелером, Гартманом и Хайдеггером. Гурвич перевел хайдеггеровское *Dasein* как «экзистенция», а *Daseinsanalytik* как «экзистенциальный анализ» — быть может, одним из читателей этой книги в то время был Сартр. Любопытны проводимые Гурвичем сопоставления Хайдеггера с Бергсоном и Гегелем, ибо в «Бытии и времени» он видел синтез иррационализма и диалектики. Но сам Гурвич, получивший до революции образование в Германии и защитивший диссертацию по философии Фихте, в это время начинает конструировать здание своей социологической доктрины. Впоследствии он, по свидетельству его ученика К.Лефора, вообще

резко отрицательно характеризовал современную немецкую философию. Да и на то время его книга не оказала значительного влияния хотя бы потому, что Гегелю и Хайдеггеру он противопоставляет диалектику Фихте, в которой он еще видел вершину развития мировой философии.

Куда большее влияние оказал небольшой круг лиц, регулярно встречавшихся в Париже для обсуждения философских проблем. Об этом можно прочесть в «Мемуарах» Р.Арона, который не только посоветовал своему «маленькому приятелю» Сартру поехать в Германию, но и написал в те годы несколько книг, знакомящих французов с немецкой философской, социологической и исторической мыслью. Можно даже сказать, что социология М.Вебера и немецкий историзм приходят во Францию благодаря усилиям Арона⁵. Он отмечает, что определяющее влияние на него оказали три эмигранта, с которыми он в то время регулярно встречался — А.Койре и А.Кожев из России, Э.Вейль — из Германии. Если учесть, что и Кожев, и Вейль прославятся впоследствии своими трудами о Гегеле, то можно сказать, что именно в этом кругу рождалось французское неогегельянство. Но ведущей фигурой среди встречавшихся тогда философов был Койре: он был не только старше остальных на десяток лет, но обладал и немалым авторитетом, правда, не в той области, с которой его имя связывается ныне. Гегельянцем Койре не был, однако его интерпретация Гегеля в нескольких статьях начала 30-х гг. оказалась решающей и для французского неогегельянства, и, опосредованно, для французского экзистенциализма. Но перед тем, как перейти к рассмотрению этих статей, следует дать краткий очерк интеллектуальной биографии Койре. Разумеется, он не будет полным, так как историко-научные труды его относятся к следующему периоду его творчества.

Александр Владимирович Койранский родился в Тифлисе, учился в гимназии сначала в родном Тифлисе, затем в Ростове-на-Дону. Отец его разбогател, будучи торговцем «колонийными товарами», а впоследствии успешно вкладывал деньги в бакинскую нефть. Тем не менее, еще в последнем классе гимназии Койре стал социалистом, примкнул к партии эсеров и в 1905 г. был арестован за распространение листовок. Существует и другая версия: близкий друг Койре, Р.Якобсон, однажды сказал, что арест Александра был связан с подготовкой покушения на губернатора. Во всяком случае, Койре провел в тюрьме более полугода, где не только подготовился к выпускным экзаменам,

но также прочел «Логические исследования» Гуссерля, что и определило его дальнейшую судьбу. Он оставил революцию ради философии и математики и поехал учиться в Германию. В Геттингене он слушал лекции Гуссерля и Гильберта, осваивая труды Фреге и Рассела, Цермело и Пеано. В центре его внимания были парадоксы теории множеств, и первая его статья была посвящена теории чисел Рассела (вышла в свет по-французски в 1912 г.). Все ранние феноменологи находились под влиянием первого тома «Логических исследований» (в 1912 г. математической логикой занимался даже Хайдеггер), но Койре в своей диссертации настолько последовательно проводил идеи в духе платонизма, что Гуссерль, только что выпустивший свои «Идеи» и отошедший от прежнего платонизма, отказался стать его научным руководителем (Doktorvater)⁶. Переход Гуссерля на позиции трансцендентального идеализма вызвал недоумение у многих его последователей (прежде всего, из «Мюнхенского кружка»), считавших центральным тезисом феноменологии «к самим вещам» и придерживавшихся онтологического реализма⁷. Койре, хорошо знакомый с Райнахом, также не считал переход к трансцендентальному идеализму необходимым следствием феноменологического метода. Он признавал только «эйдетическую» редукцию и отвергал «трансцендентальную». В известном письме Шпигельбергу он через полвека писал, что влияние на него Гуссерля ограничивается критикой психологизма и релятивизма: «Я унаследовал от него платоновский реализм, от которого сам он отрекся; равно как антипсихологизм и антирелятивизм... Вероятно, сам он сказал бы, что это очень далеко от понимания смысла феноменологии как философии, что я никогда ее не понимал. Думаю, он лучше всех прочих знал, что на самом деле означает «феноменология»⁸. В том же письме Койре замечает, что трансцендентальное эго заменило Гуссерлю Бога или Weltgeist, и весь интерес сместился к конституирующим актам сознания; самого Койре, как феноменолога, интересовало не конституирующее предмет сознание, но сам предмет, который трансцендентен, а потому лозунг «к самим вещам» остался для него определяющим даже тогда, когда Гуссерль стал трансценденталистом. Предмет нельзя подменять субъективными актами эго, «сущностные связи» (Wesenszusammenhänge) априорны и существуют и в том случае, если их никто не воспринимает. Иными словами, Койре был сторонником реализма и даже платонизма, что хорошо видно по его историко-научным трудам.

Феноменологическая выучка Койре ощутима скорее в его трудах по истории религии, когда он стремится беспредпосылочно описать *Lebenswelten* Вайгеля, Парацельса или Бёме. Хотя Койре неоднократно навещал Гуссерля в 20-е гг., был инициатором приглашения учителя в Париж в 1929 г. и устно переводил для французской аудитории его лекции (получившие название «Картезианские размышления»), синтез феноменологии с трансцендентализмом он сам считал чем-то невозможным и ненужным. Личным контактам с Гуссерлем это ничуть не вредило, более того, в 30-е гг. Койре предпринимал усилия с целью помочь Гуссерлю эмигрировать из нацистского рейха. Не прерывались и его контакты с «мюнхенцами». Вообще роль Койре в распространении феноменологии во Франции была чрезвычайно велика. В 1931 г. он основал журнал «Философские исследования» (*Recherches philosophiques*), который был призван знакомить французов с немецкой философией того времени, но реально знакомил, прежде всего, с феноменологией⁹.

Койре продолжил свое философское образование во Франции, где он с 1912 по 1914 гг. слушал лекции Бергсона, Брюнсвика, Дельбоса и Пикаве и готовил под руководством последнего диссертацию об онтологическом доказательстве бытия Бога у Ансельма Кентерберийского. Ее защите воспрепятствовала война. Койре добровольцем вступил во французскую армию и, судя по полученным наградам (*Croix de Guerre*, *Croix de Saint-Georges*) воевал он храбро. В 1916 г. он перевелся на русский фронт и принимал участие в боевых действиях вплоть до октября 1917 г., а затем принял участие в гражданской войне. Как член партии эсеров дрался он прежде всего с «красными», но бывали случаи, когда столкновения происходили и с «белыми» — информацией об этом периоде жизни Койре сегодня во Франции никто не располагает (близкие родственники умерли, а с прочими он воспоминаниями не делился). В конце 1919 г. Койре покинул Россию уже навсегда и в 1922 г. получил французское гражданство. Связей с русской эмиграцией он почти не поддерживал, хотя оставался «своим», писал статьи для русских газет¹⁰, а среди его слушателей в Практической школе высших исследований было много эмигрантов, читал также лекции в русском университете в Праге. В 20-е гг. он пишет книгу «Философия и национальная проблема в России начала XIX века», ряд статей по-английски для «*Slavonic Review*» о Киреевском, Герцене и других мыслителях первой половины XIX века. Но философская мысль эмиг

рантов ему была чужда: хотя в то время он читал курсы лекций по истории религиозной мысли, сам он был, судя по всему, если не атеистом, то агностиком, да еще и рационалистом, получившим серьезную математическую и естественнонаучную подготовку. Спиритуализм интересовал его как историка, но собственные позиции Койре были крайне далеки от того, что писали в те годы русские философы-эмигранты. Конечно, в эмиграции были не только спиритуалисты. Неокантианец С.Гессен написал положительную рецензию на книгу Койре об Ансельме. Но куда более характерной была рецензия Бердяева («Путь», 1930) на книгу о Бёме. Известно, что сам Бердяев был большим почитателем Бёме, а потому похвалы Койре-исследователю соединились у него с язвительной критикой: «Уже сам по себе тот факт, что Койре написал по-французски книгу о Бёме, означает преодоление чудовищной трудности, виртуозность. Бёме почти непередаваем на французском языке и все-таки Койре сделал его доступным французам... И все-таки между миром систематизирующей и рационализирующей мысли Койре и миром самого Бёме, данного в примечаниях, существует несоизмеримость, это — разные миры. Остается непонятным, почему Койре написал книгу о Бёме, это остается внутренне немотивированным, необязательным, как будто бы не отвечающим никакой потребности автора..., остается неизвестным, что значит Бёме для автора».

Такого рода вопросы не являются неуместными, когда речь идет о религиозной философии. Ответ на эти недоуменные вопросы Койре дал впоследствии, связав исследования истории религии с историей науки — в основании как веры, так и знания лежат онтологические предпосылки. Стоит сказать, что работы 20-х гг. по истории религии прямо связаны именно с онтологическим аргументом: Койре выпустил книги об Ансельме и Декарте (это его французские диссертации в Практической школе высших исследований и в Сорбонне, защищенные в 1922 г., хотя работа над ними началась еще до войны под руководством Пикаве). В 1922–24 гг. Койре принимал участие в семинарах Э.Жильсона, с которым его связывала впоследствии многолетняя дружба. После смерти Пикаве в 1922 г. Койре занимает его пост в V-ой секции Практической школы высших исследований¹¹. Курсы лекций по истории религии Койре должен был читать уже потому, что работал именно в V-ой секции: хотя некоторые из них были посвящены религиозным движениям (гуситам, хлыстам, сектам эпохи Реформации), в большинстве

своим эти курсы были посвящены религиозной мысли — различным вариантам немецкого мистицизма (Франк, Вейгель, Парацельс, Бёме, Баадер) и немецкой спекулятивной философии (Шлейермахер, Фихте, Шеллинг, ранние работы Гегеля). Монография о Бёме и сборник статей «Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века» были итогом его исследований в этой области. К истории науки он обращается только в 30-е гг., но вплоть до 50-х гг. историко-научные и историко-религиозные его курсы сочетаются друг с другом. Например, в 1931–32 гг. в программе значились курсы о Сковороде, Копернике, Тихо Браге, Николае Кузанском; в 1932–33 гг. — о Николае Кузанском и Гегеле, а в 50-е гг. теодицея Лейбница рассматривалась в связи с его логико-математическими трудами.

Труды по истории науки принесли Койре известность, прежде всего в США, где он руководил «Свободным университетом» в начале 40-х гг.: тогда многие ведущие французские ученые оказались в эмиграции. Койре выполнял в США поручения Де Голля, а среди его публикаций имеется рецензия на книгу о Де Голле¹². Научная и педагогическая деятельность Койре в эмиграции имела политическое значение — об этом свидетельствует хотя бы опубликованное в американских газетах приветственное письмо президента Рузвельта, в котором говорилось о заслугах Койре в сохранении европейской науки и культуры. Заслуживают внимания некоторые его публикации того времени, например статья «Размышления об обмане», в которой речь идет о «технологии лжи» любого тоталитаризма (не только гитлеровского)¹³. Именно Койре познакомил в Нью-Йорке Леви-Стросса с Якобсоном, поспособствовав рождению французского структурализма. Общение с американскими специалистами по истории науки дает толчок развитию этой дисциплины в США, тогда как работа Койре в 50-е гг. в Чикагском университете оказала влияние на формирование целого ряда исследователей. Стоит сказать, что во Франции его труды не оказали столь значительного воздействия. Дело здесь не только в том, что история науки в качестве дисциплины (как понимал ее Койре) не вписывалась в существующие университетские структуры — кто-то назвал Койре *le grand marginal du système universitaire française*. История науки во Франции уже существовала со времен Дюгема, но она была позитивистской и узкой: историей химии занимались химики, историей физиологии — физиологи и т.д. К тому же во Франции научный мир тысячами нитей связан с поли

тическим истеблишментом, а у Койре отношения с ним, так сказать, не сложились. Его близость Де Голлю в 50-е гг. была в IV-ой республике фактором скорее отрицательным. Существует ряд документов, свидетельствующих о совместных усилиях ряда ученых и политиков по дискредитации Койре, дабы не пропустить его на выборах в профессора Коллеж де Франс¹⁴. В результате, профессором был избран историк философии М.Геру, а Койре на десять лет уехал в Чикаго.

Хотя бы коротко нужно сказать об исходных посылах Койре как историка науки, философии и религии. Собственную позицию он не раз именовал «платонизмом», но, применительно к внешнему миру, — это разновидность «реализма». В истории сменяются «жизненные миры», в которых наука связана с религией, философия с искусством, политика с поэзией и т.д. Все они вписаны в единый «мир», составляют сущности, которые не меняются оттого, что в разные эпохи они по-разному улавливаются людьми. Уже то, что мы способны постигать прошлые опыты познания и освоения мира и сравнивать их друг с другом, говорит нам о неизменности сущностных связей. Разумеется, наука имеет дело с фактами и через них постигает сущности, но позитивизм (или эмпиризм вообще) дает совершенно неверную картину как самой науки, так и ее истории. Именно эта критика позитивизма в философии науки оказала серьезное влияние на американских историков науки (включая Т.Куна, прямо писавшего о влиянии на него работ Койре). Однако от американских философов науки Койре отличает интерес к связям научной теории с религиозными и онтологическими концепциями. Наше сегодняшнее разграничение «науки» и «ненауки» не соответствует аналогичным разграничениям, проводившимся в прошлом; поэтому историк должен «брать в скобки» то, что ныне считается самоочевидным. Наука прошлого должна быть вписана в свое время, нужно реконструировать интеллектуальный «пейзаж» эпохи. Позитивистов Койре критикует за то, что они говорят о влиянии философии и теологии на науку лишь с тем, чтобы заявить о негативном их воздействии, о бесплодии античной и средневековой науки, которая либо еще не отделилась от философии, либо стала «служанкой богословия». Они прославляют научную революцию XVII в. за то, что та освободила науку от спекулятивных предпосылок и уничтожила притязания умозрительной философии на место «царицы наук». Против этого Койре утверждает, что научная мысль никогда не

была обособлена от мысли философской, а великие научные революции всегда определялись сменой философских концепций. Научная мысль никогда не развивалась в вакууме, она опиралась на фундаментальные принципы, аксиомы, которые находятся в ведении философии. Эти принципы Койре называл «*cadre philosophique*» — Кун впоследствии назвал их «парадигмой». Но именно отсюда проистекают различия. Койре говорит о научных революциях, происходящих вместе с пересмотром общих «рамочных» философами или философски мыслящими учеными, тогда как у Куна смена парадигм происходит «вдруг», в результате неожиданной и далее необъяснимой сменой «гештальта». Койре считал, что для среднего ученого, не задумывающегося об основаниях науки, такая смена может происходить именно как неожиданный переворот, но он был куда более высокого мнения об уме выдающихся ученых: споры между Ньютоном и Лейбницем, Эйнштейном и основоположниками квантовой механики показывают, что по-настоящему великие ученые понимали всю глубину дискуссий относительно основополагающих принципов¹⁵.

История для Койре не сводится к установлению фактов или даже законов. Историк неизбежно исходит из настоящего и открывает нечто в прошлом лишь потому, что ныне это прошлое интересно ему и другим. Конечно, он должен позволить «говорить» самим документам; если взять историко-научные и историко-философские работы Койре, то он в высшей степени бережно относился к свидетельствам источников и не единожды указывал на недопустимость навязывания мыслителям прошлого современных взглядов и концепций. Но вопросы ставятся историком, и историческое знание обновляется не столько путем открытия новых документов, сколько из-за того, что изменилось настоящее, поменялась перспектива историка, задающего новые вопросы. Пока не наступил конец истории, она всякий раз будет переписываться заново. Койре не употребляет понятия «герменевтический круг», но, по существу, он близок Гадамеру: историческое понимание есть самопонимание человека и человечества. От немецкой герменевтики Койре отличает интеллектуализм. Вряд ли прав Жорланд, когда пишет, что «историческим методом Койре является эмпатия»¹⁶, поскольку Койре не только не употреблял этого термина, но считал «вчувствование» вообще невозможным. Сам биографический жанр, в котором велика роль эмпатии (не только из-за влияния Диль

тея), вызывал у него раздражение. Он часто повторял: «*Itinerarium mentis in aeternitatem, itinerarium mentis in veritatem*». Вечность и истина принадлежат самой мысли, и только мысль способна постичь мысль. Все попытки идти от аффектов к мыслям, тем более — от внешних мотивов, вроде детерминации социальными структурами, он считал крайне вредными заблуждениями нашей эпохи¹⁷.

Но история мысли не есть и «филиация идей», в которой устанавливается влияние одних мыслителей на других. Термины «влияние», «воздействие» принимаются Койре лишь в крайне ограниченном объеме. В книге о Бёме он писал: «Мы никак не считаем, что системы великих мыслителей были лишь мозаикой, образованной из предсуществующих элементов, на которые их можно разложить»¹⁸. Еще резче он высказывался о тех поисках «предшественников», которыми занимаются чаще всего люди, зараженные наивным «прогрессизмом». Конечно, на Бёме можно смотреть через доктрины Шеллинга и Гегеля, но он «был самим собой..., человеком XVII столетия, а не XIX (и не нашего) со своими религиозными заботами, с проблемами, которые ставила перед ним его эпоха, его время, его окружение — именно таким мы и должны его изучать»¹⁹. Нелепо отыскивать у Экхарта, Вейгеля, Бёме или Парацельса «пантеизм», поскольку никто из них не отождествлял Бога с миром; это — излюбленная уловка «прогрессистов», приспособляющих мыслителей прошлого к своему безбожию. Нет никакого смысла ставить перед мыслителями прошлого те вопросы, над которыми они просто не могли размышлять, не искали на них ответа; и напротив, то, что кажется нам противоречивым или даже абсурдным не было таковым для человека другой эпохи. Во времена Данте или Парацельса практически все верили во влияние звезд на события в подлунном мире, более того, у подобной веры имелись разумные основания. Историк должен, прежде всего, реконструировать тот «горизонт», на котором тематизировались предметы в иную эпоху. «Когда речь идет об изучении мысли, которая уже не является нашей, самое сложное — и самое необходимое — ... не столько стремиться понять то, чего мы не знаем (и что знал рассматриваемый нами мыслитель), сколько забыть то, что мы знаем (либо думаем, будто знаем). Нередко... требуется не только забыть истины, сделавшиеся частью нашего мышления, но даже принять некоторые модусы, категории или, по меньшей мере, метафизические принципы, которые для лю

дей ушедшей эпохи были столь же значимы, как для нас принципы математической физики или данные астрономии»²⁰. Сказанное в полной мере относится к Шеллингу и Гегелю, которыми в то время занимался Койре. Хотя временная дистанция здесь много меньше, чем в случае с Экхартом или Бёме, натурфилософия шеллингианцев или гегелевская диалектика рассматривались Койре в их автономности от современной физики или политики. Применительно к Гегелю это означало, что его политизированные трактовки «левыми» и «правыми» в 20–30-е гг. (идет ли речь о Лукаче и Маркузе или Джентиле и Фрейере) имеют весьма отдаленное отношение к самой гегелевской мысли. Разумеется, мы используем духовное наследие и для своих политических целей, имеем на то полное право. Но сам Гегель не несет ответственности за сказанное от его имени сторонниками марксизма или фашизма.

Три статьи о Гегеле были написаны в начале 30-х гг., когда Койре читал курс по гегелевской философии религии, точнее, по религиозной философии Гегеля (так назывался курс). Причем рассматривались в нем прежде всего ранние гегелевские произведения. Впоследствии эти статьи были опубликованы в сборнике «Исследования по истории философской мысли» в 1961 г., а потом переизданы в 1971 г. (*Koyre A. Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, P., 1971).

Первая по времени статья представляет собой текст доклада Койре на первом Гегелевском конгрессе²¹ о состоянии гегелеведения во Франции (*Rapport sur l'état des études hegeliennes en France*). В этом докладе Койре нужно было представить то, что практически не существовало во Франции — он сам показывает, что гегелевская традиция во Франции просто не существовала. Был лишь один философ-гегельянец, Октав Гамелин. В отличие от Германии, Англии, Италии не возникло и неогегельянства. К трудностям понимания гегелевской философии вообще добавились специфические исторические обстоятельства. Койре, разумеется, не сводит вопрос к одной лишь проблеме перевода гегелевских текстов — на английский, итальянский или русский его переводить ничуть не легче, чем на французский. Переводы XIX века были слабыми: переводил Гегеля энтузиаст, итальянец по имени А.Вера, не слишком разбиравшийся в философских тонкостях, да и французским владевший не достаточно хорошо. Переводы стали появляться в то время, когда в самой Германии — в 60–70-е годы XIX в. — Гегель был почти

забыт. Наконец, во Франции еще активнее, чем в Германии, шло движение «назад к Канту». Оно даже началось во Франции раньше — в работах сначала Ренувье и Курно, а потом Лашелье и Бутру. Эта философия пришла на место прежнего эклектицизма и прививала Канта к французской картезианской традиции. Это означало в целом ориентацию на науку, а во Франции — ориентацию на математику. Новое поколение философов отворачивалось от Гегеля и от спекулятивного идеализма вообще, по крайней мере, в силу их чуждости духу математики. С другой стороны, не принимала Гегеля и историческая школа Фюстеля де Куланжа. В католической стране не могли найти отклика и идеи гегелевской философии религии, протестантские по определению. Нередко даже раздавались обвинения Гегеля в атеизме, фатализме, имморализме. В 1920-е гг. ситуация была примерно той же самой. Койре ссылается на Л.Брюнсвика, который отрицательно характеризовал философию Гегеля: в 1927 г. он писал, что гегелевское «всеобщее конкретное» принадлежит средневековой схоластике, а гегелевская система была изначально каким-то анахронизмом, чем-то мертворожденным. В то же самое время Гегель присутствовал во французской мысли — хотя бы потому, что многое у него позаимствовал В.Кузен, а отчасти — Тэн и Ренан. Но все же это влияние было незаметным (не был гегельянцем в собственном смысле слова и Прудон) — «Маркс был в этом отношении совершенно прав»²². Если в XIX в. и существовал интерес к Гегелю, то лишь к его политической философии (у тех же социалистов), к философии права.

Вместе с ростом интереса к немецкой классике в целом, пробудился он и к Гегелю. Койре ссылается на ряд авторов, проявляющих интерес к философии Гегеля — Леви-Брюля, Бутру, Мейерсона. Он приводит цитаты из трудов Р.Бертело и В.Дельбоса, указывает на вышедшую незадолго до Первой мировой войны обстоятельную монографию о Гегеле²³. Но ссылки эти все же не говорят о каком бы то ни было глубоком интересе к Гегелю, более того, приводимые оценки немецкого мыслителя ведущими французскими философами свидетельствуют скорее о глубоком непонимании. К тому же, как замечает Койре, Первая мировая война привела «к ожесточенной реакции против немецкой философии, немецкого искусства, всей немецкой культуры»²⁴. В Гегеле увидели того, кто обожествляет «Государство–Молоха, коему безжалостно приносят в жертву права индивида»²⁵. Подробно разбирается Койре единственная к тому време

ни профессионально написанная книга Ж.Валя (1929). Койре отмечает, что в своей трактовке Гегеля как, прежде всего, религиозного мыслителя Валь продолжает дело Дильтея, при этом сближая Гегеля с Кьеркегором. Стоит сказать, что сам Койре отрицательно относился к истолкованию Гегеля Валем, поскольку немецкий мыслитель не был ни мистиком, ни экзистенциалистом, а «Феноменология духа» и «Логика» все же куда значимее ранних сочинений Гегеля.

Вторая статья — «Заметка о языке и терминологии Гегеля»²⁶. Наряду с чисто терминологическими уточнениями она содержит интересные рассуждения о гегелевском языке. О нем кто-то язвительно заметил: «*Misbrauch einer eigens dazu erschaffenen Terminologie*» (злоупотребление терминологией, только для этого и созданной). Самого Гегеля обычные жалобы комментаторов на непонятность языка и позабавили, и возмутили бы. Позабавили бы потому, что его система и не может быть понята теми, кто не умеет мыслить диалектически. Гегель претендовал на то, что им был создан новый способ мышления, сделан новый шаг в развитии духа: тот, кто на эту ступень не поднялся, этого шага не сделал, не может рассчитывать на понимание. Кому не дано постичь, скажем, позитивности отрицания, кто остался в пределах прежней логики, тот и не способен его понять — на это Гегель указывал во введении к «Науке логики». Его возмутили бы обвинения в том, что он говорит искусственным и абстрактным языком, ибо сам он считал, что ничего подобного не делал; более того, он сам непрестанно выступал против злоупотребления абстрактной терминологией и даже полагал, что философия в таковой не нуждается. Еще в 1800 г., будучи молодым преподавателем в Йене, он предупреждал своих слушателей о мании использования «философских» или «абстрактных» слов применительно к простым вещам: это создает лишь видимость «глубины». В языке народа, достигшего высокого уровня развития цивилизации, все выразимо и без таких искусственных формул. Впоследствии Гегель не раз повторял, что философия вообще не нуждается в собственном языке. Слова народного языка дают возможность выразить все, что угодно; нужно пользоваться живым языком, каким он сформировался по ходу истории. Если иноязычные слова закрепились в народном языке, то можно пользоваться и ими; нет нужды искусственно создавать им аналоги. Чтобы выразить живую и конкретную мысль, язык философа сам должен быть живым и конкретным. Поэто

му Гегель против словотворчества: оно уводит от действительности, а именно к ней должен обращаться философ. И если его, Гегеля, язык труден, то лишь потому, что читатель привык пользоваться всякого рода искусственными конструктами.

Если посмотреть на словоупотребление Гегеля, замечает Койре, то видно, что он действительно не пользовался абстрактной терминологией. Одни и те же слова обычного языка употребляются им во всем многообразии значений — в зависимости от контекста значения меняются. Это не термины с закрепленными значениями. Но нельзя сказать, что он путался, туманно писал и думал. Ведь сам Гегель не исходил из того, что имеется однозначное соответствие между словом и предметом. Разумеется, он не отрицал значения специальной терминологии в науках, но в философии она даже опасна, поскольку обособляет и фиксирует частные значения. Фиксация есть остановка, т.е. смерть духа, а его жизнь — это движение, переход. Язык должен передавать меняющиеся отношения, заменяя ставшее и абстрактное живым и конкретным. Хотя у Гегеля нет специальной теории языка, начиная с «Йенской реальной философии» в его трудах мы обнаруживаем рефлексию по поводу языка. Ранние работы Гегеля Койре сравнивает с романтизмом, поскольку Гегель в то время полагал, что нет «языка вообще», имеются *языки*, и каждый выражает дух какого-то народа. В «Феноменологии духа» имплицитно содержится теория языка (Койре подробно излагает соответствующий раздел «Феноменологии духа»: *die Sprache als das Dasein des Geistes*), в соответствии с которой язык обогащается и углубляется вместе с развитием духа (собственно говоря, это один и тот же процесс); язык есть «наличное бытие самосознательного существования». Язык, на котором способен выразить себя абсолютный дух, есть язык философии, точнее, язык народа, возвысившийся до уровня философии. В спекулятивной философии осуществляется непрерывный переход от субъекта к предикату и обратно; круговое движение духа с постепенным обогащением содержания оставляет следы — «осадок» — в языке. Именно поэтому философия не нуждается в собственной терминологии. Но из народного языка слова переходят в философию не прямо, а опосредованно, путем рефлексии и спекуляции, которые обнаруживают множественность значений, придают новый смысл словам. Гегель «пытается оживить скрытые сокровища языка; он пытается актуализировать, синтезировать, интегрировать воплощенный в языке истори

ческий труд разума»²⁷. Поэтому он часто обращается к так называемой «народной этимологии». Отсюда игра словами, каламбуры Гегеля, вроде выведения *Meinung* из *mein*, а потому *meinen* всякий раз обозначает субъективное мнение, которое уже поэтому не может претендовать на истинность; *Erinnerung* обыгрывается как *Er-Innerung* и т.д. Койре не согласен с теми, кто, вслед за Гете, полагает, что Гегелю не удавалось адекватно выражать все богатство своих мыслей в языке. «Напротив, я думаю, что Гегель, даже если он не слишком хорошо говорил, был одним из величайших немецких писателей»²⁸. К «народным этимологиям» и каламбурам он прибегал не для того, чтобы обнаружить некий «первосмысл» (*Ur-Sinn*) — для Гегеля все смыслы пребывают в историческом развитии вместе с языком.

От этих размышлений о гегелевском языке Койре переходит к тому, что станет главной темой следующей его статьи — к проблеме времени у Гегеля. Мактаггарт ошибался, когда писал, что абсолютная идея должна видеться как реализованная в вечности, ибо сама действительность вневременна, а диалектический процесс есть род видимости, поскольку по природе своей действительность есть не процесс, но стабильное и вневременное состояние. Койре связывает понимание вечности Гегелем с концепциями Боэция, Николая Кузанского и Бёме. Проблема временного становления имеет прямое отношение к проблеме языка: движение духа, реализующее себя в слове, есть историческая реализация опыта. Вечное понятие сущностно связано с временным становлением; вневременное и временное диалектически соединяются Гегелем. Койре не согласен со сказанным Баадером, будто Гегель заставил своего «Бога» пройти «курс исторического обучения»; человеческая история занимает свое место в творении, оно не является случайным и не сводится к какой-то комедии, разыгранной в вечности. Койре ссылается на то место в «Феноменологии духа» (относящееся к человеческой истории), которое будет впоследствии детально рассматриваться Кожевом: история есть возвращающийся к себе круг, который предполагает свое начало и достигает его лишь в самом конце (*Sie ist sich zurückgehende Kreis der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur am Ende errichtet*). Идет ли здесь речь о конце истории? Или о конце вневременного развития абсолюта? — И о том, и о другом, ибо только время позволяет диалектически реализовать развитие, ибо время есть у Гегеля «отрицание и смерть, а тем самым источник движения и жизни»²⁹. *Die Zeit enthält die*

Bestimmung des Negativen, — напишет Гегель в «Философии истории». Время предполагает преходящий характер наличного бытия. Но само преходящее не есть нечто малозначимое и равнодушное для философии, так как только в преходящем наличном бытии обнаруживается диалектика движения духа. Только в истории может осуществить себя дух, и только в ней он приходит к себе самому. История как дух есть победа над временем, отрицанием и смертью. История реализует вечно настоящее. Это имеет отношение к языку, который во временном передает вечное. Нынешний язык несет в себе категории и формы прошлого, которые историей делаются «настоящим» в мысли; поэтому в «Феноменологии духа» формы сознания прошлого (Gestalten) предстают как категории.

Трудности гегелевского языка, по мнению Койре, проистекают из особенностей взгляда Гегеля на проблему времени и вечности: чтобы решить ее понадобился такой язык. Диалектическое соединение покоя и движения, времени и вечности, этапы становления со всеми переходами в противоположность, тотальность опыта, сохраненная в снятом виде в памяти духа — именно это должен выразить язык.

Вечность у Гегеля соотносится с временем и с историей, прошлое и настоящее — с концом истории. Мы пребываем и во времени, и в вечности, но «лишь время позволяет реализовать диалектическое развитее, ибо лишь оно одно, будучи отрицанием и смертью, является также источником движения и жизни»³⁰. Койре имеет в виду сказанное Гегелем в «Философии природы»: «Не во времени все возникает и преходит, а само время есть это становление, есть возникновение и прехождение, *сущее абстрагирование*, всепорождающий и уничтожающий свои порождения *Кронос*»³¹. Но история есть не только отрицание, ибо история есть дух, а потому «снятие», победа над смертью, осуществление вечного в каждом мгновении преходящего. Поэтому история у Гегеля занята не прошлым, но возвышается над ним и преодолевает его, поскольку она «снимает» и само время.

Такой философии требуется язык, который отличен от любого специального языка науки, не говоря уже о том или ином профессорском жаргоне. Койре замечает, что Гегель не был в то время единственным философом, вверившим в «воплощенную в языке мудрость». Эти мысли он разделял со всей своей эпохой — с Гердером и Гаманном, Руссо и мистико-теософской традицией XVII–XVIII вв. Разумеется, этих воззрений придер

живались все романтики, видевшие в языке органическое единство и основной носитель духа. Подобных взглядов держался и такой замечательный ученый, как В. фон Гумбольдт, а также составлявшие фантастические этимологии Баадер и Крейцер. Койре сравнивает язык Гегеля (прежде всего применительно ко времени и вечности) с языком немецкой средневековой мистики, с языком Николая Кузанского и Бёме.

Язык у Гегеля пронизывает всю действительность духа. Терминология Гегеля взята из обычного немецкого языка, повседневные слова стали терминами. «Вот почему невозможно переводить Гегеля или, по крайней мере, вот почему это так трудно дается»³². Не потому, что у него язык «воображения и поэзии» с множеством аффективных элементов. Сам Гегель невысоко ставил все речи о «невыразимом и несказуемом» — они не имели для него ни малейшей ценности. Куда выше он ставил ясность понятия, выражающего самое глубокое, что только есть у человека, — его мысль, его дух. Гегелевское понятие есть синтез, интеграция Gestalten прошлого в настоящем. Но если история человечества, осуществляя историю духа, представляет собой нечто единое, то по ходу реализации она неизбежно дифференцируется, разбивается на части и частности. Есть единая история духа и суть истории народов и языков. Вот почему с одного языка так трудно переводить на другой: понятие появляется в языке в результате развития данного языка и народа, а переводить нужно на другой, подбирать слова нужно в ином языке с иной историей. История, т.е. прошлое, становящееся настоящим, не одна и та же у разных языков — именно поэтому «абстрактный язык французской философии», по мнению Гегеля, не способен передать конкретный язык гегелевской диалектики. «Вот почему наилучшим донныне комментарием к Гегелю остается *исторический* словарь немецкого языка»³³.

Наиболее важной является последняя статья «Гегель в Йене»³⁴. Койре высоко оценивает ранние работы Гегеля, но все же считает их значимыми, прежде всего, с биографической точки зрения — для понимания становления гегелевской системы. Он критически относился к трактовкам гегелевской философии, в которых ранние произведения философа рассматриваются вне связи с последующими или даже предстают как скрытая сущность его системы: начало таким интерпретациям положил Дильтей, незадолго до этого вышла книга Ж.Валя, в которой Гегель стал романтиком. «Нам кажется, что для истории философии

(не истории «идей» или «духа») Гегель является в первую очередь автором «Науки логики». Все, что ей предшествует, — даже «Феноменология духа» — получает свое значение лишь в свете «Логики». Что же касается «юношеских сочинений», то они вообще представляют интерес для историка философии лишь как исторические документы об авторе «Логики» и «Феноменологии». По нашему мнению, этот интерес, прежде всего, биографический³⁵. Тот, кто делает ударение на ранних работах Гегеля, недооценивает «Логiku» и дает неверную трактовку гегелевской философии (и философии как таковой). Происходит подмена философии «историей идей». В этом и заслуга, и порок дильтеевской школы, для которой философия растворяется в «литературе». Но даже если брать ранние работы, замечает Койре, то интересоваться должны не столько написанные в Берне и во Франкфурте сочинения, сколько йенский период, ибо именно в это время Гегель впервые подходит к идее системы, пытается упорядочить свои мысли, вырабатывает свой метод.

В самом начале статьи Койре формулирует ряд тезисов, которые в дальнейшем станут основополагающими для той интерпретации «Феноменологии духа», которую даст А.Кожев: «метод Гегеля является прежде всего феноменологическим», а «Феноменология духа» есть феноменология и философская антропология. Гегелевская философия природы может просто не приниматься во внимание (она безмерно скучна и совершенно устарела); мертва и его философская система — лучше всего это показали попытки возобновить гегельянство, но этого нельзя сказать о его феноменологии.

Важно и другое замечание: у Гегеля отсутствует не только понимание природы, но и религиозное чувство. Ученики и современники Гегеля были об этом очень хорошо осведомлены, в отличие от интерпретаторов, вроде Лассона, делавших из Гегеля набожного протестанта. Койре критикует Маркузе за то, что тот в духе Дильтея делает основополагающей для Гегеля категорию «жизнь». Речь должна идти о духе и об истории. Гегель обладал необычайным историческим чутьем и глубоким пониманием исторических событий; он понимал, что был свидетелем радикальной ломки, крушения целого мира. История есть основная тема Гегеля, разум в истории — вот источник его диалектики. Другим источником была теология. Именно их сочетание создает то напряжение, которое является своего рода «нервом» гегелевской диалектики. «Богословская диалектика есть диалек

тика вневременного. Историческая диалектика есть диалектика времени. Одна предполагает примат прошлого, ибо в *nunc aeternitatis* все уже осуществилось; другая — примат будущего, ибо историческое *nunc*, само настоящее обладает смыслом лишь в своем отношении к будущему, которое оно проецирует перед собой, которое оно возвещает и которое осуществляет, уничтожая само себя. Первой категорией исторического сознания является не память, но ожидание, возвешение, обещание»³⁶.

Сравнение классической античности с библейским представлением времени позволило Гегелю открыть специфическую историчность духа: в отличие от Фихте и Шеллинга, у которых абсолютом остается трансцендентным и запредельным, возвышающимся над историей, не знающим отрицания, негативности. «Поместить *нет* в *да*, увидеть бесконечное в конечном, время, движение — в самом вечном, найти в нем *беспокойство*, которое оказывается для него самой сущностью действительности»³⁷. Причем не просто «подвижность» духа, как это полагает Маркузе, была глубочайшей интуицией Гегеля, но примат становления над бытием («беспокойство духа»)»³⁸, его неудовлетворенность, его разделенность в себе, его бегство от себя и переход в инобытие, самоотрицание. Это — «интуиция человека и интуиция времени».

Койре детально разбирает те места «Йенской логики», в которых речь идет о человеке и истории, и приходит к выводу, что гегелевская диалектика возможна только как диалектика духа, но никак не природы, а тем самым вся философия Гегеля есть антропология. «Лишь потому, что дух временен, а время диалектично, становится возможной диалектика духа»³⁹. Гегелевская философия есть философия времени и философия человека, несмотря на его попытки связать время с вечностью, привнести время в вечность, а вечность во время. Все конечное обречено на преодоление и переход в иное; бесконечное возможно лишь в отношении к конечному (диалектика конечного и бесконечного та же, что и диалектика времени и вечности, или даже одного мгновения и времени).

Койре отрицает наличие *анализа* понятия времени у Гегеля. Все «абстрактное» Гегель стремится «снять». Мы имеем изображение того, как конституируется время в живой реальности духа. Не дедукция и не конструкция — эти термины не годятся. Нет даже «диалектического» вывода или фихтеанского полагания. Конкретное понятие Гегеля — уровень феноменологической

дескрипции. «Можно даже сказать, что вопреки тысячелетней философской традиции Гегель мыслит не существительными, но глаголами»⁴⁰. Им описывается самоконституирование понятия времени, а понятие у Гегеля — не некое сущее, но акт, акт постижения и самопостижения, постигающее само себя бытие. Время физики Ньютона, философии Канта — пространственно, это время как вечное *тениерь*, *jetzt* (об этом Гегель пишет в «Философии природы»). Время — не однообразный поток, не однородный посредник, не число, не порядок феноменов, а сам дух, само понятие. Всякое «теперь» нестабильно, непостижимо, преходяще; его нет, ибо оно тут же трансформируется в нечто иное. Поэтому нельзя сказать, что вещи или процессы пребывают во времени; само время как бы составляет ткань становления.

Оригинальность Гегеля именно в том, что первенствует у него будущее. Время приходит не из прошлого, но из будущего, длительность — не продление прошлого в настоящее. Время разворачивается из «теперь» в будущее. «Преобладающим «измерением» времени является будущее, которое неким образом предшествует прошлому»⁴¹. «Гегелевское время является прежде всего *человеческим* временем, *временем человека*, того странного существа, которое «есть то, чем оно не является, и не есть то, чем оно является», существа, отрицающего себя таким, какое оно есть во имя того, чем оно не является или еще не является, существа, которое, исходя из настоящего, отрицает его, пытаясь реализовать себя в будущем, живущим для будущего и находящим — или, по крайней мере, ищущим — в нем свою «истину»; существа, которое существует лишь в этой непрерывной трансформации будущего в настоящее и которое перестает быть в тот миг, когда у него нет будущего, когда все уже есть или все уже «свершилось». Именно потому, что гегелевское время является *человеческим*, оно *диалектично*, и, будучи и тем, и другим, оно по сути своей есть *историческое* время»⁴². Именно этот примат будущего есть для Койре наиболее оригинальная черта гегелевской концепции. Он замечает даже, что «гегелевский человек это — фаустовский человек». Там, где исчезает напряжение, беспокойство, там время «завершается», и тогда оно переходит в прошлое, ибо только прошлое завершено, уже не имеет связи с будущим. Остановившееся, парализованное, безразличное время — вот время вещей, внешнего мира, где время само сделалось вещью, *ges*. Но такое парализованное время уже и не есть время, поскольку оно сделалось пространством и право

мерно передается прямой линией. Койре замечает, что в его задачи не входило сопоставление Гегеля ни с Бергсоном, ни с Хайдеггером (сходство заметно всякому, кто знаком с их трудами).

Гегелевская диалектика — это феноменология; дескрипция действительности духа, человеческого духа, его структур — как он конституируется мыслью и действием человека в человеческом мире. «Гегелевский дух есть время, и человеческое время есть дух ... Мы настаиваем на этом слове *человеческий*. Скажем еще раз — «Феноменология духа» есть *антропология*»⁴³. Время в «Феноменологии» — само понятие (*das daseiende Begriff selbst*); как бытие для-себя, сознающее себя бытие по существу временно и отрицает все данное. Негативность есть сущность истории. Прошлое пребывает в нашей памяти, в нашем сознании, которое прошлое оживляет. В нас, в нашей жизни реализуется настоящее духа. История возможна именно потому, что само бытие человека есть отрицание. У человека есть будущее, поскольку он говорит «нет» настоящему. Прошлое у него имеется благодаря отрицанию, а настоящее — благодаря временности.

Время течет в нас, мы животворим прошлое из будущего; только в нашей памяти оно живо. «Диалектика времени есть диалектика самого человека. Именно потому, что человек по сути своей диалектичен, т.е. по существу является отрицающим, возможна диалектика истории, или даже возможна сама история»⁴⁴. Человек располагает будущим как раз потому, что он говорит «нет» настоящему, отрицает прошлое, он не только темпорален, он *есть* время, — а потому у него есть настоящее; все прошлое воспринимается по отношению к будущему, а каждый момент уже содержит в себе вечность. Каждое мгновение уже есть мгновение вечности; вечность есть вечное движение духа. В настоящем в мертвое прошлое вдыхается жизнь, но само настоящее для этого должно быть обреченным на смерть мгновением.

Но отсюда Койре делает вывод о невозможности гегелевской системы, говорит даже о крахе всего гегелевского замысла. Если время конституируется из будущего, то оно никогда не может завершиться, а настоящее неуловимо, ибо оно перетекает в будущее. Дух делает настоящим прошлое, но он может делать это лишь соотносясь с будущим. Философия истории возможна благодаря диалектическому характеру времени, но именно из-за того, что время диалектично, философия истории становится невозможной: «Ибо философия истории есть... остановка. Будущее непредвидимо, и гегелевская диалектика не позволяет нам

его предвидеть, поскольку диалектика, выражая творческую роль отрицания, является в то же самое время выражением свободы... Философия истории — а тем самым и гегелевская философия, его «система» — оказываются возможными лишь в том случае, если история завершилась и больше не будет будущего, если время может остановиться»⁴⁵. Быть может, сам Гегель считал, что время уже остановилось, а потому вылетела сова Афины, но эта предпосылка гегелевской философии является парадоксом: история должна закончиться, нет философии истории без остановки истории. Койре эту апорию просто отбрасывает, Кожев решает принять ее всерьез, равно как и то, что гегелевская философия есть антропология. Сам Кожев не скрывал того, что основные идеи его знаменитого курса, положившего начало французскому неогегельянству, были сформулированы Койре. Но сам Койре не был ни гегельянцем, ни тем более сторонником синтеза Гегеля с Ницше, Хайдеггером и Марксом. Из этого синтеза вырос французский экзистенциализм, к которому Койре относился впоследствии с явным пренебрежением, но сам он поспособствовал именно тому, что три «Н» (Hegel, Husserl, Heidegger) стали избранными учителями французских философов следующего поколения.

Примечания

- ¹ Английские и французские интеллектуалы обвиняли Фихте и Гегеля в том, что те обожествляли государство и были немецкими националистами и милитаристами. Впоследствии к этим обвинениям добавились другие, связанные с тем, что марксисты «присвоили» Гегеля, тогда как для их противников Гегель сделался основоположником «тоталитаризма». Такой трактовке поспособствовали как политические учения некоторых правых и левых неогегельянцев (будь то Джентиле, Фрейер или Лукач), так и известные работы их противников (прежде всего Поппера). Вряд ли есть смысл рассматривать здесь эту полемику, поскольку философия самого Гегеля не имеет к ней почти никакого отношения, даже если иметь в виду его «Философию права». Замечу только, что во время Первой мировой войны некоторые немецкие философы дали повод для того, чтобы их французские и английские коллеги стали считать Гегеля провозвестником немецкого империализма. Гегель в трудах шовинистически настроенных интерпретаторов стал источником «идей 1914 года», противопоставляемых «идеям 1789 года». См., например: *Plenge J.* «1789 und 1914. Die symbolischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes», Berlin. 1916. Именно эту книгу часто цитирует Фр. Хайек в своем сочинении «Дорога к рабству», видя в ней идейный источник национал-социализма.
- ² *Декамб В.* Тожественное и иное. Сорок пять лет развития французской философии (1933–1978) // Современная французская философия. М., 2000. С. 17.
- ³ Некоторое влияние во Франции сохраняло неокантианство, близкое по духу учениям Брюнсвика, Мейерсона и некоторых других ведущих философов. Но именно неокантианство в 20-е гг. в Германии стало объектом критики и сходило на нет.
- ⁴ *Gurvitch G.* Les Tendances actuelles de la Philosophie allemande. P., 1930.
- ⁵ Известно, что это происходило при серьезном сопротивлении ряда ведущих французских философов и социологов из школы Дюркгейма. Об этом свидетельствуют уже многие высказывания на защите докторской диссертации Арона в 1938 г. Сегодня пишутся исследования, в которых истоки школы «Анналов» находят где угодно, только не в немецкой социологии, хотя основатель школы Л.Февр был германистом (первая его значительная работа была о Лютере) и почитателем М.Вебера и В.Зомбарта.
- ⁶ См.: *Zambelli P.* Alexander Koyre im «Mekka der Mathematik. Koyres Gottinger Dissertationsentwurf, N.T.M., Basel, 1999. № 7. S. 208–230.
- ⁷ Как писал впоследствии Х.Плесснер, «к удивлению всех его прежних учеников и последователей...Гуссерль из борца за реабилитацию естественного взгляда на мир сделался философом имманентности сознания и идеалистом». *Plessner H.* Husserl in Gottingen // *Diesseits der Utopie*, 1966. S. 151.
- ⁸ *Spiegelberg H.* The Phenomenological Movement. Vol. I, M. Nijhoff, The Hague, 1960. P. 225. Стоит сказать, что Шпигельберг процитировал далеко не все письмо. Койре пишет далее о позитивности гуссерлевского подхода к истории, об интересе его к объективизму греческой и средневековой философии, к интуитивному содержанию, казалось бы, чисто понятийной диалектики, к

тому, как исторически конструировались в истории онтологические системы. Иначе говоря, сам Койре был благодарен Гуссерлю и считал, что многому у него научился — он указывает на связь собственных историко-философских и историко-научных исследований с ранними работами Гуссерля.

⁹ Об этом чаще всего забывают те, кто пишет о феноменологии и экзистенциализме во Франции, поскольку чаще всего эта история начинается с совета Арона Сартру поучиться в Германии и с первого феноменологического текста Сартра о «трансцендентности эго». Лет 15 назад автор этих строк сам слушал курс лекций о современной французской философии в Сорбонне, где эта история преподносилась именно таким образом, причем эта ранняя работа Сартра сопоставлялась с некоторыми тезисами молодого Лакана, которые, в действительности, были просто переводом на язык психоанализа гегелевской «Феноменологии духа» в интерпретации Кожева.

¹⁰ Но сами статьи эти были о французской философии: о Жильсоне, о Мейерсоне (газета «Звено» в Белграде).

¹¹ В одной из статей 30-х гг. для «Deutsch-französische Rundschau» Койре подробно излагает историю возникновения и работу этой школы. От университета она отличалась, прежде всего, тем, что готовили в ней не будущих преподавателей, но исследователей: учащиеся должны были овладеть не столько полученными результатами, сколько методами, техникой исследования (школа была основана еще в 1868 г. либеральным министром образования В. Дюруи, считавшим французскую систему образования узко направленной и бравшим за образец немецкие университеты). Если первые три секции этой школы примыкали к другим естественнонаучным факультетам и институтам и были независимы только с точки зрения бюджета, то секция IV (филология и история) и секция V (науки о религии, основанная в 1886 г.) до сих пор сохраняют независимое положение в рамках французской системы высшего образования. Здесь отсутствуют фиксированные программы (чтобы стать студентом, нужно просто записаться в секретариате). Но учеба в школе предполагает и огромную ответственность: профессора имеют право исключать тех, кто неработоспособен, пропускает занятия, не может или не хочет сотрудничать. Поэтому велик отсев, и число выпускников ограничивается 15–20 студентами. Диплом школы к тому же не дает никаких прав, кроме того, что выпускник школы может писать докторскую работу. Пятая секция была создана для подготовки светских религиоведов, что вызвало в то время немалые споры. В это время были закрыты теологические факультеты в университетах, и богословы спрашивали: если наука о религии тут католическая или протестантская, то она должна быть на теологических факультетах; если же она антицерковна, то о какой научной «нейтральности» может идти речь? Но противниками были и многие республиканцы того времени, для которых религия сводилась к «пред-рассудкам».

¹² См.: Social Research. Nov. 1942.

¹³ Впервые опубликована в журнале Renaissance в 1943 г., перепечатана в Nouveau Commerce, printemps-ete 1965.

¹⁴ Некоторые из этих документов были опубликованы в кн. Alexandre Koyre: de la mystique a la science. Cours, conférences et documents 1922–1962 / Ed. par Pietro Redondi, EHESS, P., 1986. Главным противником Койре был известный физик Де Бройль, тогда как отстаивал его кандидатуру близкий друг Койре,

основатель школы «Анналов» Л.Февр.

- ¹⁵ См.: *Koyre A. L'influence des conceptions philosophiques sur l'évolution des théories scientifiques (1954) // Etudes d'histoire de la pensée philosophique. P., 1971. P. 253–254.*
- ¹⁶ *Jorland G. La science dans la philosophie. Les recherches épistémologiques d'Alexandre Koyre. P., 1981. P. 76.*
- ¹⁷ Достаточно привести возражение Койре против часто повторяемого (причем не только марксистами) тезиса, согласно которому физическая наука не получила развития в Древней Греции из-за рабского труда, препятствовавшего развитию техники. В Афинах рабский труд имел куда меньшее значение, чем в Риме, а основную часть работников составляли свободные, причем не только метеки, но и граждане. У философов мы действительно обнаруживаем негативное отношение к труду, но они выступали против духа времени, переворачивали существовавшие ценности, отличая должное от сущего. Они отвергали прежде всего стремление к обогащению, а оно доминировало у тех же афинян. Философы проповедовали созерцательную жизнь в то время, когда окружавшие их заключали сделки и рвались на политическое поприще. Техника не развивалась совсем не из-за низкого ее статуса, но потому, что наука была совершенно оторвана от технологии. Способ мышления греков был таков, что математическое выводилось за пределы чувственного мира, имело более высокий онтологический статус: математика не становилась техникой измерения, не выполняла инструментальных функций.
- ¹⁸ *Koyre A. La philosophie de Jacob Boehme. P., 1929. P. 507.*
- ¹⁹ *Ibid. P. XIV.*
- ²⁰ *Койре А. Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века. Долгопрудный, 1994. С. 45.*
- ²¹ Опубликована впервые в 1930 г. в «Verhandlungen des ersten Hegelkongresses», а затем переиздана в Германии же, в Тюбингене (1931).
- ²² *Koyre A. Etudes d'histoire de la pensée philosophique. P., 1971. P. 230.*
- ²³ Первую за сотню лет — *Roque M. Hegel. Sa vie et ses oeuvres.*
- ²⁴ *Koyre A. Etudes d'histoire de la pensée philosophique. P., 1971. P. 235.*
- ²⁵ *Ibid. P. 241.*
- ²⁶ «Note sur la langue et la terminologie hegelienne». Впервые была опубликована в «Revue philosophique», в 1931 г.
- ²⁷ *Ibid. P. 291.*
- ²⁸ *Ibid. P. 211.*
- ²⁹ *Ibid. P. 215.*
- ³⁰ *Ibid. P. 215.*
- ³¹ *Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М., 1975. С. 53.*
- ³² *Ibid. P. 223.*
- ³³ *Ibid. P. 224.*
- ³⁴ «Hegel a Jena», впервые была опубликована в 1934 г. в «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse».
- ³⁵ *Ibid. P. 152.*
- ³⁶ *Ibid. P. 160.*
- ³⁷ *Ibid. P. 162.*
- ³⁸ Койре ссылается на с.с. 258–259 «Энциклопедии философских наук», где говорится о беспокойстве, негативности всего конечного, а потому

самоотрицании; бесконечное также отрицает себя, так как предполагает предел. В «Йенской логике» эта мысль уже сформулирована: «Die vernichtende Unruhe des Unendlichen ist ebenso nur durch das Sein dessen was er vernichtet» — беспокойство лежит в основании бытия.

³⁹ Ibid. P. 163.

⁴⁰ Ibid. P. 174.

⁴¹ Ibid. P. 177.

⁴² Ibid. P. 177.

⁴³ Ibid. P. 179.

⁴⁴ Ibid. P. 188.

⁴⁵ Ibid. P. 188–189.