

ББК 87.3 (0)
Ф56

С. И. Дудник

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

Рецензенты: д-р. филос. наук, проф. А. Е. Зимбули (РГПУ им. А. И. Герцена),
д-р. филос. наук, доц. И. Б. Микиртумов (СПбГУ)

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
философского факультета
Санкт-Петербургского государственного университета*

Ф56 **Философия истории философии: обязательность и навязчивость исторического:** сб. статей / отв. ред. Е. В. Малышкин.— СПб.: Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета, 2012. — 224 с.
ISBN 978-5-288-05295-8

Сборник статей продолжает серию «Философия истории философии», в которой обсуждается понятие истории применительно к философии и истории философии. Представлены различные методологические подходы к решению вопроса: нуждается ли философия в собственной истории, и если да, то какова природа этой нужды? Даны и различные ответы как на первый, так и на второй вопросы. Сборник посвящен 70-летию профессора кафедры истории философии Константину Андреевичу Сергееву.

Адресован философам и всем интересующимся историей философии и культуры.

ББК 87.3 (0)

- © Авторы сборника, 2012
- © Е. В. Малышкин, составитель, 2012
- © Философский факультет СПбГУ, 2012

ISBN 978-5-288-05295-8

Серия «Философия истории философии», продолжающаяся уже несколько лет, каждый раз заново ставит вопросы о том, что такое история философии, в чем ее специфика по сравнению с другими философскими дисциплинами. Время абсолютных философских систем прошло, и сегодня важно выяснить, почему философская мысль вообще имеет историю и что дает эта история самой философской мысли? Что означает стремление философски постичь историю философии в качестве необходимого компонента современного философского знания и как это можно осуществить?

Решение этих вопросов каждым исследователем принимается самостоятельно, и когда читатель познакомится со статьями сборника, он увидит, что ни один из поставленных вопросов не имеет однозначного решения. Но продуманные решения только тогда обретают полновесность, когда проходят испытание вызовом другого, диалогом, несогласием или совпадением в мысли. Именно разногласие и делает философию актуальной.

Инициатором издательского проекта, который продолжается настоящей публикацией, является кафедра истории философии Санкт-Петербургского государственного университета. Атмосфера и характер кафедры определяются в первую очередь той мыслительной работой, которая проделана людьми, эту кафедру считающими своей. В этом году Константину Андреевичу Сергееву, «Профессору» с большой буквы, как называл его Ю. В. Перов, исполнилось бы 70 лет. Константин Андреевич был не только ведущим профессором кафедры, но и определял особый, по-человечески теплый настрой, который хранится и в его учениках, и в его книгах, и в отношениях между коллегами. Поэтому сегодня мы с благодарностью посвящаем этот сборник светлой памяти Профессора.

Константин Андреевич, мастер слова, относившийся к философии поэтически и с любовью, всегда выходил за рамки всевозможных схем и конструкций в философии и в истории философии. Он умел не только показать пример преданного служения философскому делу, но и предъявить образец философского здоровья, демонстрируя, что философия — это не только труд жизни и мысли, но и игра, рискованное предприятие, вторжение на малознакомую территорию, постановка не только необходимых, но и неудобных, и прежде всего — для себя самого, вопросов. И служение мысли, и игру читатель отыщет на страницах этой книги. А стремление ставить неудобные, но неотложные вопросы о ближайшем и необходимом нашло выражение в названии сборника.

Раздел 1

ФИЛОСОФИЯ ИЛИ ИСТОРИЯ?

**ВОСХИЩЕНИЕ И ДИАЛОГИЧНОСТЬ
ФИЛОСОФИИ К. А. СЕРГЕЕВА**

Историко-философским языком критики, объяснения, восхищения и благоговения К. А. Сергеев представил философию истории как сущностное событие человеческой мысли и собственно философии. Сущностное — означает то, что философия осмысливает судьбоносность истории понимания сущего на протяжении веков. Сущее предстает в горизонте бытия, или, вернее, является проявлением бытия, поэтому философия бытия для осмысления сущего является особенно важной. Изучение, осмысление и представление философии истории в свете философии бытия является непрестанной темой размышлений Сергеева. И только в этом плане эпистемология, критика современных философских теорий или размышления о действительном состоянии мышления для него являются актуальной философской проблемой. Поэтому Сергеев постоянно рассуждает о различных исторических типах, схемах, принципах, примерах, этических и эстетических предпосылках философских рассуждений. Наконец, само отношение к сущему и бытию предстает не как нечто пассивное, а как ответственное осознание сопричастности к бытию и мысли, что требует не только научной, но и этико-эстетической рефлексии отношения к бытию и мысли о сущем. Именно этико-эстетическое отношение к философии истории как философскому ответу бытию позволяет нам говорить о со-бытийности философских размышлений Сергеева. Это философское со-бытие совмещало и открытость происходящему, т. е. космическому, божественному, природному, социальному, и осознание ответственности уникального человеческого поступка, в рамках которого и обнаруживается несокрытость бытия сущего. Основной вопрос философии, а именно отношения мышления и бытия, в философии Сергеева превратился в осмысление личностного фи-

лософского поступка и сопереживания всему происходящему, что решающим образом определяет человеческую жизнь.

Проблема философии поступка в отношении бытия и истории Сергеевым была развита в рамках философии поступка М. Бахтина. Размышляя о становлении ренессансного гуманизма, Сергеев пишет:

Мир выступает как условие ответственной мысли в качестве поступка, как условие поступка, осуществляющего решающий ответ на то или иное рефлексивное вопрошание¹.

Причем сам поступок он объясняет диалектикой единого и всеобщего, а само единое интерпретируется как осознание «единственного бытия жизни»², которое наиболее существенным образом выражается поступком. Причем не всякое действие оказывается «поступком», а только то действие, в котором осуществляется связка человека и мира наиболее существенным для конкретного человека, общества или истории образом.

Именно такого рода философия поступка присуща жизни и творчеству Данте и Петрарки; она пронизывает слово и дело К. Салютати, Л. Бруни и П. Браччолини³.

Такого рода философия поступка присуща и философии истории Сергеева.

История философии как философия бытия

История философии в его сочинениях раскрыла себя как способ осмысления бытия, сущего, мышления, судьбы человека и места поступка. Поэтому история философии в первую очередь должна была быть понята как такое ответственное размышление, в котором проявляется суть самой философии. К. Сергеев и Ю. Перов пишут:

Разумеется, можно писать историю философии в рамках «философии жизни» (Х. Ортега-и-Гассет), в рамках друг друга сме-

¹ Сергеев К. А. Ренессансные основания антропоцентризма. СПб.: «Наука», 2007. С. 238.

² Там же. С. 239.

³ Там же.

няемых исторических мировоззрений (Б. Дильтей), в аспекте борьбы материализма и идеализма (марксизм), соотношения рационализма и иррационализма и т. д. Но во всех этих историях философская мысль утрачивает внутреннюю свою сущность, поэтому в них история философии уже не есть собственно философия. До М. Хайдеггера история философии Гегеля есть по сути дела единственная история философии⁴.

Сутью истории философии является себя развертывающая философия, где обнаруживаются архе (ἀρχή), энтелехия и телос (τέλος) самой философии как способа вопрошания, что есть сущее само по себе и что такое несокрытость бытия. Прочтение истории философии как сущностной явления самой философии и человеческой мысли соответствовало той традиции, которая сложилась и развивалась в Санкт-Петербурге среди его соотечественников Ю. Перова или Я. Слинина и др., а в Москве М. Мамардашвили, В. Бибихина и др. Одной из особенных черт, присущих Сергееву и Перову, было стремление к философскому прочтению философии истории в уникальном диалоге друг с другом или между Гегелем, Хайдеггером и Сергеевым, или между Гегелем, Гадамером и Перовым, при подчеркнутом уважении и признании кантовской эпистемологии.

Размышления Сергеева были не одиночными, а диалогичными и в пространстве актуальных философских исследований России. Диалогичность как способ мышления философии истории подчеркивала характер его работы: многочисленные совместные статьи и книги, бесчисленные беседы и круглые столы, что показывает мирность и полифоничность, созвучность и публичность его мысли. Мы не говорим «коммуникативность» — в смысле Ю. Хабермаса, ибо коммуникативность не подчеркивает, а порой и отодвигает на второй план дружественность и соучастность мышления, которое всегда требует способности вслушиваться, слышать, восхищаться, благоговеть, понять и только в этом смысле критиковать. Диалогическое в его размышле-

⁴ Сергеев К. А., Перов Ю. В. Гегель и современное историческое сознание // Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии: В 3 кн. Кн. 3. СПб.: «Наука», 1999. С. 66.

ниях становится не только объектом различных суждений (известны его позитивные замечания по поводу философии М. Бахтина), но и содержанием его философских поступков, постоянно выражавшихся в содружественном и в соучастном, но вместе с тем и индивидуальном, а значит, в диалогичном мышлении. Трудно найти другого такого философа, в текстах которого постоянная открытость бытию всего сущего совмещалась с непрерывным диалогичным соучастием историческому и действительному осмыслению роли философии и происходящего. Поэтому способ его осмысления истории философии можно охарактеризовать как диалогическую герменевтику, проникнутую этико-эстетической способностью суждения.

Актуализированное и диалогическое прочтение истории философии является таким ответствующим раскрытием исторических рассуждений, которые в результате становятся участниками происходящего, современных процессов и вызовов нашей жизни. Без этого диалогическая герменевтика превратилась бы не в осознание истории понимания сущего и бытия, а значит, и сущего, и бытия самих по себе, а в нескончаемые поверхностные суждения о былом. Причем осознанное, диалогическое «ответствование» означает понимание и как соучаствующий ответ вызовам современности, и как герменевтическая интерпретация источников. Иными словами, критическое восприятие действительного общественного мышления является важнейшим горизонтом научной, археологически и генеалогически обоснованной, интерпретации исторических текстов. И наоборот, история философии предстает как сущностная явленность философского мышления, которое позволяет ответственно понять действительное и соучаствовать в нем. Таким образом, вопреки многочисленным мнениям о том, что история философии развивает отвлеченное от действительности и происходящего мышление, философия Сергеева показывает, что развитая историко-философская мысль способна быть ответственным, чувствительным участником происходящего и созерцанием сущего самого по себе. Вот почему в его историко-философских размышлениях встречаются широкие полотна критики современности наря-

ду или параллельно размышлениям о бесконечности, критичности, роли новых философских языков и др. Такое отношение к горизонту понимания исторических текстов можно найти в текстах позднего Э. Гуссерля и в феноменологически-герменевтических сочинениях М. Хайдеггера. Похожее отношение к прошедшим событиям через критику современного знания и вместе с тем через проникновение в исторические тексты свойственны и герменевтике Гадамера. Однако стиль критики современности Сергеева основывается на совершенно иных истоках, которые намного ближе судьбе философии России: от времен Просветительской мысли до сочинений Г. Шпета и современников 1980–2000 годов. Например, с восхищением и прославлением Сергеев относился к философии истории и переводам Шпета:

Сам Густав Шпет — блестящий и оригинальный мыслитель своего трагического поколения (погиб в ГУЛАГе, причем точные дата и место смерти не установлены до сих пор) — продуктивно работал в феноменологическом направлении, отстаивая его поворотное значение в философии начала XX века⁵.

Философию Сергеева характеризуют внимание к критике метафизики и драматической истории, судьбе забвения бытия в средневековых суммах, в картинах мира Нового времени, в систематической диалектике немецкой философии XIX века, философии мира как воли, в мировоззренческих идеологических конструкциях современности. Поэтому мы интерпретируем историю философии, изложенную в его научных трудах, как ответственную философию события, как участвующее вопрошание бытия, о том, что есть сущее само по себе⁶. Причем само сущее он объясняет в связке с понятием «архе», которое должно раскрыть временность, целенаправленность, т. е. стремление к исполнению (энтелехии), и мирность (от мира, космоса) существующего.

⁵ Сергеев К. А., Слинин Я. А. «Феноменология духа» Гегеля как наука об опыте сознания // Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб.: «Наука», 1992. С. V.

⁶ Сергеев К. А., Перов Ю. В. Гегель и современное историческое сознание. С. 52.

Критика истории постижения сущего и симулякров

История, начиная с работ Н. Макиавелли и Ф. Гвиччардини, давала всё больше надлежащих примеров и аналогий нашим суждениям и постепенно, проявив себя сначала гуманистическими поисками незапятнанных начал и истоков, затем проявившаяся в виде гражданской риторики, постепенно превратилась в политическую и идеологическую силу и, наконец, в логику мышления в работах Гегеля и многочисленных гегельянцев. Исторические суждения стали определяющими в классовой, национальной или партийной борьбе за влияние на все происходящее. История стала стихией, которая сносит самые твердые религиозные, практические, космические, экологические строения человека.

Важным в интерпретации истории, которую отчасти и создали, обосновали, развили и превратили в господствующую форму мышления мыслители Нового времени, было представление её как универсального способа раскрытия всякого сущего, в том числе человека и общества. Была создана наука история, которую обосновали как понятие со всей свойственной ему необходимостью и всеобщностью (т. е. аподиктичностью) и которая совпадает с человеческой волей и суждением. А раз так, все, что определяет историко-логически выстроенное понятие, человеческая воля может осуществить.

Наиболее важным стало не прошлое само по себе, а вопрос о понятии и, наконец, об идеологии, а также о теории воли. Сергеев осмысливает идею воли 19 века как центральную тему становления нового политического и философского субъекта. Причем тема воли разными мыслителями была раскрыта более в отношении знания и власти, нежели в отношении бытия и сущего:

Вот почему речь идет о воле разума в «Критике практического разума» (Кант), о воле духа (Гегель), о воле как пра-бытия и любви (Шеллинг), о воле классовой солидарности (К. Маркс), наконец, о воле к могуществу и власти (Ницше)⁷.

⁷ Сергеев К. А., Перов Ю. В. Гегелевская история философии в контексте новоевропейской метафизики // Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии: В 3 кн. Кн. 1. СПб.: «Наука», 1993. С. 21.

Таким образом понятие исторического, выражавшее основные схемы мышления и социально-политические отношения, стало судьбой человечества. Однако мысль, которая обращается к своим истокам как логически необходимому началу линейного и необходимого становления, становится или сугубо идеологическим, или апокалипсическим, или тем и другим одновременно. Критику исторической каузальности, а значит, и гегелевского-марксистского подхода к истории, Сергеев осуществляет, раскрывая схемы логически строго не связанных, автономных схем миропонимания, которые он обсуждает и с точки зрения кантовской критики любого схематизма разума, и развивая социально-политическую философскую критику действительного. Поэтому он сам критически относится к различным суждениям о начале исторического как архе, как понятия и закона. И хотя в его текстах мы не встретим открытых рассуждений о возможной многомерности и нелинейности исторического развития, тем не менее его критика схем познания исторического представляет нам возможность такой интерпретации.

Бытие как история начинается тогда, когда человеческая суть понимается не просто в контексте долгих веков, но как то, что главным образом определяется историческими событиями, аналогиями и размышлениями о логике или закономерностях исторического. Именно тогда возрастающее разнообразие схем или примеров восприятия личного определяются тем, каким образом мы воссоздаем историю в различных произведениях, в том числе и как историю философии. Человеческая мысль героически, поэтически, иронически, сентиментально, романтически, идеологически, конспирологически или научно отвлеченно — вновь и вновь переигрывает исторические события. В такой перспективе представлений сама история становится не просто понятием, а полем воображения морально-политических суждений, дискуссий и соревнования, а не только строгой научности. Наоборот, внесение требований научности в смысле требований подчинению каким-то идеологическим ценностям и порядкам закрывает историю как дей-

ствительное и свободное поле размышлений и дискуссий. В таких обстоятельствах, когда наука логики начинает господствовать над историческим, сама человечность определяется тем, как индивидуум ведет себя по отношению к различным событиям прошлого и памяти. Достоинство личности проявляется не просто в участии в череде поминальных дат, обрядах и ритуалах, или определяется в соответствии с правилами цитирования, но конфликтом осознания или свободного происхождения духа, или идеологического порядка.

В конце 20 столетия история с помощью культурных или творческих индустрий постепенно превращается в коммерческую фабрику коллективной памяти и воображаемого. Сначала эта фабрика работала согласно требованиям идеологии и пропаганды, которые стирают личностную уникальность, монадность человека и превращают его в часть безликой массы субъектов:

Формируется совершенно «бездомный» человек, не знающий ни себя, ни своего отечества, поэтому подверженный воздействию любого рода идеологии, обещающей реализацию каких угодно чаяний и стремлений⁸.

Однако в современности «бездомный» одномерный человек все более подчиняется законам спроса и предложения, движения капитала. Таким образом, понятие исторического, которое стремилось к обязательной всеобщности и необходимости, постепенно утрачивает свою суть, превращая всё в циклические движения произведенного продукта и капитала. В рамках творческих индустрий история теряет когнитивную и поучающую суть и становится непрерывно изменяемыми образами согласно уровню потребления и производства воображаемого.

Размышления Сергеева о сути истории останавливаются у самого порога начала господства современного общества спектакля, где даже схемы размышлений производятся творческими индустриями, суть которых в своей филосо-

⁸ Сергеев К. А., Перов Ю. В. Гегель и современное историческое сознание, С. 74.

фии отчасти раскрыл Ж. Бодриар. Возникновение циклически обновляющихся симулякров покрывают историко-герменевтические размышления пеленой абсурда и сиюминутного превращения всего во всё. В таком мире, где утрачивается суть исторического, исчезает и история философии как сугубо философское, бытийное размышление, теряется гегельянское или герменевтическое понимание истоков, а всякое начало может быть сфабриковано несметное количество раз. В новом горизонте креативных предложений и потребления размышления Сергеева остаются примером историко-философского мышления как истинного философствования.

Событийность историко-философских нарративов

Сергеев нарративное отношение к происходящему рассматривал критически в кантианском и экзистенциальном смысле. Основой этой критики является осознание конечности человеческого разума, жизни, ограниченности места в бесконечном мире и оттого важности свершений, незаменимости поступков. Говоря о ситуативности философского мышления и необходимости соответственного изменения содержания философских понятий или даже языка, он отмечал:

Самая большая трудность, с которой мы сталкиваемся в философии, — это установление связи между философскими понятиями и ситуативным смыслом их, т. е. содержанием социальной и духовной ситуации, породившей эти понятия [...] Это такая ситуация, в которой человек может и способен в мире природных явлений, социальных событий и моральных актов установить какой-то порядок, соизмеримый с его внутренней организацией, с его душевной и духовной структурой, с упорядоченностью его нравственности и его способности суждения⁹.

Человек не просто сам выстраивает различные проекты, но постоянно их примеряет к происходящему в истории,

⁹ Сергеев К. А. Философия французского Просвещения. Наука и сатира: Француз Мари Аруэ Вольтер (1694–1778). История философии: традиция и современность. СПб.: Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета, 2011. С. 186–187.

социальной действительности и в природе. В таких обстоятельствах сама человечность предопределяется, выслеживается и контролируется не только в зависимости от социального и природного начал, но и от того, как индивидуум ведет себя по отношению к различным идеологизированным памятникам истории. Достоинство личности определяется не просто чередой поминальных дат, но и публичным осознанием того идеологического порядка и логики, согласно которым это поминание или цитирование могут быть оценены представителями различных религиозных или политических инстанций как надлежащие или, наоборот, предосудительные.

В рамках исторического для Сергеева, как, впрочем, и для Хайдеггера или Мамардашвили, чрезвычайно важным является понятие отношение события, меры или схемы его понимания к господствующим классификациям, которые за оценочным нарративом скрывают сущее и бытие, и раскрывают идеологию и желание. Поскольку современное понятие исторического зарождалось на рубеже 16–17 веков, анализ его поэтических, риторических и политических истоков в настоящее время становится особенно важным. Например, одним из первых философское объяснение отношения события и истории в ключе рационализма Нового времени дал Г. Лейбниц. Монада раскрывается как череда событий и памяти, как временная потенция в рамках окружающего мира и происходящего, которую можно измерить, руководствуясь математическими или геометрическими аналогиями, принципами логического анализа. У Лейбница, как и в эссеистических размышлениях его современника Б. Паскаля, еще видна способность к различению событийности и неоднозначности складок (используя термин Ж. Делёза) в истории. История в работах мыслителей эпохи барокко от Гоббса до Лейбница включительно все еще понималась как замысловатое сплетение реализующих себя монад, измерить которые возможно только при помощи теорий бесконечно малых величин и геометрически размеренных идеальных образов.

Понятие со-бытийности в философии Сергеева обнаруживается не только как акт понимания, но и как восхождение (*transcensum*) к вечной истине Николая Кузанского, героический энтузиазм Дж. Бруно, экстатичность сознающих монад Лейбница, этическая мера рассуждения аргументации в философии гуманистов, Просвещения, И. Канта. Таким образом, со-бытие раскрывается не только по отношению к мышлению и сущему, но также и к миру, связкой которых оно есть. И даже философия, вовлеченная в оправдание различных властвующих режимов, не лишена событийности. Однако выделяются разные составляющие философского поступка. Поэтому философия, которая стремится быть ответственной, обязана понять, каким образом была найдена понятийная мера исторического и как она превратилась в процедуры проверок и измерений, повлекших за собой возникновение репрессивного предвосхищающего разума. Поскольку архе всего сущего было понято как историческое развитие и восприятие всего сущего в рамках господствующих форм мышления, история философии стала дисциплинированной и идеологически определенной формой философии.

Восхищение и благоговение перед философской мыслью

Сергеевская философская мысль постоянно устремлена на осознание и обоснование достоинства личности, поэтому для него чрезвычайно важным является этико-эстетическое отношение к философии истории. Он замечает, что способность к суждению в различные века определялась не только идеей научной истинности или величия и гармонии, что обнаружило себя в философии Канта, но и идеей *caritas* в Средние века, *virtus* в поздней античности и в эпоху Ренессанса. Различные политико-правовые или экзистенциально-этические идеи определяют и современный публичный дискурс. Причем этическое, в понимании Сергеева, является не менее важным, нежели само историческое отношение к философии. Кроме того, достоинство человека раскрывается не только философским, но, что не менее суще-

ственно, поэтическим, риторическим, литературным языком.

Этико-эстетическое отношение к историческим философским событиям мысли отличает Сергеева от размышлений Хайдеггера, которыми он всегда открыто восхищался. Его вдохновляли хайдеггеровское критическое отношение к конечному человеческому бытию, вознесение принципа заботы и сугубо философского отношения к нескрытости бытия (Sein) и сущего, а также онто-герменевтическое и символическое прочтение многих исторических произведений, в том числе и размышлений о философии Ренессанса и истории западной метафизики. Таким образом, сергеевская история философии демонстрирует не только критическое восприятие горизонта нашего мышления, но также является благодарствующим и благоговеющим, трепетным отношением к способности человеческой мысли понять суть происходящего, воспринять сущее само по себе и каким оно нам является в истории мысли, оценить величие и красоту творения духа. В силу того, что западноевропейская философия в первую очередь возносила или сомнение (Сократ, Р. Декарт, Л. Витгенштейн), или скептицизм (Секст Эмпирик, Монтень, Вольтер), или критику (Кант, Т. Адорно, Хабермас), или иронию (Р. Рорти), подчеркивание этического (в древнегреческом смысле слова) отношения к философии, вызывало чувство сопричастности к человеческому бытию. Сергеевское чувство восторженности и благоговения перед мыслью, открытой бытию, — отношение, которое созрело, анализируя ренессансный и последующий гуманизм, античную философию и философские воззрения Канта. Сергеев пишет:

Поэтизирующее и изначально философское мышление есть прежде всего благодарность и благодарение, и только на этом оно держится, непрерывно сохраняет себя, будучи способным внимать и отвечать всему бытийно сущему¹⁰.

¹⁰ Сергеев К. А. Философия Канта и Новоевропейская метафизическая позиция // Кант И. Трактаты. СПб.: «Наука», 1996. С. 14.

Морально этическое начало и внутренний императив мыслителя, по мнению Сергеева, являются не менее важными, нежели анализ и критика мировоззренческого или рассудочного схематизма, которые в первую очередь имеют технический, а не поэтический, не ответственный характер. Внимающая трепету духа философская мысль в равной степени открыта поэтическому, риторическому, эстетическому творчеству, которое является не менее, а иногда и более важной стихией свободного осмысления мира и человека, нежели догматическая философия. Вот почему в его текстах, чаще всего обращенных к философско-эстетической мысли античности, Ренессанса и Просвещения, столь большую роль играли поэтическая мысль Данте, зодческое воображение Альберти или ироническая риторика Вольтера.

В сочинениях Сергеева моральный идеал, этическое суждение и эстетическое восхищение живой человеческой мыслью постоянно противопоставляются установкам ненависти и мести, которые разрушают философское размышление, превращая его в систему идеологического преследования и наказания:

Прекрасно, если эта критика следует духу трезвенной мысли Канта, намеренно исключая нетерпимость и ожесточение. Но когда критика становится издевательской и пронизываемой насквозь ненавистью, тогда само мышление оказывается уже как бы изначально мстительным, тогда продуцирующее те или иные идеи мышление определяется преследованием, натиском и местью¹¹.

Отсутствие этичности и моральности в философских размышлениях превращают их в инструмент власти имущих или власти жаждущих и тем самым обосновывают их безответственные суждения и практики. Таким образом, не участвующая, аполитичная, негражданская философия оказывается не чем иным, как предпосылкой неистинных властных решений:

¹¹ Сергеев К. А. Философия Канта и Новоевропейская метафизическая позиция. С. 11.

...если любое заблуждение в силу его социальной действительности ведет к действительности ничем не обусловленного в своем господстве властвующего духа, тогда не-истина в своих проявлениях не отличима от истины¹².

Утратив суть критики, человек становится безответственным, что означает состояние отсутствия не только ответа и соучастия, но и беспокойства, заботы, гражданственности. Однако суть философской критики и этического отличается от диссидентства, поскольку философия устремлена не на изменение властных структур, а на постижение несокрытости сущего за любыми властными отношениями.

Хотя безответственность является недиалогичной (буквально: из-за отсутствия ответа), тем не менее она предусматривает некий акт коммуникации, а именно подмигивание, которое соответствует телесной иррациональной взаимосвязанности толпы и вождя. На основании подмигивания и иррациональности толпы было развито коллективное чувство страха и подчинения. Отождествляющее себя с коллективом или в крайнем случае с толпой сознание способно к инструментальному рациональному мышлению, к правильному выражению желаний власти. Коллективное сознание с недоверием относится к таким суждениям, которые опираются на чувство достоинства и ответственности, на способности восхищаться и благоговеть, на всё то, что требует развития гуманистического и поэтического — философского отношения я к миру.

Исторически ответственное и критически соучаствующее действительности этико-эстетическое отношение к философии истории позволяло Сергееву перечислять и осмысливать судьбу понимания сущего в западной философии.

История постижения сущего самого по себе

Понимание того, что есть сущее само по себе, определило первое осмысление бытия и историю западной метафизики. Сергеев любил в своих текстах перечислять и осмысли-

¹² Сергеев К. А. Философия Канта и Новоевропейская метафизическая позиция. С. 15.

вать основные вехи понимания сущего. В введении к *Феноменологии духа* Гегеля он вместе с Перовым пишет:

Философия выясняет, что есть сущее, поскольку оно есть действительно, т. е. действительно, «это вопрос о том, что такое сущность (η οὐσία)». Сущность в смысле бытийности сущего как такового, т. е. φύσις (природа) ранних греческих мыслителей: и это есть далее λόγος Гераклита, ἕν (единое) Парменида, ἰδέα Платона и ἐνέργεια Аристотеля. Уже в новое время Декарт осмысливал подобного рода сущность как субстанциальность ego cogito, Лейбниц как *rapresentatio* (представление), у Канта — это трансцендентальное ego, у Фихте — абсолютное Я, Шеллинг говорит о воле, имеющей смысл «пробытия», наконец, Гегель постигает субстанциальность, субъективность и волю как Дух (Geist) в смысле мышления, осознающего себя в своем собственном понятии (Begriff)¹³.

Надо заметить, что похожее, более или менее развернутое перечисление вех истории сущего часто встречается в его текстах. Однако эти размышления не были выстроены ни как линейная теория модернизации, ни в смысле диалектики развития духа (Гегель) или производственных отношений (К. Маркс). Исчисление и осмысление основных и равноценных возможностей постижения сущего и через него бытия раскрывают полиморфизм, разнонаправленность истории постижения сущего. Нет никакой предзаданности и превосходства человеческого опыта бытия, что подтверждает не заданность, а свободу человеческого мышления. Все это обуславливает возможность современной и радикально иной философии истории, нежели гегелевская, и отчасти другой, нежели хайдеггеровская.

Схематизм и типологизация форм исторического мышления

Сергеев предполагает, что наше постижение сущего, мира и человека основывается на множественности мира и событий: на существующих схемах суждений, на кон-

¹³ Сергеев К. А., Перов Ю. В. Гегелевская история философии в контексте новоевропейской метафизики // Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии: в 3 кн. Кн. 1. С. 7.

текстах размышлений, а также на ответственных и творческих поступках личности, на событиях века. Поэтому анализ и критика исторических схем познания носят не всеобщий, а конкретно-исторический, относительный характер, что соответствует не иерархическому или линейному, а полиморфному взгляду на историю философии.

Само по себе внимание к схематизму мышления свойственно философии Канта и последующего кантианства и отвечает потребностям логики аргументаций, к которой Сергеев был внимателен на протяжении всего своего творчества. Он вместе с О. Коваль так определяет роль схематизма мышления:

Вся конкретно-чувственная многосложность мира и все разнообразие природного порядка вещей редуцировалась к таким положениям и формулам, которые более или менее явно уже содержались в схематизмах человеческого разума и в структурах его собственного разумения¹⁴.

Сам по себе схематизм имел значение, поскольку определял познание «той сущности данного аспекта бытия, которая выражается и раскрывается в различной схематике собственно человеческого разумения»¹⁵. Схемы мышления являются и его опорой, без которой оно не в состоянии воспринять происходящее, и кандалами, от которых постоянно стремится освободиться, желая большей независимости и истинности. Рассуждая о методе сомнения Декарта и Бэкона, Сергеев и Перов пишут:

Ф. Бэкон, выдвигая программу «Восстановления Наук» с помощью метода предлагает «очищение» разума от разного рода предрассудков, которые он называет «идолами», поскольку они искажают и блокируют рациональную исследовательскую мысль, присущую изначально свободному человеческому бытию. Существуют унаследованные в длительной традиции образцы и схемы мышления, навязываемые каждому из нас и об-

¹⁴ Сергеев К. А., Коваль О. А. Монадология Лейбница: субстанция, субъект, истина // Я и Мы. А. Слинин. СПб., Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 499.

¹⁵ Там же. С. 500.

ременяющие сознание, которое наделено стремлением быть свободным и могущественным, но не способно действительно осуществлять это стремление, поскольку оно лишено возможности иметь свой собственный опыт, чтобы с помощью такого опыта и на его основе свободно и самостоятельно исследовать что бы то ни было¹⁶.

Философскому анализу и критике схематизма мышления в сочинениях Сергеева соответствовала типология мировоззрений: космоцентризм, теоцентризм, антропоцентризм. Однако и типология, и схематизм имеют относительный, а не всеобщий, поясняющий, а не каузальный характер. Причем в различных произведениях встретимся с разной степенью поясняющей типологизации и схематизации. Например, типу антропоцентризма соответствовало определение мышления как тождества бытия и природы, а типу теоцентризма соответствовала схема: «понимание бытия как слова было присуще всей средневековой мысли, включая поэтическое слово Данте», в то время как предвосхищающему мышлению Нового времени соответствовала метафизическая позиция, «в котором самым фундаментальным оказывается понимание бытия как сознания»¹⁷.

Все подобные определения являются не просто обобщающими, но отмечают энергичность или проблемную направленность конкретной философской мысли. Например, идеи Платона, формы Аристотеля, поэтическое слово Данте, воля к власти Ницше — это не просто конкретные черты отдельных сочинений, которые мы произвольно обозначили как вехи, но энергичность и целенаправленность самого философского мышления, которое предначертывает определенный горизонт исполнения мысли. Например, новоевропейскую философию в той или иной степени предопределили такие схематические суждения: «можно размышлять о тождестве мышления

¹⁶ Сергеев К. А., Перов Ю. В. Гегель и современное историческое сознание. С. 30.

¹⁷ Сергеев К. А., Коваль О. А. Монадология Лейбница: субстанция, субъект, истина. С. 489.

и сущего в целом» ... «или о тождестве мышления и природы»¹⁸.

Важными для сергеевских размышлений являются обозначения переходов от одной формы мышления к другой:

Математическое здесь связано не просто с числами, измерениями и вычислениями, а с такого рода антропоцентризмом, который от присущего ренессансному человеку «самолюбования» и восхваления (идея *humanitas*), от ренессансной любви к миру переходит к принципу новой свободы и пониманию истины как достоверности¹⁹.

Схематизм мышления той или иной эпохи и ее философии зависел от того нового поэтического и философского языка, которое было выявлено и развито в соперничестве со старыми, догматическими категориями, не отвечавшими более мировоззренческим потребностям эпохи. Причем это правило было действительно не только для объектов его изучения, но и для самих размышлений Сергеева. Только постоянный подбор языка для воображаемого диалога не только с современностью, но и для интерпретации исторических текстов мог удовлетворить ответствующее мышление. Например, язык Сергеева меняется в зависимости от того, опирается ли он на кантовский практический разум, на историю философии Гегеля, на герменевтику бытия Хайдеггера или критически осмысливает российских философов или современность. Рассуждая о Гегеле, он вместе с Перовым пишет:

Ренессансный человек, обретая антропоцентрическую направленность сознания для себя бытия и отталкиваясь от средневекового теоцентрического сознания бытия для другого, обнаруживал себя в магическом предназначении «восстановления» себя и мира с помощью всеохватывающей «формулы» спасения, «философского камня», «универсального медикамента» исцеления всего сущего, подверженного грехопадению, если оно самому себе предоставлено²⁰.

¹⁸ Сергеев К. А., Коваль О. А. Монадология Лейбница: субстанция, субъект, истина. С. 490.

¹⁹ Там же. С. 499.

²⁰ Сергеев К. А., Перов Ю. В. Гегель и современное историческое сознание. С. 17.

Однако не всякий схематизм мышления позволяет раскрыть сущее и его процессы. Сам по себе схематизм, как и философское мышление вообще, являются участниками мира, в том числе и гражданского, политического. Политичность, как и любая другая деятельность, нуждается в определенных правилах и примерах, которые могут указывать и на человеческое бытие, и на заранее-знание. О схематизме мышления Ленина и ему близких большевиков:

В такого рода схематизме критическое рассмотрение и оценивание чего бы то ни было неизбежно являет себя в хитро-лукавом прищуре и подмигивании, сигнализирующем о наличии как бы изначального сговора в свете обладания заранее известной истины, понимаемой как единственной и обязательной для всех и каждого, причем в строго предназначаемой перспективе...²¹.

В данной цитате, кроме неокантианского рассуждения о схематизме, не менее важно замечание о неизбежности, т. е. о судьбе исполнения наличных и возвышаемых схем миропонимания. Энергичность, энтелехийность схематизма может стать и становится предначертанной судьбой народов и человечества, поэтому критика отношения разума, воли и бытия является самой основательной критикой социально-политического мышления.

Сергеев прочитывает Канта отчасти с точки зрения Хайдеггера, отчасти — кантианства, а с другой стороны, и согласно тому духовному философскому климату, который сложился в кругу его общения и на основе собственных философских поисков. Кантианский подход имел целью не только обозначить сущее само по себе, но и ограничить к бесконечному самоуправству устремленную властную волю и подчиненный ей разум:

И Кант чувствовал опасность такого разума, мнящего себя «чистым» и божественным, культивирующего себя как изначальное *Esse actu*, как *Actus purus*²².

²¹ Сергеев К. А. Философия Канта и Новоевропейская метафизическая позиция. С. 17.

²² Там же. С. 27.

Сергеев большое внимание уделил интерпретациям философии истории и собственно философии Гегеля. Неизбежно интерпретация развития понятия тем или иным образом должна была повлиять на неокантианское понятие схематизма мышления. Вопрос состоит в развитии самих схем миропонимания, их вовлеченности в логическое и историческое. И гегелевская, и марксистская теории рассматривали развитие как ступенчатое выявление нынешней, господствующей философской концепции. Сергеев, соглашаясь с трансформациями субъективности (а значит, и схематизма), тем не менее избегает линейности и каузальности, логичности переходов, а лишь отмечает их наличие. Интерпретируя Гегеля и говоря, что субъект как подлежащее (*ὑποκείμενον*) в философии Аристотеля не соответствует понятию субъективности Гегеля, Сергеев и Перов замечают:

Они были лишены такого рода субъективности, — новоевропейской, скажем прямо, субъективности, — потому что присущая их мышлению субъективность развертывалась пока еще только на ступенях красоты как таковой, но еще не на ступени добра (средневековая мысль) и тем более еще не на ступени истины (новоевропейская мысль)²³.

Диалектическая история философии Гегеля избегает любого разрыва и нераскрытости и выявляет любое движение мысли как процесс познания духа в-себе-и-для-себя. Другое дело неокантианский схематизм, даже если он совмещается с идеями исторического изменения и в какой-то мере прогресса (или регресса).

Сергеев не задается вопросом единства философии истории или подчиненности ее заранее заданному понятийному проекту. Однако, поскольку любому человеку, существу свойственно стремление к исполнению и бытию, постольку исполняется и предзаданность схематического миропонимания. Так реализуются дорефлексивные установки, которые оригинальные и свободные мыслители пытаются пре-

²³ Сергеев К. А., Перов Ю. В. Гегель и современное историческое сознание. С. 12.

одолеть на уровне языка, текста и поступка. Исчерпав свои возможности и став неактуальным, один схематизм постепенно заменяется другим, заново созданным, без какого-либо единства рефлексии, истории или всеобщего понятия.

Критика судьбы знания

Подобно Э. Кассиреру и А. Койре, но в отличие от многих других философов, Сергеев более восхищался ученым незнанием Кузанского, нежели знанием о том, что ничего не знаешь, по Сократу. Однако дело не в сравнении средневековых и античных мыслителей и их изречений, а в критической установке, свойственной апофатическому знанию Мейстера Экхарта и Кузанского, скептицизму Монтеня, сомнению Декарта, иронии Вольтера и критике Канта. Можно сказать, что самосознание ученого незнания всё время развивалось не только в том смысле, чтобы показать пагубность заранее-знания или предвосхищающего мышления, но и в том, чтобы раскрыть судьбу знающего смыслополагания.

То, что некоторый схематизм мышления воспринимается эпохой как метод, гарантирующий наиболее истинное раскрытие сущего и мира, является в одно и то же время и основанием господствующей субъективности, и заблуждением. Эта двуликость знающего мировидения даровать основания мира и в тоже время этим даром скрывать бытие само по себе, превращает схематизм в судьбу и драму философских школ, направлений и эпох:

Судьбу всего посткартезианского мышления можно рассматривать как разработку последствий полного или ограниченного принятия этой самой интересной идеи или ее полного отвержения²⁴.

Поскольку философия не просто измышляет некоторые схемы и предзаданности мышления, а выявляет господствующие мировоззренческие структуры и основания мира, то очень часто сложившиеся правила миропонима-

²⁴ Сергеев К. А., Коваль О. А. Монадология Лейбница: субстанция, субъект, истина. С. 490.

ния и мировоззрения становятся судьбою целых поколений. Говоря о *Критике чистого разума* Канта, Сергеев замечает, что эту:

...работу Канта невозможно понять ни в ее собственно-внутреннем задании, ни в ее современном звучании, если игнорировать все то, что ныне с нами случается²⁵.

Судьбой становятся нами же созданные структуры мышления и основания мира, определяющие нынешнее состояние мировоззрения, которое, возможно, будет длиться до тех пор, пока мы критически не осознаем наличных форм, функций и целей этих схем по отношению к мышлению и бытию. Причем критика, разрушающая существующие основания мировоззрения, лишает человека его мира: средневекового, ренессансного, барокко...

Тогда человек оказывается лишенным своего мира, т. е. более или менее подлинного места в сущем²⁶.

Поэтому обнаруженный Кантом трансцендентальный схематизм миропонимания вместе с тем был и первой критикой подлинного места человека в сущем. В «Феноменологии духа» Гегель раскрывает трансцендентальный схематизм как черту догматического, однако исторически неизбежного философствования; Маркс раскрыл историческую изменчивость данного схематизма в зависимости от производственных отношений и власти, а Хайдеггер показал экзистенциальный драматизм смен схем мышления в зависимости от отношения к бытию (Хайдеггер). На основании указанных опытов Сергеев также подчеркивает необходимость философской критики исторических форм трансцендентального схематизма как миссию философского мышления. Однако, замечает Сергеев, философский поступок не может ограничиться раскрытием основания мировидения и должен предложить иное место в сущем. Для этого требуются и новый язык, и новые всеобщие (я бы сказал,

²⁵ Сергеев К. А. *Философия Канта и Новоевропейская метафизическая позиция*. С. 30.

²⁶ Сергеев К. А. *Бытие и мир в философии Николая Кузанского // Николай Кузанский. Об ученом незнании*. СПб., «Азбука», 1996. С. 14.

публичные) схемы мировидения, а значит, и поэтический, риторический подход к выявлению и установлению новых оснований. Сергеев свою миссию обозначает так:

Философия в всемирно-гражданском плане человеческого бытия не может игнорировать то, ради чего разум используется²⁷.

Метафора судьбы в философии Сергеева означает целенаправленность движения мысли, которую передает культивируемый схематизм мышления. Это отчасти аристотелевский стиль мышления, который осмысливал формы не как некоторую эпистемологическую или онтологическую абстракцию, а как собственной энергетикой и целью, энтелехией, обладающий порядок. Такое определение схем мышления позволяет понять бытийность и ответственность философа. Сами по себе схемы или формы исторического мышления еще требуют собственного исполнения, которое никогда не бывает абстрактным и целиком зависит от творческих усилий и ответственности мыслителя. Поэтому каждая схема мышления хотя и задает направление, определяет общий порядок осмысления, тем не менее каждый мыслитель творит собственный путь и ответственность.

Сергеевское прочтение антропоцентрической философии, в отличие от философии античности или ренессанса, все время драматически сталкивало славящее и обвиняющее отношение к бытию, открытое сущности и выстраивающее мир как насильственный проект, как свободу личности и как техническое или властное забвение бытия. Драматизм истории западной метафизики прослеживается в одно и то же время как видение сущего самого по себе, в первую очередь человека, в коем воплотилось высшее проявление бытия, и в то же время изобретение и поддержка таких властных отношений, которые превращались в самые циничные и насильственные режимы XIX и XX веков.

Сергеев обнаруживает, что двойственность суждений, в одно и то же время выставляющих, высвечивающих собственную сущность и бытийность и в то же время их

²⁷ Сергеев К. А. *Философия Канта и Новоевропейская метафизическая позиция*. С. 34.

скрывая и выстраивая цепочку забвения бытия, свойственна философии Нового времени. Сергеев и Коваль пишут:

Важнейшим его постулатом является интерпретация изречения Парменида о единстве бытия и мышления не в гегелевском стиле, как неопределенное тождество и вместе с тем противоположность, а как «совместность бытия и мышления, принадлежащих единому», что означает, что сущее только в той мере причастно к бытию, в какой имеет место также и восприимчивость²⁸.

Например, Сергеев пишет о превращениях философии Канта, Фихте, Гегеля, Маркса, вплоть до:

Гегелевский «дух истины» превратился в «призрак коммунизма» Маркса, получивший свое «естественное местопребывание» в России; и, будучи преобразованным в ленинскую концепцию диктатуры пролетариата, этот призрак оказался призванным непрерывно революционизировать политико-экономический мир как таковой²⁹.

Критика предвосхищающего мышления

Из существующих схем миропонимания Сергеев наибольшее внимание уделил критике предвосхищающего мышления Нового времени, которое по сути и стало причиной забвения бытия не только в метафизике, но и в науках Нового времени вплоть до конца XX века. Такое предвосхищающее мышление вполне соответствовало требованиям новых властных отношений и развития индустрий, культу точности и стандартов, которые стали всё более популярны в Европе начиная с 18 века. Однако само предвосхищающее мышление как господствующая форма знания сложилось в конце эпохи Ренессанса как результат превознесения перспективного мирозидения и обнаружения важности планирования, картографии, созидания картин мира:

²⁸ Сергеев К. А., Коваль О. А. Монадология Лейбница: мир как представление // К 60-летию профессора К. А. Сергеева. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2002. С. 482.

²⁹ Сергеев К. А. Философия Канта и Новоевропейская метафизическая позиция. С. 8.

Это есть предвосхищающее мышление, создающее свой фундаментальный проект природного порядка вещей, в котором вещи полагаются таким образом, что их можно заранее определять и оценивать³⁰.

Процедура мыслительного предвосхищения свойственна заранее знающему, оценивающему и осуждающему сознанию. Культ предвосхищения выразился во всех сферах жизни: от астрономических прогнозов движения небесных светил, поисков законов природы и истории вплоть до правовых санкций за различные противообщественные поступки:

Предвосхищающее мышление включает в себе стремление к поиску таких аксиом или фундаментальных положений, которые могут иметь статус законов, определяющих природный порядок всего сущего³¹.

В таком правовом и научном поле не стало места уникальной встрече с бытием, божественным и ангельским приказаниям, пророчествам и чудесам. В принципе природная каузальность была перенесена на все сферы общественной жизни: от прогностики развития ребенка, моральных кодексов до планирования будущих состояний общества. И дело не в том, что предвосхищающее мышление в отдельных сферах жизни стало составной частью прогресса, но во многих других областях жизни оно привело к самым разрушительным последствиям: от строительства националистических или коммунистических государств до попыток изменить направления рек или переселить народы.

Заключение

Критика истории философии как забвения исторического и современного бытия, как истории метафизики в творчестве Сергеева вместе с тем стало примером раскрытия со-бытийного видения судьбы философского мышления. Судьбоносным философским суждениям была присуща не

³⁰ Сергеев К. А., Коваль О. А. Монадология Лейбница: субстанция, субъект, истина. С. 500.

³¹ Там же. С. 501.

только догматичность, но и особый драматизм соответствия нуждам своей эпохи. Поэтому философский язык восхищения, благоговения, трепетности и вместе с тем критики является необходимым философскому историческому размышлению, равно как и социально-политическая ответственность перед современностью. Методологическая неопределенность открывающегося герменевтического диалога, признания и критики обуславливает внимание к философии поступка, т. е. к философскому тексту как к социально-политическому, гуманистическому деянию, какими Сергеев считал и собственные размышления. Его сочинения характеризует не симулируемая научность, а ответственная со-бытийность историко-философской мысли.

А. Г. Погоняйло

ИСТОРИЯ И ДЕФИНИЦИЯ (К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИЧЕСКИХ ФОРМАХ ФИЛОСОФИИ)

L'Arte è tutto,
cio gli uomini chiamano l'arte¹.
Dino Formaggio

История мысли, как бы она ни понималась, — это история слов, меняющих своё значение. Слова остаются теми же, что и раньше, а смысл получают другой. Круг понятий и репертуар слов, которыми оперирует философия со времени своего рождения до наших дней, ограничен. Он очень органично ограничен, так что сомнительно, чтобы философия была, как думал Ж. Делёз, «изобретением концептов». Круг главных философских слов, как то: «бытие», «истина», «сущность», «идея» и др., до сих пор очерчен горизонтом вопроса, заданного две с половиной тысячи лет тому назад в Древней Греции, вопроса о смысле «бытия». Спросить о смысле чего-то можно только в том случае, если с этим что-то уже имеешь дело, и, значит, оно уже имеет какой-то смысл, как-то понято (даже если оно, это что-то — не *что-то*, что есть, не вещь, а само *есть*, бытие как существование). С бытием мы имеем дело так, что мы сами есть, и есть множество других существ и вещей, и смысл бытия уже отложился в обычном нефилософском языке. Остаётся его оттуда извлечь...

Правда, Платон в своё время предостерег, как считается, от такого пути поиска смысла бытия, заявив в своём «Кратиле», что не из слов-имён, а из самих поименованных вещей надо постигать их суть, но от слов он всё равно никуда не ушёл. Что же касается Аристотеля, то его *категории* суть не что иное, как *необходимые* формы или способы *сказывания* бытия, формы предикации сущего... Они — *наша*

¹ Искусство — это всё то, что люди называют искусством.

речь, потому что говорим мы, но они *обязательны* в качестве категорий ровно в той мере, в какой *сущее*, иначе, всё то, что есть, включая его отсутствие, *само* сказывается в них, позволяет сказать себя так, а не иначе². В этом есть некая непреложность, присущая *логике*: логична не просто последовательная, правильно выстроенная речь, но лишь такая, в которой слово предоставлено самому бытию. О такой речи можно сказать, что *не мы её ведём, а она нас*³, в том смысле, что мы от себя ничего в неё не привносим, в ней нет никакой отсебятины. Положения логики полагаются не нами, потому что всё нами положенное лежит, в конце концов, плохо. Мы можем положить начало *какой-то* логики: *если, то...*, но никак не *самой логичности*. Нет в этой речи и той *силы слова*, под которой обычно понимают способность внушать, завораживать и которая может завести бог знает куда. Ведь не слепца Гомера ведёт она, но зрячего Платона.

Но в какой момент обычная речь становится речью философа? Как узнать, что слово в ней берёт бытие? Что мы отныне — его глашатаи. Как совершается это переключение в другой режим, или *выход в пространство логического*, общающий речам качество обязательности, которая в той или иной степени всегда присуща «научности», как бы ни понималась последняя?

В ограниченном круге главных философских слов есть пара понятий, которая, похоже, фиксирует этот переход или, по меньшей мере, на него указывает. Это *мышление* и *созерцание*.

В латинском им соответствуют *meditatio* и *contemplatio*, в древнегреческом — *μελέτη* и *θεωρία*. Конечно, «мышление» у греков могло называться по-разному: и *νοησις*, и *διανοια*, так же как в латыни оно даже чаще — *cogitatio* (картезианское *cogito ergo sum*, *я мыслю, следовательно, я существую*), но я намеренно выбираю эту пару *μελέτη/θεωρία*, *те-*

² Таким образом, родительный падеж в выражении «сказывание бытия» понимается двояко: как родительный субъекта и родительный объекта.

³ Это было сказано про платоновский «Парменид»: не Платон ведёт речь об Одном и ином, но сама речь ведёт Платона.

ditatio/contemplatio, чтобы заострить внимание на одном существенном обстоятельстве, отмеченном в своё время М. Фуко в его курсе лекций о герменевтике субъекта⁴. Разбираясь с так называемыми «техниками себя» «золотого века заботы о себе» (I–II вв. н. э.), Фуко остановился на «мысленных упражнениях», или духовных практиках. Эти мысленные упражнения не представляли собой «мышления» в привычном для нас смысле этого слова, они не сводились к «напряжённому думанию о чём-то», к широко понимаемому рассуждению, или «теоретизированию», но были *упражнением* в мысли. Не просто, однако, тренировкой мышления, но той *практикой, искусством*, которое издавна и вне всякого, собственно, философского контекста, называлось *заботой о себе*. Позаботиться о себе надо было для того, чтобы не потерять себя. Что означает простую вещь: сохранить контроль за своими действиями, — только тогда их можно назвать *своими* действиями. Техника себя научает *владению собой*, так как тот, кто собой не владеет, лишён самого главного — самого себя. Он не свободен в своих действиях, ибо эти якобы *его* действия, на самом деле — не его: в них осуществляет себя некая анонимная сила, которая его ведёт. Значит, забота о себе нацелена на формирование-сохранение того самого «самого себя», которое позволяет всякому «мне» быть субъектом собственных действий, как-то *вести себя*, вести, прежде всего, буквально, как водят собачку на поводке, а потом уже «хорошо» или «плохо». В конце концов, даже картезианское *cogito* Фуко попытался объяснить так же: как *технику себя*, с помощью которой впервые — каждый раз впервые — собой становятся⁵. Вот этот смысл «мышления» и позволяет противопоставить — сопоставить — его «созерцанию», собственно, некоторому «усмотрению сущностей», для которого «мышление» составляет предварительное условие.

⁴ Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб., «Наука», 2007.

⁵ Хотя, с другой стороны, именно в картезианском *когито*, случается, согласно Фуко, «забвение» мышления в изначальном смысле, замещение «заботы» чистым теоретизированием.

И в таком случае оказывается, что «забота о себе» имеет всё-таки самое прямое отношение к философии, будучи — опять же сугубо *практическим* — введением в неё, никак не предварительным *объяснением* того, что такое философия, но некоторой *процедурой*, открывающей, как было сказано, доступ к логическому. Что же это такое, «логическое» в широком смысле, и как к нему приходят?

Я начал с того, что история философии — это история меняющих своё значение слов. Поясню, что имеется в виду.

Обычно всякую историю чего-то, чего угодно — искусства, литературы, науки, философии..., начинают с определения того, историей чего именно будет эта история. Шаг этот, вполне естественный и *логичный* в обычном понимании, тем не менее вполне роковой. Совершив его, мы шагнули куда-то не туда. Хотели было заняться историей, а уже промахнулись мимо неё.

Как же это случилось? — Очень просто, дав дефиницию того, историю чего мы собираемся изучать — в нашем случае философии, мы *уже ответили* на вопрос, *что такое философия*, определили её сущность, поскольку вопрос, *что это такое*, это и есть вопрос о *сущности* той вещи, о которой спрашивают. Сущность — греческая *ουσια*, латинская *substantia*, субстанция. Если мы заметим, что речь идёт всего лишь о предварительном определении, которое уточнится в ходе изучения истории предмета, то это ничего не меняет, так как главные его параметры, «пределы», в которых он у нас оказался, всё равно определены, и шаг вправо, шаг влево... Заодно мы, сами того не желая, определили и историю. Мы оказались пленниками собственной дефиниции и промахнулись мимо истории, поскольку история у нас теперь — это волей-неволей *история акциденций* той самой *субстанции*, которая была определена в определении. Акциденции же по определению суть некие *варианты*, исторические реализации *инварианта*, вневременной сущности, например, философии, которая на протяжении всей своей истории остаётся неизменной. Так и пишутся разные истории.

В них, этих историях, молчаливо предполагается, что последняя стадия развития предмета есть высшая его стадия, и данное на этой стадии определение — наиболее полное. Так, изобразительное искусство уже 40 000 лет тому назад в палеолите было изобразительным искусством, просто еще не было многотысячелетней истории его *развития* (оно неуклонно развивалось, обогащалось..?) и не было адекватно описывающей его *философской дисциплины* — эстетики. Теперь она есть, и мы, в общем, знаем, что такое искусство, и какова его история.

Правда, остаётся ещё включить историю искусства в общую историю, для чего необходимо определить место искусства в человеческой деятельности, а также «место» человеческой деятельности в природе, — иначе подход наш будет необоснованным. Нужно разобраться с историческими *эпохами*, — откуда мы знаем о том, что они были? От историков? Необходимо решить вопрос с их границами... Словом, либо мы будем притягивать внешним и достаточно произвольным способом факты (ещё одна сложность — фактичность этих «фактов») *истории мысли* к *истории вещей и событий*, либо нам потребуются универсалистская концепция типа гегелевской, в которой искусство заняло бы своё законное место в системе... абсолютного духа. Пока что существующие «истории чего-то» ориентированы именно на такую систему, в ней они могли бы найти свое основание и устой, она — их «идея», если понимать «идею» не как «мысль в голове», а по Платону.

Вряд ли кто в недавнем прошлом мог и в настоящее время может похвалиться тем, что превзошёл или «преододел» Гегеля, ведь и просто обойти его никому не удаётся. Очевидно, что Гегель может обойтись без нас, но не мы без него. Означает ли это, однако, что после Гегеля философам и историкам философии делать нечего? Разумеется, нет. Достаточно требуется труда приложить хотя бы для того, чтобы *понять* Гегеля, понять, что, собственно, он такого сказал и сделал в философии, что с ним по сю пору никак не получается разделаться? Может быть, мы немного поспешили, решив, что понимаем автора, утверждав-

шего, что дух не *имеет* истории, а *есть* собственная история.

Я не открою секрета, если скажу, что и с другими великими именами из истории философии дело обстоит точно так же. Любое серьёзное историко-философское исследование даёт нам «нового» Платона, Аристотеля, Канта... И эти «новые старые» никак не умещаются в рубрики, отводимые им в написанных историях философии. Так, может быть, надо внимательнее отнестись к тому, что говорил Хайдеггер, сопоставляя гегелевское «снятие» с собственным «шагом назад»? Шаг назад никого и ничего не снимает, но грамотно проделанный он позволяет «помыслить оставшееся непомысленным»...

Так вот, чтобы не попасть в плен к собственной дефиниции, сделаем её максимально широкой, необязательной, бессодержательной и вполне «ненаучной», совсем необоснованной, сказав, что философия — это всё то, что люди называли и называют философией.

Чтобы сделать эту дефиницию содержательной, нужна историко-философская или, забегаая вперёд, скажем, собственно, философская работа, заключающаяся в том, чтобы терпеливо выяснять, кто, когда, где, при каких обстоятельствах и в каких целях называл своё или чужое занятие философией или, так или иначе, получил признание как философ. К последним, конечно, мы отнесёмся внимательнее.

Очевидное преимущество такого подхода — простота и понятность.

Менее очевидное, но не менее важное преимущество заключается в том, что мы избегаем обычной ошибки историков науки, мысли, ментальностей — как ни назови — которые, как сказано, оказываются пленниками собственных дефиниций или неких характерных для их круга представлений о философии и волей-неволей буквально навязывают эти представления другим местам, временам, культурам, делают себя, как писал Дж. Вико, «правилом Вселенной». А с какой стати Вселенная, пусть даже это только философская вселенная, должна подчиняться их правилам? Правда, понимая или пытаясь понять что-то или кого-то, мы не

можем не делать себя правилом Вселенной, поскольку *понимаем*, строго говоря, *не мы, а нам понимается*, — понимается на основании неких невыявленных и необсуждаемых оснований и условий, на основании того, что считается в данном социуме, страте или культуре *само собой разумеющимся*. Но мы, по крайней мере, отдаём себе отчёт в этих неподотчётных условиях и допускаем, что «само-собой-разумеющееся» для разных людей может быть разным, и что для кого-то философия может быть чем-то совсем другим, чем нам это представляется, а для кого-то её вообще не существовало или не существует.

Кроме того, такой подход избавляет нас от необходимости выстраивать предварительно некую *теорию истории философии*, постулировать наличие каких-то эпох, объяснять возможность общения с иными культурами и цивилизациями (откуда они взялись — «иные?»), — все эти проблемы нас не касаются по большей части потому, что оказываются псевдопроблемами. Хотя, конечно, на это можно возразить, что и наш подход — это некоторым образом теория истории философии. Но если это и теория, то, во-первых, очень компактная, во-вторых, в ней философия, как сказано, уже сразу — история философии, и наоборот. Объяснимся.

Допустим, мы ничего не знаем ни о разных исторических эпохах, ни об их особенных «ментальностях», и философия для нас это только какие-то тексты, где фигурирует слово «философия». Достаточно непродолжительного и поверхностного знакомства с этими текстами, чтобы заметить, что в тех из них, что принадлежат более или менее признанным философам (признание здесь означает не славу, не известность и т. д., а только то обстоятельство, что общество так или иначе признало их философами и допустило в принципе возможность такого занятия, как философия), часто повторяются одни и те же слова, которые в силу этого можно считать философскими. Иначе говоря, существует некоторый круг — с зыбкими и переменчивыми окружностью и радиусом — философских слов. В него входят такие слова, как *субъект, объект, наука, теория, практика или исти-*

на, бытие и другие. И вот часть из просмотренных нами текстов нам более или менее понятна, а некоторые непонятны в принципе. *Более или менее понятны* означает, что мы понимаем, о чём они, хотя можем запутаться в конкретной постановке вопросов и их решении. *Непонятны в принципе* такие тексты, к которым мы вообще не знаем, как подступиться, потому что слова в них нам знакомы (существуют словари) и грамматика тоже, а вот смысла у фраз, из них составленных, как ни крути, не получается.

Например, слова *теория* и *практика*. Естественно, что, услышав или прочитав их, мы соотнесём их с *наукой*, с научной деятельностью. Научная деятельность — возьмём в качестве образцовых науки о природе (в Новое время это, действительно, образец научности) — так и осуществляется: сначала учёный на основании знаний и опыта выстраивает некую схему — умозрительную конструкцию, которая, по его мнению, объясняет исследуемое явление, и это и есть *научная теория*, т. е. некоторое гипотетическое построение, и затем проверяет её на *практике*. Если теория «работает», значит, она верная. Однако реальность неисчерпаема, она неизмеримо богаче всяких умозрительных построений, и, следовательно, рано или поздно теория окажется недостаточной, ущербной, и тогда её придётся дорабатывать или отказываться от неё в пользу какой-то другой теории. Наука, таким образом, существует только как *развивающаяся* наука, без *прогресса* она немыслима.

И вот те же самые слова *теория* и *практика* мы встречаем в аристотелевской классификации наук, в 6-й книге «Никомаховой этики», где идёт речь о складах души. При этом к «теоретическим» и «практическим» наукам добавляются ещё науки «поэтические», среди которых фигурирует и поэзия, и мы с нашим естественным и само собой разумеющимся для нас смыслом «теории» и «практики», а также «поэзии» попадаем впросак, оказываемся сбитыми с толку, потому что ничего не понимаем. Не понимаем не потому, что не знаем значений слов, а потому, что они в таком новом для нас сочетании не складываются в целое смысла, который рождается из *понимания*.

Но ведь понять что-то значит понять его полностью, не бывает частичного понимания. Когда я что-то понял, значит, всё встало на свои места и сложилось в *целое смысла*. Смысл, он всегда целый. Почему же в случае с Аристотелем этого не получается? Очевидно, потому, что для него были само собой разумеющимися какие-то иные значения «теории», «практики», «науки», «поэзии» и других философских и нефилософских слов, которые перешли к нам, но понимаются нами на основе какого-то другого *само-собой-разумения*, в *стихии* (элементе) какого-то другого *ума*⁶. Следовательно, чтобы понять Аристотеля, мы должны — а как это возможно, непонятно — совершить что-то буквально *немыслимое*: сойти со своего ума и при этом в уме остаться, не впасть в безумие, часто угрожающее тем, кто слишком рьяно занимается философией.

Вот тут, осознавая себя в такой ситуации и пытаясь понять то, что выходит за границы нашего понимания (тоже буквально, не метафорически), мы — уже почти философы и одновременно историки философии. Мы узнаем философию напрямую и непосредственно — *на себе*, как *собственную историю*, знаем, какова она на вкус и на запах, хотя ещё ничего о ней не знаем «теоретически», потому что впервые *приходим в себя*, причащаемся — если следовать Аристотелю⁷ — *логосу*.

То, что логика в узком смысле представляет собой науку о формах, или так называемых законах мышления, это мы знаем. Чтобы обнаружить законы мысли, надо исхитриться помыслить мысль в качестве мысли, засесть её на самой себе. Но ещё до всякой попытки помыслить мысль с целью обнаружения законов и разных форм мысли мы, приходя в себя, уже оказываемся *внутри логоса*, *внутри универсальной формы мысли как таковой*, потому что приход в себя приобщает форме. Опять же, не *какой-то* форме, а *самому формальному началу, самому началу формальности*.

⁶ Ум здесь не *чей-то* ум, а среда понимания.

⁷ Аристотель говорит о разумной части, то есть причастной логосу, и неразумной, ему не причастной.

Обратимся к тексту «Алкивиада». В какой-то момент разговора — как раз после того, как Алкивиад «уничтожен», морально подавлен, поскольку осознал постыдность своего положения — Сократ говорит ему что-то вроде: «Ну, выше голову!. Тебе не пятьдесят, когда уже ничего не поправишь. Поэтому давай, попробуем выяснить, о каком таком „себе“ надо заботиться. Это ведь не то, что нам принадлежит, и чем мы распоряжаемся, а само распоряжающееся, то в нас, что „пользуется“ всем тем, что наше». И как же отыскать это «самое само» нашей души, о котором, судя по всему, и идёт речь?

Искомое «самое само» (в прекрасном переводе С. Я. Шейнман-Топштейн) алкивиадовой души, которое в душе — то же, что зрачок в глазу, обозначено у Платона как $\alpha\upsilon\tau\omicron\ \tau\omicron\ \alpha\upsilon\tau\omicron$, ($\alpha\upsilon\tau\omicron\ \tau\alpha\upsilon\tau\omicron$ (auto tauto = auto to auto) *само то же самое*⁸. Выражение повторяется. Это фрагменты 129 b 2 «Ну, давай же, каким образом можно отыскать само то же самое», и 130 d 3: «Сначала следует рассмотреть само то же самое, а мы вместо того же самого рассмотрели само каждое отдельное (сущее)...».

Само то же самое — это *тождество как принцип, начало* всякого отождествления, или, иначе, *определения*. То, благодаря чему всякое что-то определено. Значит, это само начало определённости и формы. Начало определённости сущего, в которой — заметим по ходу дела — как раз и надо искать разгадку (загадку?) пресловутого тождества бытия и мышления. Начало это будет именоваться у Аристотеля не иначе как *формой форм*. Душа — форма форм. То же *ум*, или тождество как *онто-логическое* начало.

Приращение такому началу (приход в себя, опоминание) есть поэтому приращение логической обязательности, обязывающей абсолютно, вступление в сферу действия логической необходимости, которую не обойти, как ни старайся.

Самое само души — она сама как *само то же самое*. Душа стала собой, достигла с собою тождества, но не содер-

⁸ Большое спасибо Е. В. Алымовой за разъяснение и перевод этих мест из «Алкивиада».

жательного — бессмысленного отождествления себя с собой «какой-то», представляющего собой нечто противоположное заботе о себе, а именно формального, скорее, императивного тождества, которое не сохраняется *автоматически*, и потому его надо систематически возобновлять — заботиться о себе.

Это *самое само* и вместе *то же самое*, делающее всех разумных разумными, есть, по Аристотелю, *ум как таковой*, т. е. ум, мыслящий сам себя, чистая *рефлексия*, или *форма форм*, своей формы не имеющая. Речь идет о предельном понимании как постижении *формы* понимания... Вечной и неизменной во всяком *событии* понимания.

О том же выходе в область формального, т. е. в область идей, говорится в платоновском мифе о пещере. Нет смысла его пересказывать. Но есть смысл обратить внимание на разъяснение этого мифа, приводимое тут же — в 7-й книге «Государства».

Платон говорит о *счёте*⁹, как кажется поначалу, обыкновенном арифметическом, без которого правителям никак не обойтись, но в дальнейшем показывает, что обычный счёт *с помощью* числа — «раз, два, три...» — требует некой предварительной операции с вещами, тоже счёта, но *изначального, делающего возможным обыкновенный счёт*. И такая фундаментальная арифметика, объясняет Сократ Главкону, «пожалуй, относится по своей природе к тому, что мы с тобой ищем, но только никто не пользуется ею действительно как наукой, увлекающей нас к бытию» (523a3)¹⁰. Считать умеют многие, но немногие умеют повернуться от своих умений и навыков к самому бытию ($\epsilon\iota\nu\alpha\iota$). Вот эту «увлекающую к бытию» науку Платон и называет «*искусством обращения*», $\tau\epsilon\chi\nu\eta\ \pi\epsilon\rho\iota\alpha\gamma\omega\gamma\eta\varsigma$ (518d4)¹¹.

Это именно искусство, техника. Обращение нужно для того, чтобы смочь отдать себе отчёт в том, что, собственно, я

⁹ Напомню, что «счёт» — первое словарное значение слов $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ и $ratio$.

¹⁰ Платон. Соч. Т. 3. М., 1994. С. 305.

¹¹ Там же. С. 299.

делаю, когда считаю «один, два, три...». Такое отдание себе отчёта в том, что я делаю, есть, вообще говоря, *пайдейя*, начальное «образование» как образывание «себя», собой владеющего, «взрослого», отличающегося от ребёнка тем, что он может, как сказано, *вести себя*. Важным условием образования в такой «школе» выступает *досуг*, *σχολή*, как пауза, перерыв в деятельности.

Платон объясняет смысл «науки бытия» (изначальный счёт) на пальцах.

Возьмём, говорит Сократ, пальцы — мизинец, безымянный и средний. Каждый из них «одинаково палец независимо от того, где он расположен и какой он». И хотя большинство людей не замечает того (им «зрение не показывает»), что «палец есть одновременно нечто противоположное пальцу», на деле так оно и оказывается: в качестве комплекса ощущений вещь разваливается, утрачивает определённую целостность, она оказывается «противоположной себе»: например, жесткой и мягкой одновременно. (То есть, заметим, нарушается принцип тождества). «В чём-то одном, — говорит Сократ, — постоянно обнаруживается какая-то противоположность, и оно оказывается одним и многим одновременно». Заметившая это душа «недоумевает и спрашивает себя»: что же это такое *одно* само по себе? Об одном или двух сообщает ей ощущение? Спрашивается о том, что такое, собственно, палец, палец как палец, палец сам по себе.

Сам по себе палец должен быть чем-то одним, но как он может быть чем-то одним, когда вот они, три пальца, и все они разные? Принцип тождества нарушен: недоумевающая душа обращается со своими вопросами к «рассуждению и размышлению», *λογισμός τε καὶ νοήσιν* (524b), чтобы *разделить в мышлении то, что в зрении вместе*.¹²

«Разделить в мышлении то, что в зрении вместе» означает отделить случайное от существенного, необязательное в пальце от обязательного. То в пальце, без чего палец всё равно останется пальцем, от того, без чего он уже не палец.

¹² Там же. С. 306.

Результат этого разделения и есть *эйдос*, или *умственный вид* пальца, палец, видимый не зрением, но умом, так сказать, в *обратной перспективе*, выход из пещеры «рабства себе» с помощью искусства обращения. Обращение *на себя*, то есть обращение к рассуждению и размышлению, — это не просто «мысли в голове» и не напряжённое *думание* о чём-то как о *предмете* рассуждения. Это что-то *со мной* происходящее, некая мыслительная работа, мыслительное *упражнение*¹³. Оно-то и обеспечивает, согласно Платону, «созерцание природы числа», иными словами (см. выше), *увлекает к бытию*. У Аристотеля платоновский эйдос станет формой. А обратная перспектива будет истолкована как двойной счёт сущего: первое по природе (ум) для нас — последнее, и наоборот.

Обращение на себя есть некое *событие* в том смысле, что тут впервые что-то действительно происходит — *сбывается* и решается — как относительно «меня», который знает теперь себя способным выносить решения (т. е. брать на себя их тяжесть), так и относительно мира в целом. До этого события я то ли был, то ли не был, а теперь *я стал собой*, ибо только *внутри этого события, в ходе судебной процедуры, которая и есть «процесс истины», или «процедура истины»* — суд, осуществляемый *самой истиной*, которая *есть*,¹⁴ но которая не принадлежит никому — вещи складываются в *целое мира*, и я сам обретаю в нём место, *прихожу в себя*, — и это не метафора. Вот что такое *обращение*, которому учит платоновское *искусство обращения*, техника техник и наука наук. Не об «отвлечённом мышлении» речь, не об абстрагировании и манипуляциях с понятиями, а о мышлении как реальном извлечении себя из всеобщей текучки, которая, строго говоря, даже не может быть «всеобщей», т. е. целой, и тем самым «текучкой», представляя собой некое не-до-бытие, сложенное из неупорядоченных толчков и позывов.

¹³ Μελέτη, meditatio. См.: Фуко М. Герменевтика субъекта.

¹⁴ Таким образом, Аристотель прав — истина в суждении, но и мы — там же.

«Обращение», заметим, если и выводит в сферу логического, в область идей и истины, то это никак не означает, что в этой области можно пребывать, и даже, что это вообще какая-то отдельная область, особый регион сущего, хотя Платон и говорит что-то о небесных лугах, где пасётся душа, набирая «силу крыла». Обращение одновременно тому странному *схватыванию сущего в понятии*, когда оно, непрестанно текучее, оказывается — и сказывается — пальцем, рукой... целым космоса. При этом не *мы* схватываем сущее в понятии — чего бы в таком случае стоили наши понятия! — а сущее как сущее *само* схватывается в понятии, как бетон у строителей¹⁵. Но чтобы оно само схватилось, странным образом необходимо, чтобы мы, сущие, *обратились на себя, задавшись вопросом о сущности сущего*, существующего без оглядки на нас и наши «обращения». Необходима третейская позиция *судьи* — себя и всего остального — чтобы существующее стало «*сущим*», т. е. как-то *артикулированным* целым, — *всем*, что существует. Меня делает «собой», существом, способным «вести себя», необъяснимый и необосновываемый — вполне мистический — «подъём» в вершину треугольника, основание которого есть сомнение, провоцируемое неоднозначностью ощущений. *Этот подъём отделяет меня от себя и делает «собой» истинным*. Мышление (μελέτη) и созерцание (θεωρία) являют собой две стороны одного и того же *события*.

Если всё это так или примерно так, потому что всякое изложение чьих-либо взглядов будет неизбежным их выпрямлением и схематизацией, то ответ на задаваемый нами Платону вопрос, *что такое философия?*, будет выглядеть несколько непривычно. Философия, которой учил или пытался учить Платон, окажется в таком случае не философией, но философствованием. Разница большая. Философия как учение о всеобщем устройении сущего, как некий итог философствования — должна же у этого почтенного занятия быть какая-то цель — это то, что можно изучать. Фило-

¹⁵ А. В. Ахутин добавляет ещё лёд осенью.

софствованию можно только учиться. Странная наука, к тому же претендующая не первенство среди наук, которой можно только учиться без надежды когда-нибудь овладеть ею. Да и сам Платон разве не пытался учить философии, излагая — в том же «Государстве» — учение о том, как должно быть устроено идеальное государство? Плавал на Сицилию...

Да излагал, да плавал, и всё же... В знаменитом VII письме читаем: бесполезно учить философии, в большинстве своём люди не восприимчивы к ней, «исключая очень немногих, которые и сами при малейшем указании способны всё это найти <...> У меня самого по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет. Это не может быть выражено в словах (mathemata), как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил (suzen) с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает»¹⁶. А ведь в этом письме Платон подводит итоги.

Удивляет даже не столько сам вывод о бесполезности учения философии, сколько утверждение, что у него самого по этим вопросам нет и никогда не будет никакой записи. Чем же он всю жизнь занимался, и разве не оставил после себя огромный объём текстов? Но вот объяснение: «это не может быть выражено в словах, как остальные науки». Платон разочарован в философии? Не похоже. И вряд ли он ею когда-либо очаровывался. Слишком трезвый был человек. И вот вам «мистика»: это не может быть выражено в словах. Тем не менее, наука... Учёное незнание? Вот и Сократ оказался самым умным человеком в Афинах, потому что знал, что ничего не знает.

«Мистика», как известно, от «мист», «молчун». Молчание — либо обет, либо «воздержание от суждения», которое может быть довольно многословным (у скептиков). А что у Платона? То, что переведено по-русски как «слова», — это mathemata, матемы, формы изложения *науки, знания*

¹⁶ Платон. Письма. С. 493.

(μαθημα), которое можно передать с помощью формул и формулировок — матем. Передать можно уже имеющееся, некоторым образом «готовое» знание. Но философское знание по сути своей таково, что передать его в виде *знания*, никак невозможно. К нему можно только прийти самому, позаботившись о себе, став собой. И это не *испытание* себя, мол, ну-ка я попробую, на что способен, а именно изначальный *опыт* себя, откладывающийся в некую τέχνη, искусство быть собой. Здесь невозможна *наука* в обычном смысле, но лишь *указание*. Причём немногим *некоторым* достаточно *малейшего* указания. Тогда в душе у них вспыхивает свет, который сам себя питает. Об этом свете речь впереди. У него долгая история. Так или иначе, философия как философствование — не наука, хотя именно она «выводит в логическое» и тем обосновывает прочие науки, но практика, практика фундаментальная, точнее, сумма практик¹⁷.

Кажется, что такому выводу противоречит аристотелево предпочтение *наставников*, «знающих причины вещей», знающим не все причины *ремесленникам*, а также приоритет, отдаваемый им *созерцанию* и наукам *созерцательным* («теоретическим»), среди которых философия — первая.

Причины такого предпочтения очевидны. Но о них — в другом месте. Закончу тем, с чего начал, — с того, что история философии это история слов, меняющих своё значение. В этом ключе и стоит разбираться с *мышлением* и *созерцанием*. И первым, самым очевидным результатом сопряжения этих понятий будет осознание пропасти, отделяющей наше нынешнее, в основе своей всё ещё просветительское, *новоевропейское* понимание *теории* от античного и — *mutatis mutandi* — средневекового *созерцания*. Поэтому, говоря об аристотелевой классификации наук, я поставил в кавычки слово «теоретические», заменив его на «созерцательные». Новоевропейская теория — это гипотетическая конструкция, некая модель, выстраиваемая ученым и под-

лежащая верификации, т. е., если это возможно, практической проверке. Тогда как традиционная теория есть усмотрение сущностей, эйдетическое видение. Став научной, теория круто разошлась с философским *умозрением*, заявившим претензии на её обоснование... Но если так радикально поменялся смысл *теории*, то не менее радикально должен был поменяться и смысл *практики*, как, впрочем, и других философских слов...

¹⁷ Фуко М. Правление собой и другими. СПб., 2011. Комментарий отрывков 341 b — 342 a из VII письма на с. 260–266. То, что я добавил от себя, на моей совести — А. П.

Б. Г. Соколов

ИСТОРИЯ МОИХ ВДОХОВ: ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ИСТОРИИ

Наверно, можно было бы выдерживать единую методологию и вести рассуждение с точки зрения хайдеггеровской феноменологии и дать тому «сущему», которое титулуют как история, казать себя так, каковой она является. Можно. Но вот если с тем, «как» история сама себя кажет (исторический дрейф), еще хоть как-то можно что-то ухватить — в нашем случае это «артефакты мысли» — и схваченное заставить с помощью «пытки» единой методологии заговорить о своем нутре, то вот саму историю в наше время заката универсальной истории трудновато заставить оговорить себя под методологическим принуждением, если вообще возможно. По ряду причин. Во-первых, по причине реально текущей временности, которую мы можем удержать лишь в рефлексивном, а значит, в измененном, схватывании, а потому мы всегда будет иметь «плоскостную» проекцию реальности, т. е. не саму реальность, но препарированный и «высушенный» ее вариант. Во-вторых, поскольку историчность невозможно измерить никакими «ментальными приборами» или заставить проявить сокровенное через «лакмусовую бумажку» какого-либо метода или стратегии схватывания. Любой исторический факт — и это касается фактов истории мысли — лишь симулирует под «моладу», на самом деле являя собой результат интерпретационных отсылок. Так что напрямую историю — какой может вообще-то и не быть, поскольку она является плодом интерпретационных стратегий, титулирующих определенным образом отформатированный дрейф событий — спросить не очень-то продуктивно. Тем более, сделать так, чтобы она сама себя показала таковой, как она есть (хайдеггеровский феномен). Но это отнюдь, как говаривал сам Хайдеггер, не увольняет нас от этой попытки, которая, без сомнения, принесет свои плоды, которые, возможно, потом

станут опорой дальнейшего вопрошания, но уже по другому сценарию и в другом стиле. А потому мы все же поговорим сначала об историчности сущего с позиции анализа феномена в хайдеггеровском смысле. Прояснение с этих позиций феномена историчности сущего, собственно, и дает возможность говорить об истории, ибо если бы из сущего не «вырастала», не казала себя настойчиво и явно историчность, то и самой истории не было бы. Затем, оставив позицию «казания» феномена, подойдем к анализу феномена истории, но уже не в хайдеггеровском, а в гуссерлевском смысле феномена и, соответственно, феноменологии.

Итак, историчность сущего. Речь пойдет об определенном «оттенке», «свойстве», можно даже сказать «тональности», которую мы вычленим при взгляде на сущее. И потому, что сущее исторично, мы можем говорить о том, что бытие этого сущего так или иначе вписывается, заряжено историчностью. Что же мы мыслим, когда говорим об историчности, и когда вообще стали говорить об историчности и, соответственно, истории как таковой? Прежде всего, историчность также «исторична», т. е. то, что мы сейчас мыслим под историчностью и, соответственно, под историей, кардинально разнится от того, что, скажем, мыслилось под историей в античности или в Средние века. Историчность сущего в античном мире — это возможность (не всегда, конечно, реализуемая) быть ранжированным и вписанным в хронику временных событий. Стоит упомянуть, что историчность у самого родоначальника истории, а именно у Геродота, несколько иная, да и история, о которой он повествует, также иная. История у Геродота (если еще бы вставить красочные иллюстрации и фотографии соответствующих мест) очень напоминает те путеводители, которые мы частенько покупаем, когда оказываемся в туристическом путешествии, например путеводители «Красное море», «Египет», «Таиланд» или «Венеция», где повествуется обо всем понемногу, чтобы у «адепта современного паломничества» создалось целостное видение мест, кои он посетил или собирается посетить. Подобная историчность — это возможность вписаться в культурный контекст того

или иного города, страны, храма, ну и, конечно, события, а история — это, соответственно, своеобразная номенклатура, определяющая тот или иной город, страну, событие и т. п. Историчность сущего в античности — это возможность вписаться в хронологию, цикличную хронологию античного мира, уходящую, а потому фундируемую, в сакральный нуминозный мир богов. Возможность: не каждое событие, случай, предмет, политический деятель или просто житель какого-нибудь полиса «достойн» быть вписанным в оную историю, но, конечно, полностью и не лишен такой возможности. При таком «видении» историчности сущего история — это хронологическая номенклатура, «конкретная реализация» того временного горизонта, который был свойствен античному миру — цикличность — не более. История античности — набор событий разного масштаба, разного темпа, стиля, не существует единообразной модели «выборки» материала, кроме как хронологической последовательности и «вписанности» в определенные события — войны, бунты, царствования и т. п.

Итак, историчность сущего — это возможность (а потому и реальность данной возможности) сущего быть вписанным в определенные ряды упорядочивания. Прежде всего, это возможность упорядочивания хронологического, но, конечно (вспомним еще раз, с чего «начиналась» история — «История» Геродота), не только его: упорядочивание географическое, событийное. Это упорядочивание есть реализация стратегии форматирования космоса, упорядоченного хаоса. Бытие сущего упорядочено в регистры космоса, а история — один из регистров упорядочивания сущего, которое вписано с точки зрения временной цикличной последовательности и ранжировано согласно существующим доминантам. Историей может стать любое сущее, любой поступок последнего негодяя или простолюдина, но в истории записывается преференция, и, соответственно, большей возможностью обладают власти, т. е. социально значимые персонажи, или то, что позиционируется как культурно, социально значимая доминанта.

Несколько иной становится история в Средних веках, и именно здесь мы можем говорить об «инфицированности» историчностью, ибо сущее не просто вписано в регистры упорядочивания с точки зрения Божественной истории, но, что сущностно разнит эту историю от античного хронирования — обретает в ней уникальный и бесконечно значимый смысл. Любое событие приобретает (или несет в себе) смысл божественного присутствия и Божественного Провидения. В самом деле, если без божественного соизволения волос упасть не может с нашей головы, то это означает не только то, что Бог всемогущ и всемогущ, но и то, что упавший волос обладает значением и смыслом, который сочленяется с божественным промыслом и божественной необходимостью, и, соответственно, его падение равновелико в своей неотвратимости любому акту Божественного соизволения. И мы тогда в принципе оказываемся не в силах противостоять «облысению» ☺. Но если серьезно, то любое сущее как творение «равномощно» в своем тварном бытийствовании Творцу, поскольку инфицировано его волей, есть, по сути, его воля. Таким же образом сущее оказывается не просто вписано в порядок хронологии Божественной истории, но и получает статус необходимого события и, соответственно, заимствует божественный смысл и значение в этой самой Божественной истории. Здесь мы не только имеем упорядочивание хаоса, который всегда «свойствен» окказиональному течению событий и «сериальной» положенности природного и человеческого, но — «акт» внутренней трансформации сущего, приобретающего совершенно иной сакральный смысл и значимость. Именно в этой культурной ситуации мы можем говорить об историчности сущего, о том, что бытийствование наделено исторической, вернее универсально-исторической размерностью, стилем своего развертывания.

Новоевропейская культурная традиция сохраняет данную размерность бытийствования и упорядочивания сущего. Сущее — исторично, правда, смысл и «тональность» этой размерности меняются. Историчность не включает сущее в общий сакральный порядок, но прежде всего в соци-

альное пространство. Конечно, в тех философских концепциях, которые либо сами носят следы христианской религиозности, либо по времени недалеко отстоят от средневековья, например, у Ф. Бэкона, историчностью обладает любое сущее, а потому можно говорить об истории «больших собраний» (например, камней или рек, Ф. Бэкон) или о так называемой естественной истории. Однако уже в XIX веке за историчностью резервируется лишь те пространства, где «виден след» присутствия человека. Лишь то, что относится к человеку, его деяниям, произведено им, обладает историчностью, а потому погружено в исторический континуум, подчиняясь его динамике. Вместе с тем историчность сущего в новоевропейской культуре, несмотря на то, что речь уже не идет о вписанности в Божественный план Священной истории, а погружено в «профанное» пространство культуры, по своим конститутивным чертам сходно с историчностью Средних веков и довольно сильно разнится от античной историчности. Речь, собственно говоря, идет о модели временной сборки, временного ранжирования и осмысления. Сущее в античном горизонте не изменяется от того, что включено в историю, оно входит «целиком и само по себе» во временное упорядочивание. В Священной истории христианства и новоевропейской культурной традиции историчность — это то, что изменяет сам смысл сущего, онтическое алиби которого вынесено за пределы наличной данности. То или иное событие, тот или иной персонаж истории получают свое значение как «этап» общей историчности сущего, как манифестация единого означаемого, означивать смысл которого оно и призвано. Но если в Священной истории означивается воля и Провидение Творца и этим все сущее оправдано в своем бытийствовании, то в новоевропейской традиции означивается закон исторического дрейфа (развития, деградации и т. п.). Лишь через внутреннюю инфигированность этим «историческим означиванием» сущее кажет само себя таким, каким оно есть в новоевропейской традиции и для «взгляда» новоевропейца. В этом отношении любой феномен, в хайдеггеровском смысле, человеческой реальности, инфигированный исто-

ричностью, «действует» в поле историчности и только через погруженность в эту историчность может быть адекватно схвачен.

Итак, историчность — это некое «внутреннее» свойство сущего, конституируемое новоевропейским сознанием, вернее, то, что кодирует сущее как историческое, т. е. как включенное в историю как способ социально-временной группировки, как наделенное историческим смыслом и значимостью. Согласно данной группировке в целостность истории, феномены человеческой реальности кажут себя как исторические и иными не могут быть, в отличие от «брутального» и «незамысловатого» казания, которое свойственно другой сборке реальности, каковой, например, является античная сборка. В новоевропейской исторической сборке реальности события рядопологаются в историческую последовательность не внешним образом, размещаясь на линии хронологии, а вписываются через внутреннюю перекодировку, которая придает сущему, принадлежащему человеческому присутствию, новый и в повседневности не обнаруживаемый смысл. Для видения этого смысла, конечно, нужно «быть в теме» историчности: обладать отформатированным под историчность сознанием, реализовывать «правила исторической игры», допускать, что закон исторического развертывания существует, а также быть способным к перекодировке сущего в этом пространстве. При данной перекодировке оно, это сущее, окажется кардинально иным по своему значению, нежели тот «облик», каким оно себя кажет на первый взгляд и в повседневности. Историчность в этом смысле напоминает перекодировку лица человека, который улыбается: незаметная улыбка преобразует почти не изменившееся лицо до «неузнаваемости». Но это «видно» лишь человеку. Так и смысл историчности явлен лишь тому, кто «знает правила игры», кто способен увидеть инфигированность историчностью и осуществить про-явление, конвертацию сущего по модели историчности.

Таким образом, историчность сущего, его бытийствование в «историческом стиле» нуждается в интерпретацион-

ном «взгляде», который как раз и перекодирует это сущее изнутри его самого, и через эту внутреннюю конвертацию вписывает сущее в общий исторический горизонт. И, понятно, способен осуществить «считывание» подобным образом препарированного сущего. Укажем еще раз: перекодировка осуществляется в том регионе конституирования и, соответственно, считывания, которые резервируются за сферой понимающего присутствия человека (культура). И здесь мы оставляем анализ феномена историчности сущего с точки зрения хайдеггеровского казания: он, феномен, кажет на те интерпретационные «схемы», которые перекодируют сущее, внутренне инфицируя его историчностью. И теперь обратимся к проблеме сознания, которое и перекодирует сущее по формату историчности и делает феномен сущего исторически окрашенным.

При всей наивности феноменологической эпохе — достичь беспредпосылочности как таковой, несомненности и незыблемости стартовой позиции — Гуссерль довольно интересно «отрезает» для, фактически, чистого анализа сознание от реальности. Конечно, это наивно: срубить дерево, отделить его от корней, а потом надеяться, что анализ «обрубка» даст нам возможность не только сказать что-то о живом организме, но и о его связи с почвой... В этом отношении Гуссерль действительно картезианец, т. е. представитель той традиции, «лейблом» которой по праву числится Декарт: традиции, предпочитающей для познания-анализа убивать, разрезая живое. В результате проведенного эпохе мы получаем не только, по мнению Гуссерля и целого «потока» феноменологов, очевиднейшее основание для научного знания, каковым является *cogito*, но и данное в своей чистоте сознание, поток постоянно полагаемых феноменов. Не вдаваясь в критику или славословие гуссерлевскому подходу, сразу отметим, что как инструмент для анализа процессов, протекающих в сознании, он, пожалуй вполне сносный, если, конечно, не воспринимать его как универсальное паспарту для анализа бесконечно сложных «феноменов» сознания человека и процесса познания, соответственно, не абсолютизировать его: сложности и неувязки

слишком очевидны и только «ленивый» не попрекает в них феноменологию. Мы используем саму «модель», согласно которой феномен конституируется в сознании, и применим эту модель к феномену историчности бытия сущего. Тем более, как мы увидели, при анализе «феномена» историчности в «хайдеггеровском ключе» историчность указывает как раз на сознание человека, ибо именно человек наделяет или «считывает» историчность в сущем и затем «инфицирует» ею бытийствование этого сущего.

Что же происходит, когда мы «оцениваем» какое-либо сущее, принадлежащее горизонту присутствия человека, как принадлежащее, вписанное в исторический процесс? Прежде всего, мы должны обладать тем сознанием, которое вообще способно «оценить» сущее как историческое. Австралийский абориген вряд ли разглядит историчность сущего, а будет «вписывать» его в совершенно другие порядки своего «космоса». Сознание должно быть со-размерным историчности как таковой, т. е. обладать той размерностью, которая как раз и инфицирует сущее историчностью, особым «стилем» его бытийствования. Речь пойдет об особом строении той формы, которая «наделяет» в процессе конституирования сущего временностью, ибо историчность как таковая задается временением человека, способом его временного экзистирования. А это временение в новоевропейской традиции довольно «замысловато» и необычно.

Еще со времен И. Канта время фиксировалось как внутренняя форма. Конечно, не все так просто и у Канта, и с анализом времени вообще. Как и сознание (а может, даже и поэтому), время довольно трудноуловимо для рефлексии, хотя, понятно, попытки понять, что это такое — постоянная забота как философов, так и представителей других отраслей научного знания. Но обратимся к И. Канту, который, собственно говоря, задал особую модель постижения времени. Время — это форма, с помощью которой мы «организуем» данности чувственности. Кант говорит о времени как об априорной, т. е. доопытной, сверхопытной изначально данной форме внутреннего чувства вообще. Не особенно понятно, скажем сразу, что такое это внутреннее чув-

ство, как и деление на внутреннее и внешнее, в отличие от традиционной и наверное имеющей основания различности на зрение, слух, осязание и т. п. Но не будем «вдаваться в детали», а вслушаемся в сказанное кенигсбергским мыслителем. Время — то, с помощью чего мы «изнутри» организуем и упорядочиваем наши внутренние и, поскольку внутреннее всегда примешивается к любому нашему даже внешнему ощущению, внешние даты. Время не принадлежит внешнему миру, но инфицируется в него нашим сознанием, имеющему подобную форму упорядочивания. Время внешнего мира возможно лишь потому, что мы изнутри проживаем-упорядочиваем через «временную форму» любые внешние и внутренние данности, даты. Но если время «течет само по себе», даже если это течение задается нашим сознанием, то в отношении «течения в истории», т. е. историческим временением, которое и задается историчностью, такого нельзя сказать. Историчность как таковая «заражена» смыслом, причем тем смыслом, который делает из сущего не просто «самосущий» объект, а «объект», вписанный через эту универсальную историчность в историческую тотальность всего сущего, принадлежащего зоне человеческого присутствия. То, что историчность «принадлежит» только той зоне, в которой «действует» человек, — результат «изменения» в самой структуре сознания, а то, что до определенного времени сознание инфицировало историчностью любое сущее, ясно из приведенных в середине статьи примеров: Ф. Бэкон, естественная история и т. п. Соответственно, можно говорить о дрейфе в самом типе сознания, которое не сразу зарезервировало за историчностью определенную сферу конституирования, а именно сферу присутствия человека. И не случайно тематизация историчности (в новоевропейском смысле, конечно) по времени примерно совпадает с тематизацией культуры. Историчность — свойство культурной ойкумены. Лишь то сущее, которое принадлежит культуре, а это то, что хранит печать человеческого присутствия, можно сказать, инфицировано «человеческим, слишком человеческим», также инфицировано и историчностью.

Итак, историчность — это временение, но временение, с помощью которого мы конституируем лишь то сущее, которое находится в зоне человеческого присутствия. Речь идет о том, что не любое сущее на уровне конституирования мы наделяем историчностью, но лишь то, в котором, по выражению Гегеля, сознание обращается к себе самому как иному. Можно сказать, это происходит как акт первичного временения. Но само конституирование протекает «внутри» нашего сознания и именно это позволяет рассматривать любое сущее, конституированное как принадлежащее к сфере нашего понимающего присутствия (культура) как феномен, т. е. как процесс в сознании, формой временения которого является историчность. Соответственно и жизненный мир, который полагается сразу, — и в этом прав М. Хайдеггер, — историчен «изначально», т. к. полагается как историчный. Но такой жизненный мир, подчеркнем еще раз, обладающий историчностью как своим способом бытийствования и «внутреннего» объединения (в универсальную историю), свойствен лишь определенному культурно-историческому типу сознания, а именно новоевропейскому. Этот тип сознания конституирует сущее исторически, что, собственно говоря, уже не происходит, несмотря на ту инерцию, которая свойственна дрейфу-изменению в самом типе сознания. Современный мир перестает представлять перед нами как «причастный» истории, скроенной по модели универсальной истории. Это говорит о том, что те формы, которые конституируют феномен, уже не обладают исторической размерностью. Все разговоры о «конце» истории (Фукуяма) как раз и возможны лишь тогда, когда произошли «необратимые» изменения в самой модели временения современности, временной сборке реальности как таковой. В других текстах я уже фиксировал и анализировал этот процесс, а потому не буду на нем останавливаться, приняв «конец истории», конец универсально-исторического сознания и, соответственно, универсально-исторического временения за данность. Что же приходит на смену истории и историчности? Понятно, что само временение не исчезает, сущее все равно в процессе конституирования

«ограничается» временем, а потому в любом случае остается некий изначальный способ его оформления, который не затрагивается исчезновением универсально-исторической размерности временения.

И здесь мы заявляем тезис, вынесенный в заглавие данной статьи: остается история моих вдохов. Поясним и проясним тезис. Результат феноменологической редукции, которую осуществляет Гуссерль, отнюдь не тот, что принимает как несомненную данность феноменология. Не чистая жизнь сознания, не *cogito*, «проживающее» свои *cogitationes*. Проведем сами — здесь и теперь — то эпохэ, которое осуществляет Гуссерль. Устранив, как подлежащее сомнению, все внешние данности, весь окружающий мир, мы отнюдь не оказываемся в стихии чистого потока сознания. Мы остаемся — и каждый может это проделать — в «потоке *cogitationes*», который прерывается нашим дыханием: «вдох и выдох» сопровождают уже не очень (поэтому) чистую жизнь моего конкретного (а не гуссерлевской фикции) сознания. И это, прерываемое или сопровождаемое вдохами, течение — та внутренняя жизнь моего сознания, то, на чем основываются и чем инфицированы мои мысли, чувства даже тогда, когда, забыв о своем дыхании, я пытаюсь его «отбросить» или даже забыть, пусть даже руководствуясь самыми благими феноменологическими намерениями. Да, еще забыл: биение моего сердца, которое проступает тогда, когда, успокоив дыхание и суету постоянно скачущих мыслей, я отдаюсь этому чистому потоку внутреннего течения своего сознания.

И этот базис, постоянно присутствующий в любой моей мысли, в любом моем аффекте, в любой процедуре конституирования, о котором стоит помнить. И именно это — основание моего «членения» жизненного потока и, соответственно, рефрен и внутренний пульс моего временения. Этот «слой» и «стиль» жизни моего сознания и всего моего существа не редуцируем, он остается как постоянный «фон» до той поры, пока я жив, дышу и пока у меня бьется сердце. Если же мы производим «эпохэ» в отношении этого «слоя», то, во-первых, мы получаем не «эго», а безжизненный ме-

ханизм, а, во-вторых, мы об этом «остатке» сказать ничего не можем, ибо этот остаток не человеческого сознания, а неизвестно какого, что, понятно, выходит, как сказал бы И. Кант, за пределы возможного нашего опыта. Итак, мы имеем прерываемую и членимую вдохами и биением сердца внутреннюю жизнь моего сознания. Очень просто забыть — и научная установка «спонсирует» этот жест — исток моего временения, заменив «проживаемое» время на время отсчитываемое, счислимое и «внешнее». Но секунда — и никогда не стоит этого забывать — это не то научное определение, которое было принято в 1967 году и «уточнено» в 1997 — интервал времени, равный 9 192 631 770 периодам излучения, соответствующего переходу между двумя сверхтонкими уровнями основного (квантового) состояния атома цезия-133 в покое при 0 К при отсутствии возмущения внешними полями. Секунда — это один «удар» человеческого сердца. И именно из горизонта своего сердца, а не из горизонта периодов излучения цезия-133 происходит конституирование нашей реальности, наше временение себя и жизненного мира.

И это — то, что не устранился из нашего временения никогда, даже если «обрушатся» другие формы выстраивания мира, формы нашего конституирования и формы нашего экзистирования. По крайней мере, до тех пор, пока у нас бьется живое сердце, а не моторчик, работающий на цезии-133. Биение сердца и вдох будут задавать формат нашего временения, а значит, и ту историчность сущего, которая, возможно, используя уже другие размерности нашего сознания, а не увядающую универсальную историчность, соберет на «оси» времени события и придаст им наш, человеческий, слишком человеческий смысл.

А. С. Колесников

ЗАБОТА О СЕБЕ: АЛКВИАД I И ЭТИКА ОБРАЗОВАНИЯ

Преподаватели могли вполне извлечь выгоду освещения в том измерении образования, которое слишком часто остается в тени для педагогов и образовательных учреждений. Это измерение — забота о себе, которая заново появляется как проблема морали в прошлой четверти столетия. Философы типа Мишеля Фуко, Пьера Адо, и другие показали, что древняя философия не только представила проект самоформирования, но и продемонстрировала беспокойство в сфере раскрытия его сущности и заботы о себе, пишет Даррил Де Марзио¹.

Педагоги часто не в состоянии серьезно относить заботу о себе к педагогической, поскольку наши, установленные школами меры, учебные планы, студенческие критерии оценки и т. д. — структурированы таким способом, что преподаватели и студенты направлены к получению достаточной информации и развитию определенных навыков и компетенций, а не к развитию сложных соглашений. В этом смысле наши инструменты измерения образовательного успеха полностью отличны от древней традиции. Иллюстрировать эти пункты мы можем, обратив наше внимание на молодого Алквиада, который представляет успех образовательной истории. Его блеск, появление и социальное очарование сигнализировали поддерживающим его афинянам, что он был готов взять на себя роль политического лидера. Однако его диалог с Сократом показывает, что, несмотря на такие признаки, его потенциал остался бы нереализованным без внимания к заботе о себе. Критическое толкование диалога Платона Алквиад I помогает восстано-

вить концепцию образования как заботу о себе. В этом диалоге мы можем наблюдать обучающую деятельность Сократа, поскольку он пытается инициировать молодого Алквиада на стоящую перед ним задачу. Это критическое толкование выдвигает на первый план важные аспекты обязательства Сократа к Алквиаду.

Античная философия и забота о себе

Пьер Адо начинает свою книгу «Что такое античная философия?»², со следующей мысли: мы редко размышляем над тем, чем философия является сама по себе. Действительно, чрезвычайно трудно определить это. Для студентов философия введена как общая дисциплина, или они должны писать эссе, показывая достаточное знакомство с теориями определенных авторов. Рефераты пишутся, чтобы проверить способность студентов размышлять над проблемой, которую называют «философской», поскольку эти проблемы обычно обсуждались древними или современными философами. Само по себе, здесь нет ничего неправильного в изучении философии. Все же история «философии» не то же самое как «история» философии, если то, что мы понимаем под «философией», определяется теоретическими дискурсами и системами философов. В дополнение к этому история, однако, есть место для исследования философских способов жизни³, П. Адо именно и указывает на различие между философией как образом жизни, жизни, посвященной мудрости, и философским дискурсом как способом выражения непоследовательной мысли, существенной части философского образа жизни. Наше современное понимание философии, выраженное через манеру, в которой философия изучается и преподается, дает дискурсу

² Hadot Pierre (2004), *What is Ancient Philosophy?*, trans., M. Chase (Cambridge: Belknap/Harvard).

³ См. также: Nehemas Alexander (1998), *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault* (Berkeley: University of California Press); and Neiman Alven M. (2000), «Self-Examination, Philosophical Education and Spirituality», *Journal of Philosophy of Education*, 34(4). P. 571–590.

¹ Darryl M. De Marzio The Care of the Self: Alcibiades I, Socratic Teaching and Ethics Education // *The Journal of Education* 2007, 187.3. P. 105–126.

привилегию в философии: теории, системы, тексты, аргументы и т. д. оказываются выше философии как образа жизни. Адо говорит, что есть важное и часто пропускаемое различие между ними; оно не противоположное, ибо философский дискурс не вне философского пути жизни, это — критический элемент к тому, чтобы жить философской жизнью. Хотя наше современное понимание обычно определяет философию как философский дискурс, так было не всегда. В основе древнего философского дискурса, по Адо, лежит понятие философии как образа жизни, и философия имела непосредственное отношение к жизни. Теории знания, метафизические системы, принципы поведения и проч., имели практический акцент в древней традиции. Такой дискурс был частью понимания и сути философской жизни.

Например, методы видения и самого письма способствовали философскому образу жизни. Видение, письмо, слушание, диалог, внимание к себе были методами древнего мира как «духовные упражнения», способствующими непосредственному продвижению к мудрости⁴. Они не использовались исключительно ради приобретения знания, как понимаем мы сейчас. Однако для выдающихся людей древности и для хороших педагогов внимание к себе — важный элемент заботы о себе и формирования характера. Древняя философия как образ жизни была этическим проектом самоусовершенствования. Она была, в конечном счете, заинтересована вопросом «Что проку от жизни, и как ее будут проживать?» Практика философии в древнем мире призывала следить за собой, воздействовать на себя, беспокоиться о себе. Эта практика разворачивалась в образовательные методы обучения и изучения. Студенты искали учителей, чтобы изучать путь философии, постигать методы слушания, видения и диалога. Как указывает Фуко, педагогическая практика заботы о себе в старину имела отно-

⁴ See Pierre Hadot (1995), *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, A. I. Davidson, Ed., trans. M. Chase (Oxford: Blackwell Publishing). P. 81–144.

шение больше к пожизненному достижению, чем к типу подготовки. Изучение философии означало узнавать, как жить всю жизнь; это не была просто подготовка к взрослой жизни. Фуко говорит: забота о себе необходима, потому что образование неадекватно. Нужно заботиться о себе не тогда, когда каждый молод и потому что афинское образование неадекватно, но всякий должен заботиться о себе так или иначе, потому что эту заботу нельзя переложить на какое бы то ни было образование. Практика заботы о себе как подготовка к старости очень ясно отличается от заботы о себе как образовательного занятия места или дополнения подготовки к жизни⁵.

Здесь мы можем видеть, что забота о себе служит основой важной образовательной реформы. Поскольку некоторые формы образовательной практики могут быть неадекватными для заботы о себе, определенные образовательные методы появляются как замена обычному изучению. В этом представлении древняя философия, с ее акцентом на образе жизни и заботе о себе, и является такой образовательной заменой. Фуко специально исследует то, как древняя философская традиция самоусовершенствования и заботы о себе, с ее педагогическими методами, связана с методами медицины, сексуальности, общественных наук.

Фуко полагал, что анализ происхождения заботы о себе в древней философии был критическим в подходе к пониманию современного субъекта. Исследование диалогов Платона отмечает начало всей работы Фуко над этикой и субъектом. Алкивиад I стал первым из диалогов Платона, который и был изучен в этом отношении. Таким образом, проект Фуко напоминает ранний педагогический проект «заботы о себе». Фуко говорит относительно Алкивиада I: неоплатоники в третьем и четвертом столетии нашей эры показывают значение этого диалога и его важность. Они полагали, что Алкивиад I был первым диалогом Платона — пер-

⁵ Michel Foucault (2005), *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the College de France*, A. I. Davidson, Ed. trans. C. Burchell (New York: Palgrave MacMillan). P. 75–76.

вым, который будет прочитан, первым, который будет изучен. Такой подход обеспечивал отправной пункт и программу для всей платоновской философии. «Забота о себе» является ее первым принципом. И этот факт указывает, что было нечто большее в чтении диалогов, чем просто изучение теоретической системы Платона, — это было изучение образа жизни. Адо также отмечает, что во всех древних философских школах «Платон был прочитан в определенном порядке, который соответствовал программе обучения — или, другими словами, стадиям духовного продвижения»⁶. Цель изучения философии Платона — это участие в практике, в которой учащийся воздействовал на себя. И не вызывало удивления, что Алкивиад I был первым текстом, необходимым для чтения по программе.

Алкивиад I: эскиз жизни

Алкивиад происходил из благородной семьи, влиятельной в Афинах. Его отец, Клиний, погиб в битве при Коронее, когда Алкивиаду было всего три года. После смерти отца Алкивиад оказался под опекой государственного деятеля Перикла. Алкивиад пользовался всеми привилегиями, которые давало его высокое социальное положение. Джон Финли в биографическом эссе Алкивиада предполагает, что мальчик обладал особым нравом — «некоей специфической комбинацией запрещаемой дерзости и снискавшего расположение очарования, которую мы связываем с аристократическим характером»⁷. Несмотря на этот характер, он не мог избежать домогательств поклонников. Здесь играла роль и его физическая красота, которую Плутарх определяет в биографии Алкивиада как естественный дар. Все же, был один поклонник, которого Алкивиад I желал скрывать и в свою очередь искал сам: Сократ. Это — вопрос противоречия относительно того, почему Сократ любил Алкивиада.

⁶ Hadot Pierre (2004), *What is Ancient Philosophy*. P. 150.

⁷ Finlay John (1994), *The Night of Alcibiades // The Hudson Review*, 47 (1). P. 57. Ксенофонт отмечал его невоздержанность, заносчивость, склонность к насилию.

Финли считает, что Сократа мальчик привлекал тем, в чем он испытывал недостаток больше всего: физической красотой⁸. Однако, согласно Плутарху, любовь Сократа к Алкивиаду была результатом не его направленного очарования, но «естественного достоинства мальчика и высокого положения». Возможно, Плутарх полагает, что Сократ был в состоянии видеть в Алкивиаде внутреннюю красоту, которую другие не видели (идеал калокагатии), потому что эти поклонники были опьянены внешними достоинствами Алкивиада. Плутарх полагает, что собственная любовь Алкивиада к Сократу, «самому храброму и также самому мудрому и наиболее искреннему человеку» его времени, была адекватным доказательством добродетельных качеств мальчика, которые привлекали Сократа. Все это остается вопросом спора, но они привлекали друг друга и, таким образом, установили одно из самых заметных отношений студента и преподавателя в человеческой истории.

По всей видимости, Сократ в Алкивиаде видел одаренного молодого человека, которого необходимо привести к решению задачи заботы о себе. Алкивиад, как пишет Финли, «источал магнетизм, это очаровывало, будоражило и опьяняло толпу»⁹. Но Сократ замечает, что необходимо провести большую работу, чтобы сделать его совершенным человеком. Алкивиад, казалось, обладал всеми теми чертами, которые Афины предъявляли к такого рода молодым людям. Однако, собственное представление Сократа о моральной ценности выходило за пределы простого соглашения. Дело не в том, что Сократ обладал особым, высшим знанием относительно моральной ценности человеческой жизни. Скорее собственные философские поиски Сократа привели к тому, что он понял пользу свободы, когда ты не находишься ни в чьем владении. Его собственные поиски добродетельной жизни не были совершенны, и их Сократ желал видеть в Алкивиаде, самом замечательном и одаренном из молодых людей той эпохи.

⁸ Ibid. P. 67.

⁹ Ibid. P. 72.

Вообразим современную версию Алкивиада: это талантливый молодой человек — звезда, его яркая индивидуальность привлекает много обожателей среди студентов. Он шутник и остряк, умеет ладить с администрацией. Его веселое расположение, его вера и его смелость создают приятную атмосферу нахождения в его компании. Возможно, он — потрясающе красивый человек, к тому же силен, богат, всегда ухожен, безупречно одевается и обычно сопровождается прекрасной подругой. Роскошный Lexus SUV, который он получил к восемнадцатилетию, кажется прекрасной колесницей для этих молодых людей. Как и молодой Алкивиад, этот вымышленный герой, кажется, являет собой историю успеха образования. Получение образования для него не проблема. Он готов получить высшее образование в Гарварде, жить успешной жизнью и внести вклад в благосостояние государства в будущем. Его достижения указывают, что он находится на правильной дороге и что все его образовательные потребности были реализованы.

И эскиз молодого Алкивиада, и вымышленного указывает на успешные результаты образования. Все же в обоих случаях остается высокая степень двусмысленности. Это — потому, что Алкивиад и вымышленный персонаж настолько экстраординарные, что мы начинаем видеть иное, на что не направлено внимание. Это измерение — забота о себе в образовательной окружающей среде, в которой молодые люди находятся.

Алкивиад и обучение заботе о себе

Алкивиад I принадлежит корпусу работ Платона, хотя дата и авторство вызывают сомнение, но произведение находится в гармонии с духом диалогов Платона¹⁰. Ценность

¹⁰ Первым это сомнение приписывается Ксенофону по поводу Алкивиада II. Вопрос относительно авторства Алкивиада I был поднят Шлейермахером в 1836. См.: Schleirmacher *Introduction to the Dialogues of Plato*, trans. W. Dobson (New York: Arno Press, 1973). P. 329. Анализ дискуссии относительно степени аутентичности Алкивиада I, см.: Robert R. Wellman (1966), «Socrates and Alcibiades: The Alcibiades Major», *History of Education Quarterly*, 6 (winter: 4). P. 18–19.

Алкивиада I в пределах традиции работ в философии образования признается бесспорной, поскольку здесь ясно сформулирована и воплощена практика обучения.

Диалог начинается с Сократа, пытающегося объяснить Алкивиаду природу длительного молчания, которое он выдержал между ними. Сократ был первым поклонником Алкивиада и все же не говорил с ним много лет. Молчание не означало, что Сократ был вдали от Алкивиада, поскольку он тщательно наблюдал за ним и оставался как бы рядом. Причина его молчания, говорит Сократ, происходила из-за власти, которую он обещает объяснять Алкивиаду в назначенное время. Всюду по диалогам Платона мы находим несколько случаев божественно вдохновенных периодов молчания Сократа, так и здесь божественный голос (*Daimonion*), запретил любой вид диалога с Алкивиадом. Теперь, когда запрещение снято, Сократ начинает вести разговор с Алкивиадом. Причина снятия запрета состоит в амбициях Алкивиада к политической власти. Оба разделяют амбицию доказать свою ценность: для Алкивиада — доказать свою ценность государству; для Сократа — доказать свою ценность Алкивиаду. Но тогда как Алкивиад ищет политическую власть и политическую ценность, Сократ обосновывает педагогическую власть и педагогическую ценность. Здесь появляются отношения между политической и педагогической властью: политический лидер нуждается в помощи учителя, чтобы приобрести власть. По-видимому, политический лидер требует определенного вида преподавателя — такого, как Сократ. Ни опекун, ни родственник и никто другой не может помочь Алкивиаду понять его амбиции — ни даже его собственный опекун, великий Перикл.

И Сократ использует богатство педагогических методик для реализации своего плана. Первое, что делает Сократ, — обвиняет Алкивиада, что тот не беспокоится о себе, и он не обходимо ему. В диалоге Сократ показывает основания практики обучения заботе о себе. Нет никакого предмета или совокупности знаний, что составляет заботу о себе. Вместо этого раскрывается его собственное желание политической карьеры. И Сократ стремится показать, что Ал-

кивиад еще не готов к политической карьере, поскольку он не беспокоился о себе.

Урок, который Сократ хочет донести до Алкивиада, в том, что хороший советник — тот, который имеет знание, превосходящее знание тех, что он или она будет сообщать ему. Диалог тогда обращается к тому, какие знания имеет Алкивиад. Но для этого необходимо ему осознать, говорит Сократ, что он не так сведущ, как он сам считает, ни в политике, ни в делах войны и мира, ни в природе справедливого и несправедливого, ни в строительстве, ни в праве и т. д. Сократ подрывает веру Алкивиада в его собственную уверенность относительно этих проблем. При этом Сократ привлекает внимание Алкивиада к укреплению необходимых отношений между педагогической властью и политической властью.

Здесь должен быть отмечен важный элемент педагогики Сократа, элемент, который отличает искусство хорошего обучения от искусства аргументации или спора. Сократ создает для Алкивиада направление исследования — его собственное самопознание, так же как и его характера. В итоге, Алкивиад достигает состояния недоумения, типичное для собеседников Сократа, которое известно нам из диалогов Платона. Алкивиад клянется богами, что он уже не знает, что он утверждает, и охотно подчиняется заботе Сократа. Они исследуют природу «странного состояния Алкивиада» и заключают, что Сократ намеревается сделать больше, чем только указать ошибочную уверенность Алкивиада, но принять обучение, которое станет необходимым для будущей роли Алкивиада как политического лидера. Алкивиаду скоро становится ясным, что он нуждается в Сократе как преподавателе. Сократ, таким образом, предписал дельфийское «познай самого себя», и Алкивиад теперь знает, что он не готов к политической карьере. Его могущественные амбиции были отложены на время.

Алкивиад теперь ведает, что он должен быть образован больше, нежели только относительно самых важных дел государства, но также должен знать о себе самом. И центром диалога теперь становится вопрос, как Алкивиад мо-

жет начать учиться беспокоиться о себе. Сократ показывает для Алкивиада картину состояния образования в Спарте и Персии. Эти конкуренты предпринимают намного большие усилия обучить их будущих лидеров, чем делают афиняне. Подобные примеры служат случаями, с которыми Алкивиад может сравнить его собственное неадекватное образование. Так, благородные учителя персидских принцев сосредоточивают их обучение на четырех достоинствах, необходимых для заботы о государстве: мудрость, правосудие, умеренность и храбрость. Алкивиад должен обратить это на себя: чтобы стать сильным и мудрым лидером, он должен стремиться превысить уровень образования его конкурентов. Так Сократ не подрывает политических амбиций Алкивиада, а устойчиво работает на преданности государству, всестороннем изучении и заботы о себе. Сократ говорит, что и он имеет опекуна, который лучше и более мудр, чем Перикл. Это — бог, который до этого дня не позволял ему разговаривать с Алкивиадом; и он вселяет в него веру, чтобы довести до совершенства Алкивиада. Сократ обещает Алкивиаду, что он никогда не оставит его, пока они оба устремлены к поиску самопонимания. Заботиться о себе означает улучшать себя. При этом и преподаватель, и студент постоянно осознают потребность в дальнейшем образовании. Искусство заботы о себе — это искусство делать себя лучше. С точки зрения образования, это необходимость выращивать те достоинства, которые создают одно способное и нетерпеливое стремление — изучить больше мир и себя.

Урок для Алкивиада здесь глубок. Это борьба за признание самого Алкивиада, а не его красоты или богатства. Сократ предлагает отличать искусство в целом от политического искусства — искусства заботы о себе. И Сократ показывает Алкивиаду, что политическое искусство и искусство заботы о себе — глубоко и мощно переплетаются. Для того, чтобы беспокоиться о государстве (политическое искусство), нужно сначала узнать, как беспокоиться о себе. Так показываются снова отношения между политическим и педагогическим: в сути и политического, и педагогиче-

ского — обязанность беспокоиться о других, являются ли другие гражданами политического деятеля или студентами преподавателя. Это и делает Сократа образцом, по крайней мере, по сравнению с менее идеальными преподавателями и политическими деятелями. Сократ сам, как все хорошие педагоги и политические лидеры, является моделью того, кто беспокоится о себе, и того, кто беспокоится о других¹¹. Знать себя, как предписывает дельфийская надпись, означает знать душу. Знать душу означает ответить на вопросы относительно души, т. е. участвовать в подлинном образовании.

Ни один из нас, преподавателей и студентов, не может знать истинную природу своей души, или правосудия, или достоинства. Образование влечет за собой правдивые ответы в изучении души и включает моральное понимание истины. Это не понимание истины в смысле истинных суждений или утверждений, что можно назвать твердой или научной истиной. Истина души включает внимание к себе через самопроверку и к заботе о себе через осуществление достоинства сообщения истины. При этом часть души напоминает божественную. Сократ убеждает Алкивиада: чтобы знать и беспокоиться о других, он должен знать и заботиться о себе. Искусство заботы о себе и политическое искусство являются действительно одним и тем же. Но амбиции Алкивиада должны быть умерены с любовью к мудрости и достоинству. И в итоге Сократ направляет его желание к заботе о себе. Этот путь сопряжен с любовью к Сократу, любовью к преподавателю и с заботой о душе. Задача заботы о себе — измерение образования, которое часто не в состоянии быть воспринятым, потому что наши критерии образовательного успеха другого порядка.

Возвращаясь к традиции древней философии, мы можем пытаться восстановить понятие «заботы о себе» как цель этики образования. Эта задача поиска может помочь обратиться к несоответствиям определенных форм заботы, ко-

¹¹ Emanuele Saccarelli. *Alone in the World: The Existential Socrates in the Apology and Crito // Political Studies*. 2007. Vol. 55. P. 522–545.

торые существуют в исследовании этики образования.¹² Этическая забота всегда интересуется другими. Такой подход преуменьшает роль возможного культивирования одной заботы — заботы о себе. В этом отношении Алкивиад I Платона может быть полезным, поскольку в этом диалоге мы можем видеть и собственную практику заботы о себе Сократа, и его заботы о молодом Алкивиаде. Из особенных значений — возможность, что забота о себе — это и самоснисходительность, забота о ценностях, внешних к тебе, типа богатства, власти, престижа, и подлинная забота о себе — непрерывные поиски самопознания и изучения. Таким образом, студенты (так же как родители и преподаватели), никогда не должны путать экзаменационные отметки и степени с целью истинного изучения.

Забота о себе и искусство жизни

Это одна сторона проблемы. Другая сторона состоит в объяснении искусства жизни. «Искусство жизни» Александра Нехимаса — переводчика Ницше и Фуко, представляет, по его словам, «tragelaphic» — вид работы, частично это работа философская, частично литературная критика, «полная оценок, признанных и деформированных, обязанных различным и, возможно, не всегда совместимым подходам». ¹³ Он различает две концепции философии: философия как теоретическая дисциплина и философия как образ жизни, философия как искусство жизни. Первая концепция философии является сегодня доминирующей и разделяется самими профессиональными и академическими философами. Философия как теоретическая дисциплина заинтересована такими важными проблемами, как природа знания, действительности, истины и благой жизни. Каковы дела в этой традиции рассуждения и законности предъявляемых требований, действительно ли им есть что

¹² Noddings Nel (1984), *Caring: A Feminist Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley: University of California Press).

¹³ Nehemas Alexander (1998), *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault* (Berkeley: University of California Press). P. 188.

противопоставить строгой критике? Каждый избегает собственного литературного стиля и изо всех сил преуменьшает личные особенности. Строго говоря, индивидуальность или характер философа неуместны в оценке выдвинутых философских требований и аргументов. Но в традиции философии как искусства жизни (которую часто рассматривают как второстепенную) литературный стиль и особенность рефлексии существенны, «потому что читатели никогда не должны забывать, что представления, которые противостоят им, это представления специфического типа человека и никого больше»¹⁴.

Сосредоточив внимание на философии как искусстве жизни, мы различаем три жанра. Первый жанр иллюстрирован Сократом в ранних диалогах Платона. Идеал Сократа — универалистский, и он приглашает других присоединяться к нему в проживании ценности жизни. Но Сократ не приводит никаких аргументов, чтобы убедить других, что он прав. Он часто назидателен. Второй жанр иллюстрируется работами Платона среднего периода. Эти жанры — универалистские в их намерении: они утверждают, что определенный способ жизни является лучшим для всех. Третий жанр искусства жизни наименее универалистский: человеческая жизнь принимает много форм, и никакой способ жизни не является лучшим для всех. Такие философы, как Монтень, Ницше и Фуко, ясно сформулировали способ жизни, за которым только они и, возможно, немногие другие могут следовать. «Они полагают, что те, кто хочет подражать им, должны развить их собственное искусство жизни».¹⁵ Этот третий жанр одновременно и «эстетический», и «индивидуалистический».

Но почему их модель всегда Сократ? Нехимас резко критикует упрощенную концепцию иронии, которая делает Сократа намного менее загадочным, чем он является на самом деле. Сократова ирония гораздо более сложная и тонкая. Нехимас подразумевает, что молчание Сократа прово-

¹⁴ Ibid. P. 3.

¹⁵ Ibid. P.10.

кационно, поскольку оно выявило самые разнообразные и искренне творческие ответы, особенно у таких мыслителей, как Монтень, Ницше и Фуко. Каждый из этих практиков искусства жизни «создает» или «вылепляет» его собственного иронического Сократа.

Собственное понимание Нехимасом иронии как эстетического тропа сформировано его представлением концепции иронии в романтической традиции. Непрозрачный, загадочный, иронический, тихий Сократ — творческие интерпретации, которые иллюстрируют три радикально различных пути «осуществления философского искусства жизни». Сократ — вдохновенная модель для Монтеня, Ницше и Фуко, модель для их собственных творческих индивидуалистических проектов самовылепления и самосоздания. Утверждения Нехимаса о Монтене столь же верны для Ницше и Фуко: «Работа и жизнь, книга и забота о себе стали сложными частями друг друга»¹⁶. Через свои работы Монтень, Ницше и Фуко создают себя сами; они заняты особым, эстетическим способом самосоздания. Монтень, Ницше и Фуко — характеры, которые они выписали в своих произведениях так отчетливо, что биографическая информация об их жизнях уместна только как подстановка случайных событий, которые эстетически преобразованы и объединены в их самовылеплении. Фуко считал, что трансформация себя располагается между знанием, академизмом, теорией и реальной историей, она родственна опыту чувственности¹⁷. Искусство жизни призвано быть провокационным. Тонка, а порою и незаметна линия между теоретическим проектом работ об искусстве жизни у Сократа, Монтеня, Ницше и Фуко, и практическим проектом влечения их в авторское самовылепление. Искусство жизни имеет непосредственное отношение к реальной жизни этих художников-мыслителей. Почему читатель не может просто эстетически наслаждаться этим созданным характером, не думая, что это имеет какое-либо отношение к его

¹⁶ Ibid. P. 98, 104.

¹⁷ Дьяков А. В. Мишель Фуко и его время. СПб.: «Алетейя», 2010.

или её собственной жизни, так же, как я могу наслаждаться характером Сократа, Короля Лира или Великого инквизитора, не связывая их с сюжетом моей собственной жизни? Короче говоря, искусство жизни, мое самовылепление может не иметь никакого отношения к моей реальной жизни, кроме жизни, которую я изображаю в моих работах¹⁸.

Существует ли единый, цельный Сократ — даже в ранних диалогах Платона? Не предпочесть ли разнообразные, созданные «я» единственному, объединенному, последовательному, гармоничному «сам»? Хотя Нехимас хорошо знает о парадоксе обращения к Сократу как модели в осуществлении эстетического искусства жизни, «искусство жизни входит во многие облики. Поиски размышлений Сократа — одна из его вариаций»¹⁹. На протяжении почти всей своей истории философия не была всего лишь теоретической дисциплиной, но — образом жизни, «искусством жизни». Этот практический аспект философии присутствовал в «новой» философии не меньше, чем в древней Греции и Риме, когда философы всех школ продолжали возвращаться к Сократу как модели для жизни. Идея относительно философии как искусства жизни выжила в работах таких современных авторов, как Монтень, Ницше и Фуко. Каждый из них использовал философское рассуждение как средство установления того, чем является человек и как реальная жизнь должна проживаться. Александр Нехимас всесторонне и блестяще дает актуальную переоценку места Сократа в западной философской традиции и показывает важность Сократа для Монтеня, Ницше и Фуко.

Сократова ирония создает маску, не предлагая никаких принципов. Сократ остается тихим и неоднозначным характером, вынуждая читателей прийти к их собственным заключениям об искусстве жизни. Усилие объединить разнообразные и иногда противоречивые особенности в един-

¹⁸ *Ясперс К.* Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб., 2004; *Делез Ж.* Ницше и философия. М., 2002; *Хайдеггер М.* Ницше. Т. 1–2. СПб., 2006; *Марков Б.* Человек, государство и Бог в философии Ницше. СПб., 2005.

¹⁹ Nehemas Alexander (1998), *The Art of Living*. P. 188.

ство являются деятельностью, критической и к философии, и к жизни, и модель этой критики — Сократ ранних диалогов Платона. В античности философия была больше, чем просто теоретическая дисциплина. Даже когда Аристотель отождествил философию с «теорией», его цель состояла в том, чтобы показать с различных точек, одна из которых — десятая книга «Никомаховой этики», что жизнь теоретической деятельности, жизнь философии была лучшей жизнью, которую люди могли вести. Теоретическая жизнь, в свою очередь, затрагивает характер тех, кто ведет ее. Теория и практика, дискурс и жизнь, затрагивают друг друга; люди становятся философами, потому что они в состоянии и желают быть лучшим человеческим типом и жить соответственно этому установлению.

Чему каждый верит и как он живет — сочлененные основания. Так, представление Нехемаса, что не существует никакого единого способа жизни, который являлся бы лучшим для всех людей, и что философская жизнь является только одной среди многих достойных похвалы способов жить, не убеждает нас «возвращаться» к концепции философии как образу жизни или как искусству жизни. Некоторые философы хотят найти ответы на общие и важные вопросы, включая вопросы о человеке, этике и природе благой жизни, не полагая, что их ответы обязательны к руководству в реальной жизни. В случае теории, которая затрагивает жизнь, истина представлений — все еще проблема, но это — одна из проблем, ибо каждый человек умеет строить свою жизнь. И то, что он строит в результате принятия определенных теорий, не просто биографический казус. Эта постройка — литературное и философское решение.

Философы искусства жизни обычно играют не одну, а две и более ролей. Они — и создатели, и существа в одном лице. Мы поэтому сталкиваемся, по крайней мере, с двумя концепциями философии. Один избегает личного стиля, и его цель состоит в том, чтобы стереть специфическую индивидуальность, которая предлагает ответы на философские вопросы. Другой требует стиля и особенности, потому что его чита-

тели никогда не должны забывать, что представления, которые противостоят им, — это представления специфического типа человека и никого больше. Так, Монтень, Ницше и Фуко принадлежат литературе, истории, философии. Но есть и другие фигуры — Паскаль, Шопенгауэр, Кьеркегор²⁰, Эмерсон, Торо и, по крайней мере, Витгенштейн²¹, которые достойно представлены в описании их искусства жизни и заботы о себе. Длительное время каждая сторона была подозрительна к другой. Систематические философы думают о философах искусства жизни в лучшем случае как о «поэтах» или литературных фигурах, в худшем — как о людях, пишущих для узкого круга своих поклонников. Философы искусства жизни обвиняют систематическую философию в том, что она введена в заблуждение и самообманута манерой создания истинной философии. Они думают, что сторонники систематической философии — сухие педанты, ищущие научной объективности и неспособные создать сочинение, которое было бы действительно выражением их собственной жизни. В принципе, обе стороны неправы, ибо они упускают тот факт, что каждый подход является законным историческим развитием философии, как это было в классической Греции; ни один из этих подходов не имеет преимущественного положения и не определяет сущность философии.

Стать человеком — означает приобрести не только необыкновенный и особенный характер, но и способ жизни, который он выбирает и делает неповторимым. Некоторые создают себя или становятся людьми в течение долгого времени. Точно так же трудно полагать, что философы могут практиковать искусство жизни всегда успешно. И когда мы восхищаемся философами, мы высказываем нечто и о

²⁰ Jacob Howland, *Kierkegaard and Socrates: A Study in Philosophy and Faith*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

²¹ Garry L. Hagberg, *Wittgenstein's Voice: Reading, Self-Understanding, and the Genre of Philosophical Investigations // Poetics Today* 28:3 (2007). P. 499–526; Heal, Jane (1995), *Wittgenstein and Dialogue*. In: *Philosophical Dialogues: Plato, Hume, Wittgenstein; Proceedings of the British Academy* 85, edited by T. J. Smiley. P. 63–83 (Oxford: Oxford University Press).

нашей собственной персоне. Исследование философии как искусства жизни раскрывает наши собственные этические предпочтения и заставляет нас непосредственно показывать отчасти и себя. Что отличает философов от других? Для начала, мы должны понять, что различие это — своеобразный флюид: на его краях проект строительства философской жизни трудно отличим от деятельности или целей жизни таких фигур, как Пруст, Рембо или Оскар Уайльд.

Ницше оставил нам две картины Сократа: ранний портрет, веселый, тихий Сократ «Несвоевременных размышлений» и «Человеческого, слишком человеческого» и декадентская, пессимистическая, ужасная фигура Сократа его более поздних работ, последние слова которых показали, что Ницше перенес жизнь как болезнь. Хотя ранний Сократ более предпочтителен, Ницше строит более позднюю, отрицательную фигуру, потому что его собственные чувства к Сократу были весьма противоречивыми. Он не был убежден, что он и Сократ не вовлечены в один и тот же проект самосозидания. Интерпретация Ницше последних слов Сократа — «О Критон, мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, не забудьте» (Федон. 118a7–8) — к настоящему времени стала почти канонической. Мишель Фуко пришел к этим словам в конце его собственной жизни с темой заботы о себе. Фуко задается вопросом, почему важный термин применен «не к душе, к истине и мудрости, но только к петуху?»

Он не был в состоянии ответить на это, пока не прочитал интерпретацию линии Платона Жоржем Дюмезилем. И после Дюмезиля он предложил радикально новую интерпретацию высказывания Сократа и его отношения к философии и жизни. Фуко начинает свою новую интерпретацию, повторяя вопрос Ницше в «Веселой Науке»: «Возможно ли! Такой человек как он, проживший неким солдатом весело на глазах у всех, — был пессимист!»²² Он поэтому заключает, что Платон, возможно, не имел в виду, что последние

²² Ницше Ф. *Веселая наука* // Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 1 М.: «Мысль», 1990. С. 660.

слова Сократа означают, что жизнь является болезнью, а здоровье может быть найдено только в другом мире. Фуко соглашается, что Сократ говорит о болезни: это — единственная возможная интерпретация ссылки на жертву Асклепию. Но «мы» должны Асклепию петуха. Долг коллективен. Далее Фуко говорит, что вред неквалифицированно совета, в конечном счете, разрушает тело. И когда мы заинтересованы важными проблемами правосудия, благородства и совершенства, мы должны слушать не многих, но эксперта. В противном случае мы развратим нашу душу. И если, как каждый соглашается, не стоит жить с развращенным телом, то еще менее стоит жить с развращенной душой. Сократ не видит в смерти лекарства, которое производит очищение всего его ложного мнения; поскольку он, вероятно, может умереть со многими ложными верованиями в его душе, смерть способна лишь защитить его от дальнейшей инфекции. Платон принял не просто представление, что жизнь является болезнью, но намного более пессимистическое положение, что она — фактически форма смерти. Тело, пишет он в «Федоне», является главным препятствием мудрости; рациональная мысль, независимая от тела, является сущностью философии и состава философской жизни.

Фуко идентифицировал болезнь Сократа с ложной верой: лечение достигнуто через процесс заботы, который составляет главную задачу философии. Это — центральная тема всех ранних работ Платона, и она разворачивается в «Федоне». Сократ говорит афинянам, что его задача состояла в том, чтобы пробовать убедить каждого из них, как отца или старшего брата, беспокоиться о достоинстве. Голос Сократа поддержан его верной личной «божественной миссией»; политика этому голосу не соответствовала. Миссия Сократа — радикальное новое предприятие в пределах этического и интеллектуального мира Афин. Она имеет две существенные особенности. Сначала она требует, чтобы каждый всегда говорил истину, даже когда это неприятно ему и аудитории. Это — версия сложного греческого понятия *parrhêsia*, к которому Фуко обратился в последние годы

своей жизни. Представление, что философия была в древние времена, прежде всего, образом жизни, а не просто теоретической деятельностью, было явно выражено Пьером Адо, который имел значительное влияние на мысль Фуко.

Ницше написал, что «мы хотим быть поэтами нашей жизни»²³, соединяя жизнь и искусство вместе. От идеи, которая непосредственно не дается нам, есть только одно практическое последствие: «Мы должны создать нас как произведение искусства... Разве всеобщая жизнь не могла стать произведением искусства? Почему должна лампа или дом быть художественным объектом, но не наша жизнь? „Придавать стиль“ своему характеру — великое и редкое искусство»²⁴.

Этика, говорил Фуко, не исчерпана нашими отношениями к другим, кодексами морального поведения, которые управляют взаимодействием различных людей и групп друг с другом. Она также касается путей, которыми люди соприкасаются и регулируют себя, путей, которыми мы практикуем самоуправление и в то же самое время составляем себя как моральные предметы наших собственных желаний и действий. Этика — забота о себе. В то же время, когда Фуко поворачивался к размышлению об этике, он становился более откровенным в личном отношении к теоретическим проблемам, к которым он обращался. Он также поворачивался к определенно ницшеанскому проекту вылепления себя, как объекту, созданию, как автор, которым он фактически стал.

Забота о себе у Фуко

Формулировка Дельфийского оракула «Познай самого себя», по Фуко, сопровождается непременным требованием проявить заботу о самом себе. Самопознание — лишь частный случай заботы о себе и её конкретное применение. Процесс заботы о самом себе включает вопросы и ответы: «кто я?»; к какому «я» относится субъект заботы о

²³ Там же. С. 637.

²⁴ Там же. С. 630.

себе; «в чём состоит забота о себе?». За отправную точку Фуко принял понятие «заботы о себе», которое он находит в платоновских диалогах «Апология Сократа» (29d, 36 b-c) и «Алкивиад I». «Забота о себе», по Фуко, остаётся основным принципом во всей греко-римской культуре, будучи общим условием любого разумного поведения и всякой нравственной деятельности. «Забота о себе» выступает 1) некоторой общей установкой (включая взгляд на вещи и способ поведения), 2) обращением взгляда на самого себя и 3) неким действием по преобразованию самого себя. В силу этого «*epimeleia*» имеет исключительную важность не только в истории идей, но и в истории практик субъективности.

Однако картезианство придало философскую значимость принципу «познай себя» и отобрало её у «заботы о себе», и условием доступа к истине бытия стала очевидность собственного существования субъекта. Все дело в том, что Фуко разделяет *философию* («форма мышления, которая задаётся вопросом о том, что даёт субъекту доступ к истине, ..., которая пытается очертить условия и пределы доступности истины субъекту») и *духовность* («те поиски, практику и опыт, посредством которых субъект производит в себе самом изменения, необходимые для того, чтобы получить доступ к истине») ²⁵. Чтобы обрести духовность, субъект должен преобразовать себя, стать отличным от самого себя посредством *эроса* и *аскезиса*. Для *духовности* познавательный акт всегда дублируется преобразованием субъекта в его бытии субъектом. По Фуко, «нынешняя эпоха отношений между субъектом и истиной начинается в тот день, когда оказывается, что субъект, ... может прийти к истине, но что истина, ... не может спасти субъекта» ²⁶. Философия только потеснила духовность и, начиная с Канта, заново обращается структурам духовности, а уже «Феноме-

²⁵ Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Пер. А. Г. Погоняйло. СПб.: «Наука», 2007. С. 27.

²⁶ Там же. С. 32.

нология духа» Гегеля занята преобразованиями субъекта в связи с познавательным актом. В дальнейшем философия XIX века стремится вернуть структуру духовности в философию ²⁷.

Фуко говорит о том, что в «Алкивиаде I» (129b) Сократ вопрошает не о чём другом, как о субъекте: «Каким образом могли бы мы отыскать самое „само“? Ведь так мы, быть может, узнали бы, что мы собой представляем...» ²⁸. Для Фуко «само» выступает основным моментом «заботы о себе»: здесь говорится, «о ком проявляется забота», о том элементе, в котором и субъект, и объект заботы совпадают. По Платону, это душа, коли она «бессмертна, она требует заботы» не только на время своей жизни, но «на все времена...» ²⁹. И эта душа, согласно Фуко, есть субъект, и заботиться следует именно о *нем*.

«Забота о себе» обязательно опосредована учителем, которого Фуко понимает в духе Ницше, как применение «субъектом к себе самому той или иной технологии» ³⁰. Задача создать некую этику себя — «задача, по-видимому, насущная, главная, политически необходимая», ³¹ поскольку сопротивление политической власти может опираться лишь на отношение к себе. Поэтому, прежде всего, следует вопрошать о том, какие исторические преобразования должен был претерпеть субъект, чтобы начать высказывать истину о субъекте. О чем, собственно, и рассуждает Фуко в «Герменевтике субъекта». Фуко разбирает формы высказывания истины в классической Греции и в имперском Риме и заключает, что в позднеримскую эпоху имеет место переход от вопроса «как стать субъектом истинной речи?» к вопросу «как суметь сказать истину о себе самом?». Тот мо-

²⁷ Дьяков А. В. Мишель Фуко и его время. С. 363.

²⁸ Платон. Алкивиад I / Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн. Соч. В 4 т. Т. 1. М.: «Мысль», 1990. С. 257.

²⁹ Платон. Федон / Пер. С. П. Маркиша. Соч. В 4 т. Т. 2. М.: «Мысль», 1993. С. 69.

³⁰ Фуко М. Герменевтика субъекта. С. 131.

³¹ Там же. С. 278.

мент, когда задача говорения истины о себе самом была вписана в процедуру спасения и совокупность техник, которые субъект применяет к самому себе для *преобразования себя*, был решающим в истории субъективности на Западе, т. е. в истории отношений между субъектом и истиной.

Фуко полагает, что создание этики своего «Я» — на сегодняшний день задача неразрешимая. Но этот факт не отменяет нашего бесконечного обращения к попыткам создания такой этики. «Забота о себе», хотя и найденная им в античности, всё же несколько отдаёт «буржуазным производством/потреблением». Поэтому действовать Фуко предлагает следующим образом: анализ власти должен сводиться к этике субъекта, которая определяется отношением его «Я» к самому себе. Иными словами, на место юридической концепции правового субъекта необходимо поставить некую структуру, сотканную из отношений власти, руководства, управления собой и другими, отношения «Я» к самому себе³². Борьба Фуко с любой фетишизацией в философии и политике выливается в неприятие «мифологий» в любых проявлениях. Важнейшим пунктом сопротивления оказывается «забота о себе», которая есть, прежде всего, сопротивление самому себе. Его призыв таков: не впадать в самолюбование, не создавать литературных шедевров на все времена, но пребывать в постоянном движении сопротивления.

В эллинистическо-римском предписании обращаться к самому себе Фуко видит исходную точку тех практик и знаний, которые он анализирует в третьем томе «Истории сексуальности» в их развитии и трансформации. Тема «искусства бытия» уходит из философии и превращается в «культуру себя». Принцип заботы о себе конституирует целую *общественную* практику и порождает определённый способ получения и обработки знаний. Фуко причисляет к участию в этой заботе средневековую школу, медицинскую теорию и практику, что по мере развития приобретает характер оценки выполненной работы, контроля над самим собой. В дальнейшем «...искусство управления собой... ста-

³² Дьяков А. В. Мишель Фуко и его время. С. 363–365, 494–495.

ло решающим политическим фактором»³³. И формирование себя как *морального субъекта* теперь происходит на пересечении социальной, гражданской и политической активности. То обстоятельство, что «краеугольным камнем этики стал принцип господства над собой»³⁴, по мнению Фуко, свидетельствует о кризисе субъективации: усложняются способы, при помощи которых индивид может формировать себя в качестве морального субъекта своего поведения. Разумное существование не может обходиться без «практики здоровья», которое, по Фуко, является разновидностью практики заботы о себе. В I–II веках Фуко обнаружил этику «заботы о себе», которая является переходной от античной классики к христианству. При этом он отказывается видеть в ригористике римских авторов то самое осуждение *aphrodisia*, которое получило развитие в христианстве. Эта эпоха имеет свою собственную физиономию, и её портрет Фуко удалось набросать³⁵.

«Забота о себе» — одновременно и анализ, и некое практическое движение, что подразумевает и дешифровку, и некое умение, и необходимое изменение. Фуко обнаруживает у Канта схему прагматики и воспроизводит ее во всех деталях. Прагматическая антропология Канта предстаёт как сочетание знания, власти и долга, т. е. воспроизводит классические кантовские вопросы — «что я могу знать?» (определение предмета своей озабоченности (*aphrodisia* у греков или желание в христианстве)), «на что я могу надеяться?» (власть, побуждающая индивида осуществлять заботу о себе), «что я должен делать?» (технология «заботы о себе»). Точкой их схождения выступает человек (способ определения цели этой заботы): «кем мы хотим стать?».

Через Сократа Платон создал самые деятельные концепции философии, доступные для нас: философия как просто тренировка ума и философия как образ жизни, искусство жизни, в его различных версиях. Так, философия как об-

³³ Там же. С. 101.

³⁴ Там же. С. 107.

³⁵ Там же. С. 252.

раз жизни появляется в ее оригинальном аспекте: не как теоретическая конструкция, но как метод для того, чтобы обучать людей, чтобы жить и смотреть на мир по-новому. Это — попытка преобразовать человечество. С древности сосуществовали две стороны философии; систематизация мысли и теоретической беседы, с одной стороны, и (особенно после Сократа) этическое/ духовное исследование значимости жизни — с другой. Философия как искусство жизни, является продолжающейся экспертизой главнейших верований и последовательности тех верований, результат которых весьма часто означает фундаментальное изменение того, что каждый знал. Так раскрываются определенные образовательные навыки, необходимые для самосоздания: исследование, чтение, слушание, внимание, самообладание и безразличие к безразличным вещам.

Мы должны учить всех студентов становиться философиями-любителями, ищущими мудрости, чтобы практиковать искусство жизни — намеренную обработку исключительно себя в кругу подобных, наряду с обыденной ролью образования. «Каждый студент мог бы совершить его собственное приближение к мудрости, становление философа [который] развивает его силу души, изменяет его внутренний климат, преобразовывает его видение мира, и, наконец, полноту его бытия»³⁶.

Раздел 2

ДРУГАЯ ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

³⁶ Hadot Pierre (1995), *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, A. I. Davidson, Ed., trans. M. Chase (Oxford: Blackwell Publishing). P. 102.

СОКРАТ — СПАРТАНЕЦ¹

Внешний облик философа, его привычки и манера поведения могут быть интересны, казалось бы, лишь биографу. В случае «настоящей» истории философии «слишком историческое» привлекается разве что для иллюстрации теоретических выкладок. Однако такая редукция чревата утерей не только исторической формы, но и содержательных сторон учения. Особенно это заметно, если речь идет об античности, эпохе, когда философия была не только профессиональным занятием, но и образом жизни, а поведение имело знаковый характер в большей степени, чем в наше время. Можно утверждать, что философский праксис имел выражение не только в вербальной, но и в неречевой (поведенческой) форме.

Классическим примером для иллюстрации этого положения является фигура Сократа. Образ мудреца, философствовавшего исключительно в устной форме, известен нам достаточно хорошо благодаря его ученикам и современникам, «считывавшим» именно те его черты, которые в их глазах обладали значимостью. Этот образ представляется нам очевидным, однако мы постараемся показать, что он содержит определенную исследовательскую перспективу и может получить — хотя бы гипотетически — небезынтересный поворот. Мы имеем в виду «лаконофильство» Сократа. Положительные оценки спартанского законодательства и нравов разбросаны в текстах Платона и Ксенофонта, а последний, как известно, долгое время попросту служил спартанскому государству. Блестящий аристократ и карьерный политик Алкивиад, бежавший в свое время в Спарту, также принадлежал к числу ближайших друзей Сократа. Симпатии Сократа к Лакедемону были известны всем.

¹ Одна из версий настоящего материала опубликована в альманахе Мнемон. СПб., 2011. Вып.10.

В своей комедии «Птицы» Аристофан описывает «моду» на спартанский способ жизни, распространенную среди афинян, ссылаясь на пример Сократа: «Все люди просто бредили лаконцами: / Они ходили грязные, заросшие, / Голодные и с палкой, по-сократовски» (Aristoph. *Ornithes*, 1280, пер. С. К. Апт). В «Облаках» Аристофан сравнивает учеников Сократа с взятыми в плен при Пилосе лаконцами (Aristoph. *Nephelai*, 225). Вопреки словам Фукидида о скрытности, царящей среди лакедемонян (Thucyd. *Hist.* V 68, 2), афиняне имели неплохое представление об образе жизни своих знаменитых противников².

Все это не могло не сказаться на отношении к Сократу со стороны его сограждан. Политический подтекст процесса 399 г. до н. э. более чем вероятен. Помимо лаконофильства в вину философу могли поставить близость к печально известному правительству «тридцати тиранов», в частности, к возглавлявшему его Критию, в свое время учившемуся у Сократа (Aeschines 1.173). Есть свидетельства в пользу того, что правительство Тридцати пыталось перестроить Афины по образцу спартанского государственного строя, например, внося в особые привилегированные списки 3000 очевидно близких им по взглядам граждан³. Сократ вошел в это число.

Неудивительно, что Ксенофонт позже будет активно отрицать какую-либо серьезность отношений между Критием и Сократом, ссылаясь на известную историю, связанную с Леоном Саламинским, и утверждая, что Критий даже возненавидел Сократа после высмеивания философом его несдержанности (Xenoph. *Memorab.* I, 2, 29–31). Тем не менее суд над Сократом проходил без прямых политических инвектив. Со Спартой в 399 г. до н. э. еще открыто не ссори-

² Тем более, что Фукидид говорит о спартанской скрытности в связи с военными обстоятельствами: спартанцы вполне резонно скрывали численность своей армии.

³ Об этом выразительно пишет И. Е. Суриков в своей статье «Некоторые проблемы олигархического переворота 404 г. до н. э. в Афинах и правления „тридцати тиранов“, к сожалению известной нам только в варианте интернет-публикации: <http://antiquity-perm.ru/wp-content/uploads/2010/08/Surikov.pdf>.

лись, а преследование известного лаконофила могло вызвать недовольство лакедемонян⁴.

Эти свидетельства из биографии Сократа получают подтверждение в образе философа, создаваемом его апологетически настроенными учениками. В этом образе обнаруживается столь много совпадений с известным «спартанским мифом» (или «миражом»)⁵, что может возникнуть вопрос об авторстве последнего. Именно на этих совпадениях мы и хотим остановить внимание.

Готовящийся к смерти Сократ предстает в «Федоне» соборным, бодрым и даже веселым. Своим опечаленным и удивленным друзьям он высказывает тезис, который станет знаменитым: философия есть приготовление к смерти. «Те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним — умиранием и смертью» (Phaedo, 64a). Сократ заявляет, что ожидает от смерти «величайших благ», в частности, надеется встретиться с лучшими людьми и уверен, что судить его будут мудрые и благие боги

⁴ См. на эту тему статью Ричарда Янко: *Janko R. Socrates the Freethinker // A Companion to Socrates*, Blackwell Publishing, 2006. P. 486–3.

⁵ См. самую известную работу на эту тему: *Ollier F. Le Mirage Spartiate*. T. I–II. Paris, 1933–1943. За последние полтора столетия было высказано множество точек зрения на точность сведений о законодательстве Ликурга. Обзор их можно найти в труде *Oliva P. Sparta and her social problems*. Prague, 1971. Во многом они сводятся к вопросу об историчности самого Ликурга (Ср., например: *Андреев Ю. В. Предание о Ликурге // Андреев Ю. В. Архаическая Спарта. Искусство и политика*. СПб.: «Нестор-история», 2008. С. 2742–79). В целом можно согласиться с точкой зрения, отрицающей исследовательский гиперкритицизм в этом вопросе. Сошлемся на работы Э. Д. Фролова (*Фролов Э. Д. Рождение греческого полиса*. Л., 1988. С. 129) и Л. Г. Печатновой (*Печатнова Л. Г. История Спарты (период архаики и классики)*. СПб.: «Гуманитарная Академия», 2001. С. 282–9). О спартанском законодательстве см. также: *Кембриджская история Древнего мира. Расширение греческого мира VIII–VI вв. М.: «Ладомир», 2007. С. 388–398. Об истории Спарты эпохи законодательных перемен помимо указанной книги Л. Г. Печатновой сошлемся на важную работу: *Cartledge P. Sparta and Lakonia. A regional history 1300–362 BC*. L., Routledge, 2002. P. 881–938.*

(Ibid, 63b-e). Обосновывая свою уверенность, он приводит знаменитые аргументы в пользу бессмертия души, а также миф о подлинной топографии космоса. Сохраняя мужество, воспитанное в процессе занятий философией, Сократ принимает яд и уходит из жизни достойно, без панических стонаний.

Описание «философской» смерти Сократа оказывало завораживающее воздействие на читателей «Федона». Между тем у Платона были предшественники, призывающие к мужественной встрече кончины, и один из них для нас очень показателен. Речь идет о спартанском поэте Тиртее, по распространенной легенде, прибывшем в Лакедемон из Афин (ср. Plato, Leg. I 629 a). Он был представителем замечательной плеяды музыкантов и поэтов (Терпандр, Фалет, Тиртей, Алкман), которые, по легендарной традиции, сформировали основные гражданские празднества Лакедемона, вдохнули мужество в воинов и помогли сложиться знаменитому спартанскому ратному «этосу». В одной из сохранившихся элегий Тиртея имеется пронзительно созвучный «Федону» мотив. Поэт призывает: «Вражеских полчищ огромных не бойтесь, не ведайте страха, // Каждый пусть держит свой щит прямо меж первых бойцов, / Жизнь ненавистной считая, а мрачных посланниц кончины — / Милыми, как нам милы солнца златые лучи! <...> / Да, хорошо умереть для того, кто за землю родную / Бьется и в первых рядах падает, доблести полн» (fr.6–8 Diehl, пер. Г. Церетели). Ожидание славной смерти как достойного завершения славной же жизни — тема, которая постоянно встречается у античных историков при описании мужества спартанцев, особенно в классический период истории Лакедемона. Подвиг царя Леонида при Фермопилах и отвага его спутников были красочно представлены Геродотом (Hist. VII, 205–228). А слова Диенека о тени, которую приносят спартанцам тучи персидских стрел, стали одним из первых афоризмов, которые в дальнейшем греческие авторы вкладывали в уста лакедемонян.

То, что Платон мог изображать Сократа как такого же рода воина, не страшщегося, а жаждущего славной гибели,

подтверждается целым рядом мест из его текстов. Вот только некоторые примеры. В «Апологии» Сократ отказывается принимать в расчет смерть, предпочитая в первую очередь заботиться не о себе, а о справедливости поступка. В «Критоне» Законы обращаются к нему с увещанием: «Нельзя отступать, уклоняться или бросать свое место в строю» (Crito, 51c). Самообладание Сократа в битве при Делии (424 г. до н. э.), когда афинский строй был нарушен («все уже разбрелись») и на поле боя господствовала вражеская конница, красноречиво описывает Алкивиад в «Пире» (221 a-b).

Перенесение на общественную и философскую позицию Сократа спартанских черт особенно заметно, если мы станем принимать в расчет не только раннюю античную литературную традицию, но и произведения Плутарха Херонейского, уже полностью находившегося под обаянием «спартанского миража». В его «лакедемонских» биографиях (прежде всего Ликурга, но также Лисандра, Агида и Клеомена), в «Изречениях» и «Обычаях спартанцев», в «Изречениях спартанских женщин» и других произведениях проявляется то, что порой только намеком присутствовало у классических греческих историков (Геродота, Фукидида, Ксенофонта), в «Лакедемонской политике» Ксенофонта и прочих текстах V–IV вв. до н. э. Одно из спартанских достоинств Плутарх видит в верности законам, которые установил Ликург и которые опирались на авторитет Аполлона. Примерно о том же пишет и Платон в «Гиппии Большем»: «Менять законы и воспитывать сыновей не по принятым традициям лакедемоняне считают несовместным с отеческими заветами» (Hipp. Maj., 284b).

Но эта позиция как нельзя лучше сочетается с той, которую занимает Сократ в «Критоне», где объясняет причины, по которым не желает бежать из тюрьмы, следующим образом: «Надо либо его (государство) переубедить, либо исполнять то, что оно велит, а если оно к чему приговорит, то нужно терпеть невозмутимо, будут ли то побои или оковы, пошлет ли оно на войну, на раны и смерть; все это нужно выполнять, ибо в этом заключена справедливость» (Crito, 51b; здесь и далее пер. М. С. Соловьева).

Верность установлениям означает исполнение даже таких из них, которые нам представляются странными. Присмотримся к еще одному свидетельству Законов «Критона»: «Ты, Сократ, никогда не выезжал из нашего города ради празднеств, где бы их ни праздновали, разве что однажды на Истм, да еще на войну; ты никогда не путешествовал, как другие люди, и не нападала на тебя охота увидеть другой город с другими законами. С тебя было довольно нас и нашего города — вот как ты любил нас и при этом соглашался жить под нашим управлением; да и детьми обзавелся ты в нашем городе потому, что он тебе нравится» (Ibid, 52b). Бегство от правосудия приведет к тому, что Сократ будет жить, «заискивая у всякого и прислуживаясь» (Ibid, 53e), то есть в позоре и бесчестии. Но и по Тиртею, беглец с поля боя «горькую вкусит судьбу». Сократ утверждает: оказавшись, например, в Фивах, где законы хороши, он, бежавший из своего города, станет их врагом. Тиртей в уже цитированной нами элегии утверждает, что беглец повсюду будет врагом для тех, кто его примет.

Еще более многозначителен приведенный фрагмент из «Критона», потому что Плутарх утверждает: Ликург запретил спартанцам покидать пределы своей страны — за исключением периода военных действий или участия в дипломатических и религиозных посольствах (Lycurg., 27). По его мнению, «зарубежные поездки» могут вызвать расшатывание твердых устоев спартанского нрава⁶. Возможно, по той же причине Сократ не поехал к иноземным правителям, которые приглашали его к себе — в частности, к Архелаю Македонскому и Скопасу из Краннона, «к которым относился с презрением» (См. Diog. Laert., De vita... II. 5, 27).

Занятия, которым предавались спартанцы и Сократ на своей родной земле, казалось бы, радикально отличались друг от друга. Спартанцы, если верить античной традиции,

⁶ Ср. историю царя Левтихида, подкупленного фессалийцами, или печальную судьбу полководца Павсания, победившего персов при Платеях, а потом развращенного образом жизни побежденных.

представленной в сочинениях Фукидида (см. известное место из речи Перикла — Hist. II, 39), Плутарха и других авторов, постоянно готовили себя к военным действиям⁷. Именно с этим было связано особое внимание к воспитанию детей, о котором подробно говорит Ксенофонт в «Лакедемонской политике» (Xenophon. Lac. Pol. 5.2–7). Особо отметим, с одной стороны, строгость воспитания, а с другой — то, что, по словам Ксенофонта, Ликург «смешал в Спарте все возрасты» вопреки обычаю, когда сверстники проводят время со сверстниками. Легендарный законодатель полагал, что это позволит молодым людям учиться на опыте старших, раньше быть готовым к тяготам взрослой жизни.

Но ведь и платоновский Сократ стремится проводить время с людьми другого возраста. В диалоге «Парменид» он выведен пытливым юношей, общающимся с мудрыми элейскими мыслителями. В диалоге «Теэтет» пожилой философ представляет себя как воспитателя юношества.

К этому следует добавить, что, занявшись философией, Сократ оставил в стороне все остальные дела. Одно место из Диогена Лаэртского (De vita... II. 5, 20) подсказывает нам, что он предпринимал некие торговые операции, на что и жил. Но в диалогах Платона Сократ не занят хоть каким-либо промыслом. Он — весь в философии и не отвлекается ни на что, кроме неизбежных общественных и военных обязанностей. С этим образом человека, отказавшегося от хозяйственных забот, очень созвучны слова Плутарха: «Одним из благ и преимуществ, которые доставил согражданам Ликург, было изобилие досуга. Заниматься ремеслом им было строго-настрога запрещено, а в погоне за наживой, требующей бесконечных трудов и хлопот, не стало никакой надобности, поскольку богатство утратило всю свою ценность и притягательную силу» (Lycurgus, 24; пер. С. П. Маркиша).

Сократа в позднейшей историко-философской традиции изображают как истинно свободного человека. Но, по мне-

⁷ К слову, Сократ также «занимался телесными упражнениями и отличался крепким здоровьем» (Diog. Laert., De vita... II. 5, 22).

нию Плутарха, столь же свободны были и спартанцы: «Один спартанец, находясь в Афинах и услышав, что кого-то осудили за праздность и осужденный возвращается в глубоком унынии, сопровождаемый друзьями, тоже опечаленными и огорченными, просил окружающих показать ему человека, которому свободу вменили в преступление» (Ibid).

В связи со своими воинскими занятиями спартанцы могли восприниматься как нечесаные, грязные мужлань (ср. фрагмент из Аристофановых «Птиц»), которые мылись и наряжались лишь когда шли на войну. Как ни парадоксально, что-то подобное можно заметить и в образе Сократа. Во-первых, его внешний, то ли «сатиров», то ли «силенов», вид отсылает нас к той «деревенщине», которую высмеивали в «сатирических драмах». А во-вторых, он также не занимался «банным» и «парфюмерным» уходом за собой. «Гигиеническая аскеза», очевидно, имела своей целью приучение тела к тяготам — как и в случае лакедемонян. «Умытым и в сандалиях» мы встречаем Сократа лишь в платоновском «Пире» (171a). Но стоит заметить, что этот диалог посвящен теме Эроса, который выступает самым настоящим энергетическим началом философии Платона и представляет собой ристание в восславлении «древнего демона». Это ристание становится для Сократа чем-то вроде испытания — как для спартанцев война. И, как мы видим, он ведет его без усталости — даже когда все засыпают, наш философ занят беседой о том, могут ли авторы комедий писать трагические произведения и наоборот (Ibid., 223c). Отметим, что вплоть до появления Алкивиада собеседники в этом диалоге договариваются быть умеренными в винопитии — шутливо проявляя ту же твердость, что и участники легендарных спартанских сисситий (Ср. Xenophon. Lac. Pol. 5.3–7, Lucurgus, 12).

Казалось бы, имеется одно радикальное отличие Сократа от «ликургов» спартанцев. Учитель Платона — сама воплощенная речь. Он словоохотлив и даже докучлив в своем стремлении к общению. Спартанцы представляют собой

прямую противоположность — они говорят лаконично и не любят болтунов. Однако эта картина, видимо, слишком односторонняя. В Спарте приезжали учителя мудрости (тот же Гипсий), и им предлагали выступать перед юношеством. Древний царь Агасикл (рубеж VII–VI вв. до н. э.) любил привечать у себя мудрецов, как нам об этом сообщает Плутарх (Aprophthegmata Laconica, 208b). Именно в Спарте установил свой гномон милетский философ Анаксимандр, а царь Леонид перед одним из сражений просвещал своих воинов о природе атмосферных явлений (Polyaen. Strat. I.32.2).

Более того, в апологетической по отношению к Сократу литературе постепенно складывается иное понимание лаконичности спартанцев. Плутарх с его сборниками изречений (безусловно, опирающимися на определенную традицию⁸) — вершина этого. У философа из Херонеи спартанские речения превращаются в сборник практической мудрости, пронизанной чувством собственного достоинства и стоического принятия судьбы. Так, сразу несколькими царям Плутарх приписывает утверждение, что спартанская жизнь — это постоянное упражнение в искусстве управлять и подчиняться. На наш взгляд, этот тезис напрямую перекликается с анализом морфологии души в «Государстве» Платона. Справедливая душа — та, которая может управлять собой (например, вожделем своей частью) и одновременно подчиняться себе (разумной части).

Перекличку между «плутарховыми» спартанцами и Сократом можно увидеть и в вопросе о «служении музам». В «Федоне» философ рассказывает о регулярно повторявшемся сне, в котором Аполлон призывает его служить музам (Phaedo, 60c). Но и Плутарх утверждает, что спартанцы перед сражением приносили жертву музам — дабы получить добрую славу, которая потом будет воспета потом-

⁸ По наиболее распространенному мнению, основными источниками Плутарха в этом вопросе были Эфор и утраченная «Лакедемонская политика» Аристотеля. См.: Л. Г. Печатнова. История Спарты... С. 16.

ками (Instit. Laconica, 16). Добрая слава — один из базовых моментов указанной выше моральной мудрости, содержащейся в «спартанских изречениях». Таким образом, ратные жертвы Музам и плутарховские рассказы о любви лакедемонян к пению снова сближают нас с практической философией.

Словно понимая, что его интерпретация спартанской жизни, как парадоксально близкой философской аскезе, может вызвать возражения, в своих «Застольных беседах» Плутарх прячется за авторитет Платона. Один из их участников, римский друг Плутарха Местрий Флор, спрашивает: «Не... подмешал ли Платон к Сократу Ликурга, в той же мере как и Пифагора?» (Quaestiones convivales, VIII, 719a). Видимо, следует дать положительный ответ на этот вопрос, признавая при этом, что и сам Плутарх примешивает к Ликургу Платона.

Для полноты картины отметим еще несколько характерных деталей, встречающихся в текстах Платона и Ксенофонта. Известно отрицательное отношение названных авторов к софистам. В диалоге «Теэтет», который по ряду признаков следует отнести к позднему периоду творчества Платона, встречается сравнение софиста с пелтастом: «И тысячу других вопросов какой-нибудь наемный пелтаст, искушенный в речах, метнет в тебя из засады, как только ты станешь утверждать, что знание и ощущение — одно и то же» (Theaetetus, 167d, пер. Т. В. Васильевой). Наемничество, то есть обучение за плату — черта софистов, которая роднит их с наемниками-пелтастами, родом войск, широко распространившимся в конце V–IV вв. до н. э. Одной из первых их успешных акций было сражение на о. Сфактерия в 425 г. до н. э., когда действовавшие в распыленном, беспорядочном строю легковооруженные пелтасты (сражавшиеся не по правилам — по крайней мере, традиционно спартанским правилам) благодаря своему метательному оружию внесли решающую лепту в победу над спартанцами. «Неправедный» военный обычай (уже хорошо известный к моменту написания диалога и даже приспособленный спартанским царем Агесилаем к реалиям

своей армии) становится аналогом несправедливых действий лжеименного мудреца.

Не без иронии античные авторы описывают Ксантиппу, жену Сократа, и их семейные отношения (Срв. Diog. Laert., De vita... II.5, 36). Вероятно, эта ирония была связана с тем, что семейная жизнь Сократа не вписывалась в традиционные афинские рамки, где женщина занимала откровенно подчиненное положение.

Однако крутой нрав и языкастость Ксантиппы напоминает истории о спартанских женщинах, не щадивших своих близких, если они оказывались недостойны славы лакедемонян. На спартанский же манер Сократ и прощается с ней перед смертью: еще до начала действия, происходящего в «Федоне», Ксантиппу уводят, ибо смерть, подобная смерти Сократа, — мужское дело.

Смерть Сократа имеет и еще одну — литературную, по крайней мере, — переключку с самой известной спартанской смертью — гибелью Трехсот при Фермопилах. Геродот сообщает, что перед началом войны дельфийская пифия предрекла разрушение Спарты, избежать которого та могла, лишь принеся в жертву одного из царей. Утром решающего дня боев за Фермопилы предсказание о гибели подтвердил прорицатель Мегистий, гадавший по внутренностям жертвенного животного (Hist. VII, 219, 220).

Но буквально то же самое мы видим и в рассказе о гибели Сократа. Согласно «Апологии» Ксенофонта, Сократ еще до начала процесса полагает, что боги сами ведут его к смерти (Apolog. 5)⁹. В «Критоне» же Платон описывает сон Сократа, в котором некая прекрасная и величественная дама предсказывает ему смерть на третий день (Crito 44a-b). В стихе из «Илиады», цитируемом ею («В третий день мы достигнем плодородной Фтии» — IX 363), содержится угроза оскорбленного Агамемноном Ахилла покинуть лагерь ахейцев и вернуться на родину. Созвучие греческих

⁹ Ученики Сократа объясняют это воздействием его демона. А Диоген Лаэртский ссылается на слова Аристотеля о некоем сирийском маге, предсказавшем Сократу его судьбу (См.: Diog. Laert. De vita... II.5, 45).

слов «Фтия» (Φτία) и «гибнуть» (φτίνω) заставляет чуткого к таким вещам Сократа¹⁰ увидеть в этих словах предсказание о скорой смерти, которая станет для философа возвращением на его подлинную занебесную родину.

Наконец, нельзя не указать на еще одну тему, подытоживающую образ Сократа в оценке его ближайших апологетов. Признанный дельфийским оракулом мудрейшим среди афинян, Сократ у Платона предстает не только философом, но и пророком, и даже своего рода медиумом. Но еще более важно, что в «Апологии» Ксенофонта Сократ сравнивает себя с Ликургом и ценит себя лишь немногим ниже того: Ликург — либо бог, либо человек, а Сократ — самый мудрый среди афинян (Apolog. 16). Даже не касаясь известной «привязки» законодательства Ликурга к дельфийскому святилищу (ср. Lycurgus, 5) и традиционных связей Спарты с Дельфами, отметим, что Ксенофонт сравнивает своего учителя именно с законодателем. Таким же государственным устройщиком предстает Сократ и в «Государстве» Платона. Главное отличие от Ликурга заключается в том, что законодательный дар афинского философа оказался невостребованным его согражданами, нечувствительными к голосу истинных муз.

Приведенные примеры убеждают нас, что слова Аристофана о «сократствующих» поклонниках всего спартанского в Афинах не являются преувеличением — по крайней мере, для учеников нашего философа. Образ истинного философа (Сократа) в их глазах удивительно легко накладывался на образ истинного воина (лакедемонянина). С одной стороны, совпадение образа Сократа с тем, что ныне называется «спартанским мифом», ставит новые вопросы о времени и источниках происхождения последнего. Не могли Платоно-Ксенофоновский Сократ стать одним из свидетельств о спартанском этосе для последующих авторов? Или же следует сказать, что он стал источником исторической иллюзии, подхваченной Плутархом Херонейским? С другой стороны, сближение учениками Сократа методи-

¹⁰ См. диалог «Кратил».

ческого воспитания истинного философа и истинного спартанца должно учитываться при анализе характера сократического философствования в целом¹¹.

Наконец, образ «Сократа-спартанца», по нашему мнению, стал одним из косвенных источников формирования раннехристианской концепции *milites Christi* — правда уже со специфическим христианским содержанием понятия «духовного воина».

¹¹ В том числе и с точки зрения анализа т. н. «метода Сократа», который лег в основу платоновской научной методологии.

И. И. Евлампиев

**КНИГА Б. ВЫШЕСЛАВЦЕВА «ЭТИКА ФИХТЕ»
И ФОРМИРОВАНИЕ «НЕКЛАССИЧЕСКОЙ»
ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ**

1

Книга Бориса Вышеславцева «Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии» (М., 1914) до сих пор остается малоизвестной и не оцененной в должной мере. А ведь в этой книге был дан совершенно необычный образ великого немецкого мыслителя, разрушающий традиционные стереотипы и открывающий перспективы совершенно нового понимания истории европейской философии.

В противоположность традиционному взгляду на Фихте, согласно которому в системе последнего самое главное — это деятельность субъекта, «Я», Вышеславцев показывает, что в своей поздней философии Фихте говорит не столько о «Я» и его деятельности, сколько о *самом бытии*, которое непосредственным, интуитивным образом дано субъекту, *переживается* им. При этом кантовское (и неокантианское) противопоставление созерцания и мышления — чувственной, апостериорной материи опыта и рациональной, априорной его формы — трансформируется во взаимодополнительность иррационального бытия и тенденции к его «рационализации», к выявлению в нем «разнообразного» и оформленного содержания, которая действует в бытии и является, по сути, качеством *самого бытия*. Факт, т. е. определенность непосредственного созерцания мира, строится, конструируется «каким-то непонятным образом»¹ в самом иррациональном бытии. Только на более высоком уровне эта тенденция к рационализации, конструированию приобретает черты ясного генезиса из начал, т. е. ста-

¹ Вышеславцев Б. Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М., 1914. С. 35.

новится делом разума, субъекта. Но субъект при этом оказывается как бы «частью» бытия, он заключен в исходной иррациональной полноте бытия.

Интерпретация философии позднего Фихте в духе радикального онтологизма заставляет Вышеславцева рассматривать ее в контексте новейшей философии, он находит в ней предвосхищение важнейших идей этой философии. Здесь особенно интересным и важным является сравнение системы Фихте с системой Анри Бергсона: «Фихте первый сказал, что абсолютное есть *не вещь, а жизнь, действие, свобода*; за ним последовали Шеллинг и Гегель. То же самое и в тех же *буквально* выражениях утверждает об абсолютном Бергсон»². Здесь важнее обратить внимание на еще один мотив: сравнивая представления Фихте и Бергсона об Абсолюте, Вышеславцев помимо прочего вспоминает Николая Кузанского, указывая на него как на родоначальника той философской традиции, к которой в равной степени оказываются причастными и Фихте, и Бергсон. На наш взгляд, эта тема является одной из самых интересных и плодотворных в книге Вышеславцева.

По сути, Вышеславцев выстраивает оригинальную концепцию истории европейской философии. Он обращает внимание на наличие двух очень общих тенденций в развитии философской мысли; в одной из них целью является установление завершенной, «окончательной» системы, замыкание бытия и познания в ясную, обозримую цельность, в другой — бесконечное устремление в неисчерпаемые и неизреченные «бездны» бытия. «Человеческий дух, — пишет Вышеславцев, — как бы раздвоен в своих стремлениях: с одной стороны, он ищет твердой и неизменной догмы, устойчивого единства, он боится вечного искания и жаждет успокоения, он трепещет перед зияющей бездной и закрывается от нее голубым сводом, хрустальными сферами, орбитами планет или циклом Млечного пути, одним словом, превращает «звездное небо над собой» в замкнутую *систе-*

² Там же. С. 87.

му циклов, на которой можно остановиться; с другой стороны — он разбивает этот свод и эти сферы, пробегает систему циклов и жадно устремляется в бесконечность, спрашивая, что там. Не *система* его интересует, а то, что *за системой*, что не введено в систему, что грозит разбить всякую систему: живая тайна бесконечного»³.

Ключевым мотивом, различающим две эти философские тенденции, Вышеславцев считает отношение к *иррациональному*, понятому в позитивном смысле — *как бесконечная, невыразимая полнота бытия*, к которой человек непосредственно причастен. В первом направлении такое иррациональное в бытии и человеке отрицается, все признается доступным окончательной рационализации, окончательному познанию с помощью разума. Вышеславцев называет эту тенденцию догматическим рационализмом, а ее важнейшей формой признает классические разновидности идеализма — и платоновский объективный идеализм, и тот субъективный идеализм, который развивал в своей ранней философии Фихте. Кульминацией догматического рационализма в новоевропейской философии Вышеславцев признает систему Спинозы, а ее наиболее очевидным проявлением в новейшей философии — различные течения позитивизма.

Истоки второй тенденции Вышеславцев находит в самых ранних системах греческой философии — в учении пифагорейцев и Анаксимандра об *апейроне*, *беспредельном* как исходном начале всего существующего, которое переходит в форму конечных вещей, «рационализируется» в результате действия второго начала — *предела*. Элементы этой тенденции он обнаруживает также в системах Платона и Аристотеля, а наиболее полным ее выражением признает систему Плотина. Но, конечно, важнейшей кульминацией этого философского направления является учение Николая Кузанского. Может показаться, что к этой традиции можно отнести всю средневековую христианскую философию, поскольку она, конечно же, отрицает

³ Там же. С. 120.

возможность рационального постижения Бога. Однако на деле в основном направлении средневековой философии, в схоластике, разум человека признавался радикально ограниченным, конечным, поэтому бесконечный Бог оказывался не иррациональным, а абсолютно недоступным человеческому сознанию. Между бесконечностью, иррациональностью божественного бытия и человеком возводилась непроницаемая стена, и только в области, ограниченной ею, в сфере конечности, философия могла создавать догматическую систему. Точно такое же понимание отношения человеческого разума к Абсолюту развивал уже в XIX веке Огюст Конт, основатель позитивизма. В этом смысле можно сказать, что средневековая философия (в своей господствующей тенденции) и современный позитивизм, при всем различии их конкретного содержания, очень похожи друг на друга в своем догматизме и рационализме.

Бесконечность и иррациональность божественного бытия становились содержательной проблемой только в полуретических и чисто еретических системах средневековой философии, содержащих пантеистическую тенденцию, поскольку для этого нужно было признать человеческий разум причастным божественной бесконечности и иррациональности. Учение Николая Кузанского, безусловно, занимает центральное место в ряду такого рода систем⁴. Кузанец создал, по сути, образцовую модель пантеистической философии, не упрощая пантеизм до примитивного отождествления мира и Бога. Как подробно разъяснял позже Шеллинг, такое отождествление ничего общего не имеет со здравым и глубоким проведением пантеистической модели реальности. Согласно Шеллингу, «если пантеизм означает не что иное, как учение об имманентности вещей в Боге, то вряд ли можно было бы отрицать, что каждое разумное воззрение должно в том или ином смысле тяготеть к этому уче-

⁴ См.: Евлампиев И. И. Учение Николая Кузанского о Боге, мире и человеке в историко-философской перспективе // *Coincidentia oppositorum*: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву. СПб.: «Алетейя», 2010. С. 47–82.

нию»⁵. Даже в учении Спинозы Шеллинг отрицает указанное отождествление, поскольку Спиноза как вполне здравый мыслитель понимает, что вещи немислимы вне Бога, т. е. являются производными по отношению к Богу, в то время как «Бог есть единственно и изначально самостоятельное, само себя утверждающее, к которому все остальное относится лишь как утверждаемое, как следствие к основанию»⁶.

Как утверждает Шеллинг, главный недостаток философии Спинозы, ведущий его к отрицанию свободы и бесконечности в человеке (т. е. к фатализму и догматическому рационализму), — вовсе не в его пантеизме, а в том, что он все элементы мира и даже самую бесконечную субстанцию мыслит как *неизменные вещи*, подчиненные однозначным детерминациям. «Разве можно сомневаться в том, — продолжает Шеллинг, — что уже динамическое представление о природе должно было бы существенно изменить основные воззрения спинозизма? <...> Спинозизм можно было бы уподобить в его окостенелости статуе Пигмалиона, которую надо было одухотворить теплым дыханием любви...»⁷ Нетрудно видеть, что здесь Шеллинг говорит как раз о том самом *динамическом* понимании Абсолюта и зависимого от него мира, который Вышеславцев в своей книге полагает одним из важнейших достижений Фихте. Именно *динамический пантеизм* и есть универсальная форма той плодотворной традиции европейской философии, в которой, по мнению Вышеславцева, центральное место занимает понятие иррационального. Первую проработанную его версию создал Николай Кузанский, а в окончательном виде он предстает в поздней философии Фихте, определяя далее содержание всех самых оригинальных неклассических систем второй половины XIX и XX веков.

⁵ Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф. В. Й. Соч. В 2 т. М.: «Мысль», 1987–1989. Т. 2. С. 90–91.

⁶ Там же. С. 92.

⁷ Там же. С. 100.

Разъяснению смысла этого динамического пантеизма, того, как нужно мыслить Абсолютное в его отношениях с миром и человеком, Вышеславцев уделяет особенно много внимания в своей книге. Необходимость поставить проблему Абсолюта вытекает из самых исходных принципов системы Фихте. Как утверждает Вышеславцев, перед Фихте еще в самых ранних сочинениях встал кардинальный вопрос: является ли та задача, на которой базируется трансцендентальная философия — задача объяснения (обоснования) опыта из априорных начал — конечной или бесконечной? В рамках самых первых подходов к своей системе Фихте склоняется к первому варианту ответа на этот вопрос, он хочет создать систему, в которой были бы даны окончательные ответы на все философские вопросы, т. е. он предполагает строить догматическую систему в духе Спинозы. Однако Фихте быстро преодолел наваждение догматизма; одной из главных интенций его творчества стало убеждение в невозможности дать окончательные ответы на самые главные вопросы, которые ставит перед нами действительность. В итоге, философия Фихте стала «философией бесконечного прогресса»⁸, ее основу составляют не однозначные рациональные принципы, а *идеи*, поняты как бесконечные задачи. Совершенно в духе «ученого незнания» Николая Кузанского, Фихте утверждает, что «сущность знания состоит в сознании недостижимого, которое, однако, непрестанно постигается, но именно в качестве недостижимого; в этом и состоит вечность, бесконечность, незаполнимость знания». Иррациональность любого непосредственно данного в созерцании образа бесконечна и не может быть уничтожена никаким развитием познания: «...созерцание не может быть растворено в понимании и представляет образ, который никогда не может быть вполне понят. Эта непонятность — бесконечна, „описывает бесконечный ряд понимания непонятого“»⁹.

⁸ Там же. С. 122.

⁹ Там же. С. 123.

Это означает, что под идеей можно понимать задачу познания любого конкретного объекта, ведь любой объект как *истинно сущий* предполагает бесконечное движение познания. «Нетрудно видеть, — пишет Вышеславцев, — что в основе *всех* суждений лежит в конце концов суждение бесконечное, идея»¹⁰. Отсюда непосредственно следует, что любой объект в перспективе его окончательного познания совпадает с Абсолютом, что Фихте прямо выражает в Наукоучении 1801 г.: «...мы понимаем всегда абсолютное, ибо кроме него нет ничего для понимания, и все-таки мы понимаем, что никогда его вполне не поймем»¹¹. Таким образом, понятие идеи как бесконечного задания в философии Фихте замещает кантовское понятие вещи в себе.

Особенно важно, что такой идеей Фихте признает и принцип «Я», который в начале своего творчества он считал последним основанием своей системы. Именно для того чтобы сохранить бесконечное и иррациональное в своей системе, Фихте отказывается от «Я» как от последнего основания и начинает мыслить его также как *идею*. Но это означает, что «Я» перестает быть данностью и становится «заданием», *целью*, движение к которой также уходит в бесконечность. В поздних трудах Фихте высшей идеей становится уже не бесконечная задача постижения «Я», а бесконечная задача постижения *Абсолюта, Бога*. Только в процессе этого постижения, который оказывается эквивалентным процессу объективного раскрытия содержания Абсолюта, его «разнообразия», выделяются в качестве соотносимых сторон «Я» и объект.

Рассматривая известную критику Гегелем системы Фихте, Вышеславцев утверждает, что эта критика имеет оправдание только в отношении ранней философии Фихте. Поздний Фихте оценивается им гораздо выше Гегеля. Все дело в том, что Гегель в основной линии своего философствования остается догматиком-рационалистом, он уверен в том, что Абсолют, понятый как актуальная бесконечность, может

¹⁰ Там же. С. 124.

¹¹ Там же. С. 125.

быть полностью постигнут в рамках *замкнутой* системы, более того, он полагал, что его система дает такое полное выражение Абсолюта¹².

Фихте думает по-другому. Если по-настоящему глубоко понять и принять наследие Плотина и Николая Кузанского, то нужно признать, что абсолютная бесконечность есть только *рациональный символ* Абсолюта, и этот символ, конечно же, не исчерпывает его содержание. Как пишет Вышеславцев, над всеми противоположностями конечного и бесконечного, целей и средств, причин и следствий и т. д. возвышается великая основная противоположность понятного и непонятого, предела и беспредельного. «В этой фундаментальной противоположности и выражается для нас Абсолютное; оно живет «за стеною» этих противоположностей, «*intra murum coincidentiae oppositorum*»»¹³.

Поздний Фихте признает понятие лишь «тенью» Абсолюта; *понятие* абсолютной бесконечности учит нас тому, что мы не оторваны от Абсолюта, но даже это понятие не в силах сделать нашу связь с Абсолютом живой и действенной, это каждый человек должен осуществить *непосредственно в своей жизни*, он должен научиться не мыслить Бога, а *жить* в Нем. Чувство жизни в Боге, переживание непосредственного единства с Ним есть *любовь*. «Любовь есть иррациональное единство Бога и человека, любовь к непонятому, к истинно сущему, к Абсолютному; она есть источник жизни и действия и знания, аффект бытия, радость бытия, истинное *блаженство*, которое не может быть рассказано, а только пережито»¹⁴. — Так формулирует Вы-

¹² Здесь нужно заметить, что И. А. Ильин в книге «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918) продемонстрировал неверность воспроизводимого здесь Вышеславцевым традиционного представления о том, что вся система Гегеля укладывается в парадигму догматического рационализма. В духе размышления Вышеславцева Ильин показал, что и в философии Гегеля огромное место занимает идея иррационального.

¹³ *Вышеславцев Б.* Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. С. 192–193.

¹⁴ Там же. С. 203.

шеславцев итог размышлений Фихте о связи человека и Бога. И совершенно справедливо заключает, что в этом выводе Фихте встает в один ряд с величайшими философами-мистиками европейской истории — Плотиним и Николаем Кузанским.

Философия позднего Фихте нацелена на описание Абсолюта и не признает никакого существования вне Абсолюта, поэтому он решительно признает мир имманентным Абсолюту, хотя одновременно утверждает, что Абсолют трансцендентен миру. Как это можно понять? Как можно представить себе мир не совпадающим в Абсолюте? Фихте ставит эту задачу в Наукоучении 1812 года и дает ей чрезвычайно глубокое решение. Вышеславцев излагает его таким образом: «...существует только Абсолютное, единое; а все остальное — фактическое бытие, наличное разнообразие — есть лишь явление; не Sein, а Dasein; и это не иллюзия, это образ самого Абсолютного: вне Абсолютного и кроме Абсолютного существует только его образ. Это утверждение, по словам Фихте, составляет душу Наукоучения»¹⁵. При этом указанное фактическое бытие, Dasein, порождается той «ступенью» в Абсолюте, которая может быть названа *разумом* (его Фихте называет также «чистым знанием», поскольку в нем нет никаких признаков разделенности на субъект и объект), но которая далеко не исчерпывает Абсолют. Разум в Абсолюте непостижимым образом «выступает» из бездны иррационального, которая его постоянно объемлет.

В результате, задачей Наукоучения становится описание всей системы явлений, «выражающих» Абсолют, описание тех целостных областей, на которые распадается вся эта система явлений. *Субъект, сознание, человек, общество* оказываются рядом таких явлений: *важнейшими* из всех явлений, но все-таки только *явлениями* Абсолюта. Фихте прямо выражает эту мысль, когда говорит: «Не человек обладает знанием, но знание обладает человеком». «Не в нас существует знание, но мы существуем в нем, как его опре-

¹⁵ Там же. С. 243.

деление»¹⁶ (имеется в виду чистое знание, знание-в-себе, разум, как одна из сторон Абсолюта).

2

Образ поздней философии Фихте в книге Вышеславцева оказывается парадоксальным. Фихте предстает мыслителем, предвосхитившим почти все существенные элементы той новой, неклассической парадигмы философствования, которая возникла во второй половине XIX века и обусловила расцвет европейской мысли в первой половине XX века. В изложении Вышеславцева, представление Фихте об иррациональном динамическом Абсолюте, который с наибольшей полнотой проявляется в человеческой личности и задает ее бесконечное движение к самосовершенствованию и все более полному взаимодействию с другими личностями и с окружающим миром, встает в один ряд с концепциями самых ярких мыслителей неклассической эпохи — А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, А. Бергсона, М. Хайдеггера, М. Шелера и др. С другой стороны, Вышеславцев настойчиво подчеркивает связь Фихте с давней философской традицией, идущей еще из досократической философии к Плотину и затем к Николаю Кузанскому и Лейбницу. Философия Фихте является кульминационной точкой развертывания этой мыслительной традиции; на основании всего того, что говорит Вышеславцев, можно уверенно утверждать, что именно Фихте придал этой традиции импульс творческого развития, благодаря которому она становится всеобъемлющей, захватывает всю европейскую философию и переходит в многообразие неклассических систем, упомянутых выше.

Если до конца продумать смысл такой оценки роли Фихте в истории, *то придется признать необходимость радикального пересмотра традиционных представлений об истории европейской философии*. В традиционной исторической модели в качестве важнейших моментов фиксируются «сломы» традиции при переходе от Средних веков и эпо-

¹⁶ Там же. С. 235.

хи Возрождения к Новому времени и при переходе к Новейшему времени во второй половине XIX века. Новоевропейская философия XVII — начала XIX века выделяется при этом в особо важный период, главным определением которого является *рационализм*, причем завершающие этот период системы немецкого идеализма признаются вершиной новоевропейской рационалистической философии.

На деле, как хорошо показывает Вышеславцев, рационализм — это только следствие принятия философией парадигмы *ограниченности* и *замкнутости* нашего бытия и знания, следствие принятия представления о нашей радикальной отделенности от таинственных глубин Абсолюта. Нужно признать чрезвычайно плодотворной идею Вышеславцева о наличии в истории европейской философии (и даже более широко — в истории всей европейской культуры) двух противоположных тенденций — той, которая признает связь человека с иррациональной полнотой Абсолюта, и той, которая отрицает такую связь и замыкает сферу знания, творчества, самого бытия человека внутри области, строго ограниченной определенными рамками. Вышеславцев не развивает эту мысль во всех деталях, однако, как нам кажется, такое развитие абсолютно необходимо, чтобы довести идейную логику его книги до естественного завершения.

Достаточно очевидно, что оба эти философских направления имеют основу в различных аспектах христианского мировоззрения, или, точнее, *они связаны с двумя разными тенденциями внутри христианства*: первая тенденция связана с еретической мистикой, не признающей радикальной грани между человеком и Богом, а вторая — с догматической традицией, в которой человек признается радикально ограниченным существом, не способным подняться до Бога, не способным добиться единства с ним. Оценивая соотношение этих направлений христианской мысли и их роль в истории, мы должны более внимательно приглядеться к истории самого христианства.

Церковь, неуклонно борющаяся с еретическими движениями, конечно же, рассматривала эти последние исключи-

тельно как злостные заблуждения, как отклонения от подлинного христианского учения. Эта точка зрения настолько долго господствовала в умах церковных и светских историков, что стала беспрекословной истиной, которую трудно поставить под сомнение даже в наши дни, когда церковь уже не обладает абсолютным идеологическим диктатом в европейском обществе. В то же время объективный анализ истории европейской философии заставляет усомниться в справедливости указанного стереотипа. На самом деле, гораздо более правильным будет говорить не о догматической традиции (церковном христианстве) и еретических отклонениях от нее, а о наличии в истории *двух различных форм интерпретации христианства*, причем вопрос о том, какая из этих форм является подлинной, далеко не так очевиден, как это казалось на протяжении многих столетий.

Для того чтобы до конца прояснить этот вопрос, нужно обратить внимание на то, что сформулированная проблема не оставалась незамеченной в истории философии. Наиболее ясно она была обозначена как раз в неклассической философии, которая сама стала итогом многовекового противостояния различных религиозных и философских тенденций. Самым значимым трудом здесь является «Антихрист» Ф. Ницше. Ницше находит две несовместимые тенденции в самих основах христианства — в Новом Завете, в Евангелиях. Он видит здесь странное противоречие двух планов изображения Иисуса Христа: в одном он предстает «проповедником на горах, море и лугах, появление которого так же приятно поражает, как появление Будды», в другом — «фанатиком нападения, смертельным врагом теологов и жрецов»¹⁷. Только первый план Ницше считает отражающим истинный образ Иисуса, второй же — целиком сочиненный «общиной», церковью ради борьбы со своими земными противниками.

Но самое главное, что Ницше очень точно описывает суть различия между исходным, оригинальным учением Иису-

¹⁷ *Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Соч. В 2 т. М.: «Мысль», 1990. Т. 2. С. 657.*

са и его *искажением*, осуществленным церковью. Суть учения Христа — это открытие для человека, для каждого из нас, *новой формы жизни* — жизни в единстве с Богом, в состоянии «блаженства», внутреннего, духовного совершенства. «Во всей психологии „Евангелия“ отсутствует понятие вины и наказания; равно как и понятие награды. „Грех“, все, чем определяется расстояние между Богом и человеком, уничтожен, — *это и есть „благовестие“*. Блаженство не обещается, оно не связывается с какими-нибудь условиями: оно есть *единственная* реальность; остальное — символ, чтобы говорить о нем...»¹⁸. Ницше очень тонко подмечает, что так понятое благовестие Иисуса несовместимо с иудаизмом, оно упраздняет иудейское учение о Боге, который требует от человека «веры» и «исполнения закона». «*Не „раскаяние“, не „молитва о прощении“* суть пути к Богу: *одна евангельская практика* ведет к Богу, она и есть „Бог“! — То, с чем *покончило* Евангелие, это было иудейство в понятиях „грех“, „прощение греха“, „вера“, „спасение через веру“, — все иудейское учение *церкви* отрицалось „благовестием“»¹⁹.

Переноса абсолютный центр бытия в человеческую личность, благовестие Иисуса отрицает сверхчеловеческую реальность Абсолюта, Бога; все, что традиционная религия (иудаизм) говорила о Боге, теперь должно быть отнесено к человеку, к его *возможным* состояниям — к которым каждый должен стремиться в своей жизни и реальность которых показывает жизнь Иисуса. «*«Царство Небесное»* есть состояние сердца, а не что-либо, что „выше земли“ или приходит „после смерти“. <...> „Царство Божье“ не есть что-либо, что можно ожидать; оно не имеет „вчера“ и не имеет „послезавтра“, оно не приходит через „тысячу лет“ — это есть опыт сердца; оно повсюду, оно нигде...»²⁰.

Однако в понятии церкви, констатирует Ницше, «человечество преклоняется перед противоположностью того, что

¹⁸ Там же. С. 658–659.

¹⁹ Там же. С. 659.

²⁰ Там же. С. 660.

было происхождением, смыслом, *правом* Евангелия»²¹. Для того чтобы обеспечить покорность всех христиан церкви и ее служителям, были использованы отброшенные Иисусом представления иудейской религии: идей греха и искупления, а также представление о *посмертной* награде в виде мифического «Царства Небесного». «Грех — эта форма саморастления человека *par excellence* <...> изобретен для того, чтобы сделать невозможной науку, культуру, всякое возвышение и облагорожение человека; жрец *господствует*, благодаря изобретению греха»²². И еще: «...шаг за шагом в тип Спасителя внедряется учение о Суде и Втором Пришествии, учение о смерти как жертвенной смерти, учение о *Воскресении*, с которым из Евангелия фокуснически изымается все понятие «блаженства», единственная его реальность, в пользу состояния *после смерти!*...»²³.

Очень похожие идеи, хотя и не так ярко выраженные, мы находим у Шопенгауэра, которого принято рассматривать как родоначальника неклассической традиции. При известном резко негативном отношении к историческому христианству Шопенгауэр в самых поздних добавлениях к своему главному труду демонстрирует более сложное отношение к нему и выделяет внутри христианской философии традицию мистического пантеизма, которую признает истоком своей философии. Он даже уважительно называет Мейстера Экхарта «отцом немецкой мистики». При этом Шопенгауэр прекрасно понимает, что эта философская мистика противоречит историческому (церковному) христианству, для него абсолютно очевидно различие между *подлинным*, ранним христианством и церковной традицией, он достаточно точно описывает смысл этого различия: дух исконного учения Иисуса Христа, подлинный, неискаженный дух Нового Завета, несовместим с духом Ветхого Завета²⁴. Подлинное христианство, по Шопенгауэру, жило только в еретических системах

²¹ Там же. С. 661.

²² Там же. С. 675.

²³ Там же. С. 665.

²⁴ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. II. М.: «Наука», 1993. С. 605.

гностиков, и только в этой форме оно на равных входит в круг великих религиозных систем мира, к числу которых Шопенгауэр причисляет брахманизм, буддизм и суфизм (интересно, что суфии он называет «гностиками ислама»): «Теизм, рассчитанный на восприятие массы, помещает источник существования вне нас, как объект; мистика же, а также суфизм постепенно вводит его на различных ступенях посвящения вновь в нас, как субъект, и адепт с удивлением и радостью узнает в конце концов, что этот источник — он сам. Этот общий для всех мистиков процесс мы находим у Мейстера Экхарта, отца немецкой мистики <...>»²⁵.

Шопенгауэр правильно указывает, в какой форме в истории жило первоначальное, истинное христианство, в котором главным принципом было нерасторжимое единство (даже тождество) Бога и человека, — это *гностицизм*, который правильнее было бы называть *духовным христианством*²⁶. Именно эти представления и определили то направление философского развития, кульминационной

²⁵ Там же. С. 599.

²⁶ Церковное христианство в противоположность этому уместно назвать «бездуховным», понимая этот термин в буквальном смысле — как устранение непосредственной взаимосвязи человека с духовной сферой бытия, т. е. с Богом. Постепенное воцарение материализма во всех сферах европейской культуры, вплоть до современного духовного кризиса, является следствием идеологического господства церкви, на протяжении многих столетий «изымавшей» божественную духовность из всех земных дел человека. Об этом выразительно писал уже В. Розанов (см., например: *Розанов В. В.* Около церковных стен. М.: «Мысль», 1995. С. 18–19). В наше время эту традицию критики церкви (традицию Ф. Ницше, Вл. Соловьева, В. Розанова) продолжил В. Библихин. «Христианская церковь стоит у истоков всего исторического зла современного нигилизма, — констатирует Библихин, — хотя оно и не единственный виновник. Главная ошибка церкви в том, что она отодвинула Бога в слишком трансцендентную даль. Если Бога нет, то все позволено. Но еще вернее будет сказать, что если Бог неприступен в своей вечности, то на долю человека остается холодное одиночество. <...> Важная тема христианской догматики, первородная греховность человека, усилиями поколений проповедников укоренилась в массовом сознании в виде обреченного чувства, что все дела людей скрывают в себе роковую гниль. Человек заранее пойман в сети зла, и всё, что делается на земле, заранее

точкой развития которого Вышеславцев изображает в своей книге философские взгляды позднего Фихте. При этом важно заметить, что сам Фихте прекрасно понимал, к какой традиции он принадлежит и где лежат истоки этой традиции. В «Основных чертах современной эпохи» (1806) он пишет: «По нашему мнению, существуют две в высшей степени различные формы христианства: христианство *Евангелия Иоанна* и христианство *апостола Павла*, к единомышленникам которого принадлежат остальные евангелисты, особенно *Лука*. Иисус *Иоанна* не знает иного Бога, кроме истинного Бога, в котором мы все существуем, живем и можем быть блаженны и вне которого — только смерть и небытие, и (прием вполне правильный) с этой истиной он обращается не к рассуждению, а к внутреннему, практически пробуждаемому чувству истины в человеке, не зная никаких других доказательств, кроме этого внутреннего»²⁷.

Ту же самую позицию, ясно противопоставленную церковной традиции, Фихте выражает и в других своих работах: «Не существует решительно никакого бытия и никакой жизни, кроме непосредственной божественной жизни. В сознании <...> это бытие многообразно скрывается и замутняется; но оно выступает вновь — свободным от всех этих покровов и модифицированным только одной лишь формой бесконечности — в жизни и действии покорного Богу человека. В этом действии действует не человек, но сам Бог, в своем изначальном внутреннем бытии и существе, действует в нем и содеывает через человека дело свое»²⁸.

осуждено уже тем, что бесконечно удалено от трансцендентного Бога» (*Библихин В. В.* Новый ренессанс. М.: «Прогресс-Традиция», 1998. С. 219–220). Во всех деталях процесс утраты европейской культурой духовного измерения в результате господства церковной идеологии описывает К. Свасьян в книге «Становление европейской науки» (2-е изд. М.: «Evidentis», 2002).

²⁷ *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи. СПб., 1906. С. 87–88. Связь философии Фихте с гностицизмом уже отмечалась в литературе, см.: *Гайденок П. П.* Парадоксы свободы в учении Фихте. М.: «Мысль», 1990.

²⁸ *Фихте И. Г.* Наставление к блаженной жизни. М., «Канон+», 1997. С. 75.

Внимательно читая рассуждения Фихте о сути различия двух форм христианства, нетрудно увидеть здесь сходство с рассуждениями Шопенгауэра и Ницше о судьбе христианства в истории. Нужно признать, что и в этом пункте Фихте предвосхитил важнейшие идеи неклассической философии.

Как же в контексте высказанных идей должна выглядеть история европейской философии? Те два направления в философии, о которых пишет Вышеславцев, безусловно, были связаны с двумя версиями христианства. Борьба этих тенденций и определяет все основные события европейской истории философии.

В Средние века обе линии были достаточно сильны и конкурировали друг с другом, хотя самые яркие гностические мыслители неизбежно получали от церкви титул «ересиархов» (Эриугена, Иоахим Флорский, Мейстер Экхарт). Эпоха Возрождения в этой логике должна быть понята как недолгое, но яркое время преобладания гностического христианства в условиях радикального кризиса церкви и церковного мировоззрения²⁹. Ее главное философское свершение — система Николая Кузанского — есть одновременно важнейший этап философского оформления неискаженного, гностического христианства. Контрреформация пресекла процесс раскрепощения творческих сил человека, начатый Возрождением, и вернула европейскую цивилизацию к средневековому пониманию человека. В философии вновь господствующее положение получила традиция, связанная с догматическим христианством, признающая радикальную ограниченность человека. Ее наиболее адекватным выражением стал английский эмпиризм и затем позитивизм. Но тради-

²⁹ Именно так, вопреки сложившейся традиции, описывает смысл Возрождения В. Биbihин. По его мнению, гуманисты возрождали вовсе не античность, а *первоисходное, подлинное христианство*, наперекор искаженному христианству церкви. Как пишет Биbihин, «через все ступени отношений между ренессансной культурой и церковью неизменной проходит уверенность поэта, художника, ученого, что вдохновение, самопознание, духовное усилие лучше отвечают смыслу христианства, чем обряд, ритуал, культ, т. е. уверенность, что христианство в своей сути не религия» (Биbihин В. В. Новый ренессанс. С. 358).

ция, связанная с духовным христианством, продолжала подспудно развиваться (особенно в немецкой философии, яркий пример здесь — Лейбниц), и в конце концов именно она обусловила появление систем немецкого идеализма, которые стали высшей точкой развития всей европейской христианской философии. Однако Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель все еще вынуждены были считаться с господствующей идеологией церкви, поэтому на их системах лежит неизгладимая печать двусмысленности и противоречивости. В силу этого оказалось возможным долгое время интерпретировать их как «высшую форму рационализма» и как «вершину классической новоевропейской философии».

На деле, именно эти немецкие мыслители подготовили открытую победу «гностической» линии развития европейской философии во второй половине XIX века. Можно считать недоразумением яростную полемику философов нового поколения со своими истинными «прародителями». Впрочем, это недоразумение было исправлено в тех глубоких интерпретациях Канта, Шеллинга, Фихте и Гегеля, которые были осуществлены в конце XIX — начале XX века. В них великие немецкие мыслители наконец предстали в своем подлинном значении — как начинатели всех главных свершений европейской философии XIX–XX веков.

Мы можем гордиться тем, что в отношении Фихте и Гегеля такая интерпретация, восстанавливающая их подлинное значение в истории, была осуществлена русскими философами — Б. Вышеславцевым в книге «Этика Фихте» и И. Ильиным в книге «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918). Но если по пути Ильина в 20–30-е годы пошли многие западные мыслители (немецкие и французские неогегельянцы и экзистенциалисты), то книга Вышеславцева о Фихте так и осталась единственным капитальным исследованием, задающим новый облик классика мировой философии.

В. Л. Иванов

**ФИЛОСОФИЯ ИЕЗУИТОВ
КАК УТРАЧЕННЫЙ КЛЮЧЕВОЙ ЭЛЕМЕНТ
НАУЧНОГО ЛАНДШАФТА 17 ВЕКА**

**О неполноте традиционного образа истории
философии и истории наук раннего Нового времени¹**

1. В начале данного изложения я попытаюсь указать на то, *как* в ходе формирования стандартного историко-философского образа раннего Нового времени (т. е. прежде всего 17 века) из этого образа были устранены авторы, принадлежащие к Обществу Иисуса. Иначе говоря, сначала я покажу, *как* иезуиты исчезли из истории философии раннего Нового времени, а потом я попытаюсь обрисовать то, *что* собственно было утрачено и до сих пор так и не восстановлено в своих правах. В качестве образцовой я беру немецкую традицию истории философии, во-первых, потому что она была наиболее влиятельной в 19 веке (в частности, наша российская история философии так или иначе укоренена в этой немецкой традиции), а во-вторых, поскольку в силу ее особой систематичности в ней лучше всего видно то отсутствие, к которому я намерен привлечь внимание читателей. Я проанализировал ряд историко-философских сочинений в свете следующих вопросов: 1) под какой рубрикой в эти истории попадают философы и теологи иезуиты; 2) находится ли для них там место вообще, и если да, то в каком именно контексте; 3) насколько детально и дифференцированно тот или иной автор знает те фигуры, о которых он пишет; 4) наконец, где иезуиты окончательно сходят со сцены, описываемой в некоторой истории философии. В результате этого анализа я выявил достаточно любопытные

¹ В данной научной работе использованы результаты проекта «Формирование дисциплинарного поля в гуманитарных и социальных науках», выполненного в рамках программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2012 году.

сдвиги, приведшие в итоге к общепринятому образу философии раннего Нового времени.

Можно условно выделить *три* этапа формирования этой картины, хорошо всем нам известной по университетским курсам истории философии. В «Критической истории философии» Якоба Брукера² (первое издание — 1742–44, второе — 1766–67), первой систематической истории философии в этой традиции, авторы-иезуиты описываются в IV томе³, трактующем об истории философии «от восстановления наук до наших времен», наряду с прочими представителями *современных* видов философии, каковыми оказываются: платоники, скептики, эпикурейцы, стоики, подлинники философы-аристотелики. Глава, где встречаются иезуиты, озаглавлена: «О современных аристотелическо-схоластических философах»⁴. Для Брукера эта философия — продолжение прежней схоластики (4-я ее эпоха), он хорошо осведомлен о большой распространенности этой философии, хотя и сетует на то, что никто еще не написал ее подробную историю, он знает о ее тесной связи со схоластической теологией, о том, что эта философия представлена главным образом различными орденовыми традициями, между которыми он даже способен провести некоторые различия. Он осведомлен о наиболее репрезентативных авторах: доминиканцах, францисканцах, цистерцианцах и иезуитах, правильно воспроизводит названия их произведений и их хронологию, даже ссылается на историографические источники. Хотя он почти не дает никаких содержательных философских истолкований, он, по крайней мере, представляет себе, чем вошел в историю такой иезуит, как Арриага, и чем была знаменита Коимбрская коллегия Общества⁵. И хотя Брукер, будучи *просвещенным* автором,

² Jacob Brucker, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram aetatem deducta*. Editio secunda. Tomi I–VI. Lipsiae, 1766–1767.

³ Ibid. Tomi IV Pars I. *Historia critica philosophiae a tempore resuscitarum in Occidente literarum ad nostra tempora*. Lipsiae, 1766.

⁴ Ср. «De Philosophis Aristotelico-scholasticis recentioribus». Ibid. T. IV, P. I, Lib. II, Cap. 2, pp. 117–148.

⁵ Ibid. P. 139–140.

всячески порицает, что столь многие умы заняты этой философией, и посвящает ей всего лишь 30 страниц своего труда (из 800 в этом томе), он вполне ясно осознает, что эта философия — прежде всего, наиболее распространенная и влиятельная философия иезуитов, — существует вплоть до его времени.

В качестве историков-представителей *второго* этапа формирования образа философии Нового времени можно назвать Дитриха Тидеманна и Иоганна Готлиба Буле — университетских профессоров во времена Канта и кантианцев. В V томе своего «Духа спекулятивной философии»⁶ (1796 г.), посвященного философии «от Раймунда Луллия до Том. Гоббса», Тидеманн после описания Реформации посвящает 12-ю главу «исчезновению схоластической философии в большинстве стран Европы, и последнему схоласту, — иезуиту Франциску Суаресу»⁷. Несмотря на то что он достаточно подробно и, по-видимому, на основании собственного чтения излагает и анализирует (на 80 страницах) труд Суареса «Метафизические диспутации», знает, что его читали и ценили такие известные философы, как Лейбниц и Вольф, и даже отмечает его «действительно философский дух», Суарес для Тидеманна последний и одинокий представитель схоластики как монашеской католической философии, наследующий непосредственно таким авторам 15 века, как Раймунд Сабундский и Доминик де Фландрия. Суарес как последний схоласт помещается до новых философов 17 века, рядом с такими фигурами, как Помпонацци, Парацельс и Бруно с Кедвортом. Тидеманн либо не знает, либо не находит необходимым упомянуть больше ни об одном другом авторе-иезуите, или школьном философе 17 века вообще. Для него ясно, что в просвещенных странах Европы с 17 века нет места никакой схоластике, она вся и полностью разрушилась в конце 16 в., хотя он тут же упоминает⁸, что «в темных углах монастырей Испании и Италии

⁶ См.: Dieterich Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie*, Bd. V. Marburg, 1796.

⁷ Ibid. S. 385–462.

⁸ Ibid. S. 387.

она влачит свое существование» до его времени, однако схоластическая философия полностью исчезла из «истории науки философии».

Тидеманну вторит в своей «Истории новой философии со времени восстановления наук»⁹ и Буле, — во втором отделе II тома он описывает¹⁰ на 20 страницах ряд авторов-представителей «аристотелическо-схоластической философии 16 века», хотя, по его мнению, это и противоречит «прагматической истории философии как истории последовательного совершенствования самой науки»¹¹, но ограничивается при этом перечислением авторов томистов и скотистов, причем часто путает хронологию и названия трудов. Интересно, что он ничего не пишет здесь о философах иезуитах, на том основании, что эпоха их известности приходится на 17 век, однако в следующем, III томе его истории, посвященном 17 веку, иезуиты упоминаются¹² лишь как объект критики янсенистов и Паскаля в аспекте их пагубной «лаксистской моральной философии», т. е. как идеологический жупел. Буле упоминает¹³ о достоинствах иезуитов в контексте их добротных комментариев к теоретической философии Аристотеля, но делает это лишь в одном примечании, ограничиваясь именами Суареса, Франциско де Толедо и коимбрских авторов.

Наконец, *третий* — классический этап немецкой истории философии Нового времени, достаточно хорошо известный нам всем, — это истории философии немецких идеалистов и зависящих от них историков, т. е. Шеллин-

⁹ Johann Gottlieb Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften*. Bd. I–VI. Göttingen, 1800–1805.

¹⁰ Johann Gottlieb Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften*. Bd. II, Hälfte 2. Göttingen, 1801. S. 508–523.

¹¹ Ibid. S. 510–511.

¹² Johann Gottlieb Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften*. Bd. III, Hälfte 1. Göttingen, 1801. S. 334–346.

¹³ Ibid. S. 341.

га¹⁴, Фридриха Аста, Гегеля¹⁵ и, — как один из более поздних, но наиболее ярких примеров, — Куно Фишера¹⁶. Здесь иезуитам по большей части вовсе не находится места в истории — не только в истории Нового времени, но и в истории философии вообще. Если же они, как у Аста в его «Очерке истории философии»¹⁷ 1807 г., и упоминаются по факту, то их всех вновь «представляет» одинокий «эклектик» Суарес, почему-то наследующий Раймунду Сабундскому через 150 лет после смерти оно, при этом Суарес даже не опознается как член Общества Иисуса, но лишь по национальности — как *испанец*. В качестве итога так направленного становления историко-философских представлений о раннем Новом времени можно вспомнить о примечательном факте: Виндельбанд, ставший классиком истории философии уже для 20 века, ограничивается в отношении философии иезуитов в своей «Истории новой философии» всего одним замечанием в одной лишь сноске: «В то время, как везде уже давно господствовали новые властелины духа, на иберийском полуострове (в особенности в иезуитском университете Коимбры) в 16 и 17 веках случилась новая схоластика, главным представителем которой считается Франциск Суарес (1548–1617), — что было обновлением томизма, на более подробный анализ которого не стоит тратить время в истории современного мышления»¹⁸.

Резюмируя: всех этих авторов, начиная с Брукера, объединяет общее, достаточно негативное отношение к схоластике вообще и к иезуитам в особенности. Все они представляют *просвещенную* историю философии Нового времени,

¹⁴ См.: Шеллинг Ф. В. Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Соч. В 2 т. М., 1987–1989. Т. 2. С. 387–561.

¹⁵ См.: Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. СПб., 1994. С. 271–573; 178–184.

¹⁶ Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*. Bde I–VI. Stuttgart-Mannheim, 1854–1877.

¹⁷ Friedrich Ast, *Grundriss einer Geschichte der Philosophie*. Landshut, 1807. S. 280–284.

¹⁸ Wilhelm Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie*. Bd. I. Leipzig, 1904. S. 2–3.

воспроизводящую все типичные презрительные и издевательские характеристики схоластики, выдуманные гуманистами, начиная с Эразма и Лоренцо Валлы, например, — толщина трудов, пустая и формальная диалектика, плохая и варварская латынь, враждебный настрой по отношению к Реформации, а потом и к Просвещению (недаром ведь все эти авторы — *евангелические* христиане, т. е. лютеране). Несмотря на это, эволюция в описании 17 века, наблюдаемая в этих историях, весьма радикальна и значительна в своих последствиях.

Речь здесь не о мировоззренческих оценках и не о философских позициях, а о знании, о том, что является историей философии, и что — Новым временем. Если для Брукера никакого «Нового времени» в нашем представлении еще вовсе не существует и, напротив, существует *современная* (а не средневековая) *схоластическая* философия и теология как часть философии 17-го и даже 18-го веков, наряду с прочими сектами, школами и направлениями философии, а философы и теологи иезуиты представляют одну из наиболее значимых величин в рамках этой *современной ему* школьной философии (причем школьная философия 17 века не ограничивается ни одним именем, ни даже десятком имен, ни исключительно католиками, поскольку Брукер знает и о протестантской схоластике 17 в.), то уже для Тидеманна и Буле философы-иезуиты и философия Нового времени оказываются принципиально *несовместимы* в одном дискурсивном поле. Конечно, здесь явно влияние и политико-институционального события — запрет ордена¹⁹ в 1773 году случился как раз между временем Брукера и Тидеманна. Иезуиты изображаются тут чуть ли не как непосредственные наследники схоластики 15 века, описывают-

¹⁹ О политике европейских монархий, приведшей к роспуску и запрету Общества Иисуса, а также о событиях сопровождавших этот запрет, см.: Christine Vogel, *Die Aufhebung der Gesellschaft Jesu (1758–1773)*, in: *Europäische Geschichte Online*, hrsg. vom Institut für Europäische Geschichte (Mainz), 2011. Доступно в Интернете по адресу: www.ieg-ego.eu/de/threads/europaeische-medien/europaeische-medienereignisse/christine-vogel-aufhebung-der-gesellschaft-jesu-1758-1773.

ся как последние в своем роде одинокие фигуры, обреченные на вымирание перед лицом Реформации и просвещенной научной философии. При этом, однако, сама начальная граница Нового времени еще не окончательно точно зафиксирована, а новые философы 17 века предстают пока как простая череда героев науки. В *идеалистических* историко-философских концепциях (после введения в философский оборот идеи *истории разума* Кантом²⁰) Новое время описывается уже вполне знакомо нам (собственно, именно этот созданный в 19 веке *канон* до сих пор и преподается в университетских курсах истории философии): как *третья* эпоха в истории философии, после античности и средних веков, его начало четко определено — в Декарте (либо в Декарте и Бэконе), сама история философии Нового времени есть *существенное* и *необходимое* развитие философии, в котором выделяются две основные линии реализма/эмпиризма и идеализма/рационализма, которые через скептицизм и разные варианты популярной философии Просвещения приводят к критицизму Канта и собственно немецкому идеализму. В такой истории философии Нового времени иезуитам вообще нет ни места, ни времени. Они просто исчезли, выпущены за несущественностью для *новой* философии в *таком* ее историческом виде. Впрочем, там нет места и для многого другого, например для спекулятивной теологии²¹ или для протестантской схоластики²². Иначе говоря, формирование *философской* истории философии в немецком идеализме и *канонического* образа истории фи-

²⁰ См. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage (1787). В 880–884. // *Gesammelte Schriften*. Hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie d. Wissenschaft. Berlin 1900 ff. Bd. III.

²¹ О спекулятивной теологии иезуитов и ее вкладе в историю становления новоевропейской метафизики свободы см. фундаментальное исследование Свена К. Кнебеля: Sven K. Knebel, *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550–1700*. Hamburg, 2000.

²² О протестантской схолистике 17 в. см. обзорную монографию Ляйнсле: Ulrich G. Leinsle, *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, 2 Bde. Augsburg, 1985.

лософии Нового времени как ее важнейшего и определяющего начала, с одной стороны, и исчезновение из истории философии 17 века *схоластической* философии и иезуитов как ее ведущих и наиболее значимых представителей, с другой стороны, это, говоря на языке археологии знания Фуко, два элемента *одного и того же* дискурсивного события.

2. Теперь я попытаюсь обозначить контуры того, что давно исчезло из исторического внимания — философию и теологию иезуитов. Для начала мне придется продемонстрировать, почему я считаю, что отсутствие этих элементов в истории философии 17 века, — это *образцовый* пример *существенного* упущения, а не просто обстоятельство, которым можно было бы пренебречь. Здесь я хочу кратко описать саму институцию Общества Иисуса, образование как его существенную цель, структуру обучения и преподавания, а также тип философии в школах ордена, иначе говоря, охарактеризовать иезуитов как *ведущую* образовательную силу в Европе 17 века.

Как известно, когда Общество было основано в 1540 году, среди его задач не было эксплицитно названо образование, однако уже в Уставе²³ 1558 года именно «учение/доктрина и способ его изложения» описываются как необходимые средства для достижения основной цели Общества — помощи в следовании конечной цели человеческого существа как сотворенного Богом, а в итоговом образовательном документе иезуитов — «Ratio studiorum» 1599 года — «преподавание всех дисциплин, согласующихся с целью Общества», выдвигается как одна из первичных и главных задач служения Общества²⁴. Для осуществления этой цели иезуиты основывали свои коллегии и семинарии, а также (позднее) университеты. Чтобы понять масштабы и динамику развития единой образовательной сети Общества, сто-

²³ См.: Constitutiones Societatis Iesu. Pars IV. Prooemium. In: *Corpus Institutorum Societatis Iesu. Antverpiae*, 1709. Vol. I. P. 322.

²⁴ См.: Ratio atque Institutio studiorum Societatis Iesu. (Regulae Provincialis, 1). In: *Corpus Institutorum Societatis Iesu. Antverpiae*, 1709. Vol. I. P. 1236.

ит прозаически посмотреть на статистику²⁵. В 1548 году в Мессине (Сицилия) была основана первая коллегия иезуитов, через год — следующая в Неаполе, в 1551 — Римская коллегия (знаменитый *Collegio Romano*), в 1556 коллегий было уже 46, в 1580–144, к 1599 (год издания «*Ratio studiorum*») — 245 (из них 200 — в Европе), в 1608–293, в 1626 — уже 444 (и 56 семинарий), наконец, согласно «Каталогу провинций Общества», изданному в 1679 году²⁶, число коллегий достигло 578 (плюс 88 семинарий), а на момент упразднения в 1773 году коллегий было около 800. География коллегий²⁷ на 1679 год также весьма внушительна — сеть покрывала всю континентальную Европу (за исключением Голландии) — от Палермо до Копенгагена и от Порто до Витебска. Кроме этого, большое количество коллегий было и в колониях Испании, Португалии и Франции — от Чили и Мексики на западе до Китая, Японии и Филиппин на востоке. Хотя в Великобритании коллегий не было, но зато было около 10 коллегий, специально учрежденных для англичан, ирландцев и шотландцев в изгнании — на территории Бельгии и в Америке. Итак, к середине 17 в. иезуиты создали самую большую международную объединенную под одним управлением и управляемую по одному своду правил образовательную сеть в истории, колоссальную по масштабам и весьма заметную в академическом ландшафте институцию. Как справедливо отмечает Свен К. Кнебель: «Настоящим скандалом в истории знания является то, что хотя иезуитов совершенно невозможно не заметить как институцию..., их долгое время практически не воспринимали в качестве интеллектуального фактора раннего Нового времени»²⁸. Существенным для образования иезуитов было, конечно, также и то, что в их коллегиях получали образование не только сами будущие члены орде-

²⁵ Статистика приводится по книге: Peter C. Hartmann. *Die Jesuiten*. München, 2008. S. 35–38.

²⁶ Ср.: *Catalogus provinciarum Societatis Iesu. Romae, 1679*. In: *Corpus Institutorum Societatis Iesu. Antverpiae, 1702*. Vol. II. P. 1067–1088.

²⁷ Ibid.

²⁸ См. книгу Кнебеля (сноска 21 выше). S. 20.

на, но и те молодые люди, которые вовсе не собирались стать католическими священниками (например, Декарт, Вольтер или Дидро). Подобные «внешние» студенты проходили гуманитарный и философский курс, покидая коллегии после 6–7 лет обучения, без изучения теологических дисциплин, обязательных для будущих членов Общества. В силу сложности основания собственных университетов и конкуренции внутри уже существовавших университетов со стороны традиционных орденов (доминиканцев и францисканцев) первоначальными центрами академической деятельности иезуитов были именно коллегии, тогда как специальные университетские кафедры в Сорбонне или Саламанке иезуиты заняли лишь к середине 17 века²⁹. Самыми известными академическими и интеллектуальными центрами иезуитов стали коллегии в Алкала-де-Энарес (Комплутум), Саламанке, Коимбре, Севилье, Неаполе и Риме, причем «*Римская коллегия*» достаточно быстро получила статус университета. Именно в этих школах иезуитов и создавались те философия и теология, без учета которых 17 век как раз и выглядит исключительно как серия выдающихся фигур-героев в пустоте.

Коллегия иезуитов как образовательная институция³⁰ объединяла черты двух традиций: средневекового университета (Сорбонна) и итальянских гуманистических гимназий (*studia humanitatis*). Тот, кто вслед за гуманистами повторяет упрек в варварской и темной латыни в отношении иезуитов, должен посмотреть на программу³¹ первых 3–4 лет обучения в их коллегиях, которая была обязательна для всех: там было 3 разных грамматических класса латыни, древнегреческий, далее год изучения поэзии и истории (*humanitas*), и 2 года риторики. Все это время читали латинских и греческих авторов — поэтов, историков, ораторов

²⁹ Ibid. S. 14–22.

³⁰ Ср. с этим характеристику П. Р. Блюма: Paul Richard Blum, *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie*. Stuttgart, 1998. S. 50–65; 146–158.

³¹ См.: *Ratio studiorum* (сноска 24). P. 1279–1316 (особенно: 1299–1307).

ров, а также и прежде всего — Цицерона — на завтрак, на обед и на ужин. Иначе говоря, иезуиты могли писать на латыни не хуже, чем гуманисты. Если они этого не делали, это указывает не на их плохую, а на их *научную* латынь, язык, предназначенный для школьного оборота, в котором определяющим оказывается его способность к обозначению теоретических понятий, а не убедительность и красота речи. Но нас интересует прежде всего структура *высшего* обучения, т. е. философии и теологии. «Ratio studiorum» описывает эту структуру так³²: курс философии продолжается 3 года и состоит из логики (1 год), физики (1 год), учения о душе и метафизики (еще 1 год), одновременно с физикой студенты изучают курс математики (куда входят «Начала» Евклида, география, астрономия). Изучение теологических дисциплин продолжалось еще 4 года и включало в себя 2-летний курс Священного Писания (в современной терминологии — экзегетика), изучение еврейского, 2-летний курс моральной теологии, курс казуистики, но прежде всего — 4 года изучения *схоластической теологии*, которая читалась параллельно как минимум тремя разными профессорами. Двумя основными инструментами обучения философии и схоластической теологии были лекции/диктаты и диспутации (как профессоров, так и на более поздних курсах — студентов). Стоит особо подчеркнуть, что *диспутация* — наиболее важный структурный элемент школьного знания³³, поскольку диспутация — это вовсе не полемика, добавляющаяся к комментарию, это тип *научного трактата* — исследование, ориентированное на разбор, взвешивание и доказательную аргументацию в рамках дискуссионной уже всегда наличных научных суждений по определенному предметному вопросу. Гуманистическая критика диспутации, ярко проявившаяся в последний раз уже в просвещенческом гуманизме второй половины 18 века (как в эклектической философии протестантизма, так и в ходе

³² Ibid. P. 1253–1263, 1274–1279. Ср. с этим анализ Блюма (сноска 30). S. 158–181.

³³ Ср. Ratio studiorum (сноска 24). P. 1250–1252.

«католического просвещения»), стала тогда³⁴ одним из основных способов обоснования необходимости замены преподавания *схоластической* теологии на преподавание «*догматической*», или «*позитивной*», теологии внутри университетов, что и ознаменовало собой конец традиции *схоластической* теологии, а разом и — перипатетической школьной философии, на которой она основывалась, что эксплицитно подтверждает важность диспутации для этого типа философии вообще.

«Ratio studiorum» иезуитов представляет собой не что иное, как *трактат о методе* — методе обучения и диспозиции содержаний знания, которые в некотором смысле уже присутствуют в традиции, но должны быть упорядочены и заново разъяснены учеными Общества. Так, предписания в нем стремятся к тому, чтобы как можно более четко распределить предметы и темы между разными дисциплинами и установить между ними порядок, — что должно изучаться и эксплицироваться, а что предполагаться как известное из иной дисциплины. В особенности эти усилия касаются разграничения философских предметов и предметов схоластической теологии, а также выделения этой теологии из смеси с содержаниями экзегетики, казуистики или полемики. С другой стороны, именно из этих усилий по упорядочиванию научной предметности философских дисциплин чуть позже возникнет *систематическая* философия — жанр «философского курса» иезуитов. При этом следует отметить еще два важных обстоятельства. Хотя и «Constitutiones», и «Ratio studiorum», как кажется, четко предписывали, *где* необходимо находить то научное содержание, которое обязаны преподавать все философы и теологи Общества, а именно: «в теологии должно изучать схоластическую доктрину Св. Фомы»³⁵, в «логике, натуральной, моральной философии и метафизике — должно следовать учению Аристотеля»³⁶, тем не менее и долгая дискус-

³⁴ Ср. оценку Кнебеля (сноска 21). S. 9.

³⁵ Ratio studiorum (сноска 24). P. 1260.

³⁶ Ср.: Constitutiones (сноска 23). P. 357.

сия о «выборе мнений» (*delectus opinionum*) в ходе обсуждения вариантов «*Ratio studiorum*»³⁷, и сами формулировки в итоговом его варианте показывают, что объявленная цель «единства и единообразия доктрины» являлась именно *идеальной программой*, от которой допускалось множество отступлений, но никак не описанием реального положения дел или аподиктическим законом, приводившим к распространенной картине абсолютного и механического подчинения авторитету установленных свыше предписаний, охотно рисуемой просвещенными критиками философии иезуитов. Подчинение, естественно, имело место, но скорее в практической жизни, а не в науке. Иначе говоря, однозначное распределение сторон оппозиции «авторитет против свободы философствования», до сих пор распространенное в характеристике научной и академической деятельности иезуитов в противоположность новым философам, вовсе не столь однозначно, как кажется: уже в «*Ratio studiorum*» содержится предупреждение, что невозможно быть томистами больше, чем сами томисты, которые тоже нередко отступают от мнения Фомы в определенных вопросах³⁸.

Это же подтверждает и Беллармин: «Полное единство было бы не достижимо даже в том случае, если бы Св. Фома был предписан в качестве мерила абсолютно без всяких исключений...»³⁹, чего, как мы видим, не было. И схоластическая теология и тем более школьная философия необходимо предполагали *диспутацию* и *исследование*, особенно в случае иезуитов, которые — в осознанном ограничении себя от сложившихся к 16 веку школьных традиций томизма и скотизма — *не* хотели быть школой, следующей лишь

³⁷ Ср. описание у Блюма (сноска 30). С. 171–175. Также см. статью Ляйнсле: Ulrich G. Leinsle, *Delectus opinionum. Traditionsbildung durch Auswahl in der frühen Jesuitentheologie*. In: *Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation*. Hg. Georg Schmuttermayr u.a. Regensburg, 1997. С. 159–175.

³⁸ См.: *Ratio studiorum* (сноска 24). Р. 1260.

³⁹ Цит. по: Le Bachelet X. M., *Bellarmin avant son Cardinalat 1542–1598. Correspondance et documents*. Paris, 1911. Р. 509.

одному авторитету⁴⁰. Именно поэтому у иезуитов не было *одного* авторитетного «Философского курса», как не было и одного-единственного теолога Общества. Каждый философ-иезуит в 17 веке стремился написать такой курс, и каждый стремился стать ведущим теологом, но фактически этого так и не случилось. Кроме того, в плане соотношения философии и теологии по сравнению со средневековым университетом структура преподавания в коллегиях иезуитов предполагала важный сдвиг: любой теолог обязан был пройти курс философии и сам прочитать его — это было традиционно, но у иезуитов также и любой профессор философии обязан был по крайней мере несколько раз прослушать и закончить курс схоластической теологии⁴¹, иначе говоря, средневековые магистры искусств, которые могли — в определенных границах — не обращать внимания на проблемы и понятия теологии, в рядах иезуитов не имели шанса на «независимое и отдельное существование». Философия и теология были жестко связаны, но их предметы были четко разделены. Из традиционного университетского образования иезуиты не взяли на себя лишь медицину и юриспруденцию (хотя и занимались теоретическим правом в теологии), спекулятивная теология же и философия были *их делом*.

3. Чем же занимались иезуиты в философии? Исследованиями, заданными структурой *учебного курса*: программа в «*Ratio studiorum*» предписывала⁴² в логике кратко изложить содержание «Суммул», учение о категориях, а потом сконцентрироваться главным образом на эпистемологии — учении о науке, инструментах знания, разделении наук и их порядке, в физике — на ее теоретической части: учении о движении, причинах, свойствах природных вещей, в мета-

⁴⁰ Ср. приводимый Блюмом (сноска 30. С. 174–175) аргумент из некоего «Размышления об одном определенном авторе для объяснения философии студентам», написанного в 1603 г. в Австрии тамошними иезуитами.

⁴¹ *Ratio studiorum* (сноска 24). Р. 1238.

⁴² *Ibid.* Р. 1275–1276. Ср. также анализ Блюма (сноска 30). С. 152–155.

физике — на натуральной теологии. Как показывают содержание опубликованных трактатов по философии, а также строгие предупреждения вышестоящего начальства⁴³ — профессорам философии не вступать в обсуждение проблем спекулятивной теологии, — реальность выглядела чуть иначе, чем программа, поскольку любой из этих философов-иезуитов видел целью своей карьеры кафедру схоластической теологии. Если в самом *общем* виде⁴⁴ попытаться разделить сферы компетенций философии и спекулятивной или схоластической теологии иезуитов 17 века, то философия рационально рассматривала сущее, вещи природы и необходимые истины, то есть была реальной, рациональной и натуральной наукой⁴⁵, тогда как схоластическая теология была, выражаясь в терминах Лейбница, попыткой эксплицировать *принцип контингентных истин*, первой из которых является истина «воля Бога волит» (*voluntas Dei vult*), т. е. концентрировалась на спекулятивной и рациональной трактовке таких понятий, как *контингенция*, *свободная причинность*, *достоверность* знания Бога, *благодать*, *предопределение*, *грех* и *оправдание*. Поскольку обе эти сферы понятийно и структурно связаны, в исследовании философии иезуитов нельзя не учитывать в достаточно большой мере и их *теологию*, потому что очень часто именно *теологические инновации* позднее воспринимались и встраивались в сферу философии.

Основываясь на статистике философских публикаций (в форме комментариев к Аристотелю), составленной Ч. Лором для периода 1500–1650 г.⁴⁶, немецкий исследо-

⁴³ См. прежде всего: Franciscus Piccolomini SJ, *Ordinatio pro studiis superioribus* (1651). In: *Corpus Institutorum Societatis Iesu*. Antverpiae, 1709. Vol. I. P. 1330–1343.

⁴⁴ Ср. анализ Кнебея (сноска 21). S. 15–20.

⁴⁵ Ср. статью автора: *Иванов В. Л.* О сущностных чертах метафизики как науки в трактате об установлении метафизики Франциско Суареса / *Онтология и метафизика* (под ред. Барбашиной Э.). Н., 2005. С. 34–47.

⁴⁶ Эта статистика изначально несколько искажает общую картину, в силу того, что иезуиты начинают присутствовать в ученом сообществе на 50 лет позже начала периода, охваченного статистикой, с другой сторо-

ватель Рихард Пауль Блюм⁴⁷ делает следующие выводы относительно тематики *философских* трактатов авторов-иезуитов: чаще всего они комментировали и исследовали вопросы общей и специальной перипатетической физики, метафизику, вопросы, относящиеся к учению о душе, и логику в аспекте учения о науке. Гораздо меньше из традиционного аристотелического корпуса их интересовали этика, политика, топика и поэтика, что объясняется опять же структурой *преподавания*: этика и политика чаще всего не была необходимой частью философского обучения, поскольку моральные и политические вопросы относились к компетенции теологических исследований и разбирались по случаю комментария ко II части «Суммы» Аквината, тогда как топика и поэтика относились к гуманистической пропедевтике и разбирались на материале Цицерона и Горация. Рассмотрение ученой деятельности в перспективе педагогических задач делает ясным, что иезуиты были не менее новыми философами, чем всем нам известные «новые» философы Бэкон или Декарт — в плане *методического* и систематического изложения знания, а также эксплицирует само происхождение *методической* ориентации новоевропейского знания из задач *обучения*. В отличие от реформированных коллег по школе⁴⁸, т. е. Петра Рамуса и немецких ученых-философов начала 17 века (таких, как Кекерманн, Тимплер и Альстед), иезуиты не считали нужным посвящать исследованиям метода или системы знания объемистые трактаты и специальные сочинения⁴⁹, тем более публиковать декларации и прокла-

ны, они публиковали множество трактатов и после 1650 г., — однако более точной статистики в настоящее время не существует.

⁴⁷ Блюм (сноска 30). S. 161–165.

⁴⁸ О методе у Рамуса, Тимплера, Кекерманна и Альстеда см.: Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Topica Universalis*. Hamburg, 1983. S. 39–52; 81–94; 100–138.

⁴⁹ О немногочисленных примерах отдельных трактатов о методе в школьной католической философии 17 в. см. описание Блюма (сноска 30). S. 165–171.

мации о методе в стиле Декарта или раннего Лейбница, однако именно иезуит Суарес одним из первых *методически* изложил *целую* систему метафизического знания⁵⁰, и именно философы Общества первыми создали жанр *философского курса*, то есть единой и упорядоченной серии трактатов, исчерпывающих все содержание философского теоретического знания.

4. Остановимся чуть подробнее на этом достижении философов Общества, — создании ими в начале 17 века жанра «*философского курса*»⁵¹. После Суаресовского преобразования метафизики и первой попытки коллективного труда по всем предметным областям философии Коимбрской коллегии иезуитов⁵² в 1617 году выходит в свет первый философский трактат, охватывающий *все* предметы теоретического философского знания, написанный *одним* автором, — иезуитом Педро Уртадо де Мендоса⁵³. Этот труд стал одной из первых *систем философии*, до Гоббса (1642–58) и Декарта (1644) и даже до первой «*Энциклопедии*» Иоганна Генриха Альстеда⁵⁴ (1620), и уж точно эта система философии была гораздо более близка к эпистемологическому идеалу *теоретического знания*, чем ориентированные скорее на перипатетически преобразованные рамистские представления о методически изложенных свободных искусствах,

⁵⁰ Из огромной литературы по вопросу см., например: Ludger Nonnfelder, *Scientia transcendens*. Hamburg, 1990. S. 200–214. Также см.: Вдовина Г. В. Сущее и реальность в метафизике Франсиско Суареса // Суарес Фр. *Метафизические рассуждения*. М., 2007. С. 87–120.

⁵¹ Ср. с последующим характеристикой этого жанра: Sven K. Knebel, *Suarezismus. Erkenntnistheoretisches aus dem Nachlass des Jesuitengenerals Tirso Gonzalez de Santalla (1624–1705)*. Amsterdam/Philadelphia, 2011. S. 51–61.

⁵² См. об этом, например: Antonio Manuel Martins, *The Conimbricenses*. In: *Intellect and Imagination in Medieval Philosophy*. Turnhout, 2006. Vol. 1. P. 101–117.

⁵³ Petrus Hurtado de Mendoza SJ, *Disputationes de universa philosophia*. Lugduni, 1617 (со множеством переизданий во Франции и Германии в следующие 20 лет).

⁵⁴ Joannes Henricus Alsted, *Cursus philosophici Encyclopaedia libris XXVII*. Herbornae Nassoviorum, 1620.

изданные чуть ранее (1600–1611) «системы» Варфоломея Кекерманна⁵⁵. Начиная с этого времени, авторы-иезуиты публикуют все новые трактаты по «всеобщей философии» (de Universa Philosophia), — создается жанр *диспутативно* изложенного «философского курса». Мы ошибемся, если охарактеризуем этот жанр как жанр философских учебников или компендиумов в стиле позднейшего вольфианства 18 века, — это монументальные теоретические трактаты, содержащие именно *исследования*, сведенные в одну систему школьного знания, согласно вышеуказанному плану: *логика — эпистемология — физика — психология — метафизика*. Так, самый популярный и известный «Философский курс» (12 прижизненных изданий) иезуита Родриго де Арриага (первое издание 1632 г.) — это труд объемом в 890 страниц «ин-фолио»⁵⁶. По сравнению с подобными измерениями привычные для нас философские сочинения новых и новейших философов (даже немецких) сжимаются до формата «пocketбука». Этот труд достаточно традиционен в своей композиции, хоть и не в содержательной трактовке многих вопросов, и во многом сумел стать для второй половины 17 века стандартным курсом школьной философии (или, по крайней мере, приблизиться к этому). Чтобы можно было представить себе план подобного сочинения, кратко укажем на разделы этого «Курса» и проблемы, особенно подробно обсуждаемые в нем: после краткого введения в философско-логическую терминологию (на 30 стр.), следуют: 1) логика на 180 стр. (в ней особенно выделяется учение о дистрикциях и об унивокации понятий); 2) общая и специальная физика (на 310 стр.) — диспутации о континууме, о бесконечном и об интенсии и скорости движений рассматриваются как классические для аристотелевской школьной учености 17 века; 3) подробнейшее учение о душе

⁵⁵ О Кекерманне см. книгу Шмидт-Биггеманна (сноска 48). S. 89–94.

⁵⁶ См. Rodericus de Arriaga SJ, *Cursus philosophicus*. Antverpiae, 1632. Ср. также характеристику Кнебеля (сноска 51). S. 51–53. Учение о знаках в этом «Курсе» образцово разбирает Г. В. Вдовина в своей книге: Вдовина Г. В. *Язык неочевидного*. М., 2009. С. 52–53, 153–157 и далее (по указателю).

(на 200 стр.), где, помимо прочего, содержатся большие трактаты по теории познания (об интеллигибельном виде) и о свободе воли; наконец, 4) не очень пространная — в особенности при сравнении с первообразом у Суареса — метафизика (на 80 стр.), где он традиционно трактует о сущем и его атрибутах, о сущности и экзистенции, о субстанции, иных категориях и о сущем разума. И таких «*Философских курсов*» авторы Общества издали уже к 1675 году, согласно «Библиотеке писателей Общества Иисуса», около 45⁵⁷.

5. Если строение «Философского курса» Арриаги в целом и содержание его метафизики как части этого «Курса», особенно интересной для нас, в частности, достаточно традиционно и ориентировано на общие стандарты обучения, а также — в части метафизики — на классическое изложение Суареса, то программа философии, изложенная и осуществленная в трактате иезуита Себастьяна Искиердо⁵⁸ «Светоч/маяк наук» («*Pharus scientiarum*»), вполне оригинальна и достаточно отдалена от классических иезуитских образцов. Труд, изданный в 1659 году и насчитывающий 780 страниц «ин-фолио», обещает в своем по-барочному вычурном и длинном названии длиной в 11 строк изложить научным методом «науку о науке», заменяющую собой «Органон» Аристотеля и трактующую обо всем доступном для человеческого познания, т. е. универсальную Энциклопедию всего естественного человеческого знания. На первый взгляд, это напоминает просто еще одну барочную энциклопедию, но на деле является чем-то радикально отличным от них. Этот труд исходит из теоретико-познавательной проблематики, предвосхищает в своих принципах созданную через 250 лет «теорию предметности» Майнонга и напоминает первое приближение к осуществленной мечте Лейбница об «общей науке» (*scientia generalis*), которую

⁵⁷ Nathanael Sotuell SJ et alii, *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu*. Romae, 1676. P. 913. Ср. оценку Блюма (сноска 30). S. 165.

⁵⁸ Sebastian Izquierdo SJ, *Pharus scientiarum*. Lugduni, 1659. Ср. с последующим: Jacob Schmutz, Les innovations conceptuelles de la métaphysique espagnole post-suarézienne: les status rerum selon Antonio Pérez et Sebastián Izquierdo. In: *Quaestio* 9 (2009). Turnhout/Bari, 2009. P. 61–99.

сам Лейбниц безуспешно разрабатывал 40 лет, но так и не воплотил. Сочинение Искиердо состоит⁵⁹ из 6 трактатов, исследующих по порядку: 1) исток и сущность познавательного акта человеческого интеллекта (вспомним программу Локка, она по большей части исчерпана тут); 2) свойства акта интеллектуального познания (истина, достоверность, очевидность, вероятность); 3) объект человеческого познания как таковой и его свойства и подразделения (это то, что можно точным образом охарактеризовать как *онтологию*); 4) логику; 5) эпистемологию, т. е. учение о науке; 6) учение о методе, операциях и видах метода познания. В этом труде Искиердо формулирует достаточно оригинальную концепцию⁶⁰ метафизики или первой философии как теоретической науки о «*чтойности*» статусе всех вещей, могущих быть объектами человеческого интеллекта», отделяя ее от физики в самом широком смысле как науки о вещах, поскольку они имеют статус *существования в акте*. Вообще, его теория «статусов вещей»⁶¹ (в которой заново обсуждается традиционная проблематика модальностей) оказывается оригинальным ядром этой *новой онтологии объектов*, указывающим на сдвиг в фокусе метафизики 17 века от природности к объективности и рациональности.

6. Здесь также нужно назвать некоторые из предрассудков⁶², от которых стоит избавиться при изучении философии и теологии иезуитов: так, считается, что Суарес — *основной и последний интересный философ*, а Молина — *теолог* Общества. Хотя авторитет первого в метафизике, а второго как создателя системы «среднего знания» в теологии для иезуитов очень высок, все же это ложная оценка, например, как мы видели, через 50 лет после Суареса у Искиердо появляется в метафизике теория «статусов вещей»,

⁵⁹ См. Искиердо (сноска 58). Index tractatum, disputationum et quaestionum hujus Operis.

⁶⁰ Ibid. Praefatio ad Lectorem (без пагинации).

⁶¹ Ibid. P. 220–290.

⁶² Ср. с последующим разбор этих «исследовательских предрассудков» у Кнебеля (сноска 21). S. 20–24.

о которой Суарес в этом виде вовсе ничего не знал и не учил, а наравне с Молина сами же иезуиты (в начале 18 века) ставят как лучших теологов Общества — того же Суареса, Васкеса, де Валентиа и Диего Руиса де Монтойя⁶³. Иначе говоря, в 16 веке философия и теология иезуитов не заканчивается, а лишь *начинается*, и характеристика 17 века как эпохи «*декаданса и упадка школы*» — еще один миф истории философии Нового времени. Еще одной неадекватной схемой понимания является «*томизм*» иезуитов, как пишет⁶⁴ реформированный голландец Гисберт Воэций, оценивая католиков, так сказать, со стороны: «современные иезуиты нередко судят как скотисты, хотя и пишут якобы согласно Фоме». Точно так же неадекватно понимание философии и теологии иезуитов как существенно соотнесенных с Реформацией под рубрикой «*философии контрреформации*». Чтобы философия могла быть «против чего-то», нужно, чтобы это «что-то» имело некое философское или теоретическое содержание, а не наоборот, как в случае с протестантской философией и теологией, впервые получало собственное содержание, копируя теории иезуитов. Скорее уж лютеранская и кальвинисткая ортодоксальная теология⁶⁵ — это *контр-иезуитская* теология, тогда как теология и философия иезуитов воспринимают школьные традиции 14 века — века Иоанна Дунса Скота, Петра Ауреоли и Уильяма Оккама. Наконец, характеристика школьной философии 16–17 веков как *второй схоластики*⁶⁶ также принципиально неверна, поскольку она предполагает некий *разрыв в традиции* школьной философии,

⁶³ Vincente Ramirez SJ, *Tractatus de divina praedestinatione*. Compluti, 1702. T. I. P. 1.

⁶⁴ Gisbert Voetius, *Exercitia et Bibliotheca Studiosi Theologiae*. Utrecht, 1644. P. 603.

⁶⁵ Ср. например, оценки у К. Эшвайлера: Karl Eschweiler, *Die Philosophie der spanischen Spaetscholastik auf den deutschen Universitaeten des 17. Jahrhunderts*. Muenster, 1928. S. 268–273, 300 ff.

⁶⁶ Ср. Carlo Giacon, *La Seconda Scolastica*. T. 1–3. Milano, 1947–1950. Ср. также позицию Д. В. Шмонина: *Шмонин Д. В.* В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании. СПб., 2006. С. 4 и далее.

обычно связываемый с Ренессансом, гуманизмом и Реформацией, после которого якобы начинается «возобновление» этой традиции, т. е. *вторая* схоластика. Но этот разрыв существовал лишь в *умах* гуманистов и реформаторов как «внешняя деноминация», — они, а вслед за ними и просвещенные авторы-историки 18–19 и 20 веков лишь проецировали *желаемое* на реальность. Упомянутый выше Искиердо не допускает ни тени малейшего сомнения в *непрерывности* традиции, к которой принадлежит, когда пишет в «Pharus scientiarum»: «Все знают, что схоластическая теология (которая была до того почти вовсе неизвестна), а вместе с ней и метафизика или первая философия укрепились и возросла удивительным образом, начиная со времени Св. Фомы, Бл. Бонавентуры, Скота, номиналистов и иных подобных магистров, и с тех самых пор и до сегодняшнего дня возрастает и крепится каждодневно без всякого перерыва или упадка»⁶⁷.

Наконец, пара замечаний о соотношении иезуитов и новых философов. Я уже неоднократно показывал⁶⁸ на примере Лейбница, что его философия не может быть вообще понята без учета контекста прежде всего *теологии*, даже — не философии *иезуитов*. В работах В. Хюбенера⁶⁹, Т. Рамелова⁷⁰ и С. К. Кнебеля⁷¹ отчетливо показано, что основные понятия метафизики Лейбница — *полное понятие* монады, *механизм выбора* наилучшего из возможных миров,

⁶⁷ См. Искиердо (сноска 58). Lugduni, 1659. Pars II, p. 270b.

⁶⁸ В докладах о Лейбнице, произнесенных в рамках конференции «Современная онтология III» (СПбГУ, 2008), а также в ходе IX. Международного Лейбниц-Конгресса (Ганновер, ФРГ, 2011).

⁶⁹ См., например: Wolfgang Huebener, «Notio completa». Die theologischen Voraussetzungen von Leibniz' Postulat der Unbeweisbarkeit der Existentialsaetze und die Idee des logischen Formalismus. In: *Studia leibnitiana*, Sonderheft 15 (1988). Stuttgart, 1988. S. 107–116.

⁷⁰ Tilman Ramelow, *Gott, Freiheit, Weltwahl. Die Metaphysik der Willensfreiheit zwischen A. Perez S. J. und G. W. Leibniz*. Leiden, 1997.

⁷¹ См., например: Sven K. Knebel, Leibniz, Middle Knowledge, and the Intricacies of World Design. In: *Studia leibnitiana*, 28/2 (1996). Stuttgart, 1996. S. 199–210.

его понимание *согласования* свободы и детерминации, его понимание *модальностей* и даже *предустановленной гармонии* — существенно зависит от теологических трактатов иезуитов Луиса де Молина, Габриэля Васкеса, Мартина де Эспарса и Диего Руиса де Монтойя. Можно вспомнить также о Декарте, Галилее и Юме, которые либо учились у иезуитов, либо использовали их теории и понятия, но почти всегда показательно умалчивали об этом.

Иезуитский 17 век остается в истории философии «ничейной зоной», «неизвестной территорией», главным образом потому, что *по нему* провели границу Нового времени — именно *так*, как это сделали в немецком идеализме и в зависящей от него истории 19 века. Медиевисты считают, что это *уже не* их исследовательская область, поскольку для них Средние века заканчиваются уж точно не позже Триентского собора (1545–1563), а историки философии Нового времени обычно удовлетворяются исследованиями того неполного, но уже давно канонически закрепленного образа вереницы *джентльменов* — новых философов, в котором продолжает отсутствовать *вся школьная традиция* и, как ее основной элемент, — *иезуиты*.

Е. В. Малышкин

ИГО СПИНОЗЫ

Нам все представляется вечность как идея, которую понять нельзя, что-то огромное, огромное! Да почему же непременно огромное? И вдруг, вместо всего этого, представьте себе, будет там одна комната, эдак вроде деревенской бани, закоптелая, а по всем углам пауки, и вот и вся вечность.

Ф. М. Достоевский

Читая курс по истории философии Нового времени, сталкиваешься с таким вопросами, на которые каждый раз нужно искать ответы, каждый раз вроде бы находишь, но и всякий раз нужно искать их заново. Таков, к примеру, вопрос о связи души и тела у Декарта. Или — существуют ли сложные монады Лейбница. И если нет, то существуют ли простые? Но это — такого рода вопросы, к которым знаешь, как подступиться. А есть вопросы и с неясным подступом. Таковы те, что возникают при обращении к «Этике» Спинозы. Не все, впрочем. Так, вопрос «наивен или прекраснодушен Спиноза, формулирующий теорему 22 третьей части?» может быть оставлен без ответа, по разным причинам. Но есть несколько затруднений, разрешение которых проблематизирует сам способ обращения к столь необходимой фигуре в сложившейся истории философии, которая обычно рассматривается как переходная от Декарта и Бэкона к Канту и современности. Сама эта направленность уже неоднократно ставилась под вопрос, в том числе и авторами этого сборника, мы же хотим задать вопрос, исходя из той проблематичности, с которой уже неоднократно сталкивались при чтении курса: составлена ли история философии из философов? То, что ни один персонаж новейшей европейской истории философии не был профессиональным философом, ясно. Лорд-канцлер, рантье, гувернер, врач, библиотекарь, шпион, деревенский бездельник... университетский профессор в списке не встре-

тится. А точно ли все включенные в историю новоевропейской философии — философы? И если о каждом из них можно говорить, что он — философ в каком-то смысле, то каков этот смысл, общий ли он для всех? И то, что есть в этой истории фигуры, которые вызывают вопросы с неясным подступом, сообщает нечто об этих фигурах или о модусах составления истории философии?

Что ж, не содрав кожицы, бутерброда не сделать. В определении 4 первой части «Этики» читаем: «Под атрибутом я разумею то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность». Позже, в т. 11 выяснится, что хотя нам известно только два атрибута, всего же атрибутов у бесконечной субстанции бесконечно много. Вопрос второго рода следующий: какому уму известны все прочие атрибуты, помимо мышления и протяженности? Или: если всякий атрибут бесконечен в интенсивном смысле, откуда нам известно, что самих атрибутов бесконечно много, что интенсивность бесконечности по необходимости дополняется экстенсивным смыслом? Специально этот вопрос Спиноза не обсуждает, ссылаясь лишь, в 9, I, на схоластическое понятие количества реальности, которое, будучи принято во внимание, должно нас убеждать в существовании бесконечного количества выражений сущности абсолютно бесконечной субстанции. Рассуждение и темное, и неубедительное, ведь что значит количество реальности, читателю остается только гадать. Мы могли бы здесь совершать какое-то действие ума, подобно «второй навигации», созерцая не прямо, но косвенно, однако автор об этом не позаботился. Мы можем думать иначе, под «умом» из опр. 4 понимая не конечный ум, а ум бесконечный. Но и в таком случае неясно, отчего бесконечное число атрибутов более предпочтительно, чем 2 или, скажем, число пи (если бесконечность нами может мыслиться лишь как отношение, то и дробная величина, также задающаяся через отношение, может претендовать на выражение бесконечного количества реальности). Наконец, мы можем понимать под умом и конечный и бесконечный ум, ведь способны же мы, согласно спинозовской доктрине, созерцать необходимость при-

роды, или, что то же, бесконечную любовь Бога к себе/свою к Богу. Но для этой любви достаточно двух атрибутов, а при определенном прочтении текста «Этики» — одного. Такова апория 1.

Апорию 2 можно описать следующим образом: если порядок вещей тот же, что и порядок идей, другими словами, если всякое познание детерминировано, как мы можем выбирать способ познания? Их, способов познания, три. Неясный, когда знаем правила, но не знаем, каковы начала этого правила. Рациональный, когда знаем сущность и потому знаем причины тех или иных правил. И третий, интеллектуальная интуиция, когда действует не потому, что знаем правило, а потому, что знаем общую природу, которая есть необходимость. Мы не в силах изменить порядок вещей и потому мы — рабы аффектов, но мы в силах усматривать общую необходимость природы, то есть Бога, и потому, подпадая под власть аффектов, мы все же оказываемся свободны, созерцая необходимость действия аффектов, достаточно изменить взгляд: не противиться происходящему, но любить его. Эта перемена, узнавание подлинной природы ума — любви, есть действие. Которое.. ничем не обусловлено. Ничем, кроме природы самой по себе, могли бы мы заметить, но природа эта — бесконечность, на нее нельзя непосредственно указать как на начало. Следовательно, здесь, в том, что мы вольны менять порядок рассмотрения причинности, нарушается принцип детерминации. Да, это действие освобождает, но освобождает оно не потому, что мы что-то понимаем, а потому, что отказываемся от понимания в пользу того, что голландский мыслитель называет путем трудным, но прекрасным, путем, приводящим мудрого к «истинному душевному удовлетворению» (42, V), к тому, чтобы «никогда не прекращать своего существования» (там же).

Третья апория связана как раз с предпочтением душевного удовлетворения перед гипотетическим удовлетворением телесным. Атрибутов два, и мы оба созерцаем как бесконечные. В отличие от Декарта, для которого эми-

нентная причина протяженной субстанции все же находится в субстанции мыслящей, Спиноза говорит о совершенно отделенных и равноправных атрибутах, критикуя Декарта как раз за то, что тот попытался эти атрибуты как-то связать. Если они действительно равноправны, то отчего мы предпочитаем, любя, думать, а не скакать и прыгать? Вместо чтобы не прекращать своего существования, набираясь мудрости, можно ведь становиться беспредельным временем, созерцая собственное дыхание или удары сердца, находя удовлетворение в том, чтобы не находить различия между его биением и колебаниями атома цезия. «Имеющий тело, способное к весьма многим действиям, имеет душу, наибольшая часть которой вечна... А потому он имеет способность приводить состояние тела в порядок и связь сообразно с порядком разума и, следовательно, достигать того, чтобы все состояния тела относились к идее Бога... Поэтому в этой жизни прежде всего должно стремиться к тому, чтобы тело, соответствующее детству, насколько позволяет его природа и насколько это для него полезно, изменилось в другое тело, способное ко многому и соответствующее душе, обладающей наибольшим познанием себя, Бога и вещей» (39, V). Имеющий тело да услышит. Ездить в трамвае, повязывать галстуки, любить, толстеть, худеть, умирать и только — разве не так способен проводить вечность пронизательный читатель Спинозы? И на этот вопрос я не знаю, как отвечать.

Эти три апории (а их, должно быть, больше, следует лишь еще раз перечитать «Этику») приводят нас в замешательство только при том предположении, что Спиноза рассчитывал на наше понимание, на то, чтобы мы созерцали, понимая. Так принято думать о философской работе со времен Платона и Аристотеля. Есть, конечно, и продуктивное непонимание, вроде Сократовского, или же Кузанца, или же Декарта, но оно предполагает понимаемое. Кто-то понимает, что значит добродетель, бесконечность или вещи сами по себе. Кто-то, но не ты. Если мы всерьез читаем Спинозу, то есть все еще способны слышать его призыв, разде-

лив с ним хотя бы часть предписанного им пути, разве не должны мы здесь усмотреть всего лишь один из аффектов, лежащий в основании так (наконец-то!) понятой философии, самолюбие («как же так, кто-то, но не я?»)? И разве история философии в таком случае не должна излагаться в четвертой части «Этики», где речь идет de servitute humana, о рабстве человеческом?

Но продвигаться к счастью не благодаря пониманию, а минуя его — разве это философское занятие? Вовсе нет. Как же, в таком случае, именовать Спинозу?

Имена Спинозе были даны, и наиболее аналитичное — раввин. Но называть так автора значит читать, понимая, что не понимаешь, в *специальных целях*, подставляя память о роде на место понимания. А память достаточно автономна, чтобы не портить ее такими заменами.

Не девочки, что во множестве ходят по Петербургу с ковриками за плечами, заставляют нас называть Спинозу йогиним. И не хорошее знание йоги. Я, как и множество моих сограждан, не читал ни одного, ни другого Патанджали, не знаю санскрита и не имею надежды его выучить. Как учил профессор Сергеев, если тебе очень нужно слово, возьми его. Йога (игро, связь) — очень условное, хотя и подходящее, название для обстоятельства, которое мы обнаруживаем в доктрине Спинозы и которое отличает его от Декарта, а именно требование непрерывности ума. Философией занимаются время от времени, и время это — досуг. А кроме досуга есть и еще что-то, некое время забвения философии. Декарт пишет: «Сколь долго я мыслю? Столько, сколько мыслю» (первая медитация). Пока мыслю, я есть. Помню себя немыслящим, и хотя это «себя» отлично от того, что именуется его в его cogito, все же это не два разных меня: я прогуливаюсь; я прогуливаюсь, понимая, что со мною происходит — да, разница велика, но есть кто-то или что-то, что позволяет мне переходить от одного к другому самым простым образом, и эта-то простота и позволяет мне говорить о единстве различных я в разных прогулках. О дискретности актов ума много писали, и все же не все ясно с самой этой дискретностью. Что

отличает Спинозу от Декарта — так это нежелание с нею мириться: не только за письменным столом или «у огня, в халате», но и во сне, и в скучной работе, и в плаще, подвергаясь нападению человека с ножом, я волен не только соображать (к этому как раз призывал Гоббс своим «всегда было время подумать»), но и понимать происходящее «с никакой стороны».

Про Спинозу рассказывают, что он временами «любил» сажать пауков в банку и наблюдал, как они дерутся, говоря, что наблюдает за человеческой природой. Звучит как рассказ о глумливом чужаке. Если мы прочитаем «Этику» как требование континуальности, которая не дается сразу и не задается одним только актом мысли или множественностью таких актов, то увидим, что это рассказ об отдыхающем йогине: здесь, в банке, все понятно, хорошо видно, как устанавливает себя необходимость, что-то вроде тадасаны, простейшего жеста, в котором целиком исполняется все то, что есть и в сложных.

Непрерывность, которой домогается Спиноза, и есть ближайшая интуиция любви, и неважно, интеллектуальная она или не очень: чудо любви в том и состоит, что не любящий впадает в любовь, не он любит, а, что бы ни происходило, любящий застаёт себя в состоянии любви. Каждый раз, когда приходишь в сознание, это сознание уже таково, что ты любишь, это и есть желанная необходимость. Как любовь требует испытаний, так непрерывность взыскует познания «третьего вида», и дело не в том, чтобы освоить этот вид или признать его существование, а в том, чтобы научиться не оставлять этот тип познания ни при каких обстоятельствах. Здесь нужно еще раз вспомнить аргументацию Декарта по отношению к необходимости доказательства божественной экзистенции: когда я ясно мыслю треугольник, то вижу, что три его угла в сумме равны двум прямым углам. Но когда отвлекаюсь, тогда не знаю. И когда снова обращаюсь к треугольнику, застаю его в том же состоянии. Потому важно задаться вопросом: кто и как сохраняет бытие треугольника. Спиноза не задает такого вопроса, он занят другим, дело ведь не

в созерцании треугольников, в самом деле, а в том, чтобы уразуметь их природу, «вечность», но не так, чтобы кого-то, кто отделен от треугольника и от нас, созерцающих, а так, чтобы уразуметь, что и созерцая круг, и наблюдая за пауками, мы, если храним непрерывность, понимаем и природу треугольника.

Непрерывность — отрицательное и неполное определение длительности. Длительность при этом не следует понимать ни как сопоставление модусов, ни как сравнение идей: длительность есть переход, то есть сам аффект, коль скоро аффект есть «увеличение или уменьшение способности тела к действию». Что такое это действие? Если мы будем представлять себе некое тело, воздействующее на другое тело, мы не ошибемся, но упустим из виду длительность. Действие есть любая связь тел, подчиняющаяся оппозиции нравится/не нравится. Взаимодействие может быть дополняющим «мое» тело до расширения способностей, и тогда мне такое взаимодействие будет нравиться, а может разрушать его, и тогда я буду испытывать чувство неудовольствия. Вроде бы в такой сопоставленности удовольствия и тела Спиноза традиционен. Но все же он описывает не это, «наивное» действие, а действие рефлексивное: мне нравится/не нравится и я понимаю, почему это так — вот действие, достигающее полноты в рефлексивном шаге. Знание причин может быть по второму или по третьему типу познания. Второй тип познания дает точность, но не адекватность. Потому собственно полным знанием можно назвать лишь познание по третьему роду, каковое есть интеллектуальная любовь. Итак, направленность «наивного» действия — стремление превратить всякую связь в композитную (дополняющую связь до удовольствия). Однако разнообразие модусов ничем не ограничено, и, следовательно, сколь бы ни было «закалено» тело, всегда найдется действие, диспозитное по отношению к любому конечному телу. Действие же рефлексивное уже не подчиняется желанию удовольствия: что бы ни происходило с нашим телом, если мы понимаем причину происходящего, понимание будет ввергать

нас в действие любви, которая дана вся, целиком, не частями, а сразу.

Наивность наивного действия заключается не в том, что удовольствия не бывает без неудовольствия, а в том, что «мое» тело принимается как особый, выделенный из общего атрибута модус. Преимущество же атрибутов и модусов — это то, что исключается в «Этике». Оппозиция приятного/неприятного должна быть заменена противопоставлением активного и пассивного. Но само требование непрерывности при этом сохраняется: блаженство, о котором говорит Спиноза, есть не просто созерцание вещей под формой вечности, но и непрерывное созерцание, такое, которое ничем не может быть нарушено, — эта-то непрерывность и задает активность ума, то есть адекватность понятий, а вовсе не наоборот, не адекватность понятий задает активность. Понимать не значит делать; а сделав, понимаешь, ставишь репер в ландшафте пониманий. Действие совершенно, тогда как понимать значит запаздывать. Знаменитая формула Спинозы «не смеяться, не плакать, но понимать» сбивает с толку противопоставлением. Не засмеявшись, не поймешь. А хорошо смеяться — значит созерцать еще и природу треугольников.

Итак, пребывать в длительности значит быть активным. Спинозовское доказательство того, что адекватное познание приводит к активности, весьма туманно: Бог рассматривается как причина всякой конечной идеи не поскольку он бесконечен, а поскольку он созерцает идею, адекватной причиной которой является наша душа (I, III). Формулировки Спинозы вводят в заблуждение: кажется, что он рационалист, когда говорит, что «душа тем более активна, чем более имеет идей адекватных (там же, а также 3, III и далее)» — ведь здесь не объясняется, как обладать адекватной идеей, эту задачу будет решать Лейбниц, и нет однозначного ответа, решил ли. Спиноза принимает обходной маневр: если адекватная причина порождает любовь, то нужно добиться беспредельного чувства удовольствия, то есть любви, за пределами нравится/не

нравится, и тогда адекватная идея случится сама собою. Нельзя такой ход назвать философским, скорее, это монашеское упражнение.

Спиноза попал в обязательную историю философии благодаря гегелевскому представлению об истории, соответствующей логике. Спиноза — начало всякой философии, поскольку «душа должна сначала купаться в этом эфире единой субстанции». Гегель — предтеча Маркса, потому доктрина Спинозы попадает в советские курсы по истории философии. Но Гегелевское прочтение предполагает, что Спиноза говорит о субстанции как чем-то едином, неделимом, как об абстрактном еще начале всякой мысли. Однако, если мы отдаем себе отчет в том, что без апорий Спинозу не прочитать, если, приняв, что Спиноза никакой не философ, то есть, не стремится к усмотрению наилучшего в акте спекулятивной мысли, и нас призывает скорее не задумываться, а тренироваться, то вопрос, следует ли включать Спинозу в курс по истории философии, заново станет актуальным.

Если, читая «Этику», мы примем «йогическое» ее прочтение, то, отмеченные нами затруднения разрешатся. Первая апория, относительно бесконечного числа атрибутов устраняется тем, что никакой навык не бывает настолько совершенным, чтобы лучше его уже не было, а, следовательно, тезис о бесконечности атрибутов — не теоретическое положение, а практическое соображение: модусы в третьем типе познания сливаются, следовательно, если душа к нему привыкнет, мы уже будем созерцать разнообразие атрибутов (способов постижения бесконечности), а не модусов. Вторая, относительно способности выбирать роды познания при общей детерминированности, также решается указанием на необходимость как на непрерывность, которая достижима только для совершенного субъекта, то есть как раз для того, кто уже не выбирает. И третья, спрашивающая о предпочтении души, а не тела, разрешима тем же образом: если мы предпочтение застаем не как готовое, а как то, чему сами и обучаемся, и как то, что принадлежит не нам, но предпочитаемому, то между

опытным телом и мудрой душой действительно не окажется никакой разницы.

В курсе истории философии Нового времени немного изменится, если изъять доктрину Спинозы, напротив, он, курс, станет понятнее. Непонятнее будет лишь желание непрерывности, которое мы замечаем и в себе, и в истории философии: «Что значит любить прекрасное?» — спрашивает Диотима молодого Сократа. «Стремление сделать его своим уделом», — отвечает Сократ. Продолжать свой род — вот та часть бессмертия, что доступна смертным, продолжает Диотима. Видеть род человеческий, созерцая банку с пауками, вторит ей Спиноза.

Раздел 3

ПОТЕНЦИИ ИСТОРИЧЕСКОГО

СВОЕОБРАЗИЕ ИСТОРИЗМА В СВЕТЕ РОМАНТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Размышляя об ориентации романтизма на историю и культуру и о метафизике, в которой философская мысль редуцируется только к историческому постижению своего прошлого, Шеллинг отмечает: «Если лишить философию диалектического принципа, т. е. обособляющего, но именно поэтому органически упорядочивающего и созидającego ума вместе с первообразом, на который он ориентируется, и она не будет больше содержать в самой себе ни меры, ни порядка, то ей действительно не остается ничего другого, как искать опору в истории и руководствоваться традицией..., видя в ней источник и руководящую нить. Тогда настанет время, когда и для философии начнут искать норму и основу в истории, подобно тому, как некогда у нас пытались создать поэзию на основе изучения поэтических произведений всех народов». Возражая своему времени, Шеллинг заключает свое исследование о сущности человеческой свободы такими словами: «Время чисто исторической веры прошло с тех пор, как дана возможность непосредственного познания. В нашем распоряжении откровение более древнее, чем все писанные откровения — это природа. В ней содержатся прообразы, не истолкованные еще ни одним человеком, тогда как прообразы писаного откровения давно уже обрели свое воплощение и истолкование. Если бы открылось понимание этого неписаного откровения, то единственно истинная система религии и науки предстала бы не в убогом наряде, составленном из нескольких обрывков философских и критических понятий, а в полном сиянии истины и порядка».

Как метафизические основания начатой Декартом новой философии, так и фундаментальные установки сформировавшейся в её контексте социальной философии на первых порах были откровенно неисторичными. Эта «неисторич-

ность» фундаментальных оснований и главных понятий классической европейской философии давно и многократно установлена и прокомментирована; и поскольку выводы эти представляются достоверными, можно ограничиться кратким резюме без деталей и иллюстраций.

Понятие познающего субъекта, как известно, было сконструировано в отвлечении от исторических определенностей субъекта и процесса познания. В той мере, в какой истины, к познанию которых он стремился, соответствуют критериям объективности, достоверности, проверяемости и воспроизводимости, они остаются истинами в любое время и в любом месте. Часто цитируемое замечание Ф. Бэкона «истина — дочь своего времени» не должно вводить в заблуждение, так как оно утверждало зависимость истин от времени по их происхождению, но отнюдь не по предполагаемому вневременным их содержанию.

Аналогичная ситуация с центральным для Новой философии онтологическим понятием субстанции и с производным от него комплексом теоретических допущений. Субстанция, понятая в качестве универсального основания всего сущего, по определению, самотождественна и необходима; она не может быть иной, т. е. изменяться. Противостоящий субъекту мир «объективности», как полагали, подчиняется универсальным вечным законам, действующим единообразно во всякое время. Вряд ли стоит специально конкретизировать необходимую в данном случае оговорку, что, конечно же, никто из философов той эпохи не отрицал наличия изменчивого и преходящего на уровне явлений как в природе, так и в обществе. Но всё считалось не проблематичным для философии «абстрактных сущностей», претендовавшей на постижение постигающей абсолютного и непреходящего с точки зрения вечности.

В той мере, в какой социальная философия Нового времени базировалась на тех же метафизических основаниях, она восприняла и конкретизировала эти неисторические общеполитические установки. Исходное и фундаментальное для всей социальной философии того времени понятие «природа человека» (и весь комплекс производных от неё

понятий) было понято как абстрактная, присущая всем людям всегда и везде, универсальная и неизменная специфическая человеческая сущность. На внеисторическую всеобщность претендовала и абстракция обособленного индивида, представшего в качестве носителя такой сущности. Все главные понятия гражданской философии: «естественный закон» и «естественное право» в их истинном содержании считались совершенно безотносительными к тому, в какой мере они осуществлялись (и осуществлялись ли вообще) в эмпирических формах политического и государственного устройства исторически конкретных обществ и государств. Даже вышедшие внешне историческими представления о некогда существовавшей стадии обособленного дообщественного «естественного состояния» индивидов, якобы предшествовавшего их объединению в общество и государство, осмыслялись отнюдь не исторически. Поскольку первоначальное естественное состояние предполагалось необходимо соответствующим изначальной «природе человека», а ныне налицо общественное существование индивидов, постольку переход к нему состоялся, а где, когда и при каких исторических обстоятельствах это случилось, для философии представлялось несущественным. «Естественное состояние» и «общественный договор» были необходимыми теоретическими, а не историческими концептами. Точно так же и конструировавшиеся теоретиками гражданской философии «модели» оптимального общественного устройства, соответствующего природе человека, где должны быть реализованы и гарантированы неотъемлемые естественные права граждан, претендовали на безусловную истинность вне зависимости от того, существуют ли в прошлой и современной общественной жизни реальные предпосылки этого. Более того, предполагалось, что подобный рациональный общественный порядок может быть установлен где угодно и когда угодно, ибо для этого не требуется исторического процесса его формирования.

Уместно также заметить, что общие неисторические установки тогдашней философии в полной мере проявились не только в рационалистической тенденции, но и в фило-

софском эмпиризме. Локк, правда, имел обыкновение называть свой философский метод «историческим» (в этом ему отчасти поверил даже Коллингвуд), но отнюдь не в том смысле, какой этому понятию стали придавать позже. Для Локка (что соответствовало и тогдашнему пониманию термина «история») «исторический» совпадал с «эмпирическим». Зато представления Локка о человеческой природе, о механизмах познания и о «естественном праве» были столь же неисторическими, как и у его оппонентов рационалистов. И у Юма его интерес к истории в философских трудах (как он специально подчеркивал) был средством познания «трансисторической» природы человека и преследовал цель показать, что людям во все времена и в любых обстоятельствах присущи одни и те же психические механизмы и мотивы деятельности. «Человечество до такой степени одинаково во все эпохи и во всех странах, что история не дает нам в этом отношении ничего нового или необычного. Ее главная польза состоит лишь в том, что она открывает постоянные и всеобщие принципы человеческой природы...»¹. При этом Юм не настаивал, что природа человека необходимо останется неизменной и впредь, однако, по его глубокому убеждению, без допущения ее неизменности (самотождественности) невозможны никакое знание и никакая наука, ибо все наше знание базируется на привычке и вере в неизменность опыта.

Вопрос о мере историзма, присущего просветительской мысли, остается дискуссионным. В той мере, в какой большинство просветителей принимало и воспроизводило фундаментальные неисторичные установки философии XVII века с присущим ей понятийным аппаратом, в том числе трактовку (в качестве универсальных вечных и неизменных) «природы человека», «естественных законов» и «естественных прав», об историзме Просвещения говорить трудно. С другой стороны, — та же «природа человека» понималась просветителями уже не столько как сущность,

¹ Юм Д. Исследование о человеческом познании // Юм Д. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: 1965. С. 84.

присущая каждому человеку во все времена в полной мере, сколько как постепенно реализующаяся в ходе исторического процесса, в результате которого существование и сущность человека должны совпасть. Если добавить утверждавшийся просветительской мыслью (начиная с Монтескье) принцип социального детерминизма в отношении общественных установлений, правовых и политических форм, а также признание закономерного общественно-исторического прогресса, то просветительский историзм обретает вполне зримые очертания. Как замечал Ю. В. Перов, «только таким образом оказалось возможным философски осмыслять историю при сохранении фундаментальных (субстанциалистских в своей основе) философских установок Просвещения».² Отношение просветителей к истории меньше всего было похоже на её оправдание. Прежняя история предстала у них как, в первую очередь, собрание заблуждений и отклонений от того, каким общество и человек должны быть в соответствии с «природой» и «разумом», а потому свою задачу они видели в «критике истории» и в «суде над историей» с позиций разума.

Здесь водораздел между просветительской идеологией и формами феодального «исторического мировоззрения», сформировавшегося уже в XVIII веке. В противоположность рационалистическим представлениям о том, как должно быть устроено общество «по разуму», его сторонники исходили из предпосылки, что исторически существующее обладает несомненным преимуществом в сравнении со всякими проектами должного хотя бы в том отношении, что оно уже реально существует в «бытии», а не только «в мысли», проверено жизнью, поддержано опытом и авторитетом предков. Историческая традиция предстала как удостоверение права на существование и оправдание бывших и существующих общественных порядков. Эта апелляция к историческому происхождению и к длительности существования социальных установлений (обычаев, феодальных

² Перов Ю. В. Историчность и историческая реальность. СПб., 2000. С. 26.

сословных привилегий и пр.) откровенно противостояла их рационалистической просветительской критике. Историческое мировоззрение формировалось в форме «установки на традицию», возникшую как реакция на преобладавшую т. н. рационалистическую «установку на современность», присущую рационалистической либеральной и демократической идеологии³. В той форме историческое мировоззрение было консервативным в буквальном смысле, ибо речь шла об оправдании права на существование и в этом смысле о «консервации» исторически возникшего и освященного традицией.

Оправдание существующего отсылкой к длительности его существования в предшествующей исторической традиции стало одним из главных мотивов знаменитого «манифеста контрреволюции» Эдмунда Бёрка, на целые столетия вплоть до наших дней ставшего «библией» или «манифестом» консерватизма. Во время революции в Англии, писал Бёрк, «мы хотели и осуществили наше желание сохранить всё, чем мы обладали как наследством наших предков... И я надеюсь, даже уверен, что всё, что будет сделано после нас, также будет строиться на предшествующих авторитетах и образцах»⁴. Бёрк призывал к сохранению всего «естественно» возникшего и «исторически» подтвердившего свое право на существование вопреки любым искусственным нововведениям. Подвергнув резкой критике рационалистические идеи неотъемлемых естественных прав, свободы и равенства, Бёрк выступил с открытой критикой просветительского разума и апологией предрассудков: «Вместо того, чтобы отбросить все наши старые предрассудки или стыдиться их, мы их нежно любим, потому что они предрассудки; и чем они старше и чем шире их

³ Эта противоположность рационалистической «установки на современность» и исторической «установки на традицию» и их взаимообусловленность детально проанализированы, в частности, Е. Шацким и М. В. Захарченко. См.: *Шацкий Ежи. Утопия и традиция*. М., 1990; *Захарченко М. В. Традиции в истории: опыт типологической интерпретации*. СПб., 2002.

⁴ Бёрк Э. *Размышления о революции во Франции*. М., 1993. С. 51.

влияние, тем больше наша привязанность. Мы боимся предоставить людям жить и действовать только своим собственным умом... Предрассудки полезны, в них сконцентрированы вечные истины и добро...»⁵.

Общеизвестно и неоспоримо, что борьба с предрассудками стала одним из главных лозунгов новоевропейской философии. Противостояние ориентированного на традицию исторического мировоззрения рационализму (в широком смысле) и Просвещению наглядно обнаруживается при сопоставлении идей Бёрка с мыслями Локка в его раннем трактате «Опыт о законе природы»⁶, где Локк развернул критику авторитетов и традиций. После Ф. Бэкона и Декарта эта мысль не оригинальна, но ко времени написания трактата (сразу после смерти Декарта) она еще не стала тривиальной. Этот же трактат интересен тем, что в нём Локк развернул критику «традиций как таковых». Его не интересовало, хороша или плоха, полезна или вредна, истинна или ложна та или иная конкретная традиция. Она изначально плоха уже тем, что есть традиция, поскольку побуждает человека пользоваться чужим умом, а не своим собственным, в то время как (по убеждению Локка) лучше ошибаться, но самому. Итак, с одной стороны, мы нежно любим предрассудки, потому что они предрассудки (Бёрк), а с другой — всякая традиция негодна потому, что она есть традиция (Локк). Не без оснований считается, что романтики непосредственно унаследовали некоторые идеи консервативного исторического мировоззрения XVII века в его антирационалистических и антипросветительских тенденциях, где историческое было откровенно противопоставлено рациональному. Нельзя, однако, не видеть, что цели и функции консервативного историзма у феодальных противников Просвещения в XVIII веке и у романтиков не совпадали. Для первых он был средством оправдания и защиты исторического наследия, фактически существующего в

⁵ Там же. С. 86.

⁶ Локк Дж. *Опыт о законе природы* // Локк Дж. Соч. В 3 т. Т. 3. М., 1988.

наличной общественной реальности. Для вторых он звучал как призыв возвратиться к тому, чего в действительности уже нет.

После сказанного уместно вернуться к проблематике философского историзма, понятого в обоих главных его измерениях — и как теория общественно-исторической реальности, и как познавательно-методологическая программа. В литературе, особенно немецкой, утверждение, будто романтики стали чуть ли единственными творцами философского историзма, обрело силу распространенного предрассудка. Так и по мысли М. С. Кагана, именно романтизм впервые обрел «историческую точку зрения на жизнь человечества», и «историзм, это великое научное и философское *открытие Романтизма...*»⁷. По его представлениям, именно созданный романтиками историзм «лег в основу» всех и всяких форм последующего историзма в философии, в исторической науке, культурологии, социологии, биологии и пр., в том числе и внутри явно оппозиционных романтизму идейных течений, включая марксизм и позитивизм. Хотя в этом пункте Каган воспроизводит широко распространенные мнения о «романтическом генезисе» историзма в целом (всякого историзма), есть основания усомниться, что они соответствуют действительности. Скорее налицо явное преувеличение роли романтиков в формировании философского историзма. Это непосредственно относится и к аргументации Кагана. Спорно утверждение, будто следует датировать «историю историзма как типа мышления» со статьи Ф. Шиллера «О наивной и сентиментальной поэзии», в которой Шиллером якобы «было показано кардинальное отличие современного мышления от античного»⁸. Спорно уже потому, что в более явной форме элементы философского историзма были представлены в XVIII веке до Шиллера и романтиков у Вико, Руссо, Гердера и даже у Монтескье. Да и сама по себе дихотомия «наивной» и «сентимен-

⁷ Каган М. С. Введение в историю мировой культуры. Книга вторая. СПб., 2001. С. 195, 196.

⁸ Там же.

тальной» поэзии у Шиллера — это еще не историзм, ибо в такого рода противопоставлениях исторический процесс ещё не предполагался. Эта схема могла стать (и стала) «шагом на пути к историзму», но могла стать шагом и в противоположном направлении «от историзма», как это и произошло в социологии и культурологии XX века, где именно «дихотомические» противопоставления «традиционного» и «современного» типов обществ и культур стали реакцией на историзм и способом его преодоления. Даже Шеллинг первоначально оставался в пределах того же дихотомического противопоставления «классического» и «романтического» искусства, и лишь позже Гегель постиг оппозицию классического и романтического искусства в качестве необходимых ступеней исторического процесса его развития, и только тогда их противопоставление обрело «историчность». Правда, Гадамер полагал, что у Гегеля это «погружение» абстрактной схемы «в ход истории» произошло под влиянием гейдельбергских романтиков⁹. Но если и так, то для Гегеля это был стимул разработки собственной рационалистической версии историзма, существенно отличной от романтической. Следуя логике Кагана, с таким же успехом основоположником историзма можно счесть уже Ф. Бэкона, противопоставившего «новую» философию «мудрости древних».

Нет оснований полагать, будто историческое сознание и философский историзм были приобретением только лишь идеологов феодальной реставрации и романтиков, а все остальные формы историзма в той или иной мере стали результатом заимствований у них. В этом пункте также уместно согласиться в главном с выводами Лукача, утверждавшего, что историзм Гегеля сформировался самостоятельно, и инициировали его отнюдь не романтики. Демонстрируя, как уже в ранний период у Гегеля постепенно осуществляется «всё большая *историзация* понятия позитивности», Лукач отмечал, что в процессе этой «историзации» пози-

⁹ Gadamer H.-G. *Hegel und die Heidelberger Romantik* // Gadamer H.-G. *Gesammelte Werke*. Tuebingen, Bd. 4. 1999. S. 401.

ция Гегеля «полностью расходится с позицией романтиков, которые (например, историческая школа права) видели в факте существования некоего института, в его позитивности аргумент для его защиты и освящения. Гегель, наоборот, рассматривает позитивность как признак того... что она заслуживает того, чтобы быть разрушенной историей, и история должна ее разрушить»¹⁰.

Историзм романтиков по своему происхождению и содержанию действительно во многом обязан консервативному феодальному историзму. Гегелевский (а впоследствии марксистский и позитивистский) историзм формировался отнюдь не под влиянием романтического историзма и в своем генезисе преимущественно был продолжением другой, рационалистически-просветительской традиции осмысления исторического процесса. Выводить гегелевский (а впоследствии и марксистский) историзм из консервативного феодального и далее — из романтического историзма представляется односторонним и ошибочным. Точно так же нельзя утверждать, будто в последующей европейской философии XIX–XX веков существовал всего-навсего «один-единственный» историзм, или представлять философский историзм последних двух веков в качестве исходящего от романтиков единого потока. Вопреки этому представляются приемлемыми уже формулировавшиеся в литературе выводы, что «историзмы» были и бывают «разные», что философский историзм существовал в различных своих версиях, как правило, односторонних, фиксирующих и порой абсолютизирующих лишь некоторые грани и стороны реального общественно-исторического процесса. Историзм и складывался постепенно, уже в XVIII веке в разных формах философии истории формировались предпосылки для различных вариантов последующего философского историзма. В числе таких предпосылок помимо «феодального историзма» и «исторической школы права» были представления Монтексье об исторической обуслов-

¹⁰ Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. С. 266, 267.

ленности общественных институтов, политических и правовых форм «духом законов» и «духом народов», выводы Руссо об исторических изменениях «природы человека» (ранее считавшейся вечной и неизменной) и критика им «цивилизованного состояния», схемы исторического прогресса Тюрго и Кондорсе, «вечная идеальная история» Вико, теория «культурно-исторического процесса» Гердера, уже упоминавшиеся «культурологические» построения Шиллера и др.

В первой половине XIX века оформились гегелевский, романтический, марксистский и позитивистский эволюционный историзм. Романтический историзм был одним из них, тогда как остальным (гегелевской, марксистской и позитивистской) версиям историзма изначально была присуща откровенно антиромантическая направленность. Приписать романтикам все приобретения или все пороки (в зависимости от позиции историка философии) историзма, конечно же, проще, чем уяснить своеобразие целей, функций и содержания романтического историзма в соотношении с иными его вариантами. Первая особенность романтического историзма определена негативной позицией романтиков в отношении современной им общественной действительности и его генетической связью с консервативным феодальным историзмом. Именно отсюда происходили консервативная тенденция в романтическом историзме, его обращенность исключительно к прошлому. Прошлое, поскольку оно исторически закрепилось в истории и доказало своё право на существование, уже тем самым ценно и заслуживает трепетного к нему отношения. Что же касается современного им общества, то романтики не выработали даже соответствующего понятийного аппарата для постижения его в качестве «исторического», да такой цели они и не ставили.

Гегелевский историзм, напротив, в гораздо большей степени был ориентирован на современность. Все, что прошло и исчезло, стало лишь «исторически бывшим», и такое «только историческое» (в его терминологии) само по себе никакого значения не имеет. Существенно и важно лишь

«истинно историческое», воплощавшее в себе необходимые и существенные тенденции исторического процесса, причем смысл его исторического существования в том, что оно было необходимой ступенью движения к современности и, будучи «в снятых формах», оно в ней сохраняется. Соответственно, и историческое познание для Гегеля не самоцель, а средство постижения современности, понятой как результат исторического развития. В марксистском историзме современность буржуазного общества была понята как «историческая» не только в том смысле, что она сформировалась с исторической необходимостью (как это было и у Гегеля), но также и как исторически преходящая, столь же необходимо подлежащая преодолению в будущем. Осмысление историчности собственной современности как необходимого этапа исторического процесса, образующего и опосредующего связь прошлого с будущим, вело к внедрению в философский историзм наряду с «историческим прошлым» и «исторической современностью также и „исторического будущего“». Для многих романтиков задача постижения единства исторического процесса в его закономерностях (что было главным в историзме Гегеля, Маркса, а отчасти Конта и Спенсера) вообще не представляла особого интереса. Романтический историзм — это в первую очередь, историзм «индивидуальных исторических целостностей». Неважно, обращен ли интерес к античности, средневековью или к экзотическому Востоку. При таком подходе неизбежно отходят на второй план — а порой и полностью элиминируются — идеи универсальной истории и единства исторического процесса человечества, а в конце концов — и понимание истории как процесса. В историософских построениях романтиков в той или иной мере и в разных формах также присутствовали представления о единстве, направленности и общем смысле истории, и всё же своеобразное романтическое историзма выразилось не в них. Историей в ее процессуальном измерении романтики занимались не так уж много.

Наиболее развитой и дифференцированной формой историзма до Гегеля была, пожалуй, философия истории Герде-

ра, ставшая (наряду с феодальным историзмом) непосредственным теоретическим источником романтического историзма. Внимание Гердера к неравномерности, сложности и противоречивости, к плюрализму и вариативности исторического процесса, к наличию в нём поворотов, зигзагов, взлетов и падений отличало её от преобладавших в просветительской мысли (да и позже) однолинейных «прогрессистских» версий философии истории. Однако при наличии в философии истории Гердера «предромантических» элементов и тенденций, впоследствии заимствованных романтиками, немецкой исторической школой и философией жизни, по своим основаниям она в основном пребывала ещё в пределах чуждой романтикам просветительской прогрессистской мысли. Романтиков привлекло у Гердера совсем другое. Следствием большинства просветительских версий философии истории стали выводы, согласно которым всё существующее внутри исторического процесса (поколения людей и индивиды, формы жизни и культуры, процессы и события) предстали как всего лишь средство для реализации общеисторических целей, реализуемых в конце истории. Гердер, напротив, категорически отверг правомерность рассматривать что-либо историческое в качестве средства для чего-то иного, в том числе и конечных целей истории. «Всякая вещь, если только это не безжизненное орудие, включает свою цель в самом себе»¹¹. Этот вывод Гердер относил и к отдельному человеку, и к человеческим сообществам, ко всякому историческому состоянию, ко всем эпохам и формам культуры. Глубоко ошибочно, полагал Гердер, мерить достижения всех времен и образы жизни народов чуждыми им самим мерками, ибо все свершающееся и существующее в истории должно измеряться и оцениваться по его собственным, а не по внешним ему масштабам и критериям, — будь то абстрактные всеобщие нормы или (тем более) нормы нашей европейской культуры, ибо «если мы примем за основу понятие европейской куль-

¹¹ Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 428.

туры, то, конечно, найдем ее только в Европе»¹². Тем самым он утверждал «самоцельность» и «самоценность» всех исторических состояний общества и форм культуры. Крайне существенной для романтиков оказалась и трактовка Гердером «исторической индивидуальности» — этого центрального (выше уже обсуждавшегося) понятия в интерпретациях романтическими мыслителями общества и истории.

Существенные моменты внутреннего своеобразия романтического историзма проистекали также из эстетического измерения, присущего романтизму в целом. Если все историческое должно постигаться «изнутри» в системе его внутренних значений и смыслов и оцениваться по столь же имманентным ему критериям, то тем самым исторические феномены уподобляются автономным произведениям искусства, а историческое познание становится аналогом художественного восприятия. Имеется в виду именно романтическое искусство и антинормативная романтическая эстетика. Категорический отказ романтиков от признания законов художественного творчества и искусства, от «норм и правил вкуса» превратил произведение искусства в самодовлеющий автономный мир, перед которым зрителю, по словам Шопенгауэра, остается стоять со шляпой в руке и ждать, когда оно с ним заговорит. Как результат — общая для искусства и всех исторических и культурных феноменов программа «индивидуализирующих интерпретаций», ставящая целью адекватное воспроизведение первоначальных субъективных авторских значений и смыслов, присутствующих им во время их возникновения. Непосредственно в контексте так понятого историзма могла сложиться и первая светская форма европейской философской герменевтики, заслуга в создании которой принадлежит Ф. Шлейермахеру, «моделью» для которой стало восприятие произведения искусства, и потому эта форма герменевтики была с полным основанием квалифицирована Гадамером как откровенно романтическая. Но можно утверждать и боль-

¹² Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. С. 231.

шее, а именно, что романтические корни (пусть и существенно преобразованные) прослеживаются и в последующих основных формах философской герменевтики: у В. Дильтея, М. Хайдеггера вплоть до варианта философской герменевтики самого Гадамера.

Обращенность консервативных романтиков к прошлому отнюдь не превращала их историзм в откровенно «архаизирующий» и «антикварный», для которого постижение прошлого в его эмпирической и случайной данности становится самоцелью. Для многих романтиков историческое прошлое, будь то античность или средневековье, состояние первобытной наивности или древнегерманский «век героев», было «способом „исхода“ от пошлости и бездуховности современной жизни. Образы прошлого призваны были воплощать идеалы, которых в этой жизни нет. Проецирование идеалов в исторически прошедшее неизбежно вело к его идеализации и мифологизации, в результате которых эти якобы исторические идеалы выступали в функции «вневременных» и «надвременных» образцов, а их «историчность» оказывалась лишь внешней формой, в которую они облекались. «Мифологизация» здесь даже более точное (чем идеализация) обозначение механизма, когда некогда случившаяся и рассказываемая история изымается из реального времени и помещается в некое подобие вечности — «мифическое время», придающее ей универсальное значение. Всю историю немецкого романтизма в XIX веке (от йенских романтиков и Гёльдерлина до Р. Вагнера и Ф. Ницше) и позже сопровождали явно выраженные тенденции и элементы мифологизации исторического прошлого, этой, по словам Ницше, древности, «каковая есть и возможна во все времена»¹³.

В историзме романтиков была и иная сторона. Порой, когда историзм объявляют заслугой и одним из главных приобретений романтиков, имеют в виду не философский историзм, а, в первую очередь, совокупность формировавшихся

¹³ Ницше Ф. Генеалогия морали // Ницше Ф. Соч. В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 450.

в русле романтической традиции новых эффективных принципов и методов исторического познания. В этом значении применительно к романтикам использовал понятие «историзм» Виндельбанд, когда писал о них как о «создателях истории литературы и культуры»¹⁴. Гегель, зафиксировав, что лишь в современную ему эпоху «родились та восприимчивость и свобода, благодаря которым стали ценить и понимать давно существующие великие художественные произведения нового времени, средних веков или даже совершенно чуждых нам древних народов»¹⁵, счел нужным умолчать (вероятно, в силу своего негативного отношения к романтикам), что это приобретение в значительной мере стало именно их заслугой. Этот процесс не ограничился художественной культурой. Уже гейдельбергские романтики сделали многое для переосмысления древнегреческой философии (в первую очередь, неоплатонизма), мифологии, фольклора и средневековой культуры. А. В. Михайлов, утверждая, что романтизм «во всемирно-исторических масштабах» осуществил процесс освоения всей истории мировой культуры и их включения в «живую культуру настоящего»¹⁶, выразил общераспространенное признание решающей роли романтики в этом культурном повороте, под воздействием которого развивалась вся европейская культура последующих столетий.

В заключение (как и в других аналогичных случаях) стоит оговорить, что выявленные особенности романтического историзма воплощают доминировавшие установки романтического историзма в целом и вовсе не являются непременным атрибутом всех персональных вариантов романтически ориентированной исторической и социальной мысли.

Ю. Ф. Воронаев

ЭССЕИСТИКА НИЦШЕ КАК ОПЫТ САМОДЕЯТЕЛЬНОГО ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Взглянем на оглавление некоторых работ Ницше, автора ярчайшей эссеистики не только как жанра, но и своеобразного способа самодеятельного философствования: «О первых и последних вещах», «О познании», «О предрассудках философов», «Почему я так мудр», «О пользе и вреде истории для жизни» и т. д. С какой точки зрения подходит Ницше к названным предметам? Как достигается жизненная достоверность, идущая от верно найденного образа? Как осуществляется мысленная обобщенность, идущая от философии? Наконец, как создаются образность и пластичность, идущие от художественного воображения?

Разумеется, ответить на все эти вопросы едва ли возможно, даже с учетом такого словосочетания как «философия Ницше», со всеми ее особенностями. Многие исследователи связывают ее толкование с личностью самого автора: философ-поэт, автор артистической метафизики, философ «негативного» и «революционного» духа... «философ-эссеист». И тем более, проникнуть в лабораторию Ницше, как философа-эссеиста, сомнительно, хотя сам он и делает достаточно много намеков на эссеистику как особый способ мышления.

К числу такого рода намеков следует отнести размышление философа о том, «почему я так умен» и знаю о вещах «больше других». Насколько можно понять самого Ницше, знание многих вещей складывается в многожанровом видении вещей, что и составляет ту энергию духа, которая не упускает из виду различные «реальности» вещей. Поэтому предварительно можно отметить тот факт, что энергия философского «духа» предстает у Ницше в многообразии жанров дискурса и бессистемной тематики. Вместе с тем, это многообразие предстает у философа одновременно и как внежанровый эссеизм, который не терпит однообразия, на-

¹⁴ Виндельбанд В. От Канта к Ницше. М., 1998. С. 269–270.

¹⁵ Гегель Эстетика. СПб., 1999. Т. 1. С. 96.

¹⁶ Михайлов А. В. Эстетические идеи немецкого романтизма // Эстетика немецких романтиков. М. 1987. С. 25.

пример: простого повествования, утомительного теоретического рассуждения, рассказа о чем-то, какой-либо исповеди психологических переживаний, сухой логики повествования или остроты чувственных переживаний, случайного наблюдения или метафизического рассуждения о предмете. Все перечисленное не существует в текстах Ницше отдельно друг от друга, но «работает» в философском единстве. Иначе говоря, эссеизм как самодеятельное философствование требует упругости мыслей, направленных на преодоление сопротивления интересуемого нас сложного феномена жизни. Поэтому и мысль философа-эссеиста неожиданна и нередко непоследовательна и несистемна. Более того, мысль эссеиста рискованна, психологична и загадочна. Сам Ницше говорит о себе: «Я слишком любопытен, слишком загадочен».

В связи с этим становится отчасти понятным естественное желание Ницше противопоставить свой способ мышления, язык и стиль традиционной европейской и в особенности немецкой философии. Ахиллесова пята последней видится ему в устремленности к таким «идеальным целям», которые принуждают ее работать с пустыми и «проблематическими понятиями». А это, в свою очередь, неизбежно приводит к той известной философии и культуре, которая «наперед учит терять из виду реальности»¹. Образчиком такой культуры мышления, несмотря на все ее возможные достоинства, является философия Гегеля, приучавшая неискушенные умы говорить языком мифологии мирового разума и сводившая реальность к «мумии понятий».

Для Ницше очевидно, что избыток всякой и в особенности гегелевской «спекулятивной» философии может представлять большую опасность для неискущенного и некритического ума. В противоположность любой мифологии разума Ницше предлагает такой дискурс мысли и способ философствования, в рамках которых сталкиваются и расходятся разно-уровневые и «многоцветные» понятия. Причем эти сталкивающиеся и расходящиеся понятия и обра-

¹ Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 708.

зы создают содержательность и мысле-насыщенность дискурса, когда, по выражению Ницше, «можно видеть и ощущать — до таких пределов нужно разрабатывать всякую проблему». Словом, эссеизм Ницше, как опыт самодеятельного философствования, демонстрирует нацеленность на такую продуктивность мысли, когда поле напряженности многоуровневых понятий и образов, сходящихся и расходящихся к тому или иному предмету, «заставляет» говорить его своим языком.

В качестве яркого примера эссеистики Ницше можно рассматривать знаменитый трактат философа «О пользе и вреде истории для жизни». Действительно, уже само название трактата говорит нам о необычном философе истории, который размышляет о ней под особым углом зрения — о роли и значимости истории для жизни человека, общества, государства и личности. Это размышление об истории касается оценки ее возможных образов, и ценности истории для жизни и деятельности человека в широчайшем значении. Причем всякий раз изменяющаяся жизнь требует нового понимания ценностей истории, исторического знания и исторического образования. И это важно иметь в виду, принимая во внимание тот момент, что эссеизм Ницше поднимается здесь до философствования пророческого типа, ибо философ «нарекает судьбу Запада в течение двух тысячелетий его истории»².

Действительно, философия истории выстраивается здесь таким образом, что в ней ставится вопрос о том, как человек бытийствует в реальной жизни. Это означает, что тема истории входит в философию Ницше вместе с проблематизацией бытийности человека в истории, а также критическим осмыслением основных идей человека. В философии же она предстает как тема кризисного сознания — кризиса философских основ исторического мышления. Эта тема становится для Ницше не просто сферой познания, а прежде всего вопросом жизни и осознания бытия. Ибо человек в истории и

² Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 145.

его образы должны быть осмыслены в качестве непреходящей «ценности» для жизни и существования человека как человека. Заметим, что Ницше — большой мастер в создании исторических образов человека, в «обосновании» различных идей человека в их метафизическом измерении. Именно на это нацелен сокровенный опыт эссеиста. Однако нельзя не заметить, что эссеизм загадочного философа был вместе с тем и радикальным противопоставлением «безмерному» и спекулятивному конструированию различных сущностей, идей, схем и немых понятий, объясняющих якобы феномен человека в истории. И тем более, Ницше был противником старой метафизики от Платона до Канта и Гегеля, которая ставила вопрос о бытии человека в истории как о конечном смысле. То есть — того известного представления, которое о человеке говорит как о завершенном образе человека и завершенном смысле его исторического существования.

Для Ницше же образ человека, как и образ истории, находится в точке сходящихся и расходящихся простых и сложных понятий (разно-уровневых понятий). И потому эти образы не могут быть философски завершены, они фундаментально не завершены. Ведь, по сути, человек — это кардинальная мировая проблема, поставленная еще Кантом в качестве важнейшего вопроса философии. Более того, человек, и в особенности современный человек, не производит впечатления «венца природы» и «разумного» существа. Сама история указывает нам на его фундаментальную незавершенность и неопределенные возможности. К тому же человек не обрел еще и цели своего существования. Современный человек походит более на человека «перехода», незавершенного человека.

Сама история и человек в истории являют нам разные ценности, на которые ориентируется человек и благодаря коим он бытийствует в жизни. Так, жизнь человека может всецело определяться религиозными ценностями, ценностями христианской доктрины. Эссеизм Ницше позволяет охватить образно всю многосложную ткань христианской жизни и христианских ценностей — от понятий об иудео-христианском мифе о сотворении человека и всей философии христи-

анства до образов жизни и деятельности христианина-индивида, по выражению Ницше, «больного человека». Для Ницше очевидно, что христианская идея человека — это идея «слабого» человека, что это — концепция фактического выведения человека из истории. В том именно смысле, что христианство утверждает не реальную бытийную силу человека, но силу ирреальной его бытийности, утверждая, тем самым, «ценности упадка, нигилистические ценности»³. В противоположность христианству и всей старой метафизике философская эссеистика Ницше ставит под сомнение химерические смыслы и цели человека и истории, выявляя их действительную жизненную ценность. Это означает, что эссеизм, как способ мышления, помещает любые идеи и смыслы в контекст личного и жизненного мироощущения, в контекст живой (и критической) истории, вскрывая их истинную ценность, их пользу и вред для жизни. Отсюда эссеизм Ницше можно и нужно понять как искусство воображения и чувством, и мышлением. Иначе говоря, понять его как имажинативную эссеистику⁴. Ее-то и следует рассматривать в качестве такого способа мышления, которое демонстрирует свои возможности в философском познании как искусстве воображения сложных феноменов мира, к каковым относятся и «человек», и «история».

Подчеркнем, что Ницше, как никакой другой философ, использует возможности имажинативного эссеизма и, соответственно, возможности имажинативных понятий разного уровня. К высшему уровню таких понятий можно отнести следующие: «жизнь», «воля к власти», «нигилистические ценности», «дионисический пессимизм», «вечное возвращение», «сверхчеловек» и т. п. А к низшему — многообразию конкретных (единичных) понятий-образов, которыми пестрят известные работы философа. Так, в работе Ницше «Так говорил Заратустра (Книга для всех и ни для кого)» используется множество единичных образов-понятий:

³ Ницше Ф. Ук. изд. Т. 2. С. 635.

⁴ О понятии «имажинативный» см. подробнее: *Голосовкер Э. Я.* Логика мифа. М., 1994.

«верблюд», «лев», «поэт», «мудрец» и др. Указанные единичные образы-понятия весьма существенны в философии Ницше, поскольку они составляют органическую часть имажинативного воображения загадочного мыслителя. С их помощью философ описывает конкретные состояния духа человека и его ценности.

Эта имажинативно-творческая сторона философии Ницше в соединении с философским универсализмом более всего привлекательна и для читателей прошлого, и для наших современников. Он — ярчайший философ-имажинативист: по заявленному слову, афоризму, понятию, идее, языку, необычной логике и аргументации, не говоря уже об особом «дионисийском» мироощущении, основанном на воле к жизни. «Я сделал из моей воли к жизни, — писал Ницше, — мою философию». Имажинативная философия Ницше, как непревзойденное искусство воображения образов мира, истории, человека, ценностей, нигилизма, будущего и даже образа Бога (ибо философ говорит не «нет Бога», а «нет Богу» — и это важно!), есть вхождение в XXI век — современную эпоху универсализма. Речь идет об универсализме именно в том смысле, что философия Ницше есть некое предчувствие перехода к «транс-философии», то есть к современной форме философствования, оказывающего противодействие всякой новомодной философии, а также ее новомодному монологическому языку.

Имажинативный эссеизм Ницше впервые предъявил в знаменитой работе «Рождение трагедии из духа музыки». Мир древней Греции предстает здесь в сходящихся и расходящихся образах-понятиях — исторически определенных единичных образах культуры и истории: «дионисическое» и «аполлоническое» начала. «Было бы большим выигрышем для эстетической науки, — пишет Ницше, — если бы не только путем логического уразумения, но и путем непосредственной интуиции пришли к сознанию, что поступательное движение искусства связано с двойственностью аполлонического и дионисического начал»⁵.

⁵ Ницше Ф. Ук. изд. Т. 1. С. 59.

Как полагает Ницше, без этих начал греки останутся «для нас, как и прежде, совершенно непонятными и недоступными представлению». Двойственность воображаемых начал возникает у Ницше как диссонанс двух противоположных образов-понятий и, безусловно, расширяет философское воображение о мире древних греков. С одной стороны, с помощью образа Диониса (искусства дионисического начала жизни) символизируются некие стихии жизни древних греков — музыкальное и хаотическое, инстинктивное и бессознательное, иррациональное и сверхприродное и т. д. С другой стороны, благодаря противоположному образу, образу Аполлона, происходит символизация таких реалий древнего мира, как «греческая трагедия», «Сократ и проблема Сократа», «Платон», «разум», «диалектика», «морализм» и т. д.

Диссонанс дионисического и аполлонического начал — темного и светлого, хаоса и гармонии, иррационального и рационального, неисторического и исторического — яркое воплощение эссеистики Ницше как способа мышления. Эллинский дух, определяемый в диссонансе разноуровневых образов-понятий (общих и единичных), и есть та упругость мысли философа, которая становится возможной именно в философской эссеистике.

Сокровенный опыт Ницше распространяется и на толкование истории греков, идеи истории. Ибо диссонанс дионисического и аполлонического становится тем самым загадочным объяснением угадываемой перспективы истории. Ведь Дионис и Аполлон становятся у Ницше своеобразными символами, символической идеей истории. Так, эллинский дух, рассматриваемый как бессознательный инстинкт культуры и непластическая сила жизни, являет собой нечто «неисторическое» и «надисторическое». Словом «неисторическое», замечает философ, я обозначаю искусство забывать и замыкаться внутри известного ограниченного горизонта⁶. Но тот же дух, рассматриваемый как греческая трагедия и сознательный дух культуры с ее разумом

⁶ Там же. С. 227.

и моралью, символизирует собой образ исторического. Этот дух несет с собою переход от мифа к логосу, к знанию и вместе с Сократом и Платоном становится прообразом нового мира и культуры. И, что важно, становится символом угадываемой перспективы истории, самой идеей истории. «Сама история, замечает Ницше, предстает как развитие этой идеи»⁷.

Подобное, творческое толкование истории возможно лишь в рамках экспериментальной философии — сокровенного опыта Ницше. То есть того философского эссеизма, который без принуждения совмещает разные времена и эпохи: греческий мир и современность, средневековую эпоху и наше время. К примеру, дионисийство, как символ неисторической культуры, Ницше противопоставляет всем возможным болезням современной цивилизации, в том числе и современному «заболеванию» историей. Ведь на протяжении столетий грекам грозила та же опасность, которой подвержены и мы в начале третьего тысячелетия, а именно опасность погибнуть от затопления чужим и прошлым — «историей». Однако греки сумели избежать этой опасности, преодолев хаос исторических форм и понятий (семитских, вавилонских, лидийских, египетских и др.). Они не только преодолели этот хаос, но и сумели заложить традицию культуры как «полной согласованности жизни, мышления, видимости и воли» (Ницше). И свой опыт преодоления хаоса мира и истории они оставили как образец для всех грядущих культурных народов, в том числе и народов России.

Эссеизм Ницше — это размышление о многообразных «исторических болезнях» человека и цивилизации, болезнях человеческого духа и разума. И, конечно, это напоминание о возможных болезнях самой философии и философов. К числу этих болезней следует отнести «нигилизм» как наиболее опасную болезнь цивилизации и современности. Речь идет об опасной перспективе утраты человеком и историей смысла существования и образа бу-

⁷ Ницше Ф. Ук. изд. Т. 2. С. 729.

дущего. Утрата человеком жизненных ценностей не проходит бесследно и для философов, с их самообманами и иллюзиями.

Согласно Ницше, самообманы философов многообразны. «Мало-помалу для меня выяснилось, чем была до сих пор великая философия: как раз самоисповедью ее творца»⁸. Относя предрассудки философов к «деятельности инстинкта»⁹ и «несвободной воли», Ницше напоминает нам о том, что мы сами создаем мир «знаков» как нечто самодовлеющее и существующее «само по себе». Всемогущество данного мира неизбежно приводит к мифологии знака, слова или понятия. И, в конечном итоге, приводит к мифологии человеческого разума. Протест Ницше против мифологии разума — это и протест против многочисленных «измов» философии. Протест против «мумий» понятий, не способных к овладению реальностями (феноменами жизни).

Вместе с тем деятельность инстинкта у того или иного философа направляет мышление или в сторону разложения и «декаданса», или в сторону утверждения жизни в противовес смерти и нежеланию жить. Ярчайшей демонстрацией именно такого взгляда на философию является размышление философа над «проблемой Сократа». Сама эпоха заката античного полиса, по Ницше, как бы воплощается в образе Сократа как олицетворении декаданса (*monstrum in animo*). И все же данный пример не выражает всей глубины ницшеанского толкования философии, ее исторической обусловленности.

Философия Ницше как философия утверждения жизни есть вместе с тем и утверждение ницшеанского «сокровенного опыта» жизни. В этом опыте подлинная мысль не есть некая истина, которой можно овладеть на все последующие времена. Скорее в нем (опыте) обнаруживается некий риск мысли, ее движение, которое не может завершиться. Это движение «лишь делает возможным неведомое будущее».

⁸ Там же. С. 244.

⁹ Там же. С. 242.

И без Ницше «не может быть истинного развития философии в будущем»¹⁰. Ницшеанское движение мышления (риск мысли) важно для будущего в том отношении, что оно множит философские опыты. В данном мышлении проявляется непреходящая культура мысли в форме самодеятельного философствования. Такого рода мышление, по сути, антиметафизично и направлено против конструирования вечных идей и принципов как неких «регулятивных принципов» на вечные времена. В опыте Ницше подвергается сомнению «стоимость» всякой идеи и истины как таковые.

Вместе с тем заметим, что эссеистика Ницше есть та культура мышления, которую можно отнести к новой неомифологии в позитивном смысле этого понятия. Ведь такого рода неомифология представлена у Ницше: «дионисическая» философия («дионисический пессимизм будущего»). Здесь инстинкт свободного мыслителя выливается в свободное мифотворчество автора. «Это авторская свобода мифотворчества, включающая свободу от надличной логики самого мифа, формирует сам жанр. Эссе постоянно колеблется между мифом и не-мифом, между тождеством и различием: единичность совпадает с общностью, мысль — с образом, бытие со значением, но совпадает не до конца... и только так, уповая на целое и не забывая одновременно и разности его составляющих, может сбыться современное мироощущение»¹¹.

Как раз такое мироощущение сопутствует размышлениям Ницше о пользе и вреде истории для жизни. Философ был убежден в том, что «неисторическое» и «историческое» в равной степени необходимы для духовного здоровья каждого человека, каждого народа и культуры. Но поскольку сущностью бытийного становления является не что иное, как сама живая жизнь, постольку история «мертва» без ее отношения к реальной и современной жизни. Отсюда и зна-

¹⁰ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 503.

¹¹ Эпштейн М. В России. Все эссе в дух томаха. Екатеринбург, 2005. Т. 1. С. 15.

ние истории в отрыве от жизни рождает мертвое историческое знание. И тем более, если оно не уясняет ее неразрывной связи с живой культурой и историей народа, с определенным образом живого человека-личности.

Неудивительно, что с точки зрения Ницше западная философия не обрела еще действительного знания истории. И одной из причин этого обстоятельства являются «болезни разума» — та застарелая болезнь, которой сопутствует мифология понятий, далекая от того, чтобы распознать действительное историческое движение. Жанр эссеистики помогает Ницше найти эту точку распознавания перспективы истории. «Вот как именуется историческое движение, распознанное Ницше, — оно властно проникает уже и в предшествующие века и определяет нынешний век. Свое истолкование этого движения Ницше сводит в короткую фразу: „Бог мертв“»¹². Хорошо известно, что означают здесь слова «Бог мертв». Однако важно подчеркнуть, что имажинативный эссеизм Ницше находит эту болевую точку больной цивилизации и образ-понятие, без коего нам уже невозможно обходиться в мироощущении современности. Словом, философское искусство воображения создает цельный образ-понятие, представляющий собой сложный феномен-сущность. В данном случае этот феномен нигилизма, обнаруженный Ницше в историческом движении Запада, означает, что человек стал проблемой для самого себя. Ибо перестают работать, исчезают те ценности, которыми он жил. Нельзя не увидеть, что «проблематика человека является большой темой собственно Ницше, которая занимала его от первых философских опытов до самого конца»¹³.

Все вышесказанное наводит на мысль, что имажинативный эссеизм Ницше приближается к феноменологическому описанию сложных явлений действительности, скрытого (не явного) мира феноменов. К их числу следует отнести и человека в истории, и феномен нигилизма, и феномен знания (науки) и т. д. Эссеистско-феноменологический

¹² Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв». Ук. изд. С. 145.

¹³ Бубер М. Проблема человека. Киев. 1998. С. 36.

опыт мышления Ницше указывает отчасти на этот «сокровенный опыт» ницшеанской мысли. Этот опыт включает в себя различные приемы и установки свободного мышления в жанре эссеистики.

Важно подчеркнуть, что указанный опыт мышления не может обойтись без «исторического чувства», на которое, как отмечал Ницше, «мы, европейцы, притязаем как на нашу собственность». Далее, этот опыт накрепко связан с умением «мыслить прямо посреди наук». И, конечно, данный опыт невозможен без философии (артистической метафизики) и без многого другого. Все это вместе взятое получило у Ницше особое наименование — «дионисический пессимизм». «Тот пессимизм будущего, — подчеркивал Ницше, — ибо он грядет! Я вижу его приближение! — Я называю дионисическим пессимизмом»¹⁴.

Дионисический пессимизм Ницше тяготеет не только к феноменологическому описанию сложных явлений, создавая бесчисленные ряды образно-понятийных описаний их явленности. Он обращен и к выявлению феноменов-сущностей («нигилизм» и др.), которые, хотя и не представимы, но мыслимы метафизически-эссеистски. Как точно заметил Хайдеггер, саму поступь западного исторического свершения Ницше истолковывает «„метафизически“, а именно как восхождение и разворачивание нигилизма». Однако это метафизическое истолкование нигилизма у Ницше предстает вместе с тем и как «мыслимая немысленность»¹⁵. Ибо нигилизм, как скрытый феномен истории, не может быть сведен к окончательному описанию в виде тех или иных единичных образов-понятий.

В заключение отметим следующее. Сокровенный опыт Ницше представлен отчасти в философской эссеистике, которая не сводима ни к одной из возможных наименований философии. Ибо эссе, как философский жанр, стремится к преодолению возможных «измов» философии. Уязвимость

¹⁴ Ницше Ф. Ук. изд. Т. 1. С. 697.

¹⁵ Эпштейн М. Из Америки. Все эссе в двух томах. Екатеринбург, 2005. Т. 2. С. 685.

различных «измов» Ницше как раз и связывает с возможной мифологией той или иной философии, которая не способна пробиться к реалиям современной жизни. К осознанию неопределенностей исторического движения.

По Ницше, бывают времена возвышения истории над жизнью. И человек начинает слишком уповать на целительную силу истории. В ней часто ищут оправдание своим поступкам и некую справедливость. Однако человек не должен искать спасения в прошлом, чтобы не бояться взглянуть в лицо действительному миру. И потому диагноз болезни цивилизации и истории необходим, чтобы преодолеть опасный для человека «избыток истории» (феномен нигилизма).

И все же вместе с нигилизмом Ницше предвосхищал и будущее как возможность его преодоления.

А. Н. Муравьев

О НЕОБХОДИМОСТИ СНЯТИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗЛИЧИЯ ЯВЛЕНИЯ И СУЩНОСТИ ФИЛОСОФИИ

Стихия *исторического* в истории философии, как и в истории человечества в целом, на своей поверхности являет взору царство внешней случайности, в котором на деле господствует внутренняя необходимость. Без усвоения или снятия этой необходимости, как известно, нет и не может быть свободы. Гегель сказал бы, что свобода есть настоящая свобода постольку, поскольку она необходима не только в себе, но и для себя. Иными словами, свобода содержит в себе необходимость как подчинённый момент и сознаёт себя как её закон, т. е. необходимый конец, венец всего процесса необходимости. Именно в этом пункте она выступает как истинное начало своей собственной (столь же внутренней необходимой, сколь и обнаружившей себя как необходимость) действительности. В противном случае налицо не свобода, а лишь игра без правил — скучный и утомительный в его лишённом единства однообразном многообразии беспредельный произвол, подавляющий человеческое в человеке. Форма свободы необходимого содержания историко-философского процесса есть *логическое*, без которого историческое как в истории философии, так и в истории человечества в целом бессмысленно и непостижимо. Рассмотрим, как являет себя логическая сущность философии в ходе её истории, и попытаемся понять, какую задачу ставит это явление единой сущности философии перед многочисленными философами наших дней.

Но *что значит быть философом?* Это следует определить как можно точнее хотя бы потому, что философами называют сегодня, очевидно, слишком многих. В англоязычных странах все доктора наук до сих пор именуется PhD, т. е. докторами философии. В России же философами считаются теперь не только все получившие высшее профес-

сиональное образование по специальности «философия» и обладатели учёных степеней в области философских наук, но и некоторые из тех, кто никогда специально философию не изучал (например, Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой, которым нередко отводятся целые главы в монографиях и учебниках по истории русской философии). Дать ответ на поставленный вопрос вроде бы несложно: быть философом значит быть занятым философией, отдавать свои силы и время именно ей, а не литературе, физике, биологии или чему-то иному. Однако легко заметить, что такой абстрактный ответ требует ответа на другой вопрос: *что такое философия?* В наше время это тоже нуждается в точном определении, ибо что только ни называлось философией по окончании классического периода её развития, т. е. после 1831 года, когда умер Гегель. Поэтому при определении философии, как и при определении философа, следует различать то, что они есть только по имени или по видимости, от того, что они есть в действительности, или по существу. Поскольку же к началу XXI века различие между тем, что есть философия и философ по сути своей и тем, чем они являются или кажутся, превратилось в законченную противоположность, необходимо понять, могут ли эти противоречащие друг другу значения ныне быть предикатами одних и тех же субъектов. Потому-то и встают сегодня оба эти вопроса во всей своей беспощадной остроте, что простые и однозначные ответы дать на них уже нельзя. Попробуем ответить без упрощений. Для этого скажем, что хотя историческое различие явления и сущности философии развивается до крайности лишь в результате перипетий, пережитых философией за последние сто семьдесят лет, оно присутствует не только современной философии, но и всей классической истории философии от Фалеса и Парменида до Шеллинга и Гегеля включительно. Не случайно люди в своём большинстве всегда считали и сегодня ещё считают философией то, чем философия кажется, а философами — тех, кто кажутся философами себе и другим. Начнём с этого обычного — внешнего, или *экзотерического*, значения, поскольку с него, как правило, начинается интерес к филосо-

фии. Именно оно заранее настраивает публику, задавая большинству определённую установку восприятия философии и её представителей.

Что же такое философия по видимости, или по явлению? Очевидно, что она есть один из особенных феноменов всеобщей культуры наряду с другими её феноменами, в числе которых находятся также обыденная жизнь людей, их правовые и морально-нравственные отношения, положительные науки, искусство и религия. Между ними, среди этого множества явлений культуры имеется и такое явление, как философия. Ко множеству людей принадлежит по явлению и такой человек, как философ. Согласно видимости, он является одним из многих человеческих индивидов, чем-то отличающимся от священника, художника и учёного, от политического деятеля, правоведа и простого обывателя, а чем-то схожим с ними. Нельзя не заметить, что плюралистический дух нашего времени, который, вопреки провозглашаемой его апологетами терпимости ко всевозможным различиям, на деле стремится всё уравнивать, весьма строго причисляет философию и философов к разряду *явлений*. Поэтому когда какой-нибудь философ начинает выходить из их ряда и утверждать, что философия в нём не находится, ему тотчас указывают на нарушение установленного порядка. Если же он не слушается указания и, подобно Сократу, продолжает вести себя не отвечающим установке большинства образом, то вокруг него непременно начинаются пересуды о неадекватности отношения философа к себе самому, к тому, чем он занимается, и к другим людям.

С этим первым, *феноменальным*, как сказал бы Кант, значением слов «философия» и «философ» следует согласиться в том смысле, что философия по всей видимости действительно есть одно из явлений культуры, более или менее влиятельное в различные исторические эпохи, а философ есть некоторый персонаж — одно из лиц, действующих на её арене. В феноменальном значении он выступает как деятель философской культуры, который наряду с другими деятелями культуры трудится либо на благо, либо во вред себе, своему народу или всему человечеству. Если судить о

философе по этому явлению, то можно сказать, что он есть индивид, занятый созданием своего учения, ибо то, что разрабатывает философ, по видимости есть именно философское учение. В наши дни философы, правда, больше не создают учений в классическом смысле слова, а потому их произведения сегодня представляют собой либо академические курсы лекций, доклады, статьи и монографии, либо интервью или другие публицистические выступления. Но, как бы то ни было, философ по явлению, или по видимости — это тот, кто создаёт что-то своё, в силу чего ценность его произведений определяется двумя параметрами. Первый — отличие того, что делает он, от того, что делают другие индивиды. Второй параметр характеризует то, насколько философ в своих работах выразил себя, т. е. свою индивидуальность и личность. Интерес публики, судящей о философии и философах по явлению, направлен исключительно на эти черты, выражающие *особенность* того, чем занят и кем, по общему мнению, выступает философ — на своеобразии его учения, индивидуальной точки зрения, языка, личной судьбы и т. п.

Совсем другие определения получает философия, если рассматривать её не как явление культуры, а как саму по себе сущую сущность. Сообразно с ними изменяются и определения философа как того, кто занят этой сущностью, этим существенным делом. Поэтому не удивительно, что, говоря о философии и философе по сути, по всем затронутым пунктам приходится давать противоположные ответы. Если иметь в виду философию в существенном значении, то она есть такое единое дело, которое вовсе не стоит в одном ряду со многими другими человеческими делами. По своей сути она есть совсем не то, чем прежде казалась и по сию пору кажется подавляющему большинству людей. В этом значении философия — не одно из явлений всеобщей культуры, а, напротив, её само по себе сущее основание и начало. Поэтому и философ в существенном смысле — не один из многих, а просто один. Он есть тот, кто занят тем существенным делом, которое выступает действительным основанием и началом всех остальных человеческих дел, и по существу он —

один, несмотря на то, что по видимости у него были предшественники, в его эпоху есть и после него будут другие философы. Он один потому, что то, чем он занят, — одно, а не одно из многих, не одно *наряду* со многими иными делами. В этом втором, *эзотерическом*, или, если вновь воспользоваться терминологией Канта, *ноуменальном* значении философия никому, кроме самого философа, не известна и не интересна. Не интересна как раз по той причине, что философия по сути никому кроме того, кто ею серьёзно занят, не известна и до какого-то времени не может быть известна.

Кто же такой философ в существенном значении этого слова? Он есть гений, высший ум человечества — тот, в ком в каждую историческую эпоху (разумеется, после того, как возникло то дело, которым он занят, а именно сама философия), человеческий дух приходит к абсолютному самопознанию. Настоящий философ осознаёт, что есть человечество по сути, т. е. не как материальная масса уже умерших, пока живущих и ещё не родившихся индивидов, а как та реальная форма, в которой во времени пребывает вечное, абсолютное, само по себе сущее содержание. Философ по существу есть сознательная форма этого единого истинного содержания всех многообразных человеческих дел. Он в том смысле есть гений человечества, что его труд необходим ему самому и другим людям настолько, насколько всем людям необходимо знать, что и ради чего они должны делать. Ведь люди, поскольку они люди, а не звери, живут не инстинктивно, вслепую следуя предначертанным им природой путём. Они действуют сознательно, причём сознательно всякий раз в меру возможности, открываемой им их временем, т. е. той исторической эпохой, когда они живут. Поэтому время от времени и появляется в том или ином народе какой-то один в полной, хотя и ограниченной своей эпохой мере сознательный человек. Именно он есть действительный философ, или философ по сути.

Благодаря чему он является тем, кто он действительно есть? В противоположность философу лишь по видимости, он является философом по сути отнюдь не в силу своей особенности, а в силу *всеобщности* того дела, которым он за-

нят, — в силу всеобщности предмета философии и всеобщности того способа, каким философ познаёт этот предмет. Иными словами, он является настоящим философом благодаря самой философии как всеобщему методу познания истины. Поэтому философ по существу есть не индивидуальность и даже не личность, ибо эти определения характеризуют философа лишь по явлению. Если снова выразиться по-гегелевски, настоящий философ есть не одна из многих более или менее бессознательных форм в себе бытия абсолютной идеи, а единственная форма её совершенного в себе и для себя бытия — форма её самосознания. Это означает, что философ по сути, в отличие от философа по видимости, есть форма самосознания истины. Поэтому ровно настолько, насколько исчезает особенность той индивидуальности и личности, которой настоящим философом как индивид, несомненно, когда-то становился и являлся, настолько возникает, выступает на свет в его произведениях всеобщее, абсолютно истинное содержание — выступает именно в той форме, какую оно может дать себе трудами этого философа в его эпоху. Поскольку же не только индивидуальность, но и личность философа тем самым подвергается полному отрицанию, т. е. снятию (в силу чего наступает, так сказать, смерть смертного в нём и тем самым для него — смерть самой смерти), постольку по существу нет смысла говорить об индивидуальности и личности философа. Только по явлению допустимо вести речь об индивидуальности и личности такого философа, как, например, Сократ, но когда речь заходит о Сократе как философе по существу, тогда она идёт уже не об индивидуальности и личности Сократа, а о том, в чём все его индивидуальные и личные особенности превзойдены, причём превзойдены даже помимо воли самого Сократа (кстати сказать, как раз в силу этого существенного различия то, что делал Сократ, по воспоминаниям Ксенофонта, носящим исключительно экзотерический, феноменальный характер, столь отличается от того, чем он как настоящий философ занят в ранних, сократических диалогах Платона).

То, что философ в существенном смысле есть сознательная, или, что то же самое, самосознательная форма абсо-

лютного содержания, может показаться противоречащим независимости того, чем занят настоящий философ, от его воли, но дело обстоит именно так. По видимости можно говорить, допустим, о спинозовском *учении*, однако по сути говорить о *философии* Спинозы нельзя, ибо философ по существу есть только орган, говорящее или пишущее орудие самой философии. В этом значении не философия есть собственность философа, а философ — собственность философии. Вот почему настоящим философом является только тот, кто превзошел свою индивидуальность и личность, а то, что делает настоящий философ, есть всеобщее, а не особенное дело — дело, которое принадлежит не времени, но тому, благодаря чему идёт время, т. е. вечности. Философ в существенном смысле есть не имеющее своей воли орудие вечного духа, абсолютного духа самой философии и выражает он в своих трудах самосознание истины своего времени, а не своё индивидуальное или личное самосознание.

Все настоящие философы знали, что они как люди являются существами несовершенными, т. е. конечными, однако в них как философах по существу конечность, присущая всем без исключения индивидам любого рода, совершенно снималась потому, что этого требовала занимавшая их настоящая философия. Философия по существу есть отнюдь не индивидуальное или личное дело, ибо она есть такое дело, которое для того, чтобы совершаться, требует не только всей индивидуальности и личности какого-то человеческого индивида, но гораздо больше, чем может дать любой человек как индивидуальность и даже как личность. Поэтому уже Парменид назвал путь познания истины, в отличие от пути мнения, «сверхчеловеческим»¹. По той же причине, хотя интерес к философии с момента её появления никогда не угасал, совсем не в каждое время, если смотреть по календарю, появлялся настоящий философ, а было много веков, когда настоящих философов не существовало. Ею

¹ Diels H. *Fragmente der Vorsokratiker*. Parmenides, B1 (27). Ср.: *Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. I: От этических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: «Наука», 1989. С. 287.

же объясняется тот факт, что историческое развитие философии началось значительно позже возникновения человеческого рода и закончилось до его исчезновения.

Поскольку любая индивидуальность и личность ограничена, всеобщее дело философского духа требует участия и тем самым определяет участь некоторого множества человеческих индивидов, делая из них настоящих философов. Они составляют, по образному выражению Гегеля, «изолированное сословие жрецов», хранящих как самое лучшее из всего, к чему могут приобщиться люди, эту святыню, обитель истины — философию по существу². Именно в своей замкнутости, обособленности от мира настоящие философы делают такое всеобщее дело, которое позволяет человечеству не только продолжать существовать, но и прогрессировать в свободе, ибо то, что они делают, выступает абсолютной духовной основой и началом всех остальных человеческих дел. О деяниях представителей этого весьма немногочисленного множества, насчитывающего всего полтора-два десятка настоящих философов, повествует история классической философии. Современная философия отличается от настоящей, или классической философии именно тем, что она есть философия только по явлению и, значит, философия без настоящих философов. Соответственно, современные философы суть философы без настоящей философии. Хотя они, подобно настоящим философам, тоже называются философами, философами они выступают лишь по видимости, т. е. только как деятели философской культуры.

Разумеется, быть философом не по существу, а лишь по явлению — не навсёз случайная и произвольно выбранная современным философом судьба. Несмотря на то, что некоторые философские феномены современности явно причастны к самым мрачным событиям минувшего века, вряд ли было бы лучше, если бы последние сто восемьдесят лет никто не считал философом себя и других, потому что

² Гегель Г. В. Ф. *Лекции по философии религии* // *Философия религии*. В 2 т. Т. 2. М.: «Мысль», 1977. С. 333.

хотя бы в виде множества таких индивидуальных, личных и групповых квазифилософских позиций философия, пусть только по видимости, но продолжала существовать в современном мире. Если бы этих явлений не было, то философии сегодня вовсе не существовало бы, что невозможно в силу существенного значения самого философского дела. Стало быть, в пёстром многообразии современных точек зрения на философию неспешно прокладывает себе путь какая-то необходимость. К чему же она ведёт? Надо думать, что к новейшей философии по существу. Поскольку, судя по всему, ещё не созрели условия для того, чтобы настоящая философия сделала следующий, уже не исторический шаг в своем развитии, постольку существуют сегодня столь разные индивидуальные, личные и групповые квазифилософии взамен одной-единственной настоящей и, соответственно, масса независимых друг от друга или образующих коллективы деятелей философской культуры. Пока всеобщее содержание философского дела не созрело для своей новейшей формы, пока оно не сформировало её, т. е. не вступило в такую свою формацию, которая нуждалась бы в настоящих философах и вызвала их появление, до тех пор никто из современных философов свою индивидуальность и личность не снимает, ибо не вынужден снимать.

Необходимо признать, что такие временные промежутки, когда появляется масса философов без настоящей философии, не есть исключительно современное явление. Напротив, они всегда предшествовали крупным шагам в историческом развитии философии и культуры. Впервые такое явление, как известно, случилось в античности, когда софисты подготовили выступление Сократа, Платона и Аристотеля, а после них популярное философствование в духе различных эллинистических школ не прекращалось вплоть до конца классической древности, образовав питательную среду для распространения христианства. Во второй раз большое количество квазифилософов появилось в эпоху расцвета схоластики и Возрождения, перед началом новой философии у Бэкона и Декарта. В третий

раз это произошло в так называемый «философский век», век Просвещения, что послужило своеобразной увертюрой к классической немецкой философии Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Тогда даже некоторые монархи начали философствовать и многим показалось, что осуществилось платоновское предвидение того, что философы встанут когда-нибудь во главе государств. Сто восемьдесят лет после Гегеля тоже были такой паузой, когда непрерывное развитие единого содержания настоящей философии на своей поверхности выступило в дискретной форме весьма многообразного, иногда довольно яркого индивидуально и личного философствования нефилософов по существу, заразные примеры которого дали Фейербах, Конт, Ницше и более поздние лидеры современной мысли — Гуссерль, Витгенштейн, Хайдеггер, Гадамер, Делёз и Деррида.

Поскольку эта пауза случилась по окончании истории классической философии, постольку сегодня мы имеем крайне односторонние, противоположные формы наличного бытия философии и философов: множество почти без единства (конечно, не совсем без единства, отчего современные философы, несмотря на поразительное разнообразие их часто взаимоисключающих друг друга позиций, правильно не отказываются от того, чтобы называться именно философами) и единство почти без множества (конечно, не совсем без множества, поскольку две с половиной тысячи лет исторического развития философии всё же дали полтора-два десятка настоящих философов). Понятно, что столь резкая противоположность не является истинной формой их бытия, ибо противоположность вообще есть необходимая и потому неизбежная, но отнюдь не высшая степень всякого развития. Поэтому задача, которая стоит перед *по-настоящему современной, или новейшей философией*, состоит в том, чтобы преодолеть тот разрыв единого и многого, всеобщего и особенного, сущности и явления, вследствие которого присутствие философии и философов в мире культуры к началу третьего тысячелетия христианской эры стало весьма прозрачным, признаваемым чуть ли

не только в силу традиции. Именно из-за того, что те, кто является философами в наши дни, в своём большинстве стали отрицать единую сущность философии, их в последнее время не слушают, а если и слушают, то это, как правило, не имеет иных последствий, кроме укрепления убеждения в том, что слушать их не стоит — по крайней мере, до тех пор, пока они хотя бы в главных пунктах не достигнут согласия между собой. Ясно, конечно, что для тех, кто философствует сегодня, плюрализм мнений о философии гораздо комфортнее, чем их принудительное догматическое однообразие, не так давно царившее в нашей стране. Однако следует уяснить и то, что это случайное многообразие точек зрения на свой предмет необходимо философам лишь как исходный пункт достижения ими по-настоящему свободного единства мыслей, т. е. понятия философии как таковой. В противном случае оно превращается в арену индивидуальных амбиций и бесконечных споров, не имеющих отношения к истине.

По-настоящему современной, т. е. по сути, а не лишь по времени своего появления на свет новейшей философией следует считать сам абсолютный дух философии, исподволь накапливающий энергию, необходимую для её дальнейшего, т. е. уже не исторического, а логического развития. Поэтому она есть пока только в потенциальном, ещё неявном виде — как поставленная всей классической, в особенности немецкой, философией задача, или проблема, которую должны осознать и начать решать те, кто в наше время носит имя философов. Эта проблема, как уже сказано, заключается в снятии развитого до противоположности различия явления и сущности философии, в разрешении противоречия её феноменальной и ноуменальной форм, делающего настоящую философию почти для всех людей наукой за семью печатями. Новейшей философии предстоит совершить то, чего до сих пор настоящая философия пока не сделала и чему, собственно, призвана содействовать вся доселе небывалая рать современных философов, хотя бы того или нет. Объективное назначение этого как никогда плотного множества деятелей философской культуры, к

которому считает себя принадлежащим и автор данной статьи, состоит в содействии тому, чтобы тогда, когда вновь, как дело теперь уже новейшего, т. е. будущего времени вечности выступит настоящая философия, она перестала быть, как в прошлом, уделом лишь замкнутого сословия жрецов, излагающих её содержание на никому кроме них не понятном философском языке.

Платон, отстаивая право настоящих философов на эзотерическое знание истины, утверждал в знаменитом седьмом письме: «Вот что я могу сказать обо всех, кто уже написал и напишет, что они понимают то, чем я серьёзно занят, так как слушали или меня, или других, или будто бы постигли сами: по моему мнению, они в этом предмете вовсе ничего не смыслят. У меня о нём самом нет и никогда не родится никакого сочинения, ибо изложить это нельзя никоим образом, в отличие от других наук; только если от долгого сожительства с этим делом вдруг соединишься с ним супружескими узами, то оно внезапно, как свет от вспыхнувшего огня, рождается в душе, где уже само себя выкармливает. [...] Если же мне показалось бы, что о нём надлежит написать и, сверх того, так, чтобы это было доступно многим, то что более прекрасного или столь полезного людям могло быть сделано в этой жизни, чем письменно выставить на свет природу всего? Однако такая забегающая вперед попытка не стала бы благом для людей, не считая совсем немногих, которые неведомо как с помощью кратких наводящих указаний способны сами открыть это; что же касается остальных, то одних она без всякого права преисполнила бы никуда не годным пренебрежением, а других — высокопарными и пустыми надеждами, как будто они научились чему-то священному»³. Какого-то одного сочинения, излагающего истину, у Платона, конечно, нет, но некоторое количество страниц, содержащих прямые указания для способных к её познанию у него, несомненно, можно насчитать, хотя, как и в произведениях большинства дру-

³ *Platonis opera*. Epistola VII, 341b-e. Пер. с древнегреч. автора статьи. Ср.: Платон. Соч. в 4 т. Т. 4. М.: «Мысль», 1994. С. 493.

гих настоящих философов, эти указания занимают в платоновских диалогах действительно мало места. Однако, несмотря на то, что у Канта, Фихте и Шеллинга количество страниц, посвящённых сущности философии, возрастает, а Гегелем о ней написана целая «Наука логики», само по себе это положения дел не меняет. Именно поэтому нравственный долг и академическая обязанность деятелей современной философской культуры заключается в работе над тем, чтобы дух настоящей философии стал внятнее, по крайней мере, уже не считанным единицам. Это и будет шагом к тому, чтобы в будущем люди, понимающие истину, могли появляться во всякое время и в каждом народе, а не один настоящий философ за другим по-прежнему время от времени постигал бы её за свой народ и остальное человечество.

Математика и физика раньше тоже находились в исключительном владении отдельных учёных, но постепенно они, причём отнюдь не в популярной, а в своей строгой форме, стали достоянием довольно большого числа людей. Сегодня к этим наукам в какой-то мере приобщаются даже техники, чего раньше никогда не было, потому что быть не могло. Нечто подобное должно произойти и с настоящей философией, которой предстоит превзойти свою номенальную форму — форму, безусловно, разумную, но настолько таинственную для тех, кто к ней не причастен, что даже образованная публика прежде не могла и сегодня ещё не может воспринимать всеобщее содержание философии иначе, чем в экзотерической форме явления, т. е. особенно учения того или иного философа. Настоящая философия должна выйти за пределы своей до сих пор по необходимости непонятной, эзотерической формы, доступной лишь немногим, посвятившим себя в неё, чтобы стать достоянием сперва пусть небольшого, но все же множества современников, а затем по мере возможности и дальше пойти в своём распространении.

Итак, философская задача нашего времени состоит в том, чтобы сущность и явление философии перестали быть абстрактно противоположными друг другу, достигли

конкретного тождества в понятии философии как таковой. Новейшей философии надлежит преодолеть более чем полутора вековое низведение сущности философии до видимости, которое свело к минимуму влияние этой науки, гарантирующей истинность всех человеческих знаний и действий. Именно в связи с этим не менее глубокую деградацию переживают сегодня религия, искусство, положительные науки, политика, мораль и право, что справедливо характеризуется наиболее проникательными мыслителями нашей эпохи как состояние духовного вырождения и подошедшего к своей последней черте кризиса современной культуры и цивилизации. Когда философы решат эту задачу, вновь возвысив явление философии до её сущности и вдобавок навсегда соединив их, тогда философия, не утрачивая своей сути, впервые явится многим как эта суть, т. е. вступит в мир в своей более чем существенной, а потому и сверхисторической, или сверхтеоретической форме — в логической форме понятия, первым и пока единственным образцом которой является «Наука логики» Гегеля.

Разумеется, решение этой задачи зависит не от одних только деятелей философской культуры, хотя в первую очередь — именно от них. Оно обусловлено назревшими изменениями всей системы образования и, прежде всего, двойного ядра этой системы — специального философского и педагогического образования⁴. Нельзя не признать также, что её решение является делом отнюдь не лёгким, требующим от тех, кто возьмётся за него, немалого времени и великого труда самоотвержения. Однако лишь это дело в нашу эпоху является поистине насущным, поскольку только с нового рождения настоящей философии может начаться в современном мире возрождение искусства и положительных наук, равно как и завершение реформации религии, а с нею — политики, морали, права и всей

⁴ См. об этом: *Муравьёв А. Н.* О роли философии в образовании вообще и в российском образовании в особенности // *Философские науки: спец. выпуск «Философский Петербург»: приложение к журналу «Философские науки»*. М.: «Гуманитарий», 2004. С. 324–345.

обыденной человеческой жизни, одним словом, *исход* из того величайшего в истории человечества духовного кризиса, который можно сравнить разве что с кризисом древнего мира, вызвавшим пришествие Христа. Поэтому надо думать, что выход из него, впервые указанный людям одинокой личностью, молившейся о чаше в Гефсиманском саду, будет инициирован всеобщим трудом единомышленников, сознательно преодолевших свои ограниченные личные возможности путём освоения классических результатов, уже достигнутых в познании истины мировой философией.

А. М. Толстенко

ВОПРОС ОБ «АРХЕ» КАК ВОЗМОЖНОСТЬ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО РАЗМЫШЛЕНИЯ

Философская мысль *зачинается* с вопрошания относительно ἀρχή всего сущего. Это слово означает «начинать», «стоять в начале» и тем самым «править», «властвовать». Что же правит в метафизическом вопрошании? Вопрос об основании. Мы вопрошаем сверх всякого единичного и случайного знания о сущности, о смысле и цели всего сущего в целом, относительно которого происходит оформление нашей собственной жизни и в конечном счете ответственности за все происходящее в мире. То, что, собственно, составляет вопрос, есть бытие, благодаря которому есть сущее. Так как этот вопрос охватывает все, что вообще есть, то он охватывает также вопрошающего и его самого ставит под вопрос.

Тогда все сущее в целом, включая и человека, оказывается в сфере вопроса относительно правящей сущности. *Что* есть сущее? Этот вопрос Аристотель считал ведущим для философии как таковой и в то же время труднейшим. Если древние греки уже давали определенный ответ на него, для чего мы отыскиваем ἀρχή? Поиск ἀρχή, т. е. возвращение к истокам европейской метафизики, актуален по той причине, что только через обоснование неизбежности каждого ее этапа представляется возможным определить новые пути для философствования¹.

Согласно М. Хайдеггеру, вопрос «*что* есть сущее?» до сих пор еще не поставлен. Мы только восстанавливаем ответы предшествующих мыслителей, коль скоро вопрос о бытии оказывается фундаментальным вопросом философии, стремящейся узнать свою ἀρχή. Но в этом ли заключается подлинный способ вопрошания о бытии всего сущего? И да, и

¹ *История* для современного мышления, прошедшего сквозь эпоху мировых войн и подвергшегося воздействию тоталитарных идеологий, становится во многом последним прибежищем *смысла*.

нет. Ясно, что устранение ведущего вопроса философии приведет нас к губительному отрицанию всей предшествующей мысли², но и простое повторение уже сказанного бессмысленно. Необходимо более изначальное вопрошание о бытии, только в такой ситуации сохраняется философская мысль, включая наследие наших предшественников.

Коль скоро, как говорит Н. Бердяев, «никакой другой конкретной реальности, кроме исторической, не существует и существовать не может», то в истории аристотелевского вопроса «*что* есть сущее?» собирается все то, что достойно вопрошания. Речь идет не о космосе, не о богах и не о людях, а том, *что* есть бытие этого сущего³. Непрерывно ставить этот вопрос и находить на него ответ — таково задание метафизического размышления, отсылающего к правящей сути вещей и явлений — к их исторической предобусловленности⁴. В таком случае не кроется ли сущность человеческой истории как раз в этой напряженности между обусловленностью временем и, однако же, его постоянным превышением в простирации к безусловному и вечному? Человеческая жизнь всегда обнаруживает себя пребывающей в прошлом, настоящем и будущем, это и дает человеку основание понять себя исторически, т. е. «настоящая» бытие, проектировать то, что будет. Тем самым мы

² Триумф нигилистического настроения, уродливых и сокрушительных событий нашего времени имеет своей обратной стороной забвение вопроса о бытии на протяжении всей длительной истории метафизики.

³ Достойно вопрошания все то, причиной чего является человек. Это и составляет историчность событий, и только у нас есть история. Собственно говоря, у всего сущего есть лишь сформированная нашим сознанием последовательность развития. История мира является таковой исключительно благодаря отношению к человеку как «историческому существу».

⁴ Вопреки всей ныне господствующей технологической мощи и технизации мира в планетарном масштабе, вопреки тому обстоятельству, что в постиндустриальной цивилизации природа как таковая опутана тотальным господством техники, именно в наше время на подъеме находится всецело иная фундаментальная мощь бытия в отличие от XVII и вплоть до начала XX века. Эта другая форма проявления бытия есть история, которую современное научное и философское знание стремится объективировать так же, как и природу, постоянно ее переписывая и перетолковывая.

всякий раз превышаем и заходим за границы своего времени, поставляя для рассмотрения в своем сознании ближайшее «прошедшее» и «еще-не-наступившее».

Человек отнесен и отослан к истории. Ему предуготовано стремление к пониманию историчности собственного существования. Но это само — и сверх-превышение, свойственное человеческому бытию, приводит к тому, что человечество оказалось перед лицом «Ничто», символическим выражением духа нашего времени.

Заявляет о себе «история, в которой само бытие ввергается в ничто»⁵. Сущность современной эпохи в образе «сверхчеловека» достигает фазы своего завершения и окончательного раскрытия: обоснованного насилия и нигилизма, осуществляемых во имя освобождения человека от капиталистического отчуждения, ради высшей справедливости. Насилие, по словам П. Рикера, «предстает в качестве особого образа действия, посредством которого меняется облик истории, в качестве ритма человеческого времени, в качестве структуры множества сознаний»⁶.

В политико-экономическом мире все апеллируют к истории или культуре, что по существу одно и то же. В той мере, в какой мы в своих попытках стремимся понять сущность человека и обычно апеллируем к истории или культуре, к разного рода духовным ценностям, в той же самой мере мы как раз пытаемся скрыть несомненный факт забвения бытийности не только природных вещей и явлений, не только исторических личностей и событий, но и бытийности самого человеческого существа. Именно это обстоятельно характеризует сущность человека в нынешней постиндустриальной цивилизации.

Человек «разумный», задающий меру всему сущему, нацеленный на покорение мира и мировое господство, поклоняющийся культу «гения» в его художественных, научных

⁵ Хайдеггер М. Ницше. В 2 т. / Пер. с нем. А. П. Шурбелева. СПб., 2007. Т. 2. С. 297.

⁶ Рикёр П. История и истина / Пер. с фр. И. С. Вдовиной, А. И. Мачульской. СПб., 2002. С. 264.

и политико-экономических свершениях, в своем внутреннем существе оказывается ныне совсем одиноким и отчужденным от истины. Вспомним Гегеля, отчетливо осознававшего идеальное единство бесконечного (Бога) и конечного (человека) во всемирной истории.

Совсем по-другому понимает историю «своего» времени Ницше. Наполеон и Цезарь Борджиа — учителя, идеал и пример жизни которых он предпочитает. Какова же сущность произошедшей переоценки духовных ориентиров? Ницше обнаруживает волю к власти как праоснову бытия всего сущего. Фридрих II, Бисмарк — истинные правители, потому что поступают согласно максиме воли к власти. Они воспринимают все бытийно-сущее так, чтобы непременно его объективировать в стремлении подчинять и господствовать. Всякий же поступок, который не соответствует вполне этой стратегии, свидетельствует о лживости устремления и слабости воли. Отсюда, человек достигает своей предельной величины только тогда, когда соединяет быстроту и утонченность ума с известной суровостью и прирожденными природными жестокими инстинктами. Именно так древние греки понимали свою добродетель, и таков смысл древнеримской «virtu» (добродетели и мужества). Шокирующая в своей психологической обнаженности проповедь завоевательной, жадной к собственному самоутверждению силы! В этом заключается новый метафизический настрой.

Для древнего грека, с присущим ему острым осознанием неизбежности и осязаемости грядущих событий⁷, космос — «законосообразная и симметричная пространственная структура» — раскрывался как родной дом его бытия⁸.

⁷ Он живет будущим в настоящем, иначе говоря, воспринимает бытие в качестве того, что будет именно бытием, а не изменчивым сущим. Раз для него «прошлые» и «настоящие» времена были и есть, то это имеет место потому, что лишь через «будущее» бытие в полной мере начинает быть.

⁸ *Аверинцев С. С.* Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (Общие замечания) // *Античность и Византия.* М., 1975. С. 269.

Древний грек чужд историзма в том смысле, что для него «человеческая жизнь как бы топталась на месте»⁹, динамика поступков и поступательное движение событий должны были вернуться к исходной точке.

Посмотрим, насколько это верно для древнегреческого миропонимания. В эпосе Гесиода человеческое прошлое предстает в серых красках: людям не отводится никакого центрального положения; они — троглодиты, «чей век как день», их души полны вздорных мыслей, и, поскольку они покинуты богами, у них нет религии. Они не в силах отвергнуть предназначенные Мойрой дары богов. В трагедии Эсхила говорится о том, что людям благоволил Прометей, предсказатель будущих событий. Он, похитив для них небесный огонь, вступил в неизбежный конфликт с Кроноидом. Но огонь — это не только символ культурного (промышленно-технического) благоденствия, подаренного богами людям; его символическое значение не сводимо и к появлению у смертных гражданской общины.

Огонь — это прежде всего логос, присущий всем вещам в целом, иначе говоря, то, в чем присутствует само единое бытие, праоснова мира. Бог Прометей, отнимая у себя гарантированное будущее бессмертного небожителя, жертвует им во имя тех, кого Зевс был готов истребить, «чтобы новый род растить». Следуя велениям судьбы, титан-огнекрад ради любви к людям преступает дозволенное и терпит муки. Наказание должно образумить опасного богоборца. Между тем племя смертное благодаря божественной жертве утверждается в подлинном бытии, становится способным прозревать незабвенное, ибо по-настоящему есть и было лишь то, что будет; и в той мере, в какой здесь и теперь предвосхищается то, что будет, прошлое и настоящее оказываются тем, что было и есть. В прошлом люди пережили

⁹ *Лосев А. Ф.* Критические замечания к диалогу «Тимей» // *Платон.* Соч.: В 4 т. М., 1990–1994. Т. 3 (1994). С. 605. «Этому удивляться нечего уже потому, что исконно проповедуемое в античности круговращение вещества и перевоплощение душ, то ниспадающих с неба на землю, то восходящих с земли на небо, также есть циклический процесс» (Там же).

золотой век, но оставались родом грубым, лишенным религии. До Прометея их как бы и не было.

Так или иначе прошлое пребывает в настоящем, ибо то, что подлинно было в бывшем, не может никуда исчезнуть, а раз оно уже случилось, то оно не может не быть сейчас. В трагическом цикле «Орестея» за убийство матери Орест обречен на скитания и страдания. Ему грозят умоисступления и страшные болезни души. Но в претерпевании страшных мук за преступление проброшено то, чего «не может не быть». Примирение Афины и Эринний, неба и земли «поворачивает» необратимый ход событий к началу, неприметно правящему на всех путях, которые пришлось пройти герою. По непреложной воле мудрой богини Паллады убийца получает оправдание от преображенных Эринний.

Исключительный злодей через очистительную силу глубочайшего страдания, вызывающего «переворот» ума, возвращается к изначальному (но обогащенному узнаванием должного), истинному и чистому состоянию юности, не связанной с противоестественным злодеянием. Но благожелательный и удачный для Ореста конец его злочлечения возможен потому, что не прекращается «ходьба» бытия, проникающая прошлое, преходящее и грядущее. Ибо глубокий нравственный смысл раскрывается, когда осуществляется вечное возвращение к тому же самому — к божественной вечности мгновения, пронизывающему и то, что прошло, и то, что происходит, и то, что будет идти дальше.

Но само это «прозреваемое» неподвижное бытие в той мере, в какой оно будет, уже есть, переворачивая своим присутствием прошлое в бывшее, а преходящее — в подлинно настоящее¹⁰. Циклический процесс повторения (и обнаружения) того, что было, есть и будет, составляет суть

¹⁰ Прометей, знающий наперед о падении Зевса, приготавливает свое освобождение. Умудряющее страдание и мука не только искупают его прошлое богопредательство, но и полагают горизонт его будущего, приводят к восстановлению божественного бессмертия. Зевс же, пытаясь узнать страшную тайну, вынужден уступить и принять «настоятельное», которое ему раньше казалось ничтожным: примирение с людьми, ставшее возможным через муки богоборца.

древнегреческой трагедии, этой «божественной» машины по преодолению времени¹¹, пробуждавшей в древних страстное стремление вслушиваться и всматриваться в неотвратимые и неизбежные проявления бытия-как-природы.

Ныне сфера человеческих возможностей расширилась настолько, что раньше никто не мог бы себе этого представить даже в самых ярких фантазиях. Сказочное изобилие технических «игрушек», информационных стратегий, лавинообразное развитие научного знания, компьютерных программ и т. д. сделали свое дело. Человечество рискует потерять природный мир — небо и землю¹². Со школьной скамьи всем известно, что и прежде леса выжигались для земледелия; изготавливались кузнечные меха, чтобы выплавлять бронзу и железо; из земли извлекались металлы; невероятное количество древесины сжигалось для того, чтобы производить древесный уголь, из-за расточительной эксплуатации разрушались и уничтожались сокровища земных недр. Но прошлые формы использования мира можно считать райским состоянием невинности, они совершенно меркнут по сравнению с нынешней неодолимой хищнической эксплуатацией природного мира. В угрожающих масштабах происходит его исчезновение. Стоит ли беспокоиться о том, что само себя сохраняет и воспроизводит?

Здесь важно подчеркнуть, что «природа» имеет не только физический, биологический или какой-то еще смысл,

¹¹ Об этом см.: *Леви-Стросс К.* Структурная антропология / Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. М., 2001. С. 217. «Но значение мифа состоит в том, что эти события, имевшие место в определенный момент времени, существуют вне времени...», «времени больше не было, была вспышка вечности».

¹² Научное мышление в своем возведении мира в предмет технического использования всегда гарантировано и обеспечено государственными субсидиями. Отсюда «неслыханные» прозрения наиболее продвинутых и выдающихся в рассечении природы с целью ее последующего опредмечивания. Поп-звезда в ученых кругах физик Стивен Хокинг предупреждает, что если через 200 лет люди не освоят полеты к ближайшим планетам и не научатся колонизировать их пригодные для жизни пространства, им грозит неминуемая гибель.

связанный с ее использованием. Природа в традиции западной философской мысли скорее рассматривалась как то, в чем изъясняет себя бытие, простое и неизменное единство сущего в целом (разумеется, включая и человека как такового). Природа — это праоснова всего существующего, и ей человек принадлежит в большей мере, чем остальные существа.

Что это значит? Гераклит понимает бытие мира как игру ребенка в кости¹³. Природа рискует существами. Рискует она и человеком, и богом. Это было хорошо известно древним грекам. Похищая огонь для людей, рискует и Прометей. Однако риск обоснован; рискующий не оставлен на произвол судьбы. Казалось бы, в этой страшной игре без правил титан беззащитен перед гневом Зевса. Тем не менее в риске богу приуготовлена как нечто необходимое определенная безопасность от расправы: он — провидец падения Кронида. Наиболее существенно в данный момент то, что ныне древняя метафизика риска, связанная с постижением бытия-как-природы, полностью отброшена в угоду гарантированному и безопасному существованию в рамках информационной цивилизации. «Наступил, можно сказать, всеобщий атавизм. Западному человечеству угрожает возврат на прежнюю, плохо преодоленную ступень развития: ярко выраженный неограниченный эгоизм поднимает свою оскаленную пасть и с родовой доисторической привычкой заносит неотразимый кулак над рулевым корабля, лишившегося капитана»¹⁴.

Средневекового человека завораживала и спасала идея «небесного града», притягивала своим целостным отношением к Богу понятие личностного измерения, одним словом, его затрагивало все то, что было связано с мета-

¹³ Зато Хокинг уверяет: «Слово „игра“ в Игре Жизни является обманчивым термином. Там нет ни победителей, ни проигравших, фактически там нет игроков. Игра Жизни — не настоящая игра, а набор законов, которые управляют двумерной Вселенной» (Хокинг С., Млодинов Л. Великий замысел. М.: «Notabenoïd», 2010. [ebook]. С. 259).

¹⁴ Шредингер Э. Мой взгляд на мир / Пер. с нем. Р. В. Смирнова. М., 2009. С. 15.

физикой бытия-как-слова. Переход от античного понимания бытия-как-природы к бытию-как-слову наиболее явно представлен в религиозно-философском учении Августина. Его главная идея заключалась в следующем: Бог есть бесконечное бытие. Метафизическая позиция Августина вызывает шокирующее по своему масштабу и роковое по своим последствиям забвение древнегреческой «природы». Вспомним: для всего античного мира «быть» — это непременно быть оформленным и определенным, т. е. быть конечным и быть доступным для понимания; напротив, бесконечное всегда было связано с чем-то бесформенным и беспорядочным, по своему понятию исключаящую какую-либо бытийность. И вот бытию Бога приписывается бесконечность «апейроновского» толка, не постижимая никаким философским умом! Уже здесь мы сталкиваемся с «дикостью» христианского ума Августина, презревшего сущностные требования античного мышления.

Между тем апелляция к природе полностью не устраняется: под злом Августин подразумевает ослабление и разрушение природного начала. В известном смысле существование зла необходимо. В чем же причина его наличия? Зло (умаление природы) возникает как результат применения собственной воли в делах спасения. Рискованное движение воли человека от Бога вызывает уклонение от блага. Однако для Августина мир, даже с этими неправильными движениями человеческой воли, есть лишь определенная демонстрация непреложной воли Творца. Его могущество пребывает в мире как имманентный закон; и когда Бог созерцает мир, Его неподвижное и постоянное видение в отличие от человеческих поступков не нарушает, но полностью согласуется с течением природных процессов. Все определяется неизменным усилием Бога. Воля Бога и ее действие — последняя причина всего существующего. «Он и через эту волю творений, которой было сделано неудобное Создателю, исполнил то, что захотел, во благо пользуясь и злом, как высочайшим благом, для осуждения справедливо предопределенных к наказанию и

для спасения милостиво предопределенных к благодати» (Enchirid. ad Laurent., XXVI, 100)¹⁵.

Когда греки пытались выяснить сущностную структуру мира, они пришли к таким понятиям, как качество, количество, причина, движение и т. д., иначе говоря, к категориям бытия-как-природы. В христианстве Августина бытие означает уже не столько космическое (телесное), сколько духовное измерение. По Августину, можно сказать, что язычники истинной добродетели не знали, а высшая цель развития человека — самодовлеющее благодеяние язычника, ведущая к блаженству, — была объявлена им несостоятельной. Как отмечает Н. Бердяев, данное обстоятельство объяснимо сменой метафизики бытия-как-природы другой метафизической парадигмой. Речь идет о бытии-как-слове, с него начинается и правит иной склад ума, изменяются ритм и «дыхание» размышления. В отличие от язычества, «христианство по своей природе исключительно динамично, а не статично... оно является стремительной силой в истории и... этим оно глубоко отличается от склада созерцания античного мира, который был статичен»¹⁶. Эта исключительная историчность и динамичность христианства связана прежде всего с тем, что центральный факт христианской истории — явление Христа — есть факт однократный и неповторяемый, а неоднократность и неповторяемость есть основная особенность всего «исторического»¹⁷. Такова суть понимания бытия-как-слова, «чистой деятельности», которая, будучи сама неподвижна, всем правит и все движет.

Где ее место? Она должна быть движущей, чтобы быть правящим началом. Но человечество ныне живет в эпоху безвременья. Когда слову отказано в праве благодатно влиять на души людей, оно вообще перестает быть значимым.

¹⁵ Текст Августина дается по изд.: *Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera omnia, post Lovaniensium theologorum Recensionem // Patrologiae cursus completus. Series latina / Ed. J.-P. Migne. T. 1–221. Paris, 1844–1864. T. 32–45.*

¹⁶ Бердяев Н. Смысл истории. М., 1996. С. 84.

¹⁷ Там же.

В свое время Дж. Рескин высказывал упрек англичанам в их духовной нищете: «Вероятно, вы не станете отрицать, что главную богиню нашего культа лучше всего назвать богиней Успеха или Британией Рыночной... А железнодорожные насыпи, которые выше вавилонских стен, а бесчисленные железнодорожные станции, которые больше эфесского храма, а фабричные трубы, которые крепче, чем шпицы собора, и стоят дороже их, а молы и набережные, таможи и биржи? Все это воздвигнуто в честь великой богини Успеха»¹⁸. Какой же богине поклоняются в России? Воровке и России Обворованной? Или Блохе и России Прыгающей? Кто знает... Можно с уверенностью сказать: в скудные времена приходится довольствоваться реальным (убаюкивающим нас пустотой гарантированного и обеспеченного существования), а не действительным словом (в котором со всей ясностью говорит язык метафизики)!

После Возрождения и в Новое время человек преодолевает свою бездомность в бытийно-историческом аспекте. Но уже Маркс осмысливал отчуждение человека от всего реально существующего в качестве сущностного измерения истории. В постиндустриальной цивилизации человек в своем стремлении к опредмечиванию какой угодно действительности, осознавая себя все еще субъектом, оказался лишенным своей бытийно-исторической судьбы. Другими словами, он оказался совершенно бесприютным и действующим по знаменитой пословице: «Рыба ищет где глубже, а человек — где лучше». Забвение бытийности всего существующего, включая собственную бытийность, — вот что характеризует человека постиндустриальной цивилизации.

Начиная с древних греков, историческое оказывается той искомой целостностью, от которой зависит бытие любого единичного народа. Народ без истории — ничто среди исторических народов. Поэтому в историю, ныне ставшую фундаментальной реальностью, вовлекаются не только люди, но и все природно-сущее. История как идеальное

¹⁸ Рескин Дж. Искусство и действительность (Избранные страницы). Пер. с англ. О. М. Соловьевой. М., 1900. С. 39–40.

единство собирает в себе части общества и государства, разрозненные в непосредственной действительности, выступая конститутивным элементом нации. С другой стороны, нельзя игнорировать то, что современный кризис истории вызван прежде всего дискредитацией личностного начала, отсутствием тех «героев истории», которые могли бы в своей мысли выражать настоятельное веление времени.

Явление всемирно-исторической личности кажется сомнительным в «массовом» обществе, где правит жесткая экономическая необходимость. Такие понятия, как «исторический тип», «национальное сознание», «воля народа», становятся сомнительными для понимания реалий, которые ими выражаются.

В бытии-как-истории все становится объективацией человеческой деятельности; зависящая от субъективности мыслящего Я история разрушается, однако и заново восстанавливается («переписывается») как результат активности *ego cogito*. В связи с этим М. Бахтин верно замечает: объективированная историческая реальность оказывается враждебной человеку, лишенному «алиби-в-бытии». В стремлении продлить свое существование и «победить» время он самоутверждается посредством преступления: «...он — полное и свободное самоопределение от начала до конца. Для него нет нормы, нет греха, ибо ему доступно только одно: самоопределение, вытекающее из недр его собственной совершенной сущности»¹⁹. Такова «логика всякой самоутверждающейся» личности, претендующей повелевать²⁰.

История вторгается в жизнь человека как слепая сила, с которой невозможно сражаться и из которой нельзя себя исключить. В то же время история как прошлое, в котором еще остались следы человечности, и настоящее, творимое коллективными усилиями миллионов, — единственное,

¹⁹ Рукавишников А. Б. Деструктивная антропология М. Штирнера // Штирнер М. Единственный и его собственность. СПб., 2001. С. 22.

²⁰ Бахтин М. М. Материалы к книге о Рабле (1930–1950-е гг.). Дополнения и изменения к «Рабле» // Бахтин М. М. Собр. соч. в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 2008. С. 687.

что может придать смысл обесмысленной индивидуальной жизни в условиях глобального капитализма, культурного вандализма²¹ и духовной разрухи, единственная возможность прорыва к трансцендентному. Но и это уже давно поставлено под сомнение.

Все быстрее и совершеннее распространяется техническое господство над землей, человек же предоставлен самому себе и пребывает в величайшей опасности. «Возводя с помощью техники мир в предмет, человек сознательно и окончательно заколачивает дверь в открытое, которое и так для него было закрыто... Человек окончательно отделяется от чистого отношения... Человек технической эры окончательно расстается с открытым»²². Неудивительно, что при таком раскладе метафизики, вопрошающие о правящем начале, — величайшая в мире помеха, вызывающая беспокойство у власть имущих. Тираны и диктаторы хотя бы могут принести какую-то пользу, поскольку учат людей покорности. «Метафизики же всегда вводят людей в заблуждение. Их, словно пауков, мешающих делу, нужно вовремя выметать», — так примерно рассуждает обыватель, живущий дольше всех и делающий все маленьким, и хитро подмигивает.

²¹ Ф. Тиманн, офицер, фронтовик, с подозрением относящийся к новой культуре 20-х гг., — один из героев известной драмы Х. Йоста «Шлагетер», обсуждая вопрос, кто такие интеллектуалы, и порицая их за отсутствие серьезности отвечать вызовам своего времени, восклицает: «Когда я слышу слово „культура“... я снимаю с предохранителя свой браунинг!» (*Johst H. Schlageter, Schauspiel. München, 1933. S. 26*). Нашедший работу шофера Тиманн обнаруживает себя в ситуации бессмысленности собственной жизни, полностью исчерпывающейся включенностью в процесс экономического производства. История из всемирно-исторической драмы превращается для него в спектакль, прикрывающий собой бессмысленный строй капиталистического отчуждения, при котором мысль отлучена от истины и от священного.

²² Хайдеггер М. К чему поэты? Пер. с нем. А. Г. Дугина // Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер. М., 2010. С. 321.

Е. А. Смирно

**ПРОЕКТ И СОБЫТИЕ ПРОСВЕЩЕНИЯ.
ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПУБЛИЦИСТИКИ КАНТА
ПО РАБОТАМ М. ФУКО**

«La philosophie est donc une ambition universelle de la raison et, en même temps, elle se manifeste par des moments entièrement singuliers»¹.

Если исследовать историю науки значит рассматривать историю ее развития и ее идей, то спросить об истории «истории философии» значит попытаться узнать, как именно на протяжении своего существования философия сама описывала свои идеи, свое состояние в тот или иной момент. В данном случае речь пойдет о перекрестке трех моментов в истории философии. Это момент классического немецкого идеализма, между Кантом и Гегелем, в конце XVIII — начале XIX века, параллельный ему момент французского Просвещения (Дидро, Руссо, Монтескье) в хронологических рамках от конца правления Людовика XIV до Французской революции включительно и момент французской философии 1960–1970 годов (Делез, Фуко, Деррида: «новые философы»). Связующей линией этих трех моментов выступает интерпретация Мишелем Фуко публицистических текстов Канта, касающихся проекта Просвещения и Революции как события, выступающего символом и знаком этого проекта.

I. В декабре 1784 года немецкое периодическое издание «*Berlinische Monatschrift*» опубликовало небольшую статью Канта, озаглавленную «*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*»² («Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?»). Нет ничего удивительного в том, что текст этот появился в виде статьи в журнале. Публичная деятельность Канта со-

¹ «Философия, таким образом, — это универсальная амбиция разума и в то же время она проявляет себя в совершенно отдельных моментах». *Badiou A. Panorama de la philosophie française / The adventure of french philosophy // New Left Review, September/October 2005. <http://www.lacan.com/badfrench.htm>.*

² *Berlinische Monatschrift. Decembre 1784. Vol. IV. P. 481–491.*

стояла по большей части именно в написании выступлений, статей, рецензий. Однако важно понимать, что в данном случае «ответ на вопрос» — это не фигура речи, потому что «*Berlinische Monatschrift*» действительно задавал подобные вопросы своим читателям. С этого начинается рассуждение о тексте Канта Фуко, который замечает, что сейчас (т. е. в 1984 году, когда выходит его статья «*Qu'est-ce que les Lumières*» (Что такое Просвещение?)) журналы задают своим читателям вопросы, на которые у каждого уже сформулировано собственное мнение. Тогда же, в XVIII веке, дело обстояло иначе: публику спрашивали именно о том, о чем еще ничего по большому счету не было известно. И непонятно, говорит Фуко, было ли это более эффективным, но определенно оказывалось более интересным³. Так и текст Канта — это странный текст, потому что ему не на что опереться, нет еще, по сути, общественного мнения, на которое по данному вопросу можно было бы сослаться. Это обычно для философского сочинения, новаторского по существу, но несколько непривычно для журнальной статьи. Будучи высказыванием в журнале, статья тем самым обращается к публике, имеет ее в виду, само понятие *Publikum* является центральным в кантовском тексте, однако одновременно с этим она выступает как совершенно самостоятельное испытание разума на очень неоднородном и сложном поле: это философское исследование настоящего момента, современности, в которой находятся спрашивающий и отвечающий на вопрос. Кроме того, нужно иметь в виду, что на тот же вопрос несколькими месяцами ранее в этом журнале отвечал Моисей Мендельсон, однако Кант, закончивший свой текст уже в сентябре, не имел возможности ознакомиться до публикации с его ответом. Таким образом, мы имеем дело с двумя параллельными рассуждениями, не имеющими друг друга в виду, но затрагивающими одну проблематику. Какую именно?

³ *Foucault M. Qu'est ce que les Lumières? // Dits et écrits, tom IV, text № 339. <http://foucault.info/documents/whatIsEnlightenment/foucault.questcequeLesLumieres.fr.html> / Фуко М. Что такое Просвещение // Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: «Праксис», 2002. С. 334.*

Спрашивается, «Was ist *Aufklärung*?». *Aufklärung* исторически — это немецкое Просвещение, период с 1720–1730-х по 1775–1785-е годы. По политическому и культурному контексту оно отличается от французского — *Les Lumières*, от английского — *Enlightenment* и от так называемого еврейского Просвещения — *Haskala*. К примеру, немецкое Просвещение в целом было более лояльно к церкви, в отличие от французского: настолько же, насколько католическая церковь была более авторитарна, чем протестантская; кроме того считается, что в немецком и французском Просвещении эмансипация женщин, евреев и других угнетаемых слоев общества была существеннее и виднее, чем, к примеру, в английском. При этом упомянутый Мендельсон является одновременно деятелем как *Aufklärung*, так и *Haskala*: он первый, кто объяснил, что можно быть и хорошим евреем, и европейским интеллектуалом, тогда как Кант, затрагивая данную тему, вовсе не выступает на стороне какого-то конкретного «Просвещения», но, скорее, пытается определить, что может означать сама его идея, взятая в универсальном, в чистом, если можно так выразиться, смысле, то есть без принятия во внимание указанных и им подобных национальных или территориальных характеристик.

Тем не менее речь не идет об идее, существовавшей всегда, как какая-либо из универсальных идей разума. Говорится об идее Просвещения, возникшей при определенных обстоятельствах в Европе в эпоху Модерна. Период, называемый Просвещением, затрагивает большую часть XVIII века, вплоть до 1785–1789 годов, текст Канта пишется в 1784 году. Это важно, поскольку таким образом открывается самая главная перспектива вопроса «Что такое Просвещение?». Он предстает как вопрос о времени, в котором отвечающий пребывает на момент ответа, и о специфическом значении этого времени. *Что это за время, в котором мы сейчас находимся?*

В курсе лекций, прочитанном в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году, Фуко также рассматривает ответ Канта на вопрос «Что такое Просвещение?». Перечисляя причины, по которым для него в рамках данного курса этот текст представляет особый интерес, Фуко называет в

первую очередь экспликацию отношений между *Gelehrter* (пишущим человеком культуры, ученым) и читателем, *Publikum*. Во-вторых, ему важна параллельность текстов Канта и Мендельсона, не столько как встреча немецкого *Aufklärung* и еврейского *Haskala*, но в гораздо большей степени как примечательное совпадение позиций в отношении религии: и Кант, и Мендельсон подчеркивают даже не возможность или право, но необходимость абсолютной свободы веры, а также всего, что касается опыта религии, понимаемого как сугубо личное дело⁴. Наконец, в качестве третьей причины называется именно акцент на современности, вопрос о времени. Фуко утверждает: «Этот текст знаменует появление нового типа вопрошания в философской мысли»⁵. Что это значит? Ясно, что это не первый в истории философии и даже не первый текст Канта, тематизирующий вопрос истории. Однако «Предполагаемое начало человеческой истории»⁶ (1786) и «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане»⁷ (1784) задаются прежде всего вопросами о начале, о завершении, о направленности и телеологии истории. То же можно сказать и о существующих в истории философии отсылках к настоящему как к определенной исторической ситуации. Фуко приводит в пример «Рассуждения о методе», где Декарт рассказывает о пройденном им пути, прямо отсылая к тому, что можно рассматривать как историческую ситуацию, в которой оказались познание, науки, образование его эпохи⁸. Однако подобные отсылки, как правило, имеют своей целью высветить определенное философское реше-

⁴ Foucault M. *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris, Seuil / Gallimard, 2008. P. 11 / Фуко М. *Управление собой и другими*. СПб.: «Наука», 2011. С. 22.

⁵ Там же. С. 23.

⁶ Кант И. *Предполагаемое начало человеческой истории* // Соч. В 8 т. Т. 8. М.: «Чоро», 1994. С. 2–88.

⁷ Кант И. *Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане* // Там же. С. 12–28.

⁸ Декарт Р. *Рассуждения о первоначальной философии*. СПб.: «Абрис-книга», 1995.

ние, предлагаемое для текущей ситуации. Никогда ранее вопрос о настоящем времени не рассматривался изолированно, так, как будто бы существует только *это время*, и субъект, пребывающей в нем, обязан, не прибегая к прошлому или будущему, определить этот настоящий момент, а также свое в нем положение. Но именно такая задача стоит перед Кантом. По сути, Кант впервые затрагивает вопрос специфической роли интеллектуала по отношению к движению своего времени, к процессам, проистекающим в настоящем. Именно поэтому Фуко, для которого отношения интеллектуала и общества, современности, власти являются регулярной и требующей постоянного возобновления темой, проявляет внимание к этой постановке вопроса у Канта.

II. Чтобы понять суть Просвещения, необходимо избежать интеллектуального и политического шантажа, связанного с самим его восприятием. Быть «за» или «против» Просвещения, принимая или отвергая выдвинутую исторической и интеллектуальной эпохой концепцию рациональности — значит вставать в заведомо ложную позицию, не позволяющую увидеть суть проекта Просвещения как установки или как задачи, сформулированной в тексте Канта.

Прежде всего, Кант определяет Просвещение негативно: Просвещение — это выход. Точная формулировка такая: «Просвещение — это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине»⁹. Состояние несовершеннолетия, по Канту — это такой способ мыслить и поступать, такое определенное состояние воли, при котором человек пользуется авторитетом другого в решении собственных задач вместо того, чтобы мыслить самому. Кант приводит три примера: некто находится в состоянии несовершеннолетия тогда, когда у него есть книга, мыслящая за него, духовный пастырь, заменяющий ему совесть и врач, предписывающий ему ка-

⁹ Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Соч. В 8 т. Т. 8. С. 29.

кой-либо определенный образ жизни¹⁰. Фуко указывает на то, что все три кантовских примера отсылают к тематике трех «Критик»¹¹, хотя напрямую об этом не говорится. Это так, но и не только эти примеры позволяют вспомнить о том, что Кант считает главным для человека мыслящего, поступающего и созидающего по существу. Сквозной мотив статьи (о том, что быть несовершеннолетним легко и что вина неиспользования собственного разума в данном случае состоит исключительно в трусости и лени) — это главная мысль Канта, неоднократно высказываемая им в «Критике практического разума» и в «Основах метафизики нравственности». Она может быть сформулирована следующим образом: только приняв на себя абсолютную вину и ответственность, человек способен выйти из состояния недееспособности, для того чтобы стать свободным. В качестве «выхода» Кант предлагает трудное решение. Состояние совершеннолетия в противоположность несовершеннолетию — это максима «Sapere aude! — Имей мужество пользоваться *собственным* умом»¹², понимаемая одновременно и как установка, и как девиз Просвещения.

Что это значит для интерпретации кантовского текста? То, что проект Просвещения, каким он здесь предстает, имеет перед собой совершенно определенную интеллектуальную и этическую задачу. Это — необходимость отказать от добровольного подчинения любым формам власти и авторитета для достижения принципиально иного статуса: статуса эмансипации, дееспособности и свободы. Кантом утверждается, что единственное условие, необходимое для осуществления просвещения, — это свобода «публично пользоваться своим разумом»¹³. Здесь возникает небольшая путаница между «публичным» и «частным» примене-

¹⁰ Там же.

¹¹ Foucault M. Qu'est ce que les Lumières? // Dits et écrits, tom IV, text № 339 / Фуко М. Что такое Просвещение // Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью. С. 37.

¹² Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Соч. В 8 т. Т. 8. С. 29.

¹³ Там же. С. 31.

нием разума. Дело в том, что Кант подразумевает под публичным применением разума именно то, что мы привыкли понимать скорее как частное: это самостоятельное высказывание, в качестве человека, пишущего статью, например, или говорящего на публике (отсюда, на самом деле, и публичное — уже упоминаемое нами отношение с *Publicum*), которое, по Канту, не может быть ничем ограничено, а должно быть полностью независимым, без опоры на какой бы то ни было авторитет, и свободным. Тогда как частное применение разума — это его использование в качестве «функционера», в рамках тех обязанностей, которые возложены на субъекта обществом, то есть когда он находится на службе: например, в качестве чиновника, офицера, врача. Здесь, говорит Кант, необходимо подчиняться. В публичном же использовании разума — рассуждать. Складыванием этих двух незаконных пар — пары покорности и отсутствия рассуждений и пары или по крайней мере путаницы между тем, что следовало бы различать — частным и публичным, и складывается состояние несовершеннолетия¹⁴. Выйти из этого состояния — и означает стать свободным.

III. Через год после окончания лекций в Коллеж де Франс, целенаправленно возвращаясь к «Ответу на вопрос: Что такое Просвещение?» («*Qu'est ce que les Lumières?*», 1984), Фуко вновь ясно дает понять, почему затронутая тема остается актуальной: в силу того, что задача, сформулированная Кантом, — задача выхода из состояния несовершеннолетия, конституирования внутренней ответственности и свободы — это бесконечно возобновляемое действие, которое для его исполнения необходимо *продолжать* совершать. С одной стороны, принципиально важным является укорененность в Просвещении философского вопрошания особого рода, проблематизирующего как отношение к настоящему, способ историчности, так и формирование самого себя как автономного субъекта. С другой

¹⁴ *Foucault M. Le gouvernement de soi et des autres. Paris, «Gallimard» / P. 34 / Фуко М. Управление собой и другими. С. 47.*

стороны, нить, которая таким образом может связать Просвещение с настоящим моментом, или, в интерпретации Фуко, с современным ему моментом философии, — это не верность началам учения Просвещения, а, скорее, постоянное воссоздание некоей установки, то есть определенного философского этоса, сформированного Просвещением¹⁵. Положительное содержание данного этоса заключается в перманентной критике и созидании человека в его автономности, другими словами, «в критике того, что мы говорим, мыслим и делаем, исходя из исторической онтологии нас самих»¹⁶. По Фуко, понять совокупность рациональных концепций, сконструировавших наше историческое существование, то есть сделавших, «вырастивших» нас такими, какими мы и являемся сейчас, и значит создать новую свободу. Поскольку именно системы рациональности, определяющие наше сознание, создают реальность, при которой мы не являемся автономными, в случае, если мы поймем способ, которым мы «определены», сама эта определенность станет подвижной, а мы будем способны изменить или сместить ее. Критика — это анализ пределов и размышление над ними. Но если кантовский вопрос касался знания границ, которые познание должно отказаться переходить, то, по мнению Фуко, в современном ему интеллектуальном поле критический вопрос должен быть превращен в вопрос положительный¹⁷. Иными словами, установка, которая направила Канта на поиск границ с целью их обозначения, та же самая, которая теперь должна быть направлена на их пересечение.

Однако реализация данного этоса как только философского может отличаться, или, скорее, несколько отставать от его собственного исторического воплощения. Примером того служит дискурс, предпринимаемый Кантом в 1798 году, че-

¹⁵ *Foucault M. Qu'est ce que les Lumières? / Фуко М. Что такое Просвещение // Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью. С. 347.*

¹⁶ Там же. С. 351

¹⁷ Там же.

рез одиннадцать лет после начала Французской революции в 1789 году — это текст о революции, ставший частью «Спора факультетов», сочинения, описывающего отношения между собой различных факультетов, составляющих университет. В этом тексте, рассматривая отношения между философией и правом, Кант предлагает ответить на вопрос: существует ли постоянное совершенствование человеческого рода, а если да, то в чем именно заключается его возможность и в чем причина подобного совершенствования¹⁸? Он указывает далее, что в телеологической сетке истории не получится установить подобную причину, так как мы не можем встать на точку зрения, с которой возможно предвидение свободных поступков¹⁹. Увидеть, что те или иные действия ведут именно к совершенствованию, можно только опосредованно, и, следовательно, необходимо искать в истории событие, выступающее как знак: «*signum rememorativm, demonstrativum, prognosticon*»²⁰. Этот знак должен быть не интерпретируем ретроспективно как причина, но направлен на совершенствование по самой сути, что и позволяло бы рассматривать его в качестве знака, который возможно распознать независимо от эпохи, в которой он осуществляется. Таким знаком, по Канту, и выступает революция²¹. Причем основным положительным ее проявлением является не столько сам факт ее реализации, не ее деятели или прямые политические реформы, а вызываемый ею в сердцах народа отклик, «граничащий с энтузиазмом»²², который вовлекает душевные силы народа в реализацию исторического проекта, делает их сопричастным ему, отклик, связанный с опасностью по своему существу (постольку, поскольку революция полна горем и бедствиями), а, следовательно, отклик, который не может быть вызван никакими корыстными предубеждениями, то есть нравственный априори. По-

¹⁸ Кант И. Спор факультетов. Ук. изд. С. 96–101.

¹⁹ Там же. С. 100.

²⁰ Там же. С. 101.

²¹ Там же. С. 102.

²² Там же.

добный революционный энтузиазм, в свою очередь, является, во-первых, знаком того, что все люди считают себя вправе принять такую политическую конституцию, какую они хотят, а во-вторых, того, что они стремятся принять такую политическую конституцию, которая бы исключала всякую агрессивную войну²³. Анализируя этот фрагмент кантовского рассуждения, Фуко в «Управлении собой и другими» заключает: «Как известно, эти два элемента (принимаемая по воле людей политическая конституция и отказ от войны) и составляют самый процесс *Aufklärung*, то есть Революция — это то, что завершает и продолжает процесс *Aufklärung*»²⁴. Таким образом, этот текст оказывается интересен не только в рамках экономии кантовской мысли, но и, если рассматривать его как предсказание, как пророческий текст о смысле и ценности Революции как события, содержание которого значимо и существование которого в прошлом создает постоянную возможность, создает для будущей истории гарантию не-забвения и продолжения движения к совершенствованию²⁵. Не будет ошибкой сказать, что эта мысль глубоко синонимична этической направленности того момента в философии, который мы обозначили как момент 60–70-х годов. Бадью в «Этике» неоднократно повторяет слова о том, как важно сохранять верность событию²⁶. Именно событие революции 1968 года вызывает к жизни собственное рассуждение Фуко в беседе с Делезом, озаглавленной «Интеллектуалы и власть», о необходимости для философа *продолжать* борьбу за свободу в самом строе дискурса, знания и истины²⁷. Поэтому необходимо отметить, что именно Революция, выступающая в качестве *события Просвещения*, служит, в частности, связующим зве-

²³ Там же. С. 102–103.

²⁴ Фуко М. Управление собой и другими. С. 31.

²⁵ Ibid. P. 21 / Там же. С. 32.

²⁶ Badiou A. L'éthique (essai sur la conscience du mal). Paris, «Nous», 2003. / Бадью А. Этика (очерк о сознании зла). СПб., «Machina», 2006.

²⁷ Deleuze G., Foucault M. Les intellectuels et le pouvoir / Делез Ж., Фуко М. Интеллектуалы и власть // Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: «Праксис», 2002.

ном между рассматриваемыми моментами философии: философский этос постольку сохраняется в каждом из трех моментов, поскольку сохраняет верность и проекту Просвещения, и его событию.

Подобная интерпретация публицистики Канта предполагает предельно внимательное отношение к тому, что может быть названо Просвещением. В качестве философского этоса, заключающего в себе перманентную критику границ и утверждение статуса свободы субъекта, Просвещение не только оказывается современным каждому из названных нами моментов истории философии, но и способно заново стать современным настоящему. Мы можем и должны провести параллель между рассуждениями Канта о Просвещении и наличным моментом, равно как и осознанием роли не только интеллектуала, но и любого интеллигентного человека в процессе революции, политической и культурной. В свою очередь, революция, выступая знаком Просвещения и напоминая о постоянной возможности движения к совершенствованию, служит гарантией незабвения и позволяет хранить верность событию Просвещения, продолжая его проект.

СОДЕРЖАНИЕ

Дудник С. И. Вместо предисловия 3

Раздел 1

Философия или история?

Мажейкис Г. Восхищение и диалогичность философии К. А. Сергеева 7

Погоняйло А. Г. История и дефиниция (к вопросу об исторических формах философии) 33

Соколов Б. Г. История моих вдохов: феноменология истории 50

Колесников А. С. Забота о себе: Алкивиад I и этика образования 62

Раздел 2

Другая история философии

Светлов Р. В. Сократ — спартанец 89

Евламтшев И. И. Книга Б. Вышеславцева «Этика Фихте» и формирование «неклассической» истории философии 102

Иванов В. А. Философия иезуитов как утраченный ключевой элемент научного ландшафта 17 века 120

Мальшикин Е. В. Иго Спинозы 143

Раздел 3

Потенции исторического

Аркан Ю. А. Своеобразие историзма в свете романтической философии 155

Воропаев Ю. Ф. Эссеистика Ницше как опыт самостоятельного философствования 171

Муравьев А. Н. О необходимости снятия исторического различия явления и сущности философии 184

Толстенко А. М. Вопрос об «архе» как возможность метафизического размышления 199

Смирно Е. А. Проект и событие Просвещения. Интерпретация публицистики Канта по работам М. Фуко 212

Научное издание

**ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ:
ОБЯЗАТЕЛЬНОСТЬ И НАВЯЗЧИВОСТЬ ИСТОРИЧЕСКОГО**

Сборник статей

Ответственный редактор *Е. В. Мальшикин*

Корректор *М. А. Логинова*

Оригинал-макет *Е. В. Мальшикина*

Подписано в печать с оригинал-макета заказчика 27.06.2012.

Формат 60×84¹/₁₆. Усл. печ. л. 13,02. Гарнитура Школьная.

Тираж 100 экз. Заказ №

Типография Издательства СПбГУ.
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.