



Издание
философского
факультета МГУ
имени М.В. Ломоносова

ИСТОРИКО-
ФИЛОСОФСКИЙ

АЛЬМАНАХ

Выпуск 4

Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова

Философский факультет

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АЛЬМАНАХ

Выпуск 4

Москва 2012

УДК 1 (091)
ББК 87.3 (0)
И 902

Издание философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

Редакционная коллегия:

Васильев В.В. (главный редактор), *Маслин М.А.* (соредактор), *Бугай Д.В.* (ученый секретарь), *Козырев А.П.*, *Селиванов Ю.Р.*, *Шишков А.М.*

Рецензенты:

д.ф.н. *Соколов В.В.*, д.ф.н. *Грехнев В.С.*

Историко-философский альманах: Выпуск 4. — М., 2012. — 262 с.

В настоящем выпуске Историко-философского альманаха представлены статьи и переводы, посвященные изучению различных периодов истории философии от античности до наших дней. Общетеоретический контекст альманаха задается постановкой проблемы определения сущности философии через слово. Исследования по философии Древнего Востока представлены статьей, анализирующей полемику видного представителя ведантийской философии Шанкары с мыслителями Санкхьи. В работах по античной и средневековой философии обсуждаются проблемы онтологии и генологии платоновского «Филеба», возникновения *Cognogis Plotini* и его дальнейшей рецепции в Средние Века и Новое Время, аналитики темпоральности в неоплатонических комментариях к Аристотелю, а также исследования по философии Древнего Рима и позднего Средневековья. В разделе «Философия Нового Времени» впервые дан перевод на русский язык эссе Дж. Беркли «О духовном притяжении». Также дан новый анализ проблемы идеализма у «раннего» Канта и очерк философских взглядов представителя французского спиритуализма XIX века Теодора Жюфруа. В разделе «Современная философия» представлены исследования, посвященные Герберту Риду, Уилфриду Селларсу, Хилари Патнэму, а также статьи современных американских философов, написанные специально для Историко-философского альманаха. В разделе «Русская философия» публикуются статьи, посвященные различным проблемам истории отечественной философии, идеологии и истории науки.

УДК 1 (091)
ББК 87.3 (0)
И 902

ISBN 978-5-93883-217-6

© Воробьев А.В., издатель, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|--|-----|
| Миронов В.В. Философия и слово. | 5 |
| Восточная философия | |
| Пастухова Э.Р. Спор Шанкары и «санкхьяика»: два взгляда на природу сущего. | 21 |
| Античная и средневековая философия | |
| Ощепков И.В. «Дар богов» в «Филебе»: Три вопроса о Едином и Многом [15а-16с]. | 29 |
| Бугай Д.В. О сочинениях, античных комментариях, рукописях, изданиях и переводах Плотина. | 46 |
| Гарнцев М.А. Симпликий об аристотелевской трактовке времени и «теперь». | 71 |
| Симпликий Комментарий к «Физике» Аристотеля (подборка фрагментов). | 81 |
| Титаренко И.Н. Философия и поэзия в Древнем Риме: опыт взаимодействия. | 86 |
| Шишков А.М. Жан Жерсон как проводник в новую эпоху. | 105 |
| Философия Нового времени | |
| Беседин А. П. Предисловие к переводу эссе Дж. Беркли «О духовном притяжении». | 119 |
| Беркли Дж. О духовном притяжении. | 123 |
| Васильева М.Ю. Проблема идеализма в ранних работах Иммануила Канта. | 126 |
| Кротов А. А. Моральная философия Теодора Жюфруа. | 137 |
| Современная философия | |
| Кедрова М.О. Проблема символического в философии искусства Герберта Рида. | 145 |
| Герберт Рид Современная эпоха в искусстве. | 154 |

| | |
|--|-----|
| Селиванов Ю.Р. | |
| «Миф о Данном». Гегельянские размышления Уилфрида Селларса | 176 |
| Robert Howell | |
| American Philosophy Now: One Contemporary Life | 200 |
| A Life in Philosophy—Talk at MGU Department of History of World Philosophy 2.iv.10. | 210 |
| Брэд Армор-Гарб | |
| Минималистичная Теория Истины | 220 |
| Логинов Е.В. | |
| Хилари Патнэм: пролегомены к биографии. | 224 |
| Русская философия | |
| Васильев В.В. | |
| Так кто же был автором «Наблюдений о человеческом духе»? | 231 |
| Розова Е.О. | |
| В. Н. Ильин и евразийское течение. | 234 |
| Шишков А.М. | |
| Роль В.П. Зубова в возрождении отечественной медиевистики. | 246 |
| Зубов В.П. | |
| История науки и биография ученых. | 251 |

Миронов В.В.

ФИЛОСОФИЯ И СЛОВО

Одним из «вечных» вопросов философии становится выявление самой ее сущности, как особого типа самосознания человека и культуры. Философствование, как особый тип рефлексии захватывает разнообразные мыслительные возможности постижения человеком бытия от сферы научного исследования, до религии и искусства. С одной стороны, философия стремится к научному самовыражению и выступает формой рационально-теоретического сознания, с другой стороны — будучи глубоко личностным образованием, она связана с присутствующими человеческому сознанию внерациональными компонентами постижения бытия. Совокупность знания о бытии и его субъективного переживания порождают систему ценностей человеческого существования, в которой рационально-теоретические и ценностно-эмоциональные компоненты тесно переплетены и являются основой мировоззрения человека.

Человек не только познает мир, в определенном смысле дистанцируясь от него, рассматривая как внешний объект, но и переживает своё собственное бытие в этом мире. Именно это порождает внутренне противоречивую специфику философии, которая стремясь к постижению бытия, не сводит его к достижению отдельных истин или совокупности этих истин, а пропускает получаемое знание сквозь призму оценок и эмоций. Это придаёт философии характер незавершённости, при нацеленности познавать предельные основания бытия. Соответственно, философия не имеет вектора развития, направленного к некой завершённой теории, тогда как в науке это часто осуществляется и последняя по времени научная теория, в каком-то смысле является наиболее адекватной описываемым ею законам, а предшествующая теория, может стать её частным случаем. Философия в этом отношении представляет собой открытое смысловое пространство, в рамках которого осуществляется вневременный диалог философов. Поэтому Платон или Аристотель могут быть для нас не менее современными, чем люди, которые занимались философией позже или занимаются сейчас. Поэтому, если единство научного знания реализуется в дифференцированных предметных областях и носит весьма относительный характер, то смысловое пространство философии это своеобразное единство разнообразного. Границы этого пространства задаются «вечными» вопросами, которые философ задаёт бытию, самому себе, другому человеку. А разнообразие определяется вариантами ответов, которые могут носить и противоречивый характер. Для людей, соприкасающихся с философией впервые или не погруженных в процесс философствования, такая неопределённость и размытость предмета представляется неким недостатком. При этом кажется, что

Мионов В. В.

Философия и слово

необходимо всё упорядочить, либо выстроив философию по образцу науки (но какой?), либо чисто логически, уточнив понятия и категории, создать непротиворечивое философское образование. Примеров такого типа упорядочивания достаточно в истории самой философии. Но в целом, данная установка принципиально неосуществима, ибо цель философии вовсе не состоит в обязательности предоставить любой ценой однозначный ответ или построить «истинную» теорию. Если бы такое случилось, то философия просто прекратила своё существование в силу ненужности, ибо она является не столько ответом на извечные вопросы человека, сколько формой вопрошания. Благие пожелания определить предмет философии могут скорее исказить её изначальный смысл как вечного процесса постижения бытия, той самой платоновской любви к мудрости, к которой стремится философ, понимая невозможность её достижения.

Однако, несмотря на пестроту возможностей понимания философии, важнейшим компонентом философского мышления остаётся слово и как объект собственной философской рефлексии и как инструмент размышлений. Внимательное отношение к слову выступает, может быть, центральным признаком высокой философской культуры. Слово в философии имеет особое значение, ибо не любое слово должно быть ей интересно, о чем часто забывают люди, рассуждающие в постмодернистской традиции. Философия это не филология при всем их изначальном родстве и близости. Если филология — это любовь к слову, то философия — это любовь к мудрому слову, замечал когда-то А.Н. Чанышев.

В этом смысле, очень современным для понимания новейших тенденций в философии является анализ процесса её становления и вызревания из слова, который происходил в античной культуре. Именно в этот момент зарождались и проявлялись в чистом первозданном виде те особенности философии, которые затем были либо приглушены развитием культуры, либо, проявившись вновь, приобретали специфические черты развития того или иного её этапа. Здесь философское мышление только вызревает. Оно даже не имеет своего обозначения (своего слова) и генетически связано с мифологией и становящейся литературой, не может в одночасье оторваться от них. Более того, это родство философии со словом, с литературой и филологией является важнейшей компонентой философского мышления как особого типа мыслительной конструктивной работы, по выражению Аверинцева, «философской мысли, прокладывающей путь в неизвестность и получающей при этом импульсы от энергии слова»¹.

Эта загадочная энергия философского слова возникает из мифа через прохождение становящейся философией особой стадии литературного инобытия. Но миф, в свою очередь, не есть сконструированная вторичная реальность, как мы его воспринимаем сегодня. Это не некая условность, а особый способ описания мира, в котором реальность и чудеса рождены «самой первобытной жизнью и её наивной верой в обязательность и повседневность чуда»². Миф не легенда, которая

¹ *Аверинцев С.С.* Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда. // *Сергей Аверинцев.* Образ античности. СПб., «Азбука-классика». 2004. С. 106.

² *Тахо-Годи А.А.* «Античная мифология А.Ф. Лосева» // *А.Ф. Лосев.* Античная мифология с античными комментариями к ней. М., 2005. С. 11.

конструируется как фиксация социально-политических обстоятельств, с целью их оправдания или изобличения. Миф — не религия, хотя в соединении с культом, становится «её «теоретическим» фундаментом»³.

Миф — это начало любого смыслотворчества. Он возникает вместе с возникновением слова как такового, отражая стихию самой первобытной жизни как результат обобщающей деятельности мысли, но обобщающей не с помощью логики, а с помощью образов и метафор. Для первобытного мышления характерным является не противопоставление самого себя природе, а скорее отождествление с нею, осознание собственной включенности в нее, когда коллективное преобладает над индивидуальным. «В эту эпоху почти еще нетронутой природы субъект мним мален, а объект максимален»⁴. Именно такое восприятие мира, его познание, прежде всего через восприятие и ощущения порождает не понятия, а образы, совокупность которых реализуется в мифологических системах. В античности доминирует мировосприятие, в рамках которого, человек, прежде всего, осмысливает природу и одновременно, осознает себя как отдельное существо и часть этой природы. В.В. Соколов отмечает, что само понятие «при-рода» этимологически содержит момент рождения, возникновения. «Как в русском, так и в греческом (*phymai*) и латинском (*nascor*) этимология данного слова («рождаться», «происходить») свидетельствует о животворной сути этого тотального понятия. Как видим, оно в мифологии стало первым объектом осмысления, ибо там человек — непосредственный и наиболее значимый компонент жизненного бытия»⁵.

Миф возникает как особый тип мировоззрения, основанный на чувственно-образном восприятии мира, который оказал и продолжает оказывать влияние на всю человеческую культуру. В мифе человек, наряду с осознанием внешней природы («ОНО»), фиксирует свое «Я» как некую относительно выделенность из бытия или осознаваемую индивидуальность. Одновременно это позволяет осознать свою зависимость от сообщества, в котором он существует, то есть свою коллективность («МЫ»). ОНО или природа — вечна и устойчива, тогда как существование «Я» внутри этой устойчивости, напротив, не может быть осмыслено вне понятия временности. Так возникает «тотальное понятие природы», а «фактор времени, противостоящий вечности, образует важнейшие предпосылки субъектности. Именно этот фактор свидетельствует о нарастающей активности субъектного начала»⁶. В этот период человек еще не в силах задавать рациональные вопросы природе, отделяя объект от субъекта. Окружающий мир воспринимается непроизвольно, но это не значит, что в результате такого восприятия он не познавался. Это было познание иного типа, чем в зародившейся позже науке. «Мифологические представления... порождали "образы", в которой при всей их суммарности не содержалось ни доли обобщения... Мифотворческий образ — производное именно мифотворческого мышления со всеми законами мифотворческого восприятия

³ Соколов В.В. Философия как история философии. М., 2010. С. 15.

⁴ Соколов В.В. Предмет философии в исторической перспективе // Вопросы философии 1995 № 2. С. 137.

⁵ Соколов В.В. Философия как история философии. М., 2010. С. 11.

⁶ Там же. С. 12.

Миронов В. В.

Философия и слово

пространства, времени и причины, с его слитностью субъекта и объекта»⁷. А это, в свою очередь, означает начало становления особого типа раннего мировоззрения или мировосприятия, связанного, прежде всего с эмоциональным переживанием бытия, заполненного «бесчисленным множеством самых различных, довольно размытых образов»⁸. В мифологическом сознании субъектное мышление не может существовать без образов, они предшествуют понятию, понятийному мышлению.

Постепенно субъектное мышление, перейдя на уровень понятийного, превращает человека в человека современного, все в большей степени отделяющего от себя природу. Возможность восприятия природы вне себя даёт импульс становлению науки. Однако и здесь роль образного мышления остаётся достаточно высокой, заполняя лакуны недоступные теоретическому осмыслению бытия, в условиях отсутствия эффективной верификации гипотез, например в космологии. Более того, в современной науке гипотеза во многом выступает как образное конструирование объекта, которому трудно придать точное выражение, или, в рамках нашей тематики, трудно подобрать Слово. В этом смысле ученые также занимаются мифотворчеством, выдвигая, в том числе и «сумасшедшие идеи», не все из которых научно подтверждаются.

Философия, возникнув из мифа, реализуется изначально как устная речь, как устное общение. Вспомним, как защищал необходимость устной речи Сократ устами царя Египта Тамуса в диалоге Платона «Федр». Письменность не упражняет память. Поэтому: «Ты даешь ученикам видимость мудрости, но не истину. Они у тебя будут много знать понаслышке, без изучения, и будут казаться многознающими, оставаясь в большинстве невеждами и трудными для общения; они сделаются мнимо-мудрыми вместо мудрых»⁹. Сократ здесь подмечает действительное обстоятельство развития письменной, а затем печатной, да и вообще всякой культуры, основанной на фиксации речи. В них важную роль начинает играть форма сохранения смысла (от письменной речи времён Сократа до нынешней, электронной). Форма может оказать существенное влияние на содержание и передачу смысла. Сегодня с возникновением электронной культуры Сократ во многом оказывается прав. Чтобы сегодня воспроизвести некую информацию, нам вовсе не обязательно стимулировать свою память, свой мозг, как это происходило в период доминирования устной речи. Нам достаточно вспомнить, где стоит словарь или книга, для того, чтобы выудить оттуда информацию. Даже процесс образования строится главным образом сегодня как процесс научения поиску нужной информации. С появлением электронных средств, это часто сводится к правильному нажатию кнопки или набору ключевого слова в поисковой машине интернета. Это значительно эффективнее и проще, но, одновременно, таит в себе опасности потери внутренних способностей человека¹⁰.

⁷ Фрейдберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 21.

⁸ Соколов В.В. Философия как история философии. С. 14.

⁹ Платон. Федр. Пер. А.Н. Егунова, под ред. Ю.А. Шичалина. М., 1989. С. 64-65.

¹⁰ Печать «приводит к полному отделению визуальности от аудиотактильной организации чувств. Современный читатель, когда смотрит на страницу, преобразовывает то, что он видит, в звук. Поэтому припоминание материала, прочитываемого глазами, затрудняется

Именно с момента, когда человек стал человеком говорящим, «следует констатировать и рождение мысли, пускай главным образом ассоциативной, «дологической»»¹¹. Это общение через образы, созданные реальными людьми, их психикой. Слово, соединённое с психическим восприятием (еще до появления письма и фиксированных понятий), направленное на психическое восприятие, *реализуются как «мифообраз», который успешно выполняет конкретно-обобщающую функцию*¹².

Но образы не могут жить без слова. Мир античности — это мир становящихся слов, которые ищут для своего самовыражения философия и литература. Античная философия берет себе слова, буквально выхватив их «из родной стихии быта» как выловленную рыбу¹³, отмечает Аверинцев, и трансформирует их в термины. Это очень тонкая работа по различению языковых оттенков слова, момент создания понятий, описывающих разные сферы жизни людей. Слово многозначно, оно играет возможными смыслами, проявляясь в той или иной сфере бытия и человеческого творчества.

Все связано в слове. Понятие «миф» и означает лишь «слово» (мифос). Это слово о богах и героях. Но эпос — это тоже слово, слово о преданиях. Но и логос — это слово, предполагающее «первичную выделенность и дифференциацию элементов, переходящую затем в некую их собранность»¹⁴. Если миф выполняет функцию отражения обобщенно-смысловой направленности слова в его целостности, то логос, к которому стремится философия, фиксирует логическую упорядоченность мира и бытия.

Именно в мифе вырабатываются представления и образы, которые позже фиксируются в философских системах. Миф обладает своей собственной логикой в рамках особого типа познания — «познания-восприятия». В основе «логики мифа» лежали совершенно иные предпосылки, так как данный тип мышления был не абстрактен, а конкретен, не расчленял, а, напротив, пытался объединить в едином сознании буквально все. В этом смысле, миф это обобщение общего.

«Собранность мифа», является ключевым для понимания философии. Ибо философия также есть собирание и сотворение новых смыслов. Слово метафорично и содержит в себе множество смыслов. Философия выбирает значение для своего слова, пытаясь отойти от значений обыденного языка. Она «застывшая метафора: бытовое слово, систематически употребляемое в несобственном смысле»¹⁵. Блестящая мысль, которая позволяет и сегодня объяснить феномен «непонимания» философов. «Для обыденного сознания любое философское высказывание предстает с необходимостью как сплошная катахреза, словесный выверт, отклонение от «чест-

усилием припомнить как визуальный образ, так и слуховой. Люди с «хорошей памятью» — это, как правило, люди с «фотографической памятью». Это означает, что они не занимают перекодированием информации с языка глаза на язык уха и обратно и не страдают от того, что нужное слово «вертится у них на кончике языка», как это делаем мы, когда тщетно пытаемся то ли увидеть, то ли услышать ускользающее переживание» (Маклюэн М. Галактика Гутенберга. С. 140).

¹¹ Соколов В.В. Философия как история философии. М., 2010. С. 12.

¹² Соколов В.В. Там же. С. 16.

¹³ Аверинцев С.С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда. С. 112.

Миронов В. В.
Философия и слово

ного» лексического узуса — как игра слов; со времен стародума Стрепсиада обыденное сознание не уставало заявлять об этом достаточно определенно. Как во всякой долговечной клевете, здесь есть крупница истины. Пусть «готовый», респектабельно-стабильный философский термин, по всей видимости, куда как далек от игровой сферы; однако он рождается из игры и несет на себе сигнатуру своего происхождения»¹⁶.

Для внешнего наблюдателя, или если угодно, обывателя, и сегодня философия непонятна. Она оперирует внешне обыденными словами, но «выворачивает» их привычные значения. Она играет словами. Она сама интеллектуальная, за-умная (то есть находящаяся за рамками обыденного ума) игра, которая не всегда, и не всем доставляет удовольствие, и которую действительно трудно понять, не вступив в эту игру с открытым сердцем и готовностью к смысловому творчеству.

Непонятность может выступать как непроясненный понятийными уточнениями смысл, но, одновременно, указывает Аверинцев, и как особый дидактический приём (некая смысловая хитрость как у Гераклита) «воздействующий на читателя в нужном направлении... То же с диалогами Платона: их интерпретация от времен Плотина до времен Шлейермахера была ориентирована на реконструкцию некоего связанного «систематического» изложения, которое якобы предсуществовало в уме Платона...»¹⁷. Важная мысль, говорящая о том, что философы (не умаляя их значимости) после античности занимались реконструкцией идей и слов, разбросанных античными мыслителями, интерпретируя их, с целью выстраивания своих концепций. Все уже, действительно, было в античности, но в разбросанном виде. «Поэтому, например, замечательное по глубине и четкости изложение Гераклита у Гегеля, с одной стороны, весьма близко отражает отвлеченную сущность его философии, будучи во многом адекватной её логической формулой, но, с другой стороны, именно в силу своей логичности и отвлеченности не имеет никакого отношения к Гераклиту»¹⁸.

Наивно говорить о смерти мифа. И дело даже не в том, что мифотворчество сохраняется до сих пор, например, в политической деятельности как очень удобная и эффективная форма проведения идеологом разного рода, не требующих дополнительной аргументации¹⁹. А в том, что развитие знаний не уменьшает зна-

¹⁴ Тахо-Годи А.Л. «Античная мифология А.Ф. Лосева»// А.Ф. Лосев. Античная мифология с античными комментариями к ней. М., 2005. С. 9.

¹⁵ Аверинцев С.С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда. С. 117

¹⁶ Там же. С. 118

¹⁷ Там же. С. 107.

¹⁸ Там же. С. 116

¹⁹ Сегодня в политике миф становится, может быть, главным средством воздействия на массовое сознание. Современный человек с детства погружается в различного рода мифы, созданные на основе новейших аудиовизуальных средств, а потому они весьма убедительны. Это создаёт уникальные возможности манипулирования сознанием, почти на уровне исполнения религиозных культов. Мы можем сегодня наблюдать целый ряд медийно сконструированных политтехнологами событий, где само событие оказывается вторичным, а на массовое сознание выбрасываются почти мифологические образы героев и трикстеров.

чения для человека ценностно-эмоционального переживания мира, и на него все так же могут оказывать влияние бытийные страхи и суеверия, как бы они не опровергались наукой. Миф это самостоятельное и самодостаточное явление культуры. Как отмечал Гадамер, миф это способ удостоверения, и его опыт — это вторичный, рассказанный нам опыт. Он не требует дополнительно обоснования кроме факта самого рассказа. Поэтому миф обладает собственной истиной, которая «находится за пределами науки»²⁰.

Философия, таким образом, несмотря на рационально-теоретическую направленность, сохраняет сущностное родство с мифом. В условиях дефицита конкретных знаний о бытии она переносит обоснование в сферу сконструированного разумом «АБСОЛЮТА», выступая от его имени. С этим связана особая повелительность философской речи, напоминающая проповедь, так как философ говорит не от имени самого себя, а от имени АБСОЛЮТНОЙ ИСТИНЫ. Поэтому для философа важна риторика как средство, усиливающее воздействие аргументов на слушателя, не только с помощью логики и истины, но и за счет психо-эмоционального воздействия на человека. Слово в такой форме становится мощным фактором коммуникационного воздействия, которое было четко осознано античным мышлением. Высказывающего философа, писал С.С. Аверинцев, нельзя отделять от риторики и даже от жеста, это будет модернизацией реальных отношений. В этом случае философия предстает перед нами «бесплотной-внесловесной», а риторика «пустой и плоской». Риторика это не напыщенная речь, в которой форма выражения скрывает бессодержательность, а «мускулистая атлетика слова, выкованная некогда «агонами» античности»²¹.

Риторика — следствие развития философии как слова. А отсюда вытекает неизбежная игра со словами, особенно в античности, так как за многими словами ещё не закрепилось стереотипного значения, характерного для современной культуры. «Предфилософия создает чуткое подвижное слово, повышено готовое к звуковой игре и к метафорическому преобразению ...»²². Античный философ не просто раскачивает смысл слова, «не только подстрекает слово к повышенной подвижности, но и всеми средствами доводит его до кипения, до выступления из собственных семантических берегов»²³. Слово сначала разогревается, а затем подвергается жесткому интеллектуальному анализу, который лишает его «дореклексивной невинности»²⁴. Именно в этот момент слово превращается в философский термин, за счет отбрасывания лишних значений и форм, критики языка и выявления некоего «безусловного смысла». Это работа «по докапыванию до истинного и безусловного смысла слов, до их исходного и исконного значения, по оживлению первоизданной семантической интенсивности каждого корня»²⁵.

²⁰ Гадамер Г.-Г. Миф и разум // Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 98.

²¹ Аверинцев С.С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда. С. 125.

²² Там же. С. 131.

²³ Там же. С. 132.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 133.

Миронов В. В.
Философия и слово

Эта работа внутри философии идет и теперь. Но есть принципиальная разница между модным ныне деконструктивизмом и постмодернизмом, также раскачивающими значения и смыслы слов, и работой философов античности. И это разница как раз в отношении к слову. Там раскачивание значения слова (доведение его до «кипения») было конструктивной работой, так как создавались смыслы, которых не было доныне, а здесь абсолютизируется деконструктивистское разрушение как таковое, часто к возникновению новых смыслов не приводящее. В античности превалирует целостность, связанная с целостностью мифологического восприятия, а здесь фрагментарность (клиповость), что пытается выдать себя за целостность. Такое понимание философии отражает ситуацию эпохи, когда внешне стремящееся к интегрированному™ сообществу, на самом деле является глубоко дефрагментированным образованием, дефрагментированной культурой, которую человек может воспринимать лишь через клиповое сознание и восприятие.

В античности, философия, перейдя к рационально-теоретическому способу мышления, тем не менее, сохранила в себе — установку на сознательное конструирование образно-смысловых реальностей. Парадоксально, но именно умозрительный и даже спекулятивный характер и своеобразная «оторванность» от конкретных проблем, позволяют философски подходить к пониманию мира, «зреть его умом», не разлагая целостность на отдельные определенченные составляющие.

Поэтому когда говорят, что философия есть результат перехода от мифа к логосу, здесь фиксируется лишь факт перехода от общей смысловой направленности, схватывания бытия (мира) к его аналитическому анализу — логосу. Однако весь этот переход осуществлялся на единой основе, в качестве которой выступало, как мы показали, слово и поэтому особенности данных образований были тесно переплетены. В развитии философии скорее господствует цикличность, и её проблемы образуют особое смысловое пространство, которое носит вечный характер, как само бытие. Лосев приводит пример с понятием Космоса, который изначально был у греков мифологическим образом, а затем стал пониматься как природное явление. На определенной стадии развития античной философии происходит возвращение к пониманию Космоса как самостоятельного мирового субъекта, на который не просто переносились человеческие качества, а который обладал собственными свойствами живого. Это было возвращение к мифу, но уже на новой ступени, обогащенной предшествующими философскими рассуждениями, когда миф наполнился разработанной греками диалектикой. И А.Ф. Лосев делает вывод: «Античная философия... началась с мифа и кончилась мифом. И когда был исчерпан миф, оказалась исчерпанной и сама античная философия»²⁶. То есть, античная философия развивается не как линейный переход «от мифа к логосу», но и как обратный путь «от логоса к мифу». Нерасчлененное человеческое мышление опирается на обе структуры сознания — понятийную и образную, которые, обогащая друг друга, позволяют человеку воспринимать мир целостно и это свойство философии сохраняется до сих пор.

В античности философские рассуждения облачались в поэтические одежды, что так привлекает нас сегодня. Вся досократовская философия это, прежде всего, форма поэтического творчества. И иного быть не могло. Философия только

²⁶ Лосев А. Ф. История античной философии. М., 1989. С. 42.

становится. Ее базовые категориальные структуры, лежащие в основе порождения рациональных смыслов (понятий), еще не откristаллизовались. Поэтому она пробует реализоваться, прежде всего, как форма литературного творчества. Не случайно ряд философов говорят о периоде поэтической метафизики²⁷. Вплоть до творчества Аристотеля, философия представляла собой «огромное пространство, в котором лексически задает тон слово, сделавшее первый шаг к состоянию термина (иначе это не была бы философия), но находящееся в пути»²⁸.

Становление философии представляет собой терминологическое оттачивание значения слов, придания им более определенных значений и превращение тем самым в систему философских понятий и категорий. Процесс неоднозначный и внутренне противоречивый, так как стабилизация значения слова есть одновременно приостановление возможностей развития вариантов его значений, отказ от метафоричности и многозначности. Это момент перехода от метафоры к понятию, от обыденного значения слова к приданию этому значению иного закрепленного философскими рассуждениями смысла. Но, тем не менее, это был период доминирования слова как такового, поэтому процесс становления философии (как и литературы) не мог быть вне слова, вне особой конкретно-исторической и смысловой зоны, которую Аверинцев обозначает как «зона метафоры»²⁹. Из этой зоны можно было «вырваться», примерив одежды рационального и логически выстроенного понятия, и тогда оно превращалось в философский термин. А можно, было, напротив, совершенствовать метафоричность, многозначность, придавая слову поэтический характер, что было реализовано в становящейся в данный период литературе. Таким образом, философия была и всегда будет близка к литературе: обе формы сознания, наряду с другими качествами являются разновидностями субъективного переживания мира, что порождает в момент становления этих форм целый пласт идеально-образного бытия, «которое отныне начинает противоречиво жить рядом с реальной, не замечаемой сознанием действительностью»³⁰.

Двойственность философии как единства рационально-теоретического и ценностно-эмоционального пронизывает всё её развитие. Это два основных вектора, которые то значительно расходились, то сближались, но всегда присутствовали рядом³¹.

Один направлен на более полное использование метафорического содержания слова, насколько это возможно в рамках рационально-понятийного мышления. Такой вариант философии был реализован Платоном. Может быть, боясь потерять

²⁷ См. Вундт В. Метафизика // Философия в систематическом изложении. М., 2006. С. 122-123.

²⁸ Аверинцев С.С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда. С. 117.

²⁹ Там же.

³⁰ См. Фрейдберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 21—22.

³¹ Правда наряду с софийным и эпистемным, Г.Г. Майоров в своей книге выделяет уровень технематический, идущий от наследия киников и софистов и ориентированный на техническую изощренность языка. См.: Майоров Г.Г. Философия как искание абсолюта. Опыты теоретические и исторические. М., 2004.

Миронов В. В.

Философия и слово

внутренние возможности слова, потенциальную поэзию и богатство разнообразных, в том числе и противоположных смыслов, под давлением логического препарирования и перерождения слова в термин, и пытаюсь сохранить смысловое богатство потенциальных смыслов слова, не отказавшись при том от рационально-понятийного мышления, он развивает диалектику как главный метод философского познания. Именно диалектика позволяет сохранить тенденцию, идущую от Пифагора, трактующего философию как любовь к мудрости. Это была грандиозная постановка задачи и не менее грандиозный вариант её решения. Результатом стала одна из самых развитых в истории человеческой культуры форма синтетической философии, гармонично сочетающая в себе рациональные и внерациональные средства выражения философской идеи.

Тем не менее, уже у Платона философия ищет собственные формы выражения. Для Сократа, как известно, сам факт письменной фиксации идей уже представляет проблему, так как это искажает живость мышления. Только живая речь сохраняет жизненность философии. «Дурная особенность письменности, поистине сходной с живописью: ее порождения стоят, как живые, а спроси их — они величаво и гордо молчат»³². Соответственно, наиболее адекватной формой самовыражения философии, по Сократу, — является диалог. Сократовский диалог, правда, по существу еще таковым не является. Это своего рода монологичный диалог, в котором реально философствует сам Сократ. Это форма провокационного диалога, когда оппонент выступает в качестве своеобразной «боксерской груши», на которой философ оттачивает свою логику. Постепенно диалог становится главной формой философской дискуссии. Но если у Платона это еще синтез литературы и философии, поэзии и логики, то позже в классической традиции — это диалог идей как таковых, осуществляемый на высоком уровне абстракции. Поэтическое отходит на второй план. Философия — это, прежде всего, диалог, диалог человека с другим человеком, диалог человека с Космосом. А любой диалог это борьба мнений, представлений, пониманий, что опять же связано с развитием диалектики.

Другой вектор был выражен Аристотелем, который выстраивает эпистемный тип философствования, говоря о том, что в основе беспредпосылочного знания о всеобщем и сущности может находиться лишь абсолютная предпосылка, абсолютная истина, в противном случае любое философское знание может оказаться ложным. Философия — это особого рода наука, которая исследует систему первоначал, что позже обозначается термином «метафизика». Диалектика — при этом он polemизирует со своим учителем — есть лишь пропедевтическое средство, расчищающее место для истины. Она должна быть дополнена дедукцией, опирающейся на абсолютную истину как предпосылку выводов. Г.Г. Майоров эмоционально по этому поводу пишет: «Истолковав её как эпистему, зажатую в тиски формальной логики, Аристотель лишил её изначальной духовной самобытности, превратил из поэзии в скучную прозу, из творчества любви в работу рассудка»³³. Понимая эмоциональный пафос, полностью мы с Г.Г. Майоровым согласиться не можем, так как рациональ-

³² Платон. Федр. 275d // Соч. т. 2. С. 217.

³³ Майоров Г. Г. Философия как искание абсолюта. Опыт теоретические и исторические. М., 2004. С. 46.

ная работа разума, в том числе и в её жестко логическом варианте вряд ли является скучной работой, и она может принести не меньшее удовлетворение, чем поэзия.

* * *

Вышеописанные формы становления философии во многом определили её особенности, которые остаются характерными и по сей день.

Философия — живое знание, поэтому вся её проблематика преломляется сквозь призму Человека, его целей и интересов. Она выступает по своей сути предельной интерпретацией так называемых «вечных», то есть тоже предельных проблем. Частные науки, определив собственный предмет исследования, которым также может быть человек, рассматривают его вне системы иных, присущих ему связей и отношений. Ученый всегда как бы надевает предметные очки, позволяющие ему опредмечивать мир и объекты, попадающие в поле его зрения. Соответственно, научное знание предметно, как и получаемые знания об исследуемых объектах. Соответственно, картина мира, создаваемая науками и базирующаяся на предметном знании, также является опредмеченной. Поэтому достигаемая точность и конкретность здесь основана на предельном «огрублении» действительности. Это важнейшее условие конкретно-научного познания, позволяющее конструировать относительно однозначный понятийный каркас науки и достигать высокой степени точности. Чем выше степень идеализации объектов предметной области науки, тем выше точность её результатов, но при этом забывается, что это точность в рамках заданного предмета. В метафизическом смысле, абсолютная точность не достижима, уже в силу субъектно-объектного характера познавательной деятельности, что признают и сами учёные³⁴. Как в связи с этим не вспомнить Платона, который, обосновывая необходимость метафизики как беспредпосылочного знания и в связи с этим анализируя особенности математики, приходит к выводу о недостаточности дедукции, на который она опирается. Оказывается, что исходные пункты математики, из которых дедуктивно разворачивается обоснование, сами недостаточно обоснованы или вообще не могут быть обоснованы.

³⁴ Морис Клайн, исследуя проблему математического доказательства, дает подборку мнений известных математиков по этому поводу: «Строго говоря, того, что принято называть математическим доказательством, не существует... Любое доказательство представляет собой то, что мы с Литтлвудом называем *газом*, — риторические завитушки, предназначенные для психологического воздействия... средство для стимуляции воображения учащихся» (Годфрид Гарольд Харди). «Совершенно ясно, что мы не обладали и, по-видимому, никогда не будем обладать критерием доказательства, не зависящим ни от времени, ни от того, что требуется доказать, ни от тех, кто использует критерий... в математике не существует абсолютно истинного доказательства, хотя широкая публика убеждена в обратном» (Реймонд Луис Уайдлер)». {Клайн М. Математика. Утрата определенности. М., 1984. С. 363—364}. И делает вывод: «Доказательство, абсолютная строгость и тому подобные понятия — блуждающие огоньки, химеры, «не имеющие пристанища в математическом мире». Строгого определения строгости не существует... То, что некогда считалось неотъемлемой особенностью математики — неоспоримый вывод из явно сформулированных аксиом, — навсегда отошло в прошлое» (Там же).

Миронов В. В.

Философия и слово

То есть, в основе точного знания нет обоснованных начал. Необходима, рассуждает философ, особая дисциплина, которая может устанавливать истинность предпосылок, опираясь на знания, находящиеся за пределами дедуктивных методов рассуждения, в более широком современном смысле — за пределами наук. Этому соответствуют и различные познавательные способности. В основе математики лежит способность рассуждать — рассудок (дианойа), а в основе метафизики — диалектический разум (нус или ноэзис), как дар постижения первоначал.

Различие познавательных способностей порождает и различие форм самовыражения знания. Наиболее адекватной формой конкретно-научного знания выступает монолог: «интеллект созерцает вещь и высказывается о ней. Здесь только один субъект — познающий (созерцающий) и говорящий (высказывающийся). Ему противостоит только безгласная вещь»³⁵. Наука относительно безразлична к исследованию объекту как такового, его сущности в целом. Её интересует та часть сущности объекта, которая разворачивается к ней своей предметной стороной. Отсюда проистекает и известная экспансия науки, которая претендует на исследование чего угодно. Ученый в определённом смысле должен верить в истину, тогда как в философии получаемые знания к истине не сводимы. Для философии такой адекватной формой мышления выступает диалог. Здесь сохраняется высокая активность обеих сторон (субъекта и объекта). Точность, достигаемая за счет отвлечения от свойств субъекта, здесь менее важна, а важен момент понимания и проникновения в сущность. «Познание здесь направлено на индивидуальное. Это область открытий, откровений, узнаваний, сообщений. Здесь важна и тайна, и ложь...»³⁶. Диалог — это процесс понимания, посредством создания диалогового смыслового пространства.

Познание бытия осуществляется через тексты о бытии, которые создаются человеческим сознанием и языком, смысл которых невозможно проверить эмпирически. Новое в тексте возникает как бы из смыслового ничто. Он не просто совокупность знаков, он порождает новый смысл, находящийся за пределами значений понятий. Как отмечал Бахтин: «Всякая система знаков (то есть всякий язык)... принципиально всегда может быть расшифрована, то есть, переведена на другие знаковые системы (другие языки)... Но текст (в отличие от языка как системы средств) никогда не может быть переведен до конца, ибо нет потенциального единого текста текстов. Событие жизни текста, то есть его подлинная сущность, всегда развивается на рубеже двух сознаний, двух субъектов»³⁷. Поэтому при столкновении двух культур возникает задача перевода смысла одной культуры на язык другой, а это не аналогично задаче постановки в формально однозначное соответствие значений понятий.

Абсолютное понимание текста другой культуры невозможно, что и порождает, бесконечное множество истолкований. Кроме того, не всякий текст предназначен для абсолютного понимания. Сфера абсолютного понимания — идеальная модель, реализация которой (если бы такое было возможным) погрузило бы нас в сферу абсолютной тождественности и представляло бы собой скучное, зеркальное

³⁵ Бахтин М.М. К методологии литературоведения // Контекст, 1974. М., 1975. С. 206.

³⁶ Там же. С. 204-205.

³⁷ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 300-301.

понимание, подразумевающее совпадение жизненных пространств субъектов. Текст содержит потенциальное множество смыслов, которые постигаются людьми, вносящими в эти смыслы свое собственное «Я», признаки собственной культуры. Полностью адекватное понимание текста в узком смысле (как достижение смыслового тождества, полной адекватности) смог бы гипотетично достичь только человек его создавший (автор), и то если бы он предстал перед нами как некий идеальный участник диалога с самим собой, находящийся в застывшей пространственно-временной ситуации. Познание иной культуры как Текста, ибо культура и есть с некоторыми оговорками такой Текст, осуществляется через интерпретацию. Следовательно, понимание текста представляет собой адаптацию не менее двух «Я», или культур в целом друг к другу. Интерпретация — это поиск смысла сквозь призму собственного «Я». Перевод Пастернаком Шекспира это уже отдельное самостоятельное произведение, а не просто постановка одной системы знаков в соответствие к другой³⁸.

³⁸ Более того, формальная точность может исказить понимание смысла. Приведу еще один любопытный пример. Это блестяще проанализировал украинский филолог Анатолий Науменко (Анатолий Науменко. Перевод как дидактика и как наука, или перевод лингвистический и концептуальный//Науков1 записки, Серк: фшолопчш науки. Выпуск 81(4). С. 102—109). Существует известное стихотворение Гете, которое выглядит следующим образом на немецком языке(1) с подстрочным переводом(2) и в стихотворном широко известном варианте Лермонтова (3):

| 1 | 2 | 3 |
|---|---|--|
| liber alien Gipfeln ist Ruh. In alien Wipfeln spirest du kaum einen Hauch. Die Vogelein schweigen im Walde. Warte nur, balde ruhest du auch. | Над всеми вершинам тишина. Во всех кронах деревьев Ты едва ли ощущаешь дыхание. Птицы молчат в лесу. Подожди, скоро отдохнешь и ты | Горные вершины Спят во тьме ночной Тихие долины Полны свежей мглой Не пылит дорога Не дрожат листы Подожди немного Отдохнешь и ты |

Измумительный перевод Лермонтова, которому удалось остаться и достаточно близко к оригиналу и передать смысл или настроение автора. Хотя уже здесь мы видим безусловное расхождение формального значения смысла отдельных слов. Но история стихотворения на этом не завершилась. «В 1911-ом году немецкий исследователь японской поэзии натолкнулся на этот французский текст и, восприняв его как перевод японской миниатюры, а не гетевского оригинала, перевел его на немецкий. Таким образом, гетевский шедевр вернулся на родину в японско-французско-немецком одеянии»:

Тишина в павильоне из нефрита.
Вороны летят молча к заснеженным вишневым деревьям
В лунном свете.
Я сижу и плачу.

Как мы видим перед нами совершенно иное стихотворение, адаптированное к иной культуре. Но самое поразительное, что даже в этом виде, оно передает изначальное настроение Гете (ну как если бы он был японцем).

Миронов В. В.

Философия и слово

Любой текст есть средство передачи смысла, но в философии это усложняется. Философия в ипостаси гуманитарного знания реализуется как постижение смыслов, заложенных в исследуемом явлении не напрямую, а на особом идеальном уровне. В философии текст есть вторичная реальность, по отношению к бытию как таковому, следовательно, и диалог, осуществляемый как диалог текстов, есть некое идеальное смысловое пространство столкновения текстов, столкновения смыслов, столкновения культур. Философия, исследуя тексты и Текст (культуру) представляет собой следующий интерпретационный уровень, на котором происходит «интерпретация интерпретаций» (Поль Рикёр). Философская интерпретация осуществляется как особая герменевтическая деятельность и её объектом выступает текст, который вообще может не иметь никакой связи с реальной действительностью, с материальными фактами и явлениями. Это работа мышления, «которая состоит в расшифровке смысла, стоящего за очевидным смыслом, в раскрытии уровней значения, заключенный в буквальном значении»³⁹. Философская интерпретация, выступает как деятельность мышления, приумножающая смыслы. Она репродуцирует смыслы, через конструирование вторичной реальности, вторичного бытия. Она создает тексты, которые в свою очередь сами оказываются источником нового смысла.

Именно поэтому её место в центре того, что когда-то было принято называть «науками о духе». Она оперирует не просто с вторичным бытием, представленным нам в виде текстов, а с интерпретациями этого бытия. Более того, даже та часть философии или те философские концепции, которые претендуют на познание мира как такового, также представляют лишь его интерпретации. Поэтому предметная область философии принципиально неограниченна. Анализируя «вторичный» материал, в качестве «первичного», философ имеет дело с иной реальностью, чем фактическое, материальное бытие. Работая на уровне понятий и категорий, на уровне идей, он, в каком-то смысле всегда является идеалистом.

Все гуманитарные науки, так или иначе, имеют дело с понимаемым так текстом, но философия здесь находится на особом метауровне, даже по отношению к ним. Соответственно, фактор интерпретации приобретает здесь особое значение, которое лежит вне сферы опредмеченной точности. В этом смысле философия находится в наибольшем родстве к филологии, не случайно и в том и другом случае в основе лежит любовь — любовь к слову вообще, и любовь к мудрому слову. Никакое введение в данные науки «точных» методов не выйдет за пределы их периферийных областей⁴⁰. Для философии справедливо утверждение Аверинцева, касающееся, правда, филологии, но которую он понимал как философию, философию Слова. «Она будет нужна постольку, поскольку останется верной своей сущности. Её строгость состоит не в искусственной точности математизированного мыслительного аппарата, но в постоянном нравственно-интеллектуальном усилии, преодолевающим произвол и высвобождающим возможности человеческого понимания»⁴¹. Если

³⁹ Рикер П. Конфликт интерпретаций. М., 1995. С. 18.

⁴⁰ См., оценку филологии в: Сергей Аверинцев. Собрание сочинений/ Под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. София — Логос . К.: ДУХ ІЛІТЕРА. 2006. С. 455-456.

⁴¹ Там же. С. 456.

филология — это своеобразная «служба понимания», то философия — это методология понимания, обосновывающая необходимость диалектического отношения к бытию.

Для философа в тексте важна не только рационально-понятийная составляющая, но и ценностно-эмоциональное постижение бытия, отраженного в нем. Философским текстом можно восхищаться как продуктом высокохудожественного творчества, можно быть удивленным или даже оскорбленным, встречая, слишком обыденную терминологию, и почти всегда испытывать трудности, связанные с пониманием. Последнее проявляется в особой «непереводимости» философского текста на язык другой культуры. Перевод философского текста, то есть языковой системы насыщенной смыслами и значениями, связанными с данной культурой, всегда представляет его интерпретацию и адаптацию к воспринимающей культуре. В философском переводе, как особом произведении вполне допустима ситуация, когда авторский текст после интерпретационно-адаптационной работы над ним переводчика, может значительно отличаться от своего изначального варианта, с позиции передачи смысла и значения, при сохранении внешней схожести с ним. В свою очередь, понятно, что читатель перевода, в этой ситуации может быть введен в заблуждение, так как различия между содержанием первичного текста и переводом могут оказаться весьма существенными.

Философия реализуется в создании текстов, являющимися личностными смысловыми конструктами разных культур, представляя собой разновидность их предельной интерпретации. Интерпретационное поле философии носит безграничный во времени характер, что определяет смысловую вечность философских проблем, которые независимо от времени интерпретации могут приобретать свой новый смысл и значение для современника, переходя от эпохи к эпохе. С позиции философии важен вечно привносимый и вечно интерпретируемый смысл. В этом проявляется вечность и значимость текстов Платона и Аристотеля, Шекспира и Гете, которые предоставляют нам безграничные возможности их интерпретации с сегодняшних позиций. Читая Платона, я персонифицирую его текст, я не могу его читать, так как его читал бы сам Платон. Я вношу в текст свое «Я», развиваю близкие мне смысловые возможности текста, которые детерминированы иным пространственно-временным положением, другими социокультурными обстоятельствами⁴².

⁴² Ю.М. Лотман в связи с этим обращал внимание на то, что даже история, будучи одной из наиболее точных гуманитарных наук, представляет собой лишь реконструкцию реальных процессов. Это конструирование «но уже не будущего, а прошлого. Именно здесь, отмечал он, заложен источник интереса к квазиисторической литературе, которая особенно притягательна для массового сознания, потому что замещает трудную и непонятную, не поддающуюся единому истолкованию реальность легко усваиваемыми мифами» (Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. СПб., 1994. С. 13.) Первичный текст может зависеть от личных и социокультурных обстоятельств, в которых оказался летописец, дающий оценки действиям исторических лиц и событий, ранжируя их согласно собственным представлениям. Следовательно, мы имеем здесь дело не с самой реальностью, не с фактами, а со вторичной действительностью, выраженной в текстах.

Миронов В. В.
Философия и слово

Рассматривая культуру как знаковую систему, мы можем обозначить её как Текст с большой буквы, а значит и как источник для поиска всё новых и новых смыслов. Задача философского исследования заключается в расшифровке символов этого Текста и малых текстов Текста, посредством интерпретации, исходящей из социокультурной и пространственно-временной заданности. Именно поэтому, философия часто обозначают как самосознание культуры. Философское исследование культуры это сознательная постановка познающего субъекта, одновременно, внутрь конкретной культуры с целью уяснения ее синхронной сущности. А с другой стороны — выведение познающего субъекта за рамки отдельной культуры, его освобождение от локальных ценностей и традиций, что позволяет осуществлять познание собственной культуры сквозь призму иной культуры. И в этом значении она представляет собой особое смысловое пространство, в котором осуществляется вневременной диалог между эпохами и мыслителями. Здесь нет понятия истории как чего-то прошедшего и нет понятия будущего, как чего-то наступающего. Здесь все мыслители прошлого и настоящего являются современниками, ведут между собой диалог, взаимоотрицая и взаимодополняя друг друга. Преодолевая временное расстояние, «становясь современником текста, интерпретатор может присвоить себе смысл: из чужого он хочет сделать его своим, собственным; расширения самопонимания он намеревается достичь через понимание другого»⁴³. В каком-то смысле философ выступает как наиболее свободный интерпретатор текста, что может достигать силы импровизации.

В науках однажды открытый смысл, зафиксированный в соответствующей концепции, остается в истории. Смысловое поле науки как бы «вытянуто» к будущему, связь с предшествующими концепциями выступает лишь как генетическая, и смысловое богатство ушедшей в историю концепции незначительно. Философский текст не является только культурно-историческим памятником, смысл которого был задан раз и навсегда, а представляет собой открытую концептуальную систему, в которой рождаются новые смыслы. Это один из источников приращения философского знания. Именно поэтому часто происходит, что мысль философа, которая была второстепенна в контексте ушедшей эпохи, может оказаться современной в наше время. Изучение истории философии поэтому осуществляется не само по себе, ради того, что было, а для уяснения наших сегодняшних мыслей о бытии и человеке. Философия интерпретирует, исходя из анализа предельных взаимоотношений, которые существуют между миром и человеком на всех уровнях и личностных переживаний мира, самого себя. Именно масштаб личности философа будет в первую очередь определять и метафизическую глубину отправляемого им в мир философского текста, и новые смысловые истолкования тех текстов, которые он получит от предшествующей традиции. Именно личностная позиция философа, постоянное обращение к истории философии как источнику общечеловеческой мудрости порождает ситуацию принципиальной незавершенности и неопределённости философии. Именно в силу принципиальной незавершенности философия, в отличие от наук, не претендует на обязательное открытие чего-то нового, она все время находится внутри бытия, претендует на его понимание извне.

⁴³ Рикер П. Конфликт интерпретаций. С. 25.

Пастухова Э.Р.

СПОР ШАНКАРЫ И «САНКХЬЯИКА»: ДВА ВЗГЛЯДА НА ПРИРОДУ СУЩЕГО

?. О сущности мира в адвайта-веданте

Основные тексты философии адвайта-веданты — это многочисленные комментарии и собственные произведения Шанкары. Его учение базируется на толковании Упанишад и «Брахма-сутр» Бадараяны. Непосредственный предшественник Шанкары — Гаудапада, автор «Мандукья-карик».

Бадараяна целью своих «Брахма-сутр» считает согласование (*samanvaya*) различных трактовок текста Упанишад, потому что в самих Упанишадах каждое положение согласовано с другими. Предмет рассмотрения — высший метафизический принцип Атман, или Брахман. По мнению Бадараяны, необходимо сначала овладеть священными текстами и изучить все варианты их толкования. Затем можно желать постичь сам Брахман (так открываются «Брахма-сутры»).

В «Брахма-сутрах», как и в «Мундака-упанишаде» I 1.6, говорится, что Брахман — источник вселенной (*bhutaṇi*), ее материальная причина («Брахма-сутры» 14. 23-28). Произведение Бадараяны представляет собой конспективную запись учения, и без вспомогательного комментария трактовать это определение Брахмана можно по-разному.

Гаудапада в «Мандукья-кариках» постулировал интеллектуальную природу источника сущего. Важнейшее в космогоническом акте — это интеллектуальная деятельность самого Атмана. Процесс творения описывается как переход от тождества к различию: «Небесный Атман представляет себя через себя, своей собственной иллюзией, | (и так) он пробуждает различия; таково убеждение веданты» («Мандукья-карики» II 12)¹.

Мир создан колебаниями (или лучами²) сознания (*citta*) Атмана-Брахмана, который остается при этом незыблемым. «Эта двоица, имеющая признаки воспринимаемого и воспринимающего — пульсация мысли; | мысль, не имеющая различий (в себе), вечная, не имеющая связи (внутри, так как нет частей. — Э.П.) прославляется им» («Мандукья-карики» IV 72). Не будучи по природе тождественными, Атман и сущее в определенном смысле связаны. Мир как реальность восприятия — это иллюзия (Майя) Атмана для самого себя. Хотя и не в дей-

¹ Перевод Мандукья-карик выполнен по изданию: *The Agamasāstra of Gaudapada*. Edited, translated and annotated by Vidhushakhara Bhattacharya. — Delhi: Motilal Banarsidass publishers, 1989.

² Мандукья-карики I 6.

Пастухова Э.Р.

Спор Шанкары и «санкхьяика»: два взгляда на природу сущего

ствительности, а только иллюзорно, Майя разрушает самоидентичность мысли Атмана, а уже вследствие этого бытие разделяется на две части — субъект и объект.

Атман — это не единство воспринимающего и воспринимаемого, а абсолютное знание: «Непредставляющее и нерожденное знание считается не отличимым от постижимого; | Брахман — постижимое, нерожденное, вечное» («Мандукья-карики» III 33). Высшая неизменная реальность не отличается от чистого знания. Это важно для обоснования возможности абсолютного познания, которое, по Шанкаре, достижимо с помощью понимания (*анубхава*), или непосредственного восприятия недвойственности, называемого также *самьягдаршана* (правильное видение) и *самьягджняна* (правильное знание)³.

Казалось бы, душа человека — тоже часть сущего. Но когда дело касается психологии, Шанкара утверждает, что душа (*джива*) и есть Атман. Нарушается ли таким образом ход рассуждения?

В «Айтарея-араньяке» (II 4 — текст совпадает с первой частью «Айтарея-упанишады») говорится: «В начале это был один Атман; ничто другое не моргало...» (1.1)⁴. То есть не было ничего живого, кроме Атмана, и если говорить точнее, то не было *человека* (который умеет моргать). Следовательно, Атман — это фактически человек. В «Айтарея-араньяке» II 3. 5. 9 живая душа, расположенная в сердце, названа «джива-атман». Шанкара не отступает от традиции, сближая эти категории. И Атман, и джива — носители сознания. Джива — руководитель (наблюдатель) тела, носитель дыханий живого существа, а Атман — собственная форма (сварупа) существа⁵. В тексте комментария Шанкары к «Брахма-сутрам» понятия Атмана и дживы взаимозаменяемы. Несмотря на то, что душа ограничена телом, именно в ней — божественная сущность человека.

Шанкаре кажется очевидным, что сознание в человеке обеспечено основой его души — чистым знанием. Но если первая причина сущего интеллектуальна, то как быть с неодушевленной природой? Как Атман-знание может быть причиной материи, не наделенной сознанием? Можно было бы подумать, что одушевлены и элементы материального мира, если идти за Священными текстами, в которых ментальными характеристиками наделяются и вода, и огонь и т.д. Но человеческая душа, $J^{\wedge}(aham)$ — не тело, не смесь элементов, не скопление чувств («Апарокша-анубхути» 16-18)⁶. Мы же, говорит Шанкара, отдаем себе отчет, что в Священных текстах стихии выступают, как божества, а не как физические элементы, поэтому подобные высказывания о них аллегоричны. Конечно, Шанкара учитывает, что пытаться описать Атман, недоступный в обычном опыте познания, бесполезно.

³ Брахма-сутра-бхашья I 3.13. Перевод Брахма-сутра-бхашьи выполнен по изданию: Sankaracaryagranthavali (The Works of Sri Sankaracharya). Vol.1-3. — Srirangam: Sri Vani Vilas Press, 1910.

⁴ Перевод Айтарея-араньяки выполнен по изданию: The Aitareya aranyaka edited with introduction, translation, notes by A.V.Keith. — Oxford: at the Clarendon press, 1909.

⁵ Брахма-сутра-бхашья 11.6.

⁶ Цитируется по: Шанкара. Незаочное постижение (Апарокша-анубхути). Пер. Э.Зильбермана // Вопросы философии, 1972, №5, с. 107—116.

При анализе «Мандукья-карик» кажется очевидным, что поскольку Атман и мир сущностно различны и первое не является причиной второго, то верно обратное: сущность причины и следствия должна быть одна и та же (*сам-каръя-вада*). Но если Атман производит отличную от себя природу, то она, равно как и все различия и двойственности этого мира, должна предсуществовать в нем до творения, как следствие в причине. Рассуждая так, мы допустим, что Атман не свободен от качеств мира сущего. Шанкара же полагает, что утверждать что-либо о следствии (о мире) до момента его появления логически некорректно⁷, поскольку мы будем говорить о предмете, которого еще нет. Характеристики материальной природы различимы только в устоявшемся сущем. Неразличение причины и следствия, на первый взгляд, подводит философа: нельзя утверждать, что мир не существует до творения. Но даже при переходе от причины к следствию Атман должен каким-то непостижимым образом остаться незапятнанным.

Что такое в данном контексте прахана⁸, природа сущего? Творение иллюзорно и эта иллюзия — «материя» сущего. В адвайте возникает потребность в согласовании абсолютности Атмана-Брахмана как высшей реальности с наличием иллюзии. Атман не связан с материальным сущим напрямую, но душа заключена в тело. Материальные «перегородки» — продукт сансарной авидьи (неведения). Получается, что неведение тоже вечно, и избавлением от него будет только возврат к недвойственности.

2. Адвайта и санкхья о природе сущего

Чтобы согласовать положения учения адвайты, обосновать свой взгляд на природу души, а заодно и на причинность, Шанкара в комментарии к первой части «Брахма-сутр» обращается к незримому оппоненту. Адвайтист сам дает ответы в духе философии санкхьи за своего противника.

Санкхья — дуалистическая система, признающая реальность *пуруш* и *пракрити*. Каждый человек состоит из сочетания пуруши-пракрити. Пуруша (перво-человек) — бездеятельное начало, божество, которое наблюдает, оставаясь просто свидетелем⁹. Пракрита¹⁰ — действующее начало, состоящее из модификаций трех основных качеств (гун) — саттвы (истинного существования), раджаса (страсти) и тамаса (тьмы). Одной из таких модификаций является разум (буддхи), через который пуруша следит за действиями пракрита. Таким образом, прахана сущего в санкхье — это пракрита, не имеющая природу сознания¹¹, а, следовательно, она не может быть источником разумного сущего. Вот почему Шанкара выбирает себе главным оппонентом «санкхьяика».

⁷ Браhma-сутра-бхашья III.

⁸ Буквально 'первооснова'.

⁹ Шветашватара-упанишада VI 11.

¹⁰ Пракрити часто переводится на разные языки как «материя», или «субстанция»; буквально — 'искони созидающая'.

¹¹ Отдельные модификации гун, такие, как буддхи, манас и другие, не стоит уравнивать с сущностью праханы, так как она — сочетание этих аспектов ментального.

Пастухова Э.Р.

Спор Шанкары и «санкхьяика»: два взгляда на природу сущего

Санкхья относится к числу ортодоксальных даршан, ее основная философская парадигма просматривается еще в «Шветашватара-упанишаде», где пересекаются монистическая линия адвайта-веданты и дуалистическая — «Брихадараньяки». Это взаимопроникновение учений приводит к пониманию Атмана-Брахмана как триады, каждый член которой в свою очередь назван Атманом или наделен его функциями.

В «Шветашватара-упанишаде» 19,10 утверждается: «Двое нерожденных — знающий и незнающий, владыка и не владыка. Один, нерожденный, связан с воспринимающим и воспринимаемым предметом. | И (есть) бесконечный бездеятельный Атман, форма всего. Когда обнаруживается эта триада, это — Брахман. | Грубое — прадхана, бессмертное и негрубое — Хара. Грубым и Атманом правит один Бог...». Итак, Атман — это и высшее абсолютное божество; и некий «владыка», поддерживающий мир, но остающийся выше него; и «воспринимающий Атман». Первый — это бескачественный Атман; второй — Ишвара; третий — душа, стремящаяся освободиться от уз тленного мира.

Схожая с отмеченной связь понятий прослеживается и в адвайта-веданте. Там понятия ниргуна-Брахмана и сагуна-Брахмана служат согласованию важнейших основоположений. Абсолюту в его самодостаточности не нужно даже отражение; он свободен как от мотивации творить, так и от любых других качеств. Это — ниргуна-Брахман, Абсолют веданты. Раз мы не можем описать Атман-Брахман, то откуда тогда берутся его определения? Даже если Атману-Брахману не приписывать потребности в акте творения, а назвать его действия просто незаинтересованной игрой («лилой»), то он все равно потеряет первоначальную самотождественность. Допуская наличие Атмана-Брахмана, обладающего свойствами, мы говорим о посреднике между Абсолютом и миром, и этот посредник «заинтересован» в создании сущего. Помимо того, любое наше мышление о действиях Брахмана исключает из нашего представления о нем свойство индифферентности, зато отвечает обычным религиозным требованиям. Вот почему для оправдания творения нужен сагуна-Брахман, Ишвара. Иллюзия-Майя будет энергией Ишвары, а не Абсолюта. Сагуна-Брахман — идеальный объект религиозного поклонения и глубокой медитации. Понятие сагуна-Брахмана помогает Шанкаре отделить сферу Абсолюта от сферы сущего и сохранить теорию Майи. Так в одной системе уживаются два понимания Атмана-Брахмана. Философ не пренебрегает постулатом об иллюзорности мира (индивидуального объекта) относительно Атмана-Брахмана, но оставляет сущее реальным для нас, то есть не приравнивает сущее к сновидению. Разница Майи и сновидения в том, что вопрос об иллюзорности мира не ставится, пока не зайдет речь об истинной природе вещи (Майя) и души (Атман), а реальность сновидения отрицается каждый раз, когда человек пробуждается.

Из этого следует, что космологические вопросы можно рассмотреть с эмпирической позиции (*вьявахарики-авастха*) и с позиции высшей истины (*парамартхики-авастха*). С точки зрения обыденной практики (*вьявахара*) нельзя утверждать, что внешний мир не существует, ведь мы воспринимаем его. И нам даны именно объекты, а не просто ощущения, которые могут быть внутренними и потому субъективными. В споре с другим оппонентом — «буддистом» Шанка-

ра говорит, что даже внутренние ощущения кажутся нам восприятием чего-то внешнего. Раз эмпирическое знание имеет ту же форму, что и объект, и всегда разную, то нет смысла отрицать объект (то есть считать, что он порожден нашими собственными чувствами), ведь именно он изменяет наше восприятие. Мир иллюзорен, но иллюзорен метафизически, а для нас вполне реален. Объект и его знание различаются; помнить, как выглядит горшок, — не значит видеть его¹².

В «Шветашватара-упанишаде» в понятии Атмана накладываются друг на друга функции Абсолюта и Ишвары. Очевидно, что бездеятельное начало должно быть абсолютным, а деятельное — сущностно причастным к полю своей деятельности. Самое главное противоречие¹³ в шестой части Упанишады: «Один бог, скрытый во всех существах, всепроникающий, внутренний Атман каждого существа, | надзирающий за действиями, обитающий в каждом существе, свидетель, ум, единственный и не обладающий качествами (курсив мой. — Э.П.)... | Он — вседелающий, всеведущий, знающий собственный источник, точка отсчета времени, обладающий качествами (курсив мой. — Э.П.), | господин прадханы и познающего начала¹⁴, господин трех гун, причина постоянства, уз, сансары и освобождения» (VI11, 16).

Исследователь Арнольд Кунст подчеркивает своеобразный стиль «Шветашватары»: похожие словесные обороты означают разное в пределах одной страницы¹⁵. Изучая «Шветашватару», он находит единственное, по его мнению, объяснение этому явлению. Разгадка кроется в том, как понимать, что Атман «обладает качествами».

Понимать выражение «обладающий качествами» надо по аналогии с определением «обладающий Майей», относящемуся к Ишваре, или с определением «познающий поле» (кшетраджня), относящемуся к Атману. Это — описания демиурга, который властвует над материей, не имея с ней ничего общего. Так же и Атман не несет в себе все перечисленные качества, но распределяет их и в этом смысле обладает ими. Отрывок «Шветашватара-упанишады» V 5 надлежит читать так: «(Тот), который выпекает свою природу (*свабхава*) и дает созреть всему, что может созреть, (он) источник всего. | Над всем этим властвует (он) один, (тот), который распределяет все качества (*гуны*)». Так свободный от качеств Атман становится звеном причинно-следственной цепи.

В комментарии к «Брахма-сутрам» (I 1.5) Шанкара отрицает, что из Упанишад вытекает, как это понимают санкхьяики, что в основе мира лежит неинтеллектуальная сущность (прадхана), поскольку эти же тексты учат, что «вначале это было сущим, дорогой, одним, без второго...» («Чхандогья-упанишада» VI 2.1). Как обычно, доказательство Шанкары строится на учении о причинности, согласно которому следствие предсуществует в причине. А значит, душа не может быть порождением неинтеллектуальной прадханы.

¹² Браhma-сутра-бхашья II 2. 28-31.

¹³ Arnold Kunst. Some notes on the interpretation of the «Svetasvatara Upanisad»//Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, vol.31, № 2 (1968), p.311.

¹⁴ *Кшетраджня* — «познающий поле», подразумевается познающее субъектное начало по отношению к объектному полю.

¹⁵ Arnold Kunst. Ibid, p.312.

Пастухова Э.Р.

Спор Шанкары и «санкхьяика»: два взгляда на природу сущего

Рассуждения Шанкары не могут скрыть внутреннего противоречия, присущего самой адвайте. Как следует из Упанишад, ничего, кроме Атмана, изначально не было, а значит, он как чистое знание становится причиной сущего. Если рассуждать в рамках только адвайты, то интеллектуальную природу можно приписать Майе, поскольку Майя — иллюзорное представление Атманом самого себя. Таким образом, обеспечивается основа разумного сущего, и Атман освобождается от причинности. В этом Шанакара пытается убедить «санкхьяика», который считает, что прадхана лишена разума.

Собственно, интеллект высшего Атмана — это всезнание. Для того чтобы располагать им, Атману не нужно превращаться в дживу (и, следовательно, воплощаться в теле), чтобы получить возможность воспринимать. Высший Атман подобен птице на дереве, которая не вкушает плод, то есть не совершает никаких актов познания. Он абсолютно бездейтелен и остается лишь Свидетелем. Интересно, что в приведенных отрывках из «Шветашватара-упанишады» глаголы, обозначающие его действия, употреблены в опативе, то есть они описываются не как действительные, а как возможные.

Прадхана, под которой в санкхье понимается пракрити, может быть, вовсе и не лишена сознания. Например, человек, совершая что-то неосознанно, остается по определению разумным существом. Вероятно, что обратное верно: к неодушевленным предметам можно применить понятие «мыслить», но только в переносном смысле. «Санкхьяик» находит лингвистический аргумент в защиту своей точки зрения. Иногда мы говорим, «берег реки вот-вот обрушится», будто берег способен думать и решать, что делать. Так и прадхана в момент творения «мыслит», хотя непосредственно к ее функциям мышление не относится. Есть смысл привести продолжение отрывка из «Чхандогья-упанишады» (VI 2): «Оно (сущее) подумало (aikshata): «Да стану я многочисленным, да вырасту я!» Оно сотворило жар. Жар подумал (aikshata): «Да стану я многочисленным, да вырасту я!» Он сотворил воду...Эта вода подумала (aikshata)...» (3; 4).

По логике «санкхьяика», употребление переносного значения глагола *iksh* ('видеть', 'думать') в этой главе принципиально. Следовательно, нет оснований считать источник сущего способным мыслить.

Сущим в контексте «Чхандогья-упанишады» назван Атман. Главный контраргумент Шанкары сводится к принципу «tat tvam asi» ('то ты еси'; «Чхандогья» VI 8.7), повторяемому Удцалакой Аруни своему сыну и ученику Шветакету. «То» — это Атман; Шветакету разумен; согласно великому речению, у Атмана и Шветакету единая разумная природа. Шакара приходит к выводу о том, что сущность человека может быть идентична только наделенной сознанием прадхане. Другие цитаты из Упанишад подтверждают это мнение. Особенно важны в данном случае те отрывки, где говорится о местонахождении Атмана «в пространстве внутри сердца» («Брихадараньяка-упанишада» III 1.17; также «Чхандогья-упанишада» VIII 3.3), там, где, по мнению Шанкары, расположена душа. Атман — это абсолютное знание, исходя из трактовки «Брахма-сутр» Гаудападой и Шанкаррой. Причем, как учат Упанишады, достижение этого знания происходит путем устранения объектного поля из сознания («Мандукья-упанишада» 1-12; «Айтарейя-упанишада» III 3, 4; «Тайттирия-упанишада» II 1-5; «Мандукья-карики» I 14, 15; III 33; III 36 и др.)

«Санкхьяику» остается только привести буквальное значение слова «Атман» — «Сам» — и указать на его социальный аспект. Словом «Сам» называют известный «персонаж», не требуя пояснений, когда говорят, например, о царе или начальнике. В этом случае имеют в виду не только самого господина, но и всех, кто находится у него в подчинении и с помощью кого он совершает свои действия. Так, прадхана, к которой имя Атмана на самом деле не относится, может считаться Атманом и потому разумной. Несмотря на свою неубедительность, аргумент интересен, потому что в адвайте именно таким образом Майя оказывается «материей» сущего. Разница в том, что под прадханой в контексте спора адвайтиста и «санкхьяика» следует понимать Атман, а не Майю, поскольку Шанкара делает акцент на установлении природы души.

3. Проблема природы сущего в Упанишадах

В Упанишадах вопрос о разнице природ не ставится. Атман-Брахман — во всех существах, во всяком элементе, так как он — всеобъемлющая реальность. По логике адвайта-веданты, наличие всякого ограничения, в первую очередь, тела и т.д. указывает на Атман, то есть иллюзия — это намек на то, что существует высшая реальность. В Упанишадах противоречия между единством Атмана и многообразием природы нет. Все родилось от Атмана и в него вернется; когда познается Атман, то и все познается. Если Атман-Брахман добровольно (а иначе не может быть) предстает как в форме потусторонней реальности, так и в форме сущего, то это сущее тоже действительно и закономерно¹⁶. Таков дуализм Упанишад. Сущее и Брахман по сути идентичны, ведь посуда, по большому счету, — та же глина: «Подобно тому, дорогой, как по одному комку глины узнается все сделанное из глины, (ибо всякое) изменение (*викара*) — лишь имя, основанное на употреблении слов, сущее же (*satyam*) — глина» («Чхандогья-упанишада» VII. 4). Вселенная возможна, лишь поскольку в ее основе лежит Атман-Брахман. Индивидуальные объекты исчезают, но в целом объективный мир сохраняется, а значит, этот воплощенный образ Брахмана появляется и существует в соответствии с мировым законом. Невоплощенный Брахман существует только в метафизическом плане вне пространства и времени. Он един и не знает никакого изменения, а все вещи бренного мира — это имена¹⁷ одного и того же. Брахман самостоит и вечен, и только мы различаем его проявления по именам. Брахман, как веревка, которая может казаться чем угодно. Неопределенность исчезает, когда веревка становится просто веревкой; но мы, принимая веревку за змею, никогда не увидим веревки.

Шанкара не сторонник реализма в отношении сущего, «материей» которого он считает иллюзию. Однако в обычной жизни мы не задаемся вопросом, реален ли окружающий мир. «Посюсторонняя» реальность — это все, что у нас есть, так

¹⁶ Брихадараньяка-упанишада II 3.1: «Два ведь образа Брахмана: воплощенный и невоплощенный, смертный и бессмертный, стоящий идвигающийся, сущее как оно должно быть (*sat*) и То (*tyat*)».

¹⁷ Там же 14.7.

Пастухова Э.Р.

Спор Шанкары и «санкхьяика»: два взгляда на природу сущего

как без особого постижения Атман для нас недоступен. Отсюда важное этическое заключение: не стоит пренебрегать религиозными и светскими процедурами в повседневности. Как говорит Шанкара, верное представление о фонетике достигается путем написания букв, которые сами по себе не звуки¹⁸.

Причина определяет следствие и предшествует ему по статусу, а не хронологически. Из Упанишад можно сделать вывод, что сущее до своего воплощения находится в ином состоянии: оно еще не поименованное и не оформленное. До того, как появиться, следствие в полной мере совпадает с причиной, и некорректно говорить, что оно появляется не ранее, чем в момент творения. Устоявшееся же «по имени и образу» «существует» либо «не существует» на уровне обыденной практики. Теперь мы подошли к самому главному: в чем же цель появления следствия, если оно уже в полной мере существует в виде причины? Ответить можно так: нужно, чтобы причина *оформилась* в виде следствия, не меняя своей сути. Шанкара иллюстрирует это положение примером с молоком и водой, которые превращаются в простоквашу и лед соответственно без изменения своей субстанции¹⁹. Пример не очень удачный, поскольку для такого превращения требуются определенные условия. Такой вид причинности, привлекающей изменение состояния вещества, называется *паринамой*.

По мнению Гаудапады, между вещами, различными по своей сущности, не может быть причинной зависимости. Форма горшка не может иметь своей причиной глину. Но, конечно, золото, превращаясь в орнамент, остается золотом. Этот вид причинности, когда материя изменяет свою форму, называется *вивартой*. Шанкара упоминает оба вида каузальной зависимости в своих примерах, не забывая, что высший Атман свободен от всего, в частности, и от причинности.

Итак, изложенный Шанкарой спор адвайтиста с «санкхьяиком» о том, как интерпретировать учение Упанишад, выявляет главные постулаты адвайты, в то же время он парадоксальным образом вскрывает ее глубинные противоречия. К основным утверждениям Шанкары относятся следующие: во-первых, следствие тождественно своей причине. Во-вторых, природой сущего является иллюзия, или Майя, и это может лишить человека возможности постичь Атман. Однако, в-третьих, то, что мы постулируем Атман как чистое знание и сами являемся разумными существами, говорит в пользу сущностного единства Атмана и дживы и подтверждает теорию причинности в адвайте. Таким образом, для человека открывается путь постижения Атмана через понимание природы своей души.

¹⁸ Брахма-сутра-бхашья II 1.14.

¹⁹ Там же II 1.24.

Ощепков И.В.

«ДАР БОГОВ» В «ФИЛЕБЕ»:
ТРИ ВОПРОСА О ЕДИНОМ И МНОГОМ [15А-16С]

«Филеб» относится к «поздней» группе платоновских диалогов¹ и, вероятно, является одним из наиболее поздних². В древности он был известен под названием «Филеб или об удовольствии». Тема об удовольствии, разумении и о своего рода соперничестве между этими двумя действительно является формально определяющей. Однако диалог содержит настолько много отступлений, значимых для понимания поздней платоновской онтологии, космологии и диалектики, что трудно предположить, какая именно тема была для автора главной.

Данной статьей я хотел бы начать рассмотрение наиболее интересного места данного диалога, называемого в критической литературе «Дар богов». В его основе лежит описание диалектического метода. Однако это описание здесь имеет несколько интересных особенностей и помещено в контекст других рассуждений, важных для понимания метода, что затрудняет анализ указанного фрагмента в рамках одной статьи.

Условно в нем можно выделить три части: вступление, в котором перечисляются некие трудные проблемы относительно Единого и Многого [15а-16с]; собственно «Дар богов» — метод, дающий возможность на эти вопросы ответить [16с-17а]; а также разъяснения к сказанному, включая примеры применения метода [17а-19а]. Здесь я привожу перевод и подстрочный комментарий к первой, вступительной, части, споры относительно которой в научном сообществе не только не утихают в наши дни, но, напротив, разгораются с еще большей силой.

¹ Наряду с «Парменидом», «Софистом», «Геэтетом», «Политиком», «Тимеем», «Законами».

² В большинстве своем исследователи причисляют этот диалог к «поздней» группе, часто ставя его рядом с «Тимеем» и «Законами» [7; 13, С. 4; 20, С. 245—246; 29, С. 383—389]. Исключение составляет, вероятно, только Райл, который относит его вместе с «Тимеем» к «средней» группе, т.к. усматривает взаимосвязь между «Филебом» и «Тимеем» и при этом принимает датировку Оуэна, включающего «Тимея» в «среднюю» группу. Сам же Оуэн, между тем, относит «Филеба» к группе «поздних» диалогов [23, С. 197].

Хэкфорт делает осторожное предположение относительно датировки на основании отсутствия в диалоге размышлений, касающихся политики, объясняя это «усталостью» от последнего пребывания в Сицилии и, соответственно, от попыток исправления государственного устройства в целом — таким образом, он относит время написания «Филеба» к 360—354 гг. [24, С. 4]. Фреде, со многими оговорками, склонна располагать этот диалог после «Тимея» и допускает, что он мог быть написан одновременно с «Законами» [29, С. 383—389].

Ощепков И. В.

«Дар богов» в «Филебе»: Три вопроса о Едином и Многом [15a-16c]

Диалог «Филеб» весьма непросто, это признают практически все, кто хоть раз с ним сталкивался³. А «Дар богов» считается наиболее сложным местом в этом диалоге⁴.

«Филеб» сложен, прежде всего, с точки зрения композиции. Это отмечали уже комментаторы древности⁵, говорят об этом и сегодня. В силу именно этой композиционной сложности некоторые исследователи даже ставили под сомнение его целостность⁶.

Сомнений в целостности «Дара богов» не возникает, и сложность в его интерпретации состоит, прежде всего, в том, что он предельно емко. Его абсолютно невозможно «дешифровать», полагаясь исключительно на текст «Филеба», в котором он звучит в большей степени как отступление от темы. Этот пассаж отсылает ко всей поздней группе диалогов, начиная (в особенности) с «Парменида»⁷. В то же время Сократ ссылается здесь на некое учение «древних», что может сделать контекст рассмотрения почти необозримым.

³ Слова, сказанные Р. Г. Бури еще в конце XIX века, надолго определили несколько предвзятое отношение к этому диалогу. Во введении к своему изданию «Филеба» он пишет: «"Филеб" можно уподобить узловатому старому дубу с огромным количеством неожиданно появляющихся тут и там выростов и ответвлений, привносящих прискорбную асимметрию, которая отличает его от других прекрасных кипарисов и величавых сосен, произрастающих рядом в "роще Академии"..."» [16, С. ix], Гроут (Grote) считает, что диалог не отличается ни четкостью, ни упорядоченностью, ни живостью, свойственной прежним диалогам, и называет «Филеб» «темным» [25, С. 365]. Сэр (Sayre) часто винит его в «запутанности» [17, С. 108, 118, 119 и т.д.], а Лосев — в «неясности, спутанности, несистематичности» и пр. [5, С. 516, 520], Фреде говорит о значительных препятствиях в понимании [цит. по 23, С. 35]. И эти цитаты можно множить до бесконечности. «The 'Philebus' isn't easy», подводит печальный итог Дэнси (Dancy) [23, С. 35].

⁴ Баркер называет этот фрагмент «одним из наиболее непроходимых мест платонических джунглей»: «Время от времени отважные исследователи <...> отправляются на его освоение. Многие возвращаются, говоря лепечущими устами и на чужом языке. Другие появляются, размахивая некими, как им думается, картами этой весьма пересеченной местности, вписанной ими в помрачающие рассудок схемы проекций, испещренные неизвестными символами — немногие из этих карт согласуются друг с другом» [18, С. 143].

⁵ Так, Дамаский в своих лекциях, посвященных «Филебу», говорит о нем как о «безначальном и бесконечном» (*αναρχος καὶ ἀταχὺν τὸν*) [11] [22, С. 7]), оправдывая это однако следующим образом: «и у Блага нет четких очертаний, оно не имеет ни начала, ни конца — ведь если оно само есть и Начало и Конец, то какое же еще у него может быть начало и какой конец?».

⁶ Поуст (Poste) считал, что диалог явился неким «бескомпромиссным объединением двух изначально разных диалогов» [31, С. 105]. Дэнси (Dancy) решительно не готов воспринимать «Филеб» как единое целое: «он <...> повествует об Удовольствии и Благае, а также о Методе и Метафизике. Неясно, как эти две области сочетаются друг с другом. Но также неясно и каким образом Метод соотносится с Метафизикой» [23, С. 34—36].

⁷ Кроме «Парменида» в этом отношении стоит особо выделить диалоги «Софист», «Тезетет», «Политик» и, возможно, «Тимей».

Вследствие этого среди исследователей нет единого мнения практически ни по одному пункту, кроме, возможно, лишь двух, а именно: что фрагмент чрезвычайно сложен для анализа и интерпретации, и что он имеет некоторое отношение к пифагорейскому учению (учению «древних»).

Говоря о последнем, одни считают пифагорейское влияние очевидным и часто исходят из этого в своем понимании «Дара богов». Другие заходят еще дальше, пытаясь доказать, что он является прямым заимствованием из некоего пифагорейского текста.

Вопрос о происхождении «Дара богов» действительно важен, и может быть сформулирован следующим образом: влияние какой именно традиции в данном случае первично? Действительно ли некие пифагорейские теории так или иначе составляют его суть? Действительно ли этот фрагмент является чем-то новым и даже инородным по отношению к прежним философским рассмотрением в поздних диалогах?

Надеюсь, предпринятый мной анализ внесет некоторую ясность в этом вопросе. Начну с краткого обзора аргументов в пользу возможного влияния раннепифагорейской традиции.

Доводы в пользу пифагорейского влияния

Вначале рассмотрю доводы самые общие, закончу наиболее конкретными, т.е. непосредственно связанными с рассматриваемым текстом.

Некоторые авторы, говоря о пифагорейском контексте «Дара богов», ссылаются на «самоочевидность» и, якобы, всеобщее согласие филологов⁸. Последнее, конечно же, не верно⁹. Что же касается «самоочевидности», то можно предположить следующие ее причины. В первую очередь, многие приводят слова Аристотеля и других авторов¹⁰ — в особенности, пассаж из «Метафизики» о том, что Платон, якобы, «во многом следует за пифагорейцами» [987a29-b14].

Сюда же можно отнести и свидетельства интереса Платона к пифагореизму, проявившегося еще в средних диалогах [Rep. VII,530d; X,600a9-b5]. Знакомство с пифагорейцами в период пребывания в Южной Италии, дружба и переписка с Архитом, возможно, интерес к трудам Филолая и прочее¹¹.

Если говорить о поздней группе диалогов, то, с одной стороны, уже в «Пармениде» (который считается переходным диалогом между средней и поздней

⁸ См., напр., [1, С. 264; 21, С. 86].

⁹ Еще в начале XX века некоторые авторы, например, Франк (Frank) и Боллингер (Bollinger), (цит. по [21, С. 86]), настаивали на том, что никакого заимствования здесь не было, и что представленные в «Филебе» рассуждения являются «исключительно платоническими» с присущим им характерным мифопоэтическим стилем. Из современных авторов, ставящих под сомнение пифагорейское влияние, можно привести Фреде (Frede) и Делькоминет (Delcomminette) [10, С. 93; 29, С. 130-131].

¹⁰ Met. 987a29-b14; Aet. II.6.6; Cic. Rep. 1.16, Fin. V.87; Apul. Flor. 15.60; Apul. De Plat. 1.3, 1.4.47. Ссылки приведены по [21, С. 15].

¹¹ [24, С. 175-187; 33, С. 82-94]

Ощепков И. В.

«Дар богов» в «Филебе»: Три вопроса о Едином и Многом [15a-16c]

группой) можно усмотреть некие пифагорейские мотивы¹², а в «Тимее» (предположительно одном из последних диалогов) их трудно не заметить¹³.

Все подобного рода аргументы, возможно, задают определенный контекст интерпретации диалогов поздней группы, но, с одной стороны, они не являются в равной степени очевидными, а с другой стороны, даже взятые в совокупности не могут указывать на необходимость рассмотрения того или иного фрагмента в пифагорейском ключе.

Перейдем к доводам, приводимым в пользу пифагорейских истоков «Дара богов». Довольно часто в «некоем Прометее», о даре которого людям говорит Сократ, видят Пифагора [1, С. 264; 13, С. 21; 30, С. 165]. Эта традиция идет от древних комментаторов¹⁴ и многими авторами принимается как само собой разумеющееся. Между тем, в работах Платона Пифагор упоминается по имени лишь один раз [Rep. X, 600a]. В этом случае говорится о том, что приверженцы Пифагора любили и ценили его, прежде всего, за указанный им жизненный путь, особый образ жизни. То есть речь здесь идет скорее об основателе некоей секты или религиозного движения, нежели о философе и изобретателе. И даже в этом случае речь не идет о какой-либо «божественности».

Намного легче сделать вывод, что Прометей здесь скорее «просто Прометей в своей обычной роли — покровителя всех *technai*»¹⁵ [26, С. 71]. Делькоминет замечает по этому поводу, что если бы отсылка к пифагореизму действительно воспринималась автором всерьез, то ему всерьез пришлось бы предположить, что до Пифагора в области искусств и наук ничего открыто не было [10, С. 93]¹⁶.

Кроме того, упоминание о Прометее в «Даре богов» очевидным образом соотносится с легендой о Тевте (Тоте), рассказываемой Сократом там же [18 b6-d2], и вряд ли можно усмотреть в ней не столько пример применения диалектического метода, сколько следование некоему пифагорейскому пути познания¹⁷.

¹² См., напр., [9, С. 1-52]

¹³ Далее всех, вероятно, заходит Буркерт (Burkert) [21, С. 85—87], который считает, что, с историко-философской точки зрения, «Филеб» является более надежным источником наших знаний о раннем пифагореизме, чем «Тимей»: последний, по его мнению, может свидетельствовать о пифагореизме «не в большей, а скорее, в меньшей степени, чем «Парменид» — об историческом Пармениде». Вероятно, за ним следует и Ридвиг (Riedweg) в попытке реконструировать раннюю пифагорейскую космологию на основе фрагментов из «Филеба» [28].

¹⁴ С одной стороны, большую роль здесь играют представления о божественном происхождении Пифагора (см. [3; 4; 21]). С другой стороны, и само представление о Прометее и Эпиметее (один из которых обращает взор души вниз, к миру дольному, другой — возвращает обратно, в мир горний), дарующих знания, возводилось к пифагорейцам и даже к самому Пифагору. Подобным образом, например, Дамаский рассматривает упоминание здесь о Прометее [In Philebum, 57-61], см. также [22, С. 28].

¹⁵ В «Протагоре» [320c-322a, 361c-d] он выступает именно в такой роли.

¹⁶ Не говоря уже о том, что Пифагору же пришлось бы приписывать и похищение для людей божественного огня [26, С. 71, прим. 11].

¹⁷ См., напр., [6; 19].

Иными словами, нам пришлось бы приписать Пифагору, наряду с похищением огня и созданием наук и искусств, еще и изобретение диалектического метода.

Безусловно интересно мнение тех исследователей, кто, занимаясь изучением пифагорейской традиции, уделял особое внимание анализу интересующего нас фрагмента. В первую очередь, следует упомянуть Буркерта, посвятившего ему своей замечательной монографии целый раздел [21, С. 83—96], а также Хафмана, доказывающего, что «Дар богов» — прямое заимствование из Филолая [26].

Буркерт признает, что Платон в те годы, когда он предположительно познакомился с пифагорейцами, уже не мог просто взять и перенести чью-то систему в свои работы, никак ее при этом не изменив — «его собственные взгляды к тому времени были уже вполне сформированы» [21, С. 27]. Однако при этом, как и многие его предшественники, этот автор утверждает, что фрагмент имеет «явно пифагорейское происхождение» [21, С. 86]. И таким образом, он видит в «Даре богов» не что иное, как источник сведений о раннем пифагореизме — источник более ранний, чем свидетельства Аристотеля, а потому, возможно, и более надежный [21, С. 87, 91]. Вся онтология Филеба «укоренена», по мнению Буркерта, в пифагореизме [21, С. 87]. На чем же основаны эти выводы? Главными уликами выступают приведенные в начале «Дара богов» оппозиции — «Единое-Многое», «Предел-Беспредельное»¹⁸. Именно эти оппозиции фигурируют в списке, приписываемом Аристотелем пифагорейцам [Met. 986a22]. И если относительно первой Буркерт готов согласиться, что она в точности соответствует основной паре понятий, рассматриваемых в «Пармениде», то по поводу второй он более чем уверен — это заимствование. А между тем, без этой пары понятий вся вторая часть «Пармениды» просто немыслима¹⁹. Здесь же можно задаться таким вопросом: допустим, все действительно так, и данные понятия позаимствованы у пифагорейцев. Но что можно сказать о роли этих понятий в философии Платона, учитывая невозможность простого плагиата? Являются ли они собой ровно то же, чем они были в ранней пифагорейской традиции²⁰, или в данном случае от них остались лишь наименования?

По-видимому, Хафман, который во многом следует за Буркертом, мог бы ответить на эти вопросы. Во всяком случае, его исследование вполне можно назвать самым конкретным в данном отношении. Сопоставляя фрагменты из работ Филолая (в особенности, фрагмент 1) с «Даром богов», автор стремится показать, что в нем описан именно метод, изначально разработанный Филолаем²¹.

¹⁸ Также он ссылается на примеры с музыкой. Но во-первых, как уже сказано выше, кроме них есть еще пример создания письменности Тевтом, а во-вторых, не все рассуждения о музыке можно однозначно трактовать как пифагорейские — см. по этому поводу замечательную статью Баркера [18].

¹⁹ См., напр., [137c-d, 158b-c, 164b-166c]. Этому будет отчасти посвящена следующая моя статья, посвященная Единому, Многому, Пределу и Беспредельному в «Даре богов».

²⁰ Если вообще мы можем хоть сколько-нибудь определенно говорить об этом.

²¹ Именно на это указывает, по крайней мере, название статьи: «The Philolaic Method: The Pythagoreanism Behind The *Philebus*».

Ощепков И. В.

«Дар богов» в «Филебе»: Три вопроса о Едином и Многом [15а-16с]

Платон, пишет он, «заимствует здесь не только основные принципы метафизики Филолая, но также и центральную его идею о невозможности знания без числа, и что самое интересное, вероятно, заимствует и философский метод, который можно выявить во фрагментах Филолая» [26, С. 69]. Однако здесь же ему приходится сделать и две существенные оговорки: что использование Платоном этих заимствований ограничено исключительно данным фрагментом, и что даже этот фрагмент «служит целям платоническим, а не пифагорейским». Иными словами, он приходит к тому, с чего начинает Буркерт. Но если это так, то в чем именно состоит заимствование? Не ограничивается ли оно заимствованием отдельных терминов для своих собственных целей (что явным образом отличалось бы от заимствования целого философского метода)? На этот вопрос Хафман уже не готов ответить, говоря, что интересуется лишь историческим аспектом рассмотрения²². Таким образом, его работа, по сути, сводится к нахождению формальных признаков соответствия. Но будучи добросовестным ученым, Хафман не может не замечать, что, несмотря на некоторое сходство, в двух фрагментах имеются и довольно серьезные расхождения в употреблении терминов. Филолай говорит о сущностях безграничных и ограничивающих²³ (и то, и другое — во множественном числе), т.е. речь идет о неких *элементах*, в то время как у Платона видим «Предел и Беспредельность»²⁴ (в единственном) — т.е. скорее некие *принципы*²⁵. Филолай практически не говорит о Едином и единичном²⁶, предпочитая им число, в то время как Платон называет оппозицию Единое-Многое первой, и лишь за ней — Предел-Беспредельность, и это, в свою очередь, ставит под вопрос правомочность сравнения с упомянутым выше пифагорейским перечнем, в котором данные оппозиции следуют в обратном порядке. Учитывая это, а также многое другое, трудно сделать вывод о «прямом заимствовании» и вообще, о какой-либо очевидности²⁷.

Как видим, у многих авторов наблюдается некое «слепое пятно» в объяснении: ведь пока мы не поймем, какие именно проблемы решаются в нашем

²² В конце статьи он и вовсе делает вывод, что фрагмент в целом не имеет того значения для понимания метафизики Платона, какое ему обычно приписывается, а также выражает сомнение в том, что мы получили бы ключ к пониманию «Филеба», если бы обладали более подробными сведениями о методе Филолая [26, С. 85].

²³ *αΤΤς'ιοαјν та кал -nzqaiovvro)v.*

²⁴ *ireQaq-aneiQia.*

²⁵ Об этом различии Хафман говорит в своей монографии, посвященной Филолаю [27].

²⁶ Вероятно, он, согласно Теону Смирнскому [20,19], их не различает, в отличие от Платона в рассматриваемом фрагменте. В интерпретации Хафмана единица Филолая «не является первопринципом, но скорее происходит из сочетания предела и беспредельного» [26, С. 73-74, а также прим. 14].

²⁷ К гипотезам о прямом заимствовании, вероятно, можно отнести и интерпретацию этого фрагмента Гослингом (Gosling). Он предполагает, что под маской Протарха скрывается Евдокс. «Дар богов» в таком понимании становится по преимуществу математическим методом. К сожалению, имея возможность ознакомиться с этой концепцией только по книге Сзара [17, С. 144—149], могу указать лишь, что несколько настораживает готовность автора даже «грамматику» Тевта, наряду с музыкой, рассматривать в математическом ключе.

фрагменте и в какой мере они связаны с поздней группой диалогов, не сможем и ответить на вопрос о том, имеются ли в нем заимствования, и если имеются, то насколько они существенны²⁸.

Ниже я постараюсь прояснить эту связь.

Вопросы о Едином и Многом [15a-16c]

К «Дару богов» в «Филебе» мы приходим следующим образом. Протарху приходится принять на себя ответственность за высказывание Филеба²⁹ о том, что удовольствие есть благо. Сократ берется утверждать, что благом является разумение. В ходе диалога оказывается, что не все удовольствия в одинаковой степени можно назвать благом. Однако и разумением мы можем называть весьма разные, а иногда и противоположные, вещи. Все это вынуждает Сократа перейти к вопросу о едином и многом, доставляющему людям, по его словам, немало хлопот [14c].

Далее речь идет об «удивительных» рассуждениях, когда кто-то говорит о многом, что оно есть единое, и о едином, что оно есть многое. Сократ называет такие рассуждения «сказкой о едином и многом», приводя пример, когда Протарха, единого по своей природе, можно называть множеством противоположных друг другу Протархов по той лишь причине, что он может быть назван большим и маленьким, тяжелым и легким. Также приводится пример, когда некто, разделив в рассуждении вещь на члены и части, утверждает, что она одновременно является и единой, и многой. Все подобные утверждения, по словам Сократа, не стоят опровержения. Но есть проблемы и другого рода.

- 15a *Сократ.* Я имею в виду, мальчик мой, не тот случай, когда некто полагает что-то одно (то *zṽ*) в вещах возникающих и гибнущих³⁰, о чем мы говорили недавно. Ибо такое единичное, в чем мы только что пришли к согласию, не нуждается в исследовании (*ἄλλο δὲ τὸ ἐπιζητεῖται*). А вот если кто попытается полагать единого человека (*sva avS-gamov*)³¹, единого быка, а также единое прекрасное и единое благо, то великое усердие

²⁸ Подобно мудрецам, критикуемым Сократом в «Даре богов», они позволяют своему пониманию Платона «ускользнуть в- беспредельность» интерпретаций доксографических источников, неопифагорейских и неоплатонических прочтений, в то время как у нас имеется прекрасно сохранившиеся тексты самого Платона, которые стоило бы рассмотреть в первую очередь.

²⁹ Оба персонажа, по всей видимости, являются вымышленными. Имя Протарха можно перевести как «первопринцип», Филеба — «любящий юность, юное» (LSJ).

³⁰ то *sv... t&v yivvofievian* та кал *аттоХХу/мгушу*. В пер. Самсонова неправильно — «единство возникающего и гибнущего». Очевидно, что речь здесь идет о некоем единичном — предмете, принадлежащем вещам, возникающим и гибнущим, таком как Протарх [14d], или некая вещь, разделенная на части [14e3].

³¹ Здесь я считаю возможным переводить *zṽ* как «единое» в том случае, когда речь идет явным образом об идее.

Ощепков И. В.

«Дар богов» в «Филебе»: Три вопроса о Едином и Многом [15a-16c]

в различении (*[мата дидгстец]*) таких и им подобных единиц (*kvabuiiv*)³² приводит к спорам и противоречиям.

Протарх. Каких споров?

- b *Сократ.* Во-первых, необходимо ли допускать, что такие единицы (*fjbovaBa*)³³ являются *истинно* сущими? Во-вторых, каким образом каждая из этих единиц, будучи вечно самотождественной и не приемля ни становления, ни уничтожения, тем не менее *наивернейшим образом* является вот этой одной? В-третьих, как в бесконечном количестве вещей, подверженных становлению, такая единица, либо будучи разъятой на части и став многим, либо будучи целым и отделившись от самой себя — что могло бы показаться и вовсе невероятным — как она, самотождественная и единая, могла бы одновременно оказаться в одном и во многом?
- 5
- c Вот, Протарх, какие вопросы о Едином и Многом, а не те, что обсуждались ранее, суть причина всякого затруднения в том случае, если относительно них нет согласия, либо делает наш путь легче — если таковое имеется.

Вопросы, недостойные рассмотрения

Итак, допустим, у нас есть бесконечное множество вещей — зримых вещей, «возникающих и гибнущих», «находящихся рядом» [Theaet. 174a2] и т.п., а также некоторое конечное множество родов. Возьмем теперь из множества некое единичное, например, Протарха [14d]. Этот Протарх, хотя и един по природе, но причастен к множеству подчас противоположных друг другу родов. Таким образом, мы можем считать одного-единственного Протарха одновременно и многим, называя его большим и малым, тяжелым и легким и так далее [14d3].

Как видим, это путь бесконечных апорий, т.е. для философа он не является путем вообще, а является (точнее, кажется) таковым лишь для софиста³⁴, или,

³² Букв, «генад».

³³ Букв, «монады». Мне представляется крайне маловероятной версия Муница и Рудебуша [15, С. 401] о том, что генады и монады здесь могут обозначать сущности разного уровня рассмотрения — соответственно, роды и виды. Учитывая, что слово *evaq* встречается впервые не только в корпусе текстов Платона (единственный раз), но и в греческом языке вообще, т.е. является, по всей видимости, изобретением Платона, можно сказать, что здесь ему необходимо было слово, которое, с одной стороны, было бы однокоренным с *sV*, а с другой, могло бы употребляться во множественном числе. После этого можно было в качестве синонима «генад» ввести знакомое читателю слово «монады» (явным образом отсылающее к множеству *ev*).

См. однако [Damasc. In Philebum 41-51].

³⁴ Выше Сократ называет подобные утверждения чрезвычайно удивительными и нелепыми *fiavpuMrrov* [14c9], чудовищными (*rsgara*) [14e]. Из «Софиста» же мы знаем, что софист отнесен к роду чудотворцев, фокусников (*S-avfMTooiibv*) [Soph. 235b5, 268d2], Следует, однако, учесть, что в «Гезетете» [155d] Платон делает философию дочерью Тавманта-чуда (Этаи/ш^).

как мы увидим ниже, — для юноши, впервые почувствовавшего вкус к рассуждениям [15e]. Интересно, что с подобного же рассуждения начинается и «критическая» часть «Парменида» — здесь Сократ также говорит, что в подобных речах, когда некто пытается доказать, что, например, человек является и единым и многим, нет ничего удивительного [129b-e]³⁵.

Итак, из единичного, взятого таким образом, следует все, что угодно, поэтому данный путь нами отброшен.

Вопросы, достойные рассмотрения

Единицы: генады и монады

Теперь от простых и не стоящих внимания проблем переходим к сложным и собственно философским. Эти последние возникают, когда мы полагаем для некоего множества «единого человека, единого быка, единое прекрасное и единое благо» [15a4-5].

Здесь обращают на себя внимание три вещи. Во-первых, сущности, относящиеся к «возникающему и гибнущему», обозначаются здесь так же, как и те, которые мы привыкли называть идеями — и те, и другие являются, прежде всего, некими единицами. Во-вторых, было бы вполне естественно предположить, что под единым человеком, быком, прекрасным и благом здесь подразумеваются идеи. Однако Сократ называет их как угодно, но *не* идеями³⁶. Вместо этого придумывается специальный термин — генады, призванный, по-видимому, подчеркнуть причастность этих сущностей Единому. В-третьих, трудные вопросы, о которых пойдет речь ниже проблематизируют существование этих генад, а также отношение их друг к другу и ко всему остальному сущему.

Последнее вновь обращает нас к началу «критической» части «Парменида» [130b-c]. Первый вопрос, или точнее, первая череда вопросов, которые элеец задает юному Сократу, заставляет последнего задуматься о том, в одинаковой ли

³⁵ «Но что удивительного, если кто будет доказывать, что я единый и многий, и, желая показать множественность, скажет, что во мне различны правая и левая, передняя и задняя, а также верхняя и нижняя части, — ведь ко множественному, как мне кажется, я причастен, — желая же показать, что я един, скажет, что, будучи причастен к единому, я как человек — один среди нас семерых: таким образом раскрывается истинность того и другого» [129c5-d1] (пер. Н.Н. Томасова).

³⁶ Такой, несколько нарочитый, отказ от употребления слова «идея» напоминает нам фрагмент из «Софиста» [253d5-e2], в котором при описании диалектического метода словосочетание *pta Ша* употреблено лишь однажды, а затем слово «идея» заменяется соотносенным с ним числительным. Сочетание «одна идея» обычно вводится Платоном в случае противопоставления идеи некоему многому — чаще при описании процесса «сюнагогэ» [см., напр., *Phaedr.* 273e2]. Особенно часто такое сочетание встречается в «поздних» диалогах. Однако специфика рассматриваемого фрагмента состоит в том, что слово *Ша* до сих пор в диалоге вообще не употреблялось — оно появится лишь в «Даре богов».

Ощепков И. В.

«Дар богов» в «Филебе»: Три вопроса о Едином и Многом [15а-16с]

мере он уверен в существовании тех или иных идей (эйдосов)³⁷. Сначала речь идет о самих по себе эйдосах подобного, справедливого, прекрасного, благого — относительно их существования у Сократа нет никаких сомнений. Затем рассматриваются эйдосы человека, огня и воды — здесь ему приходится признать, что относительно таких вещей он часто пребывал в недоумении. Наконец, Парменид вопрошает о вещах ничтожнейших (*сраухораров*) — волосах, глине, нечистотах и т.п. — на этот раз юноша вначале называет подобное допущение нелепым («Какими мы их видим, таковы они и есть»), но вслед за этим уверенность сменяется сомнением («Однако бывало уже и так, что меня посещали сомнения, а не относится ли это ко всем вещам»)³⁸.

Именно здесь мы находим кажущееся несколько необычным соседство эйдосов человека, прекрасного и блага³⁹, здесь же никем иным, как самим Сократом, ставится под вопрос существование, по крайней мере, некоторых из эйдосов. При этом, похоже, у него нет более определенного критерия для определения истинности эйдоса, кроме некоего ценностного — одни эйдосы достойны рассмотрения в большей степени, другие — в меньшей.

Эта параллель с «Парменидом» становится еще более очевидной, если мы разберем следующие ниже вопросы.

Три вопроса о единичном [15 Ы-8]

Итак, фрагмент [15 Ы-8] содержит перечисление проблем, достойных рассмотрения. Но с этого момента также начинаются и настоящие трудности в интерпретации. С формулировкой этих проблем, включающей в себя всего 8 строк, связано столько различных прочтений и дискуссий среди исследователей, что теперь, вероятно, можно делать статистические выводы о «тенденциях», «долговременных трендах» и т.п.⁴⁰. Эти трудности касаются как определения количества вопросов (некоторые объединяют второй и третий вопрос), так и их интерпретации.

³⁷ «А скажи мне: сам-то ты придерживаешься ли этого различия, говоря, с одной стороны, о самих эйдосах (*вЩ си/та*) отдельно (*%<*>ek*)^{ac} Другой стороны, отдельно о тех вещах, которые им причастны (*р,гте%оута*)! И полагаешь ли ты, что есть некое подобие само по себе отдельно от того, которым обладаем мы?» [130Б]

³⁸ Далее по тексту Парменид лишь укрепляет его сомнение: «Ведь ты еще молод, Сократ, и философия еще не завладела тобой, так, как, думается мне, завладеет впоследствии. Тогда ни один из таких предметов, не будет казаться тебе ничтожным» [130ε]. Интересно в этом отношении размышление о природе богов в Законах [90 lb — 902с], в которых делается заключение, что боги не пренебрегают ничем, даже самым малым и незначительным во Вселенной.

³⁹ Об идеях живых существ в более ранних диалогах речь не идет.

⁴⁰ Можно предположить, что в древности и в средние века никто не решался объединять какие-либо из этих трех вопросов. Тенденция к объединению двух последних вопросов появилась в середине XIX века и сохраняла свое влияние, условно говоря, до середины XX-го. После чего она вновь сменилась тенденцией к выделению трех вопросов и рассмотрению их по-отдельности.

Я придерживаюсь гипотезы трех вопросов и читаю их следующим образом:

1) Должны ли мы вообще допускать, что такие единицы ($\text{[}i\upsilon\nu\alpha\text{]}^{\text{Sa}}\text{}$) являются истинно сущими ($\alpha\chi\rho\text{ft}\text{tot}$; ovcrag)?

Хан (Halm) предпринимает достаточно подробный анализ разных подходов к интерпретации [15B-8], разделяя их на две большие группы — тех, кто видит здесь 2 вопроса и тех, кто видит 3 - й прослеживая эти традиции с середины XIX века. Также достаточно подробный обзор можно найти в следующих работах: [10, С. 55-74; 11, С. 23-25; 15]. Сам же Хан видит то ли два, то ли три, а, возможно, даже целых шесть, так как считает, что в каждом из трех вопросов содержится одни и те же два вопроса (относительно сущности «единиц» как единиц, а также отношения единого к бытию), но рассмотренных по-разному [14].

Грамматические особенности фрагмента [15B-8] указывают на то, что вопросов все-таки три. Так, Делькоминет, вслед за Мирхади, выделяет три «грамматических и филологических основания» [4, С. 57]:

1) Наличие трех союзных связок: $\tau\tau\upsilon\&\tau\upsilon\upsilon\ \epsilon\tau\tau\alpha$ и $\text{/meta}\ \text{B}\epsilon\ \text{тойто}$ (перевожу как «во-первых, ... во-вторых, ... в-третьих, ...»). По мнению Делькоминет, Гатри [6, С. 207] и многих других исследователей, этого уже достаточно для принятия «трехкратного» членения.

2) Наличие трех инфинитивов, управляемых глаголом $\nu\text{-no}\chi\alpha^{\wedge}\text{avsw}$. ehai , ehai и $\text{u}\text{iyuv}\epsilon\upsilon\text{Sai}$.

3) Наличие двух частиц перехода — ad .

Действительно, учитывая эти ориентиры, достаточно просто расчленить предложение на три части. Первый и третий вопрос не вызывают существенных затруднений. Именно вокруг второго было сломано немало копий.

Возможно, первым подверг сомнению осмысленность второго вопроса Бэдхем в своем издании текста «Филеба», опубликованном в 1855 году. Он критикует чтение Штальбаума, предполагающее три вопроса: в том, что «монада всегда является неизменно монадой, хотя и остается всегда одной и той же, и не приемлет ни становления, ни уничтожения» он видит «не противоречие, но очевидное следствие» [12, С. 9], а во втором издании 1878 года автор уже не скрывает эмоций, говоря, что если здесь имеется в виду вопрос о том, «каким образом то, что является одним и вечносущим, должно быть тем не менее неизменно одним, то «ничего не может быть более абсурдным» [13, С. 10]. Его поддерживает и Фреде, называя такой вопрос пустым и даже «праздным» (mtifig) [Цит. по 10, С. 395].

Подобный подход предполагает объединение второго вопроса с третьим — именно в таком случае, по мнению этих исследователей, вся конструкция обретает смысл (см., напр., [7, С. 20]). Однако при этом она оказывается и чрезвычайно сложной для чтения, и асимметричной, не говоря уже о том, что не совсем ясно, как использовать при переводе вышеуказанные грамматические особенности, которые при такой интерпретации становятся излишними.

Если же мы примем во внимание, что вопросы, сформулированные в этом фрагменте, очевидно перекликаются с вопросами, поставленными в «Пармениде», если мы вспомним, что этих вопросов там не два и даже не три, и что эти вопросы воспринимались самим Платоном как наиболее трудные (см., напр., [133a — 135a]), если, наконец, вспомним, что и это рассуждение в «Филебе» названо «многосложным, многогранным» [15c7], то было бы уместно допустить, что проблему необходимо разделить на большее количество частей.

Ощепков И. В.

«Дар богов» в «Филебе»: Три вопроса о Едином и Многом [15а-16с]

2) Если мы допускаем существование такой единицы и допускаем, что она вечно одна и та же и не приемлет ни становления, ни уничтожения, то все-таки остается вопрос: на основании чего она *наивернейшим образом есть вот эта одна* (рлал таитију)?

3) Каким образом единичное, так определенное, относится к беспредельно многому и подверженному становлению? Становится ли оно в этой области также многим, разделившись на части? Или, что невероятно, сохранив свою целостность, оно каким-то образом отделяется от самого себя, оказываясь и в одном, и во многом одновременно?

Все три вопроса так или иначе озвучены в «Пармениде»⁴¹. Многие признают это. Но трудность их интерпретации состоит не столько в том, чтобы найти соответствия в тексте «Парменида», сколько в том, чтобы увидеть взаимосвязь этих вопросов с «Даром богов».

Три вопроса в свете «Парменида».
Онтологический аспект

Первый вопрос очевидным образом перекликается с приведенной выше проблемой полагания эйдосов — являются ли все подобные единицы истинно сущими, или же, по крайней мере, для некоторых вещей допускать подобное единство недопустимо, и «какими мы их видим, таковы они и есть». Его можно трактовать как вопрос об онтологическом статусе подобного рода единиц. И он достаточно актуален, учитывая сомнения, высказанные Сократом в «Пармениде».

Можно также сказать, что вопрос этот объединяет собой всю первую часть «Парменида», которую считают критикой «Теории идей».

Второй вопрос также имеет свое отражение в «критической части» «Парменида». Многие исследователи настаивают на следующем его прочтении: каким образом различные единицы могут быть объединены в единое целое?⁴² В таком виде он отсылает к проблеме причастности отдельных вещей идеям. Проблема эта действительно является одной из важнейших в первой части «Парменида». Но при таком прочтении второй вопрос не будет существенно отличаться от третьего, что, собственно, и дает многим повод их объединить (см. прим. 40).

⁴¹ У Гатри имеется очень ценное рассуждение о том, на что необходимо обратить особое внимание при интерпретации этих вопросов: «Имеется соблазн переводить эти вопросы, используя термины современной науки: как один субъект может иметь много предикатов? (тривиальная проблема) и как один предикат может иметь много субъектов?, либо какова связь между универсалией и ее партикуляриями? (серьезная проблема). Но это вопросы иного порядка. «Серьезные» проблемы сегодня решались бы в форме вопросов чисто логических, но для Платона так называемые «предикаты» и «универсалии» *существовали* в сверхчувственном мире. Это не вопрос логики, но вопрос структуры реальности [12, С. 208].

⁴² Бэдхем, Поуст, Джексон, Шлейермахер, Арчер-Хинд, Наторп, Вилламовиц, Хэкфорт, Диес, Чернис, Росс, Гослинг, Баркер и др. — см. [14, С. 166]. В этом случае рассматривают конструкцию а/та *тхцц* ай *таута*<;... *цци*<; *shai* /Зг/Залотата *jjbiav rav-rrjv* (ед. ч.), где *ravraq* (мн. ч.) отсылает к *^ovabaq* из 15b 1.

Другие склонны видеть здесь вопрос следующего рода: можно ли говорить о том, что единица существует, но при этом утверждать, что она остается именно единицей, может ли она, будучи причастной и Единому и Бытию, сохранять свое единство?⁴³ И эта интерпретация также находит свое подтверждение в «Пармениде», особенно во второй его части⁴⁴.

Наконец, можно сказать, что вопрос этот касается отношения рассматриваемых единиц — *каждой из них* — к идее Единого. Это вопрос о единичности и единстве как таковом. В гносеологической перспективе он разворачивается следующим образом: насколько вообще правомочно полагание именно таких единиц — уверены ли мы, что эти единицы, о которых мы говорим, именно таковы? Вопрос, понятый таким образом, будет касаться того, насколько правильно мы судим о них в каждом отдельном случае как о причастных Единому, о *правильности* выделения тех или иных единиц⁴⁵.

Вероятно, для Платона контекст постановки этих вопросов был настолько широк, что вбирал в себя все возможные интерпретации. Однако последняя, на мой взгляд, заслуживает особого внимания, и вот по какой причине. Как мы помним, речь идет именно о *единицах*, поэтому актуален вопрос как об их отношении к Бытию, так и к Единому. Поэтому было бы, вероятно, более правильно рассматривать первые два вопроса как взаимно дополняющие друг друга.

Действительно, в *первом вопросе* внимание фокусируется (с помощью наречия *αχρῆς*) на *бытии* единичного, в то время как во *втором вопросе* речь идет (для смыслового ударения используется *ἰσῆταίονα*) о бытии *единичным*, и в том числе о проблеме *единства* и начиная с «Парменида» это отношение Единого и Бытия в самых различных рассуждениях встречается настолько часто, что этого нельзя не замечать, и о чем я скажу ниже.

Иными словами, если и есть необходимость объединять здесь какие-либо вопросы, то именно первые два⁴⁷. Так как третий очевидным образом касается не каждой единицы в отдельности, а отношения Единого и Многого.

Третий вопрос также сформулирован в «Пармениде» [130e 31e] и приведен здесь в сокращенном виде. Там он разворачивается в целую череду аргументов, имеющих отношение к проблеме причастности вечному миру идеям, имманентно-

⁴³ Штальбаум, Бури, Бернет, Тэйлор, Харди и др.

⁴⁴ Вспомним, что полагание абсолютного Единого в первой гипотезе, в конечном счете, не позволяет нам допустить даже его бытие. В то время как во второй гипотезе именно допущение бытия Единого уже само по себе приводит к понятию Многого.

⁴⁵ Акцент, таким образом, смещается на *ταῦτα* [/'iav exa, <nt>v... fi'iav tau tuu]. По всей видимости, таким образом понимает этот вопрос Дэнси, когда говорит об условиях (само)тождественности таких единиц (identity conditions) [23, С. 57].

⁴⁶ Возможный аналог в «Пармениде» — упоминание о «существующем едином» (ὄντος *svog*) и «едином сущем» (*εὐνοῦ οὐροῦ*) [142d].

⁴⁷ Прокл [Ргш. 880 30-38] и Дамаский [In Philebum 44 4-5] [22, С. 23] также выделяют два этих аспекта в комментарии к данному месту. В частности, Дамаский пишет о том, что лучше было бы полагать два высших начала эйдосов (*ἰδῶν ἀχρόντων*) — сущностное (*ὄντος-ἰδῶν*) и единичное (*ἰδῶν-ἰδῶν*).

Ощепков И. В.

«Дар богов» в «Филебе»: Три вопроса о Едином и Многом [15а-16с]

сти идеи вещам и прочему. Разбор этих аргументов не входит в мою задачу⁴⁸, и здесь я ограничусь лишь констатацией того, что третий вопрос практически слово в слово повторяет соответствующие вопросы в указанном выше фрагменте «Парменида».

Отношение этих вопросов к «Дару богов».
Гносеологический аспект

Как было сказано выше, главная трудность в интерпретации этих вопросов состоит в том, чтобы понять, каким образом они относятся к «Дару богов». Поскольку в последнем я вижу не что иное, как описание диалектического метода, мне кажется вполне логичным предположить, что и эти вопросы относятся здесь в большей степени именно к диалектике, а значит, должны рассматриваться, прежде всего, в гносеологическом ключе. При анализе первых двух вопросов я высказал предположение, что их следовало бы рассматривать в паре. И здесь было бы уместно вспомнить, как именно эта пара появляется в «Пармениде» и какое значение она имеет для последующих диалогов. А в «Пармениде» она появляется именно в том аспекте, который мы (конечно же, довольно условно) назвали бы гносеологическим. Речь идет об одной из попыток Сократа «спасти» Теорию идей от нападок Парменида [132Б-с]. Сократ высказывает предположение, что каждая из таких идей — всего лишь мысль, ноэма (μᾶτ'//α), которая не может возникать ни в чем ином, как только в душах (*sv φῦχατῶ*).

Вряд ли Платон мог воспринимать всерьез подобный аргумент в пользу Теории идей⁴⁹. Однако интересен здесь не столько сам аргумент и его опровержение Парменидом, сколько определение, которое дается мысли:

1) Парменид спрашивает, является ли подобная мысль мыслью ни о чем (или о ничто — *ovdsvog*) — Сократ это отрицает;

2) Тогда, заключает Парменид, она является мыслью о чем-то (*nvog*) — Сократ отвечает утвердительно;

3) Парменид спрашивает: «О чем-то существующем, или не существующем?» — ответ Сократа: «О существующем»;

4) «Не является ли это чем-то одним (*evo\$ tivog*), что мыслится мыслью как относящееся ко всему, некоей одной идеей (*ff^iav nva ibiav*)!» — «Является».

В этом, на первый взгляд, незамысловатом рассуждении, нельзя не заметить вероятную аллюзию на слова из поэмы исторического Парменида о тождестве бытия и мышления⁵⁰. Когда мы мыслим, мы всегда мыслим о чем-то — о чем-то существующем и едином. И можно предположить, что именно это допущение лежит в основе процесса «полагания одной идеи» в ходе диалектического рассмотрения.

Далее, Единое и Бытие появляются во второй гипотезе второй части «Парменида». Хотим ли мы, как говорит Корнфорд, спасти «Единое Парменида или Единое само по себе Сократа (или любую другую идею) от саморазрушения», или

⁴⁸ См., напр., анализ этого фрагмента у Корнфорда и Бугая [2; 9, С. 84—87].

⁴⁹ Некоторые авторы считают, что опровержение этого аргумента является опровержением т.н. «концептуалистской» Теории идей [9, С. 99—101; 32, С. 365—367].

⁵⁰ [8, С. 205; 32, С. 356]

просто хотим получить возможность знания о них, нам необходимо допустить, что они являются чем-то большим, чем просто единое, и «самое меньшее, что мы можем к нему прибавить — бытие» [9, С. 135]. Лишь этот ход делает дальнейшее продвижение мысли возможным.

Наконец, рассуждения, аналогичные приведенному выше (из первой части «Парменида») появляются несколько раз в «Тезтете» [188с-189б] и в «Софисте» [237б-239с], диалогах, написанных, предположительно, позже «Парменида» и содержащих элементы платоновской теории познания [8]. Причем интересно, что ход рассуждения аналогичен как для объектов чувств, так и для объектов мысли (мнения)⁵¹.

Иными словами, я готов допустить, что приведенные в «Филебе» первые два вопроса, продолжают именно эту линию. Если теперь вспомнить, что третий вопрос касается проблемы причастности и отношения единого-многого и соотнести все три вопроса с методом диалектики, каким он представлен в средних и поздних диалогах, включая «Филеба» (в «Даре богов»), то можно предположить, что первые два вопроса связаны с операцией объединения (сюнагогэ), собственно, «полагания единой идеи», а третий — с операцией разъединения, деления (диайресис).

В целом, этот фрагмент Филеба [15а-16с] ценен тем, что в нем в краткой форме изложены проблемы, сохранившие свою актуальность для Платона предположительно на протяжении всего «позднего» периода или его большей части⁵².

Здесь я попытался показать наличие значимой взаимосвязи между вопросами, перечисленными в [15 Ы-8], и проблемами, решаемыми в других диалогах «поздней группы», начиная с «Парменида». Многие акцентируют внимание на связи именно с «Парменидом». Однако хотя эти соответствия и кажутся очевид-

⁵¹ В каждом таком рассуждении можно выделить три определения для объекта:

Theaet. 189a1 — *χαί β ἀγα τί ἀχὼν ἐν ὑε τί ἀχὼεὶ χαί ὄν [ἀχὼεὶ],*

1) Τ/ — неопределенно-личное местоимение — «нечто»: он слышит нечто. (антоним — οὐτι;).

2) "Ἐν ὑε τ/ — «по крайней мере, одно нечто». Антоним — οὐβεν — «ничто», букв, «ни одно». Это некое неопределенное единичное, которое может относиться к любому уровню познания, в том числе к чувственно воспринимаемому.

3) "Ὀν — «существующее».

Учитывая, что чуть ниже Сократ говорит о том, что, мысля, душа «рассуждает, сама себя спрашивая и отвечая, утверждая и отрицая», то можно предположить, что и три указанных определения означают три этапа подобного рассуждения. Например:

— Я мыслю.

— Если мыслю, значит, мыслю нечто (π).

— Если мыслю нечто, значит, (вероятно) нечто единичное (*ἐν ὑε τ<*).

— Если мыслю нечто единичное, то это единичное (вероятно) также и существует (*ἐν ὑε τί... χαί ὄν*).

См. также анализ этих конструкций у Корнфорда [8, С. 114, 204].

⁵² Если мы, конечно, считаем «Парменид» «переходным» диалогом от «средней» к «поздней» группе, а «Филеб» располагаем ближе к концу «поздней».

Ощепков И. В.

«Дар богов» в «Филебе»: Три вопроса о Едином и Многом [15а-16с]

ными, необходимо учесть, что рассуждения, содержащиеся в рассмотренном фрагменте, предваряют собой изложение диалектического метода (собственно, «Дара богов»). Поэтому я отдельно рассматриваю связь этих вопросов с «Парменидом» и отдельно — с «Даром богов», предполагая, таким образом, что в данном случае важно учитывать не столько онтологический, сколько гносеологический аспект рассмотрения. Последнее заставляет обратиться к диалогам «поздней группы», посвященным проблемам познания и диалектике, особенно «Софисту» и «Тезетету». На основе предпринятого анализа я прихожу к выводу, что первые два вопроса относятся к диалектической операции объединения (сюнагогэ), к проблеме «полагания одной идеи». Иначе говоря, я допускаю, что эта пара вопросов — относительно бытия и относительно единства [15В1-4] — имеет отношение к тем первичным единицам знания, которые называются здесь генадами и монадами. Третий вопрос [15В4-8] в таком случае будет соответствовать операции разъединения, деления (диайресиса).

Учитывая, таким образом, что связь рассмотренного фрагмента с предыдущими диалогами несомненна, можно сделать вывод, что, по крайней мере, в этой части «Дара богов» вряд ли можно усмотреть *непосредственное* влияние пифагорейства, тем более прямое заимствование. Что же касается возможного использования пифагорейских терминов, то об этом можно судить лишь на основе анализа всего текста «Дара» в целом [15а-19а].

Сказанное здесь не дает однако ответа на один из главных вопросов — о какого рода единицах идет речь? Разговор Сократа с Протархом, следующий сразу за рассмотренным здесь фрагментом, лишь добавляет вопросов относительно природы этих «генад» и «монад». В следующей статье, также посвященной вступительной части «Дара богов», я постараюсь найти возможный ответ.

Литература

1. Ахутин А.В. Античные начала философии. СПб., Наука, 2007.
2. Бугай Д.В. Критика теории идей в "Пармениде" Платона // Вопросы философии. 1997. №4. С. 136-143.
3. Жмудь Л.Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб., Алетейя, 1994.
4. Жмудь Л.Я. Пифагор и его школа (ок. 530 — ок. 430 гг. до н. э.). Л., Наука, 1990.
5. Платон. Собрание сочинений [Пер. с древнегреч.] в 4 тт., М., Мысль, 1994.
6. Menn S. Collecting the letters (Plato's method of collection and division, as derived from a study of the 'Philebus') // Phronesis-a Journal for Ancient Philosophy. 1998. Т. 43. № 4. С. 291-305.
7. Brandwood L. Stylometry and chronology // Cambridge Companion to Plato Kraut R. Cambridge, 1992. С. 90-120.
8. Cornford F.M. Plato's theory of knowledge; the Theaetetus and the Sophist of Plato. London, New York: K. Paul, Trench Harcourt, Brace and company, 1935.
9. Cornford F.M. Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides translated with an introduction and a running commentary by Francis Macdonald Cornford. London: Kegan Paul & Co., 1939.

10. Delcomminette S. Le Philebe de Platon : introduction a l'agathologie platonicienne. Leiden; Boston: Brill, 2006.
11. Desjardins R. Plato and the good : illuminating the darkling vision. Leiden: Brill, 2004.
12. Guthrie W.K.C. A history of Greek philosophy. T. 5. Cambridge, 1978.
13. Hackforth R. Plato's examination of pleasure. Cambridge, 1945.
14. Hahn R. On Plato's "Philebus" 15B1-8// Phronesis. 1978. T. 23. № 2. С. 158-172.
15. Muniz F., Rudebusch G. Plato, "Philebus" 15B: A Problem Solved// The Classical Quarterly. 2004. T. 54. № 2. С. 394-405.
16. Plato, Bury R.G. The Philebus of Plato. Edited with introduction, notes and appendices by R. G. Bury. Cambridge: University Press, 1897.
17. Sayre K.M. Plato's late ontology: a riddle resolved. Princeton, N.J. ; Guildford: Princeton University Press, 1983.
18. Barker A. Plato's Philebus: The Numbering of a Unity// Apeiron. 1996. № 4. С. 143-164.
19. Benson H.H. Collection and Division in the Philebus // Plato's Philebus: selected papers from the Eighth Symposium Platonicum Dillon J.M., Brisson L. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010. С. 19-24.
20. Brandwood L. The chronology of Plato's Dialogues. Cambridge, 1990.
21. Burkert W. Lore and science in ancient Pythagoreanism. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972.
22. Damaskios, Westerink L.G. Lectures on the Philebus. [3rd ed.]. Westbury, Wilts.: Prometheus Trust, 2010.
23. Dancy R.M. The Limits of Being in the Philebus // Apeiron. 2007. T. 40. № 1. С. 35-70.
24. Field G.C. Plato and his contemporaries; a study in fourth-century life and thought. 2d. London,: Methuen, 1948.
25. Grote G. Plato, and the other companions of Sokrates в 3 томах. Т. 3. London, J. Murray, 1888.
26. Huffman C.A. The Philolaic Method: The Pythagoreanism Behind the Philebus // Essays in ancient Greek philosophy T. 6. Anton J.P., Kostas G.L., Preus A. NY: State University of New York Press, 2001.
27. Huffman C.A., Philolaus. Philolaus of Croton: Pythagorean and presocratic: a commentary on the fragments and testimonia with interpretive essays. Cambridge, England; New York, NY, USA: Cambridge University Press, 1993.
28. Lautner P. Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence. By Christoph Riedweg. Translated from the German by Steven Rendell [Review] // Aestimatio, 2005, №2. Princeton, USA: The Institute for Research in Classical Philosophy and Science, 2005. URL: http://www.ircps.org/publications/aestimatio/pdf/Volume2/2005-12-03_Lautner.pdf (дата обращения: 15.10.2011).
29. Plato, Frede D. Philebos. bbersetzung und Kommentar. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
30. Plato, Gosling J.C.B. Philebus. Oxford: Clarendon Press, 1975.
31. Plato, Poste E. The Philebus of Plato, with a revised text and English notes. By E. Poste. Oxford: University Press, 1860.
32. Taylor A.E. Plato: the man and his work. New York,: Meridian Books, 1956.
33. Wilamowitz-Moellendorff U.v. Platon. Bd. 2. Beilagen und Textkritik. 3. Aufl. Bearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Rudolf Stark, pp. 460. 1962.

Бугай Д.В.

О СОЧИНЕНИЯХ,
АНТИЧНЫХ КОММЕНТАРИЯХ,
РУКОПИСЯХ, ИЗДАНИЯХ И ПЕРЕВОДАХ ПЛОТИНА¹

Сочинения Плотина

По сообщению Порфирия, Плотин начал записывать свои положения в первый год правления Галлиена, т.е. в 253/254 г., на пятидесятом году своей жизни. Порфирий говорит, что в течение десяти лет, т.е. до приезда самого Порфирия в Рим и присоединения к плотиновскому кружку, Плотином было написано 21 сочинение. Порфирий остается с Плотиним неполных шесть лет, за эти шесть лет в результате обсуждения многих проблем на встречах и занятиях и по просьбе Порфирия и Амелия Плотин пишет еще 24 сочинения. Наконец, когда Порфирий уезжает на Сицилию, Плотин пишет вначале 5, а затем еще 4 трактата. Таким образом, Порфирий утверждает, что Плотиним в разное время были написаны 54 трактата. Основанием деления плотиновских трактатов на три группы является пребывание/непребывание Порфирия при учителе². К этому добавляется и момент оценки, поскольку сочинения, написанные до приезда Порфирия, называются плотиновским биографом незрелыми, сочинения времен совместных занятий Порфирия с Плотиним — самыми совершенными (το ἀχ/χαFov тщ foва^sax; *ixcpaivsi*), а у работ, законченных Плотиним во время пребывания Порфирия на Сицилии, как считает этот последний, нет больше прежней силы (исргдльщ уду -тjg bwa^eioq). Эта оценка еще раз свидетельствует о высокой степени тенденциозности порфириевской биографии³. Порфирий, по сути дела, говорит, что до него

¹ Данный текст был написан в 2004 году для готовившегося мной тогда издания первой «Эннеады» Плотина. В силу различных причин оно пока не увидело свет. Текст представляет собой, скорее, общее введение в изучение текста Плотина, чем полностью самостоятельное исследование всех затронутых проблем. Особенно это относится ко второй части введения, посвященного рукописной традиции «Эннеад», где в силу понятных причин я не мог высказывать какие-либо свои мнения. Я опирался, главным образом, на работы и издания Поля Анри и Ганса-Рудольфа Швицера, Эмиля Брейе, статьи Э.Р. Доддса и на замечательное двухтомное издание «Жизни Плотина», вышедшее во Франции в 1982—1992 годах. Появившиеся с тех пор русские издания Плотина, к сожалению, не сделали это общее введение менее актуальным.

² *Schwyzler H.-R.* "Plotinos", RE, XXI41 (1951), Sp. 484.

³ Эта тенденциозность была вызвана, главным образом, полемикой между различными последователями Плотина, «конкуренцией» различных версий текста трактатов Плотина и, возможно, как предположил Саффрэй (*Sqffrey H.D.* Pourquoi Porphyre a-t-il edite Plotin? //

О сочинениях, античных комментариях, рукописях, изданиях и переводах Плотина

Плотин, пятидесятилетний пожилой человек, был еще незрелым юнцом (щптг) *υΧixia*), с ним достиг творческой зрелости (*αχ/μυ*), а после его отъезда оказался на грани старческой немощи. Конечно, такое суждение никак не соответствует степени зрелости платоновских сочинений, первые из которых были написаны далеко не на заре туманной юности⁴. Как справедливо замечают Анри и Швицер⁵, наличие в первой группе таких трактатов, как VI и VI9, а в третьей — I 8, V 3, от себя добавлю и II 3, и III 5, и 11, сводит на нет самолюбивое суждение Порфирия.

В 4–6 главах «Жизни Плотина» Порфирий приводит полный список 54 трактатов. По мнению подавляющего большинства ученых, последовательность трактатов в этих главах биография есть точная хронологическая последовательность (*chronologische Reihenfolge*) написания их. Однако, на мой взгляд, ситуация гораздо сложнее. Во-первых, у нас нет никакой гарантии, что Порфирий знал последовательность написания трактатов первой группы, написанных до его появления в Риме, и с этим согласен даже отстаивающий верность порфириевской хронологии Швицер⁶. Во-вторых, текст соответствующих мест биографии Плотина ничего не говорит о том, что здесь, внутри групп, воспроизводится какая бы то ни было, не говоря уже о точной, хронология написания отдельных сочинений. О первой группе Порфирий говорит, что к его приезду *σΥχορι xai σν οvρα ... σvo^rai υsyga/Mfisva*, о существовании в них последовательности ничего не сказано. Во второй группе есть данные о такой последовательности, но касаются они лишь четырех сочинений (5, 7—15): *τgαcpsi //sv Παε» τ' to ov rraβra%ov okov elvai sv xai ravrov jSijSX'ia \$vo-a toutcov M to τTQMTOV AQ%RV sSRAGA yz y mca,yma%ou- B той BIfievrsrou y AQ%FJ sv xai ταυtov aQi\$iq>. Tga<psi scps^rjg aKka βvo, wv y to iisv moy то гтсхsiva той ovToq fArj vosTv xai τ' то цытмуд voovv xai τ' то Blumedыd- ov y aqx^j' mo fisv sari vosTv aXko aXko, mo Bl aumд abmo*. Относительно последовательности остальных Порфирий хранит молчание, говоря лишь, что все они написаны в течение его шестилетнего пребывания с Плотинном (*Taυta ma s'l'xoi xai twmтаda ovTa oaa sv ты s^asTsi ZQovq) тц лаqovcriai; цоу Yloqcpvoiov аудафву*). Если бы Порфирий хотел сказать, что он дает последовательную хронологию всех трактатов, то термин *scps^rjg*, обозначающий такое следование, был бы употреблен не один-единственный раз. С третьей группой дело обстоит несколько иначе: в ней Порфирий выделяет две подгруппы из соответственно пяти и четырех трактатов, которые были высланы Плотинном

Porphyre. *La Vie de Plotin*. Vol. II. Paris, 1992), выяснением отношений между Порфирием и Ямвлихом. Антихристианский след виден в издании Порфирия Ю.А. Шичалин, представивший новые образцы псевдо-православной экзегезы намерений Порфирия: «Презируя Священное Писание христиан, Порфирий тем не менее понимает, на что направлена его убогая злоба: он понимает, что перед ним — богооткровенный текст, не может его вместить, хотя и может констатировать, что такого фундамента нет у школы платоников. И Порфирий — составляя на склоне лет «Эннеады» — стремится создать такой «священный текст» платонизма». *Плотин*. Трактаты 1—11. Изд. подготовил Ю.А. Шичалин. М., 2007, С. 52.

⁴ Такого же мнения и Мари-Одиль Гуле-Казе. См. М.-О. Goulet-Case. *L'arriere plan scolaire de la Vie de Plotin // Porphyre. La Vie de Plotin*. Paris, 1982, p. 296.

⁵ Schwyzer H.-R. "Plotinos", RE, XXI41 (1951), Sp. 484.

⁶ Ibid. Sp., 485.

Бугай Д. В.

О сочинениях, античных комментариях, рукописях, изданиях и переводах Плотина

ему на Сицилию. Тем не менее, внутри этих групп хронология также почти не поддается восстановлению, быть может, за исключением имеющих связку трактатов II 3 и I 1. Можно было бы на все это возразить, приведя слова Порфирия из 24 главы «Жизни Плотина» (24, 5—6): *τσο&τον ιλιυ τα βj/3A/a ον хата %Qovov<; laaai (рщццу zхh<\$o{x,sva sBixa'iooaa. Однако выражение *xara%Qovov<;* обозначает здесь, скорее всего, деление на три большие хронологические группы, которые были выделены Порфирием в 4—6 главах, с произвольным порядком внутри каждой. Этого значения вполне достаточно здесь Порфирию, который противопоставляет случайности и беспорядочности (*срvгfiqv*) появления каждого сочинения в составе одной из хронологических групп свою стройную издательскую систему. Во всяком случае, это выражение слишком общее и из него нельзя вывести «в соответствии с хронологическим местом каждого трактата». То же самое можно сказать и о 26, 33—35: *xs<paXaia... ттетто^/меВ-а хата руvхQovixijv zxdomv rwv fitfiXlww*, где также, скорее всего, имеются в виду три хронологические группы сочинений Плотина. Наконец, в чем заключалась цель Порфирия, когда он писал эти главы (4—6)? Прежде всего, в разделении всех сочинений на три группы в соответствии с вышеупомянутым принципом, затем в том, чтобы привести названия (*xQarycracrai km^gacpai*) каждого трактата и указать их соответствие тому или иному плотиновскому тексту. Ни то, ни другое не имеет отношения к указанию, говоря словами самого Плотина (II 9 [33] 13,3 sq.), *та&щ руv есрз^*. Швицер уверен в правдивости сообщений Порфирия о хронологической последовательности сочинений Плотина, он пишет «weswegen er (Porphyrios — D.B.) aber die Reihenfolge gefalscht hatte, ist nicht einzusehen»⁷. Однако почему, собственно, речь должна идти о сознательной фальсификации? Она имела бы место, если бы речь шла о том, что Порфирий утверждает, что он дает трактаты Плотина в хронологической последовательности, однако при этом были бы основания думать, что он ее искажает. Здесь же ситуация кажется совсем иной. Порфирий приводит названия трактатов и первую фразу каждого из них, чтобы читатель, у которого в руках оказались списки Плотина непорфириевского издания, мог соотнести сочинения Плотина у Порфирия и в своем экземпляре. Порфирий не искажал хронологию плотиновских трактатов, поскольку, как кажется из текста, он ею вообще не занимался, исключая большое деление на три группы и некоторые частные случаи.*

Самым значительным из них, безусловно, является доказательство Рихардом Хардером того, что трактаты III 8, V 8, V 5 и II 9, следующие друг за другом в списке Порфирия (30—33), являются произвольно разделенным Порфирием одним большим сочинением⁸, доказательство, проведенное Хардером без учета их следования в списке Порфирия. Тем не менее, считать, что «man wird daher gut tun, sie (d.h. chronologische Reihenfolge — D.B.) auch bei den iibrigen Schriften ftir zutreffend zu halten»⁹, значит прибегать к индуктивному заключению, основанному на одном-единственном случае, т.е. к очень неполной индукции, которая не может служить серьезной гарантией правильности всей «хронологии». Шви-

⁷ Schwyzer H.-R. "Plotinos", RE, XXI41 (1951), Sp. 485.

⁸ Harder R. Eine neue Schrift Plotins//Hermes, 71.1936. SS.1-11.

⁹ Schwyzer H.-R. "Plotinos", RE, XXI41 (1951), Sp. 485.

Бугай Д. В.

О сочинениях, античных комментариях, рукописях, изданиях и переводах Плотина

цер прав, отвергая авантюрную, хотя весьма интересную, попытку Гейнеманна¹⁰ реконструировать подлинную хронологию плотиновских сочинений, отличную от приводимой, как кажется Швицеру et aliis, Порфирием. Тем не менее, он, как и Гейнеманн, занят установлением этой подлинной хронологии, принимая в отличие от Гейнеманна «хронологию Порфирия» за истинную.

С другой стороны, что может дать нам точно установленная хронология работ Плотина? Боюсь, что ничего, кроме удовлетворенного ipso facto сознания. Извлечь из сочинений Плотина какую-то привязанную к хронологии сочинений историческую информацию нельзя: сочинения Плотина все что угодно кроме исторического источника. Отгадывать по трактатам духовную эволюцию Плотина — тоже занятие неблагодарное, поскольку Плотин начал писать, когда был не мальчиком, но мужем, который уже десять лет преподавал свои учения в Риме, а, кроме того, в трактатах следы каких-либо существенных и заслуживающих внимания изменений, кажется, отсутствуют. Попытки на основании установления внутренних ссылок в различных трактатах подтвердить хронологию Порфирия, как справедливо замечает Швицер, весьма субъективны.

Стремление представить Плотина в свете хронологии его сочинений проистекает, на мой взгляд, из двух причин. Из, во-первых, вполне понятной неудовлетворенностью той искусственной системой разделения трактатов Плотина, которую построил в своем издании Порфирий. Во-вторых, из «биографического» принципа, который в силу своего активного применения в платоноведении стал популярен у филологов и историков философии, работающих в иных областях. Однако вряд ли стоит заменить артефакт Порфирия новым. Учитывать принадлежность трактата к той или иной группе, безусловно, можно и нужно, особенно тогда, когда мы имеем дело с порфириевской разбивкой одного и того же сочинения на несколько трактатов и разнесения его в этом виде по разным «Эннеадам». Но делать из т.н. «порфириевской хронологии сочинений» фетиш, и считать, что только «хронологическое издание» Плотина позволит проследить объективную картину развития философа, значит забывать о том, что сквозная хронология сочинений Плотина — не факт, а лишь предположение, что, в любом случае, хронология первой группы вряд ли была известна Порфирию, а это подрывает любую возможность прослеживать «эволюцию», что мы имеем, на самом деле, только контуры хронологии, а не тщательно прорисованную картину. Не следует забывать и о банальной, но справедливой истине *testis unus, testis nullus*.

Порфирий сообщает, что до его приезда 21 сочинение Плотина было издано для немногих (*kxbabo^{iva} oXiyoiq*), и что это издание было весьма трудное для восприятия. Он сообщает (24, 2—3), что Плотин поручил ему *διοδσοοα* и *Βιαρα^{ig}* своих сочинений, однако в другом месте (7, 51) говорится лишь о процедуре *βιοQ^{ovv}*, т.е., как верно замечает Швицер, о *Richtigstellung der Orthographie*, исправлении орфографии и приведении плотиновского языка к принятой норме. Способ выражения Плотина был столь непривычен¹¹, что Лонгин, получавший

¹⁰ *Heinemann F.* Plotin. Leipzig, 1921.

¹¹ А также сам плотиновский способ создания письменного текста. См. *Vita Plotini* 8,1—4 и *Denis O'Brien.* Comment *ecrivait Plotin? // Porphyre. La Vie de Plotin.* Paris, 1982, p. 330—367.

Бугай Д. В.

О сочинениях, античных комментариях, рукописях, изданиях и переводах Плотина

копии сочинений Плотина от Амелия, считал, что Амелий не потрудился исправить ошибки, которыми, по его мнению, пестрели копии Амелия. Однако Порфирий говорит, что копии Амелия были надежны и были списаны с автографов самого Плотина. Видимо, еще до появления "Эннеад" Порфирий правил сочинения Плотина, по крайней мере, тот ему это поручал и даже в Сицилию, видимо, специально для этого, посылал свои последние трактаты¹². Тем не менее, эта правка, наверное, еще не была столь систематической, поскольку поначалу сочинения Плотина предназначались для его товарищей по кружку, которые знали содержание работ по обсуждению их проблем на занятиях. Когда же Порфирий стал готовить издание, рассчитанное на широкий круг, ему пришлось более систематически и основательно заняться приведением текста Плотина к норме. Что же касается процедуры *hata&щ*, то она, скорее всего, целиком на совести Порфирия, и ничего подобного Плотинем ему поручено не было¹³.

Итак, Порфирий, взяв за образец систематические издания Аполлодора Афинского и Андроника-перипатетика, оставил в стороне случайное хронологическое расположение трактатов и разделил все сочинения Плотина на три (*gurat/a*, т.е. на три корпуса. В первый корпус вошли три девятки (*svvsah<*;) сочинений, первая состояла из этических, вторая, представляя свод физических мнений Плотина, трактовала о космосе и том, что в нем, третья — о космосе. Во второй корпус вошли две девятки, первая посвящена душе, вторая — уму и идеям. Третий корпус состоит всего из одной девятки, разбирающей учение о категориях и проблемы генологии¹⁴. Таким образом, Порфирий разбил 54 сочинения Плотина на три корпуса, состоящих соответственно из 3, 2 и 1 "девяток". Три корпуса, шесть девяток, 54 сочинения, — все это показывает большую любовь Порфирия к числовому символизму, в чем он сам и признается, говоря (24, 12—14) «я с радостью (*ao-fiivax*;) встретился с совершенством, проистекающим из числа, и с девят-

¹² Это ставит под сомнение остроумную гипотезу Анри Доминика Саффрэ (*Saffrey H.D. Pourquoi Porphyre a-t-il edite Plotin? // Porphyre. La Vie de Plotin. Vol. II. Paris, 1992*), предполагавшего резкий разрыв между Плотинем и Порфирием на почве различного отношения к Аристотелю, каковой разрыв и заставил Порфирия отправиться на Сицилию, где он занялся, главным образом, экзегезой «Органона». На самом деле, 1. Плотина трудно назвать ярким противником Аристотеля; 2. насколько можно судить из «Жизни Плотина», теоретические споры и разногласия в школе Плотина обычно не приводили к разрыву.

¹³ Саффрэ думает так же: *Le classement est une initiative de Porphyre. Saffrey H.D. Pourquoi Porphyre a-t-il edite Plotin? // Porphyre. La Vie de Plotin. Vol. II. Paris, 1992, p. 47.*

¹⁴ ΠΜΑΤΙΑ ΕΝΝΕΑΕΙΣ ΤΠΟΘΕΤΕΙΣ

| | | |
|-----|---|--|
| I | 1 | <i>ta t̄s-ixwTSQa</i> , (24,17) |
| | 2 | <i>ma</i> , (<i>pumxa</i> (24, 37): <i>ma TTSQI xoafjuou xat ma ty xoa^w ayuxoyta</i> (24398- |
| | 3 | <i>sti ma. TRAGI xocrfAou: ma TTSQI TOJV xama tov xocr^ov Szcogoviiiviov</i> (64) 59- |
| II | 4 | <i>ra TTSQI</i> (25, 10—11) |
| | 5 | <i>a,i TTSQI vov VTTOBSASIT</i> ; (25, 32—33) |
| III | 6 | <i>[ma TTSQI TWV moy OVTOG yev&v xai ma, TTSQI moy svog]</i> |

ками»¹⁵. Вряд ли стоит говорить, что такая радость или, говоря словами Э. Брейе «enthousiasme pythagoricien»¹⁶, была совсем чуждой Плотину, который никогда не стремился в своих сочинениях создавать какую-то их систему, беря темы для своих рассуждений из шогкшдшу шо\$)\гшатшу. Именно благодаря Порфирию и появился термин "эннеады", обозначающий сочинения Плотина, тогда как этот последний именовал свои работы *Λογοί* и *ψαυ^ατγ'ι*.

Порфирий пишет, что он разделил на шесть «девяток» 54 трактата, написанные Плотинем, однако критика плотиновского текста показала, что это число также искусственно было создано для разбивки на шесть эннеад. Хардер доказал, что трактаты III 8, V 8, V 5 и II 9, расположенные Порфирием в разных эннеадах, представляют части одного большего сочинения. Как отметил Брейе, вероятно, именно Порфирий разбил на два самостоятельных трактата сочинение Пао; *ιτqovoiaq* (III 2 и 3), сочинение Пго/ *γoδ to ov ev kal таито ov а/ма тхалта%од shai оХов* (VI 4 и 5), на три трактата были разделены Пг@/ *фу%у<*; *ατμοδκ'βυ* (IV 3, 4, 5) и *Tlsgt TШУ ysv&V γoδ ovrot*; (VII, 2, 3). В один трактат (III 9) Порфирий объединил 9 отдельных рассмотрений *{k-тагкефиц diacpogot}*. Чтобы довести число трактатов четвертой «Эннеады» до 9, Порфирий, видимо, изъял из III 9 последнее, десятое рассуждение и присоединил его как IV 1 к четвертой «Эннеаде». Об этом свидетельствует тот факт, что в наших рукописях он следует за девятым рассуждением III 9 без всякого титула, при этом и Pinaх рукописей, и Vita Plotini 25, 14—15 отводит ему место между IV 2 и IV 3. В его делении текста, как замечает Швицер, также присутствует произвол, имеет место неправильная атрибуция к одному трактату предложений, относящихся к другому. Кроме того, порфириевское деление трактатов предполагает и педагогическую и анагогическую последовательность, которой в первоначальном виде плотиновские работы были лишены и которая предвосхищает систематизацию и «схоластизацию» философского образования в будущих неоплатонических школах, отражая, быть может, уже сложившуюся практику преподавания самого Порфирия. Это явствует из того, что в первую эннеаду помещаются трактаты, разбирающие более простые вопросы (гАасрδбтгда, шоРХурата), за которой следуют все более и более сложные и абстрактные трактаты, которые, по мысли Порфирия, должны были привести читателя от земной жизни к высшему созерцанию единого. Названия трактатов также во многом отражают деятельность Порфирия и отчасти уже сложившуюся в школе Плотина традицию, поскольку Плотин своим сочинениям названий не давал. Причем Порфирий в «Жизни Плотина» в т.н. «хронологическом» (4—7) и в систематическом (24—26) приводит несколько отличающиеся названия одних и тех же трактатов, а в списках «Эннеад» названия порой отличаются и от первого и от второго варианта. Например, если взять первую эннеаду, то трактат I 1 в первом случае (4, 22) назван T/ то Cφα>, во втором (24, 18) — T< то £(oov kal tig o avSqamog, в третьем (в кодексах «Эннеад» в предварительном перечислении всех трактатов и

¹⁵ Саффе предполагает, что такое деление сочинений Плотина было своего рода ответом Порфирия на иную, чем у него, трактовку онтологических уровней у Ямвлиха. Op. cit. pp. 47-50.

¹⁶ Plotin. Enneades. 1.1, p. XVII.

Бугай Д. В.

О сочинениях, античных комментариях, рукописях, изданиях и переводах Плотина

перед первой «Эннеадой») — $\text{Ibg/ tod t/ to } \chi\alpha\iota \text{ m'k; o avsqamos}$. Анри предположил, что названия, приведенные в «Жизни Плотина», суть названия, независимые от Порфирия, тогда как названия трактатов в наших кодексах восходят к самому Порфирию. Однако, как резонно замечает Швицер, мы знаем, что некоторые названия, фигурирующие в «Жизни Плотина», присвоены трактатам Порфирием. Об этом ярче всего свидетельствуют отдельные названия трактатов П18, V 8, V 5 и П9, приводимые в «Жизни Плотина», трактатов, сделанных Порфирием из одного большого сочинения Плотина.

Издание Евстохия?

Нам не известна точная дата выхода в свет порфириевского издания, но с полной очевидностью можно считать, что оно появилось не раньше 301 г. и не позже 305 г., когда, по свидетельству Суды, Порфирия уже не было в живых. До его издания трактаты Плотина циркулировали, во-первых, среди его ближайших учеников, во-вторых, Амелий и, видимо, сам Порфирий распространяли списки трактатов Плотина среди интересующихся его творчеством, например, и тот, и другой посылали Лонгину сочинения Плотина для снятия копий. В-третьих, из одной схолии к тексту IV 4 29, которая присутствует во всех рукописях этого трактата и, таким образом, была уже в рукописи-архетипе, известно о существовании издания трактатов Плотина, которое подготовил член внутреннего круга (^Хсотщ), врач Плотина Евстохий¹⁷. Порфирий ничего не говорит о существовании этого издания, однако, быть может, та настойчивость, с которой он в разных местах подчеркивает, что Плотин поручил подготовить издание именно ему и что его Плотин просил исправить в ходе подготовки издания различные ошибки плотиновских рукописей, свидетельствует о том, что Порфирию было важно подчеркнуть своего рода авторизованность нового издания и противопоставить свое издание изданию Евстохия¹⁸.

Схолия гласит: $\sigma\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\upsilon$ (scil. usque ad $\text{t\chi\sigma\tau\tau\tau\sigma\upsilon\upsilon}$ IV 4 29, 55 — D.B.) $\sigma\upsilon\text{ roTg Evoro}\%i\omicron\upsilon\text{ to bsvrsqov Tragi } \chi\alpha\iota \text{ 'u}\%a\text{mo to t\omicron\tau\tau\omicron\upsilon\upsilon sv ss to?g Ylogcpugiou ovvaTTrsrai ta } \Sigma\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\upsilon \text{ bsvrsQw}$. Швицер делает отсюда следующие выводы. «1. Было кроме издания Порфирия еще одно издание сочинений Плотина. 2. В этом издании трактаты частично имели другие названия (у Евстохия IV 4 называется t\tau\sigma\iota $\phi\iota\lambda\%o\upsilon\tau\tau\omicron\upsilon\upsilon$ у Порфирия — t\tau\sigma\iota $\phi\epsilon\lambda\%d$ $\omicron\lambda\tau\tau\omicron\upsilon\upsilon\&V$ — D.B.)¹⁹ 3. В этом издании у трактатов Плотина было другое деление (т.е. у Евстохия одно сочинение заканчивается, а другое

¹⁷ По Швицеру ("Plotinos", Nachtrag, RE Suppl. XV (1978), Sp. 315), на смертном одре Плотин поручил Евстохию подготовить издание своих сочинений. См. также M.O. Goulet-Case. L'arriere plan scolaire de la Vie de Plotin // Porphyre. La Vie de Plotin. Vol. I. Paris, 1982, p. 287.

¹⁸ Ср. Schwyzer H.-R. "Plotinos", RE, XXI41 (1951), Sp. 484.

¹⁹ Важно отметить, что в первом списке плотиновских трактатов, т.е. в т.н. хронологическом порядке Порфирий называет этот трактат точно так же, как он называется у Евстохия, поскольку здесь Порфирий приводит $\chi\delta\alpha\tau\upsilon\omicron\text{-ac}\sigma\upsilon\text{ stuyacrai}$, т.е. наиболее распространенные в школе названия, тогда как в 24—26 главах он называет трактаты так, как они должны называться в его издании.

О сочинениях, античных комментариях, рукописях, изданиях и переводах Плотина

начинается в другом, чем у Порфирия, месте — *D.V.*)»²⁰. Это издание Евстохия, судя по всему, использовал Евсевий Кесарийский, когда в *Praeparatio evangelica* XV22 он цитировал трактат Плотина IV7 1—8. Из его текста видно, что он пользовался трактатом, разделенным на две части, тогда как в издании Порфирия этот трактат неделим. Мнение Анри и Швицера, что Евсевий пользовался в этих местах изданием Евстохия, вызвало оживленную полемику²¹. Дёрри первоначально считал, что цитаты у Евсевия независят от текста «Эннеад», однако эти цитаты не взяты из издания Евстохия, но восходят, как и «Эннеады», к первоначальным рукописям плотиновской школы. Впоследствии Дёрри считал, что цитаты у Евсевия восходят к порфириевскому изданию «Эннеад», а расхождения, обнаруживающиеся между ними, возникли из ошибок переписчиков²². Краус полагает, что разделения трактата на две части в издании Евстохия не было, и что слова *bzvsrqov* и *τρωτου*, в тексте Евсевия обозначающие плотиновские трактаты, на самом деле, есть пометки читателя Евсевия, который таким образом отметил порядок следования двух пассажей в едином трактате Плотина²³. Тейлер также, как и Краус, отказывался признать, что цитаты Евсевия восходят к Евстохию. По его мнению, сам Порфирий первоначально хотел разделить IV 7, чтобы довести число трактатов четвертой «Эннеады» до 9. Однако затем он включил в нее как IV2 десятое рассуждение из III9, и отказался от мысли разделить IV7. Тем не менее, Евсевий каким-то образом узнал о первоначальном замысле Порфирия и не понял, что Порфирий от него отказался. Конечно, вряд ли Тейлер мог бы объяснить, каким образом в руки Евсевия попал текст «Эннеад», в котором отражена первоначальная, неокончателная редакция Порфирия²⁴. Тот же Евсевий сохранил часть трактата IV 7, которая отсутствует в издании Порфирия²⁵. Трудно сказать, вызвано ли это тем, что издание, которым пользовался Евсевий (предположительно, издание Евстохия), по тем или иным причинам имело в составе IV7 пассаж об энтелехии, выпавший из издания Порфирия, или же, вероятно, произошла механическая утрата нескольких листов в рукописях, легших в основу архетипа «Эннеад». Это подтверждается, как заметил Краус, наличием части этого пассажа в *Theologia Aristotelis*, которая базируется на порфириевском издании, и тем, что в IV 2 [4] Плотин упоминает учение о душе как энтелехии как предмет его прошлого исследования. Анри предположил, что сам Плотин вначале остерегся подвергать резкой критике учение об энтелехии, но потом попросил Евстохия включить в IV 7 отрывок против учения о душе как энтелехии, или же это сделал сам Евстохий. Текстом, отличным от текста своего издания по эннеадам, пользовался сам Порфирий в своих сродна!, однако, учитывая самолюбие Порфирия, вряд ли это был текст издания Евстохия, скорее всего, он пользовался теми списками, которые ходили в школе Плотина. Наличие параллельного издания позволило

²⁰ Ibid. Sp. 488.

²¹ Подробнее об этой полемике см. Schwyzer, *ibid.* Sp. 488—490.

²² См. М.-О. Goulet-Case, *op. cit.*, p. 289 и n.3.

²³ Ibid, n 4.

²⁴ Ibid. p. 290 и n. 1.

²⁵ *PEXV*10 и 22, также *XI*17, где Евсевий цитирует *V*1.

Бугай Д. В.

О сочинениях, античных комментариях, рукописях, изданиях и переводах Плотина

Анри, а затем и Швицеру на основании сравнения текста "Эннеад" с текстом Евстохия, переданным посредством Евсевия, придти к следующим выводам²⁶. Хотя в первых 8 главах трактата IV 7 имеется около ста вариантов разночтений, тем не менее эти разночтения не существенны, и главные линии текста и того, и другого античного издания совпадают, множество языковых явлений, вызывавших сомнения у предшествующих издателей, подтверждены этим, независимым от порфириевского, изданием. То, что варианты этих изданий имеют несущественный характер, показывает, как пишет Швицер, в хорошем свете как издательскую деятельность Порфирия, так и качество наших рукописей²⁷. Из этого можно заключить, что в случае с "Эннеадами" мы имеем весьма надежный текст, представляющий мысль и слово самого Плотина.

Тем не менее, были и сомнения в правомерности такого сравнения. Одни, как Дёрри, считали, что разночтения — ошибки переписчиков, тогда как другие, например, ван дер Валк²⁸, полагали, что церковные писатели, и прежде всего, Евсевий, были шокированы, как когда-то Лонгин, плотиновским стилем и попытались править его текст. Таким образом, выходит, что разночтения имеются между порфириевским изданием и текстом, исправленным святыми отцами, а не между изданиями Порфирия и Евстохия, а значит оптимизм Анри и ТПШвицера должен быть несколько умерен. Стоит отметить, что, по Анри и Швицеру, из всех античных и средневековых авторов, цитировавших Плотина, только Евсевий пользовался изданием Евстохия²⁹.

Античные комментарии на Плотина

В 26 главе "Жизни Плотина" (26, 29—37) Порфирий пишет: *хата/Зг/ЗА'эдлг'Э-а Зг кал ai'g nva (scil. /З/ЗА/а ПХиуэБои — D.B.) avrwv umco^yy^ama. amaxmuod dia rovg sitsi^avrag цц,ag eraiqovg ygacpeiv zig ango aurot rrvjv aa^vziav avroTg yzviabai yfyouv. 'АААа, fiTjv kал ma КсраХаia rcbv -navroov rtXriv год Пго/ год каХод ha mo ХеТираi гцыу TzTToiTjfiab-а кама руv хрОВИК^v екБоа-iv r&v fiifiXicov aXX' sv тоvтw ов ma квсраХа/а (MOVOV каУ zKaarov SKxeirai r&v fiifiXicov, aXXa кал гтг^з/е^/лама, а wg КсраХаia о-вваqiB-^sTrai. Порфирий сообщает здесь о существовании его собственных комментариев (*хлтоул'цата*) на некоторые книги Плотина, комментарии, написанные без какой-либо системы (*araxrwg*). Текст Порфирия о его комментариях содер-*

²⁶ Так оценивают Анри и Швицер значение recensionis Eustochianae в editione majore, p. X: Plurimi enim scito aestimanda esse quaecumque fragmenta priore Ша editione (scil. Eustochii — D.B.) nituntur, cum ex his non tantum liber archetypus corrigi possit, sed et ratio edendi qua Porphyrius usus erat manifesta sit.

²⁷ H.-S.¹, t.I, p. X: Praeterea cuivis recensionem utramque conferenti patet et textum quem edidit Porphyrius antefendum esse iis quae ex Eustochiana editione nobis servatae sunt et Enneadum codices qui exstant fidelissime servavisse. Persuasum igitur nobis habemus *scripta Plotini neque ab ullo alio neque ab ipso Porphyrio esse retractata* sqq.

²⁸ См. М.-О. Goulet-Cas6, op. cit., p. 290.

²⁹ H.-S.², 1.1, p.V: Alii omnes qui scripta Plotini laudaverunt vel imitati sunt editione Porphyriana usi sunt.

О сочинениях, античных комментариях, рукописях, изданиях и переводах Плотина

жит двусмысленность. Глагол *xarafiaXXsoSai*, употребленный им, с продолжением $\epsilon\prime\delta\ \acute{\rho}\iota\nu\alpha$ может значить как «вставлять в них», так и «написать на них». В первом случае это значит, что Порфирий по просьбе друзей вставлял в текст трактатов Плотина свои разъяснения. Таким образом, в тексте «Энеад», дошедшем до нас есть не только слова Плотина, но и разъяснения Порфирия. Этого мнения придерживался Э. Брейе, постаравшийся найти эти порфириевские вставки. Во втором случае, *χμο^ιζ^ατα* обозначают отдельные произведения Порфирия, *αχαrajSaXkscr^ai* надо считать синонимом гангкгЭ-а/34 строки этой главы. Так считают Анри и Швицер. Мнение Брейе почти не поддается верификации, поскольку кроме уже упоминавшихся мест из Евсевия, которые весьма незначительно расходятся с текстом наших рукописей, у нас нет никакого источника, который позволил бы выявить эти вставки. Рассуждениям Брейе, опиравшегося на соображения смыслового и стилистического характера, суждено остаться субъективистскими. Остается вторая возможность, которую подтверждает и античная традиция. Хотя и здесь есть много сложностей.

Евнапий из Сард в своих «Жизнеописаниях философов и софистов» после слов о большой популярности в его время книг Плотина пишет (III 1,4,1-3): *τον fi'iov avrov -ναμα Πογρpvgiog i\$yvvsxsv, οοg ovbkva olov mε ρjv ττxβοv sicrcpsgsiv aΠλα xai -noKka τ(ov fiifiXicov SQ^rjzvcrag avrov (pa'ivzrat. Выражение *mmoXXa rtov fiifiXicov sQfiv)vsv(ra<*; само по себе весьма расплывчато. Евнапий мог иметь в виду 1. Различные произведения самого Порфирия, например, 'A<*pogf/ai*, в которых есть порфириевские толкования различных книг Плотина; 2. Реально существовавшие комментарии Порфирия на Плотина, которые были доступны самому Евнапию; 3. Слова Порфирия в «Жизни Плотина», приведенные выше, сам же он ничего подобного в руках не держал. Текст этой фразы Евнапия говорит, скорее, в пользу третьей версии, поскольку Евнапий употребляет здесь *(pa'ivzrai*, т.е. говорит предположительно, а не точно, что, очевидно, исключает первый и второй варианты³⁰. Чуть далее Евнапий рассказывает вполне романтическую и совсем невероятную историю о том, что Порфирий под влиянием философии Плотина, возненавидев и тело, и человеческое бытие, уезжает на Сицилию, где, оставив города и людей, удаляется на гору лилибейскую. Там он возлежит в стенаниях и воздерживается от пищи, сторонясь пути человека. Плотин, неведомо как узнав об этом, приезжает туда и наставляет Порфирия на путь истинный, т.е. добивается своими рассуждениями, чтобы душа не покидала этот мир, а тело могло служить для нееместилищем (*χατοxy*). Порфирий пришел в себя и поднялся, о *βε* (scil. *naomvog — D.B.*) *μοц grfiBVTAQ Хоуovq elq fiifiXiov хатвβсто twv ysyga^SVWV. twv ββ (piXocpocpoiv ma ammodoyma xaxvttovtsov a<ra(ps'iqt., хаБажевд twv ττοηjtwv moTδ ilvsotg, δ Πογρpvgiog mo cpaγiiaxov τpjs craip'fiv&iaq k-naiVB(raq xai <Sia Tzigaq yBvo-afiBvog, mofivrj^ia удафад Big cpwg yуayBv.**

Прежде всего, во всем этом рассказе Евнапий предстает как совершенно негодный исторический источник, зараженный тягой к фантастическому перетолкованию ясных сообщений Порфирия в «Жизни Плотина»³¹. Порфирий го-

³⁰ Ср. у Гуле-Казе op. cit. p. 307.

³¹ См. об этом Goulet R. Variations romanesques sur la mfilancolie de Porphyre // Hermes 110 (1982), pp. 443-457.

Бугай Д. В.

О сочинениях, античных комментариях, рукописях, изданиях и переводах Плотина

ворит, что он уехал в Лилибею, поскольку там находился и вел занятия (*harQiftstv*) Проб, «муж разумнейший». Ни о каких горных лежаниях и *odium generis humani* у Порфирия речи не идет. Во-вторых, поездка Плотина на Сицилию и речь над бездыханным от воздержания телом любимого ученика — тоже плод неистового евнапиевского воображения. Поэтому вся эта история вызывает сомнения.

У текста, сообщающего о комментарии Порфирия, две возможные интерпретации. 1. Порфирий написал комментарий на трактат Плотина о самоубийстве. Какой трактат может иметься в виду? На эту роль предлагались I 9, I 4, III 2—3. Трактат 19 не мог быть написан Плотиним после отъезда Порфирия, поскольку он вообще входит в первую хронологическую группу. Более всего подходит 14 (гипотеза Поля Анри). Тем не менее, Евнапий мог совершенно спокойно пренебречь хронологией и в своем неясном сознании связать трактат 19 с казусом Порфирия, известным по «Жизни Плотина». Тогда надо предположить существование комментария Порфирия на 19. Кюмон в свое время предположил, что таким комментарием является цитируемый Августином трактат Порфирия *De regressu animae*. 2. Слова *ino^v^jxa удафад sig cpiud ууауав* не имеют в виду какого-либо комментария, термин *ino^jLvijfia* надо понимать в прямом смысле, т.е. как «воспоминание». Тогда это выражение говорит о том, что Порфирий, рассказав в «Жизни Плотина», как Плотин спас его от самоубийства, тем самым раскрыл смысл и значение трактата 19. Такого понимания придерживался Швицер. Если дело обстоит именно так, то Евнапий не может выступать самостоятельным свидетелем существования порфириевских комментариев. Мари-Одиль Гуле-Казе придерживается версии Швицера³², я, со своей стороны, более склоняюсь к тому, что Порфирий написал именно комментарий либо к I 9, либо к I 4. Действительно, если вообще принимать в расчет полное фантастики сообщение Евнапия, то контекст его фразы говорит о том, что Порфирий приложил *<paQjfbaxov rrijg aacprivaiaig* к та *anoQQu*та философов, т.е. изъяснил тайные учения философов, скрытые неясностью. Вряд ли его рассказ в «Жизни Плотина» о своей меланхолической болезни и намерении самоубийства можно принять за какое-то выведение из неясности в ясность каких бы то ни было слов Плотина.

О каком-то комментарии Порфирия сообщает Дамаский (In Phaed. 62b2—6): /3. "OTI rouroig xqwmisvoi Toig xavom qaBicog bi&Xkj^o^sv (*bg our a Tayabov scrriv y cpgovqa, clig tivsg, ovts ш vjdoovj, (bg Nouftyviog, ovta o B^iovQyog, (bg Патsgtog, aAA', (bg EevoxQaTTjg, Tiravixv} scrriv xai sig Aiovucrov aTvohogvcovrat. oймco Ы xai Погсрygiog nQOVTtevoirjo-av &v mф uTTO(ivj]iaTi. Платоновский текст, который здесь комментирует Дамаский, говорит о том, что люди находятся под некоей стражей, из под которой не следует бежать и освобождать себя самого, т.е. совершать самоубийство. Поскольку Порфирий не писал комментариев на «Федон», единственным комментарием, в котором он мог бы определять стражу платоновского текста как Титаническую и восходящую к Дионису, может быть только его комментарий на какой-то трактат Плотина, скорее всего, на трактат I 9, который обсуждает ту же проблему самоубийства и имеет аллюзии на «Федон».*

Эней из Газы (Theophrastus 45) свидетельствует о комментарии Порфирия на I 8: Он *yaq aysvvyrog, ovba avaQ%og ij u'Atj- touto era xai ХаAbarn Шастxoucn xai o*

³² Op. cit. p. 309.

Бугай Д. В.

О сочинениях, античных комментариях, рукописях, изданиях и переводах Плотина

НоϞσρνγιογ, αραϞσΜπει fis xaboXov το fiiftXiov, ο sig fJfBcrov rtoγoysi, tcov ΧαΑ^a'cov ma Xoyia, sv olg ycyovsvai τΥΥ uXiqv io-xvgi^srai xai το ΠΧымbou biavoiγCJV fiifiX'tov "ο s s v ma хаха, (prjal ττοV Хеуеov [LY aysvvrjrov ду shai ryv vXrjv xai το sv АДХАЛД T&svai cog absov доуц, a TТаQatTffTsov.

О каких-то комментариях Порфирия говорится в арабской Theologia Aristotelis. Кроме того, Поль Анри предположил, что случайная и неупорядоченная нумерация, присутствующая на полях рукописей 17 из 54 трактатов Плотина и восходящая к архетипу наших рукописей, может выделять те слова и выражения, на которые Порфирием был написан комментарий. Швицер предположил, что к комментариям Порфирия могут восходить схолии наших рукописей «Эннеад», однако аргументация Гуле-Казе против этого тезиса звучит достаточно убедительно: Гуле-Казе замечает, что схолии рукописей имеются и на текст «Жизни Плотина», а он явно не мог быть откомментирован Порфирием.

Кроме комментариев Порфирия существовали также комментарии Прокла на «Эннеады». Об этом свидетельствуют:

1. схолия Михаила Пселла к De mysteriis Ямвлиха: ο (ptXoaocpog YlgoxXog шo^уцъam'^ШУ mad той /мвуаXои пaсoтiπov 'Evvsadag (p. 38 des Places);

2. Дамаский в De principiis II, p. 253, 18 Ruelle: ... cbj xai avrog (YlgoxXog) 'Tjfywcrev sv тоид sic, тixwtтov.

3. Схолия на In rempublicam Прокла (II, p. 371, 18 Kroll): схолиаст, комментируя слова Прокла sv aXxoig (т.е. в других сочинениях), замечает sv moTò Elg rrvj TQiTTjv svvsaba YVobsv ma хаха',

4. Комментарий псевдо-Элия на порфириевскую EYayayuy 12, 13—14, p. 15 Westerink: rragrov втхцго, TlgoxXov тов VTPOFIVT^ARIO-avrog ПAcот7vov\

5. Астролог Палх: ο Bεγs BsTog YlgoxXog шoцy^am'^uu ma nsgi ngovoi'ag YlXwrtvov ovtco Xcyσι... (C. S. A. G. V. 1, p. 189, 28-29);

6. Схолия к «Беседам Эпиктета» Арриана I 1, 16: sx T&V TOV <piXo<r6<rov -ngoxXov sig TTXCOTTVOV VTTOFIVRJFIATCOV.

Эти схолии свидетельствуют о наличии комментариев ((тоулуцата) Прокла на «Эннеады» Плотина, более конкретно, комментарии на I 8, III 2—3. По Вестеринку³³, Михаил Пселл в De omnifaria doctrina сохранил следы комментария Прокла на I 1 Плотина.

В вышеприведенном тексте из «Жизни Плотина» Порфирий также говорит (26, 32—37) о том, что он написал xs<paXaia всех трактатов Плотина, кроме трактата I 6, и такое же число smxsiQwa-га. Что представляли собой эти не дошедшие до нас xs<paXaia Порфирия? Во-первых, они были краткой формулировкой основного содержания трактата³⁴. Во-вторых, как явствует из одной фразы

³³ Westerink L.G. Exzerpte aus Proklos' Enneadenkommentar bei Psellos // Byzantinische Zeitschrift 52 (1959). SS. 1-10.

³⁴ knappe Inhaltsangaben. Schwyzer, art. cit. Sp. 509, 29. Там же определение Отто Шисселя: die xs<paXaia, als Hauptargumente, die emnxeuццата als zu deren Stutze dienende Argumente, die von Porphyrios mit den xeyaXaia durchgezahlt wurden.

Бугай Д. В.

О сочинениях, античных комментариях, рукописях, изданиях и переводах Плотина

Порфирия (5, 60—62), в них Порфирий обозначал то *цостхацоу цо^Хура*, из которого рождалось рассуждение Плотина³⁵. Сафрей и Вестеринк так обозначили природу *хсраХаia*, содержащихся в «Богословии согласно Платону» Прокла: «*хсраХатов* — это сводка содержащихся в данной главе основных вопросов. Это короткая фраза, выражающая как можно более точно содержание текста, основанные в нем положения, примененные принципы (*les principes mis en jeu*), использованные источники, метод, которому следовал автор»³⁶. Арабская версия *Theologia Aristotelis* сохранила несколько примеров порфириевских *хсраХаia*, которые приводятся здесь в английском переводе G. Lewis, данном во втором томе *editio major* Анри и Швицера:

Seph. 1: When the soul is in the intellectual world, what things does she remember? (p. 62).

Seph. 4 : The soul, and how she sees the things in the mind (p. 64).

Seph. 11 : Memory, knowledge, and imagination (p. 68).

Seph. 23: The stars have no reason or thought, because they seek and attain nothing (p. 76).

Кроме *хсраХаia* Порфирием были написаны и *етхецу^ата*. Этот термин имеет со времен Аристотеля специальные значения как в логике, так и в риторике, но помимо них он употребляется в более общем значении «рассуждения, аргументация». В философской комментаторской литературе, как замечает Гуле-Казе, *атхелq^а* — это либо прояснение аргументации комментируемого автора, демонстрация силлогистической необходимости, заключающейся в его словах³⁷. Либо это дополнительное подкрепление тезиса комментируемого автора аргументами комментатора. Мы помним, что, по Порфирию, Плотин в своих занятиях напоминал беседующего (*dfiiXovvri koiximi*), и что нелегко было сразу обнаружить силлогистическую необходимость (*оьХХоукгнхи аваухai*), скрывающуюся за его простыми словами. Поэтому задачами Порфирия были, скорее всего, и прояснение платиновской аргументации, и приведение его рассуждений к строгим силлогизмам, и приведение дополнительных аргументов³⁸.

Схолии Амелия

Порфирий в «Жизни Плотина» (3,46—48) упоминает и о почти сотне (*sxarov 7той*) книг схолий, написанных Амелием по материалам платиновских занятий.

³⁵ Порфирий в «Жизни Плотина» употребляет *хе<раХаiон* и в значении «главы». 25, 8-9: *To B& Psi gi cpiCTmгц xai Ssojglag xai mou evoq bia to moi yuaeц хсраХсуов svrauB'a tēmaxmi*.

³⁶ Гуле-Казе (op. cit. p. 317) различает несколько основных значений *хсраХаiон*. 1. «существо дела» (*l'essentiel, le point capital*); 2. «резюме», «итог» (*le resume, le sommaire*); 3. «краткая глава», «глава», «отдел» (*le court chapitre, le chapitre, la section*).

³⁷ Швицер (art.cit. Sp. 509 35—37) так определяет *smxs'iQ^a*: *Man hat darunter eine Art Rekapitulation der Argumentation zu verstehen, wie wir sie z.B. bei Olympiodoros in Phaed. A 1, 2 (p. 1, 9ff. Norvin)*.

³⁸ У Прокла также мы находим *гтх^дтца* на Плотина: комментарий псевдо-Элия на порфириевскую *Ela-ajwyrj* 12, 13—14, p. 15 Westerink: *тетадтов smxslQitjia ПгохХоу мой {mo^цц,amI<gam/mo<; тixwттvov*.

Эти записи до нас не дошли. Гуле-Казе³⁹ считает, что Амелий сделал свои записи еще до приезда Порфирия. Я, со своей стороны, не нахожу ничего в тексте Порфирия, что могло бы свидетельствовать о каком бы то ни было хронологически определенном отрезке, когда возникли эти книги записей.

Язык и стиль Плотина

Язык «Эннеад» отличается неповторимостью и оригинальностью, в нем, как в плавильном тигле, переплавились элементы аттического диалекта Платона, сухой и скупой прозы Аристотеля, разговорные конструкции современного Плотину *χοιυψ*. Морфология и синтаксис демонстрируют серьезные отклонения от грамматической нормы аттических писателей, сближаясь, во многом, с *χοιυψ* Нового завета и папирусов. Очень часто язык Плотина чрезвычайно темен, прежде всего, благодаря свойственной ему краткости выражения, которое при этом весьма насыщено словами для абстрактных понятий. Тем не менее, прозу Плотина нельзя назвать сухой: обилие, хотя и не изобилие, образов для описания мира божественного, взятых из чувственного мира⁴⁰, просопопеи, изысканная порой игра слов, — все это делают ее более живой. Плотин часто прибегает к введению в трактат воображаемого противника, к которому он обращается во 2 л. ед. или мн. числа, вводя тем самым в текст элемент диалога. Плотин пользуется и риторическими фигурами, хотя они для него не самоцель. У него можно найти анафоры, аллитерации, этимологии в духе платоновского «Кратила», антитезы. Ганс-Рудольф Швицер сделал следующий вывод из своего блестящего и подробнейшего анализа языка и стиля Плотина. «Мнение, что Плотин писал на плохом греческом, мнение часто встречающееся, ... правильно лишь в том случае, когда единственной мерой выступают правила школьной грамматики. Конечно, Плотин писал на своеобразном греческом, но никогда сознательно не делал его темным. Значительные трудности для его понимания коренятся не в туманном способе выражения, но в абстрактности мыслей. Несмотря на многие вольности язык Плотина следует законам греческой грамматики и не похож на бормочущее самовыражение мистика. Язык Плотина — это, скорее, вновь и вновь повторяющееся сообразное разуму кружение вокруг какого-либо выражения для несказанного. При этом пущены в ход все стилистические средства греческого языка. Однако они — не самоцель, но только средства для прояснения движения философской мысли. Плотин сознавал, что ни великолепие умопостижаемого мира, ни благость единого никогда не может быть выражена словами, и если вообще возможно найти слова для того мира, то тогда Плотину это удалось»⁴¹.

³⁹ М.-О. Goulet-Case. L'arribe plan scolaire de la Vie de Plotin // Porphyre. La Vie de Plotin. Vol I. Paris, 1982, p. 281.

⁴⁰ Ср. замечание Брейе (Brehier E. La philosophie de Plotin. Paris, 1961, pp. XI—XII): Car c'est trop peu de dire que Plotin a le sentiment du monde intelligible: c'est plutot chez lui sensualite: contact, chatoisement des lumieres, transparence, saveur, odeur... Там же: les seuls mots qui conviennent pour exprimer notre contemplation de Γ intelligible, ce sont ceux qui designent l'impression sensible, et non pas ceux qui se rapportent a la pensee logique.

⁴¹ Art. cit. Sp. 530.

Бугай Д. В.

О сочинениях, античных комментариях, рукописях, изданиях и переводах Плотина

Рукописная традиция «Эннеад»

Фундаментальным и единственным полным исследованием всей рукописной традиции платиновских сочинений является сочинение Поля Анри *Les manuscrits des Enneades*⁴². Именно на его основе были подготовлены классические издания греческого текста «Эннеад» Анри и Швицера (*editio major & editio minor*). В предисловиях к этим изданиям, как и в посвященном этому разделе статьи Швицера «Plotinos» в *Realencyclopedie*, суммированы результаты, к которым пришел Анри. Обратимся к ним.

Архетип. Все дошедшие до нас рукописи восходят к одному-единственному списку "Эннеад". Это следует из того, что все они имеют большую лакуну IV 7, 8,28—8⁵,50, которая поддается восстановлению благодаря Евсевию. Они все также имеют небольшую лакуну VI 7, 1, 48/49, которая, тем не менее, восстанавливается из цитаты Филопона, трижды (II 5 p. 39, 8; IV 16 p. 101, 15; XVI 3 p. 571, 23 Rabe) приводившего это место Плотина в *De aeternitate mundi*. Сравнение текстов рукописей "Эннеад" и цитат из Плотина у древних авторов, проведенное Анри, позволило считать архетип наших рукописей более надежным в передаче текста издания Порфирия, чем этого можно было ожидать. По Анри и Швицеру, там, где прямая традиция, т.е. представленная нашими рукописями, восходящими к архетипу, и косвенная, представленная свидетельствами других авторов, расходятся, лучшие чтения обычно — в прямой традиции, тогда как цитировавшие Плотина авторы, т.е. косвенная традиция, либо имели несколько худшие списки порфириевского издания, либо небрежно его цитировали, либо по своему трактовали его текст. Поэтому, по Анри и Швицеру, восстановление чтений архетипа ведет к наиболее надежному восстановлению текста самого Плотина. Хотя архетип и не лишен ошибок, тем не менее этими ошибками мы обязаны переписчикам, и нет причин предполагать в архетипе какое бы то ни было сознательное искажение платиновской философии. Время написания архетипа наших рукописей с точностью неизвестно. Однако, поскольку Иоанн Филопон в *De aeternitate mundi* цитирует текст Плотина в более полном виде, чем все наши рукописи, восходящие к архетипу, то сочинение Филопона, созданное в начале VI в. н.э., представляет собой *terminus post quem* написания архетипа, в котором слова, приводимые Филопоном, уже отсутствуют. По гипотезе Анри, исходившего из имеющихся в рукописях лакун, возникших, судя по всему, из гомеотелевтов, архетип наших рукописей представлял собой минускульную рукопись⁴³, разделенную на две колонки, каждая строчка которых имела около сорока букв. Такие рукописи, написанные между девятым и двенадцатым веками н.э. и содержащие произведения церковных писателей, дошли до нас. Поэтому Анри и Швицер в *Praefatio* к *editio major* предположили такое же время создания (IX—XII вв. н.э.) и для руко-

⁴² Henry Paul. *Les Manuscrits des Enneades*. Bruxelles, l'Édition universelle; Paris, Desclée de Brouwer; 1948.

⁴³ В отличие от унциальных рукописей, с которых, возможно, и был переписан архетип. Этот переход от унциала к минускулу, по Доддсу, ответственен за многие ошибки, присутствующие в архетипе. См. *Dodds E.R. Classical review* 66 [N.S. 2] (1952) 167.

Бугай Д. В.

О сочинениях, античных комментариях, рукописях, изданиях и переводах Плотина

писи-архетипа. Сам Анри склонялся к тому, что архетип написан в IX—X вв., в эпоху византийского возрождения, когда творили Арефа, Фотий, «Суда»⁴⁴. После гибели архетипа, единственным источником для его восстановления становятся дошедшие до нас рукописи «Эннеад».

Рукописи «Эннеад»

Различается пять семейств (*familiae*) рукописей, обозначенных П. Анри латинскими буквами w, x, y, z, а также заглавной D, поскольку этот класс представлен одной-единственной рукописью. Три семейства, w, y, z, восходят к трем различным спискам, что доказывается благодаря наличию большего количества лакун в отдельных семействах. С семейством x дело обстоит сложнее, поскольку трудно установить, восходят ли входящие в это семейство рукописи B, R и J к одной рукописи x или же независимо передают состояние рукописи-архетипа. Те рукописи, которые списаны с экземпляров, дошедших до нас, называются вторичными (*secundariae*) и не могут быть использованы для восстановления архетипа, а рукописи, восходящие к погибшим прототипам, являются первичными (*primariae*) и служат основой для восстановления чтения архетипа.

Первичные рукописи

Семейство w

Рукопись A. Laurentianus 87,3. XIII в. Содержит «Жизнь Плотина» Порфирия, список сочинений Плотина (Pinax), полный текст «Эннеад».

В этой рукописи различаются пять почерков: A, A¹, A², A³, A⁴. Блестяще написанная рукопись с небольшим количеством заметок на полях. До издания Анри-Швицера чтениям писца A отдавался приоритет, однако Анри и Швицер показали, что эти чтения зачастую ошибочны, поскольку писец A не пользовался кроме списка w никакой другой рукописью. Писец A иногда приводит двойное чтение, очень редко исправляет ошибки и полностью воздерживается от конъектур. В эту рукопись писцом A¹ было внесено шестьсот исправлений. Он заполнил множество лакун, вписывая свои чтения или на полях, или в конце рукописи. Он внес множество исправлений либо над строчками написанной рукописи, либо на полях, либо стирая прежние буквы в рукописи и заменяя их своими. По Анри и Швицеру, A¹ — тот же самый писец, что и A, написавший рукопись. Его исправления, которые затрагивают не только ошибки A, но и ошибки общие A и E, т.е. другой рукописи того же семейства, и то, что он дает чтения, не встречающиеся более ни в одной рукописи никакого другого семейства, говорят за то, что при исправлении он пользовался какой-то рукописью, которая либо принадлежит еще одному, т.е. шестому семейству, либо восходит к иному архе-

⁴⁴ Henry P. La dernière parole de Plotin в *Studia Classici e Orientali* 2, 1953, p. 118: Pour ma part je le daterais volontiers de la grande renaissance byzantine, au IX^{me} et X^{eme} siecle, de l'epoque d'Arethas, de Photius, de "Suidas".

Бугай Д. В.

О сочинениях, античных комментариях, рукописях, изданиях и переводах Плотина

типу. Анри и Швицер подчеркивают высокое качество работы этого писца А¹ (munere suo maxima sigra functus est H.-S.¹; plurimi aestimanda (scil. manus A¹ — D.B.) est H.-S.²). Третья рука, А², встречающаяся в этой рукописи, подражала А¹, поэтому достаточно сложно отличить их. Тем не менее характер букв все же несколько другой, а чтения этого писца не имеют никакого авторитета, и он очень часто прибегает, в отличие от А¹, к конъектурам. По предположению Анри и Швицера, А² — никто иной как Марсилио Фичино. Тот же Фичино, вероятно, гораздо позже, вносил в эту рукопись свои изменения и известен как А³. Его исправления снова носят характер конъектур, и он не пользовался никаким более ранним списком. Последний писец, А⁴, только лишь дополнил некоторые буквы, взяв их, как кажется, из маргиналий, написанных А² или А³.

Рукопись E. Parisinus Graecus 1976. XIII в. Содержит «Жизнь Плотина» Порфирия, список сочинений Плотина (Pinax), почти полный текст «Эннеад».

Написана четырьмя писцами: первым — до I 7, 3, 13; вторым — до конца III 5; третьим — до конца VI 5; снова вторым — от начала VI 5 (этот трактат в E переписан дважды) до VI 9, 11, 22. Некоторые места (VI 6, 13, 36 — VI 7, 1, 46) написаны четвертым писцом. Сейчас у этой рукописи недостает конца «Эннеад». Рукопись E ближе приближается к своему оригиналу, т.е. к w, чем A, в E меньше ошибок. Начиная со второго варианта VI 5, писец E переписывал не с w, но с другой рукописи. Писцы E включили в свой текст маргиналии архетипа, и в этой рукописи присутствуют двойные чтения.

Семейство x

Рукопись B. Laurentianus 85, 15. XIV в. Содержит «Жизнь Плотина» Порфирия, список сочинений Плотина (Pinax), полный текст «Эннеад».

Написана тремя писцами: первым — до III 9 (включая IV 1 первый раз); вторым — до IV 9, 3, 6; третьим — до VI 9. До IV 9, 6, 3 близка к рукописям R и J того же семейства, однако не переписана с них. В первой части изредка попадаются заметки на полях. Наиболее частые ошибки были исправлены либо самим писцом (B¹), либо другим правщиком (B²); там, где эти почерки неразличимы Анри и Швицер пишут B¹². Во второй части рукописи очень много заметок на полях, но весьма немного исправлений. В третьей части много заметок на полях, среди которых и такие, что встречаются только в этой рукописи (B); исправлений в третьей части очень мало. При написании и исправлении этой рукописи был использован только один кодекс. Ошибок в B столь много, что не все из них приводятся в критическом аппарате editionis majoris Анри-Швицера.

Рукопись R. Vaticanus Reginensis Graecus 97. XIV в. Содержит «Жизнь Плотина» Порфирия, список сочинений Плотина, полный текст «Эннеад».

Изящно написанная одним писцом рукопись. До IV 9, 3, 6 близка рукописям B и J, после этого места — только J, при этом не переписана ни с той, ни с другой. Писец этой рукописи добавил разночтения и глоссы, а также списал с архетипа его маргиналии. Рукопись поправлена еще двумя писцами: правщик

Бугай Д. В.

О сочинениях, античных комментариях, рукописях, изданиях и переводах Плотина

R², пользовавшийся уже вышедшим в 1492 г. переводом Фичино, исправил всю рукопись, как и правщик R³, о котором неизвестно, писал ли он позднее RA

Рукопись J. Parisinus Graecus 2082. XV в. Содержит «Жизнь Плотина» Порфирия, полный текст «Эннеад». Только эта рукопись вместе с M и V содержит IV 7, 8, 28 *avbqia* — 8⁴ до конца.

Написанная одним писцом и очень мелко рукопись. До IV 9, 3, 6 близка рукописям B и R, после этого места — только R. Ошибки этих рукописей показывают первичность рукописи J. Маргиналии, взятые из архетипа, в этой рукописи очень редки. Сам писец либо в процессе написания рукописи (J), либо при ее исправлении (J¹) исправил некоторые ошибки и добавил разночтения, которые взяты либо из его собственного экземпляра, либо из какой-то рукописи семейства у. Кроме того, J¹ добавил некоторые чтения, которые являются либо его конъектурами, либо взяты из рукописи, которая принадлежит седьмому семейству либо восходит к другому архетипу. В этой рукописи встречаются еще два почерка (J² и J³), первым исправлены в особенности III 5 и V 1, второй встречается только в V 1. Их исправления не имеют особого значения, поскольку внесены после перевода Фичино 1492 г.

Семейство у

Рукопись U. Vaticanus Urbinas Graecus 62. 1460 г. Содержит «Жизнь Плотина» Порфирия, список сочинений Плотина, полный текст «Эннеад».

Написана неким монахом по имени Даниил, который, вероятно, внес в рукопись свои маргиналии. Этот кодекс — самый лучший в семействе у, его писец не подражал другим рукописям этого семейства (S, N, C, M, V).

Рукопись S. Berolinensis Graecus 375. После 1453 г. Содержит «Жизнь Плотина» Порфирия, список сочинений Плотина, полный текст «Эннеад».

Эта рукопись написана Михаилом Апостолом после взятия Константинополя, он же, вероятно, от себя добавил некоторые маргиналии и исправления. В этой рукописи имеется еще два почерка (S² и S³), которыми внесены незначительные исправления. Рукопись не зависит от прочих рукописей этого семейства.

Рукопись N. Monacensis Graecus 215. Написан, вероятно, между 1460 и 1470 гг. Содержит «Жизнь Плотина» Порфирия, список сочинений Плотина, полный текст «Эннеад».

Прекрасная рукопись, написана Михаилом Лизигом. Является независимой от прочих рукописей семейства у, т.е. первичной, однако в ней гораздо больше ошибок, чем в трех рукописях у (USM), которые поэтому более пригодны для восстановления архетипа.

Рукопись C. Monacensis Graecus 449. 1465 г. Содержит «Жизнь Плотина» Порфирия, список сочинений Плотина, почти полный текст «Эннеад». Отсутствует лист с III 8 tit. — III 8, 4, 9.

Бугай Д. В.

О сочинениях, античных комментариях, рукописях, изданиях и переводах Плотина

Рукопись М. Marcianus Graecus 240. Написана в 1465 г. или немного позже. Содержит «Жизнь Плотина» Порфирия, список сочинений Плотина, полный текст «Эннеад». Наряду с J и V содержит IV 7, 8, 28 *avbqia* — 8⁴ до конца.

Эти две рукописи (С и М) написаны Деметрием Триболом, только «Жизнь Плотина» в С написана Михаилом Лизигом. Сам Деметрий внес в эти рукописи некоторые исправления, имеются в них на полях примечания более позднего времени. Анри и Швицер говорят, что эти рукописи могут быть названы близнецами. Вероятно, эти рукописи, если только М не переписана с С, обе восходят к одному и тому же утерянному прототипу, и не зависят от USN. Деметрий Трибол в рукописи М в главах 4—6 и 24—26 изменил названия трактатов, приведя их в соответствие с названиями трактатов в самом тексте «Эннеад», кроме того, в текст «Жизни Плотина» он внес некоторые конъектуры. Поэтому Анри и Швицер в своем издании использовали СМ для «Жизни Плотина», а для текста «Эннеад» только М.

Рукопись V. Vindobonensis philosophicus Graecus 226. XV в. Содержит следующие части «Эннеад»:

IV 3, 3, 25 - 19, 3

IV 3, 24, 15 - IV 4, 29, 56

IV 7, 1, 1 - 3, 28

IV 7, 5, 17-8, 28

IV 7, 8⁵, 50 - 10, 8

IV 7, 8, 28 - 8, 13

IV 7, 14, 2 - I V 8 fin.

VI, II 4, III 1 - 3, IV 6, 13, 16, 18

II 1, 1, 1 - 6, 54

II 1, 7, 22-8, 28

ИЗ, 1, 1 - 13, 8

ИЗ, 13, 36 - 18, 22

III 5

III 6, 1, 1 - 3, 23

Наряду с JM содержит IV 7, 8, 28 — 8⁴, 13.

Рукопись написана тем же почерком, что и рукопись L, принадлежащая семейству z. В семействе у более всего близка к СМ, хотя и не списана с какой-то из этих рукописей. Содержит большое количество ошибок, поэтому не представляет особой ценности для восстановления архетипа семейства у. Анри и Швицер использовали эту рукопись только для восстановления IV 7, 8, 28 — 8⁴, 13.

Семейство z

Рукопись Q. Marcianus Graecus 242. XIV в. Содержит следующие части «Эннеад»:

I 1 - III 7, 9, 72

V 8—9

VI 4 - 9

Бугай Д. В.

О сочинениях, античных комментариях, рукописях, изданиях и переводах Плотина

Из этого кодекса Виллуасон опубликовал в своих *Anecdota Graeca*, t. II, 1781 IV 4, 30-45; III 8,9,1 - 11,45; III 9,7, 3-6; 9,2-17; V 5,9,1-13, 38. Из *Præparatio Evangelica* Евсевия Кесарийского XI 17, XV 10, XV 22 в этой рукописи выписаны следующие места из Плотина:

IV 7, 1, 1 - 8⁴, 28

IV 7, 8⁵

V 1, 6, 37 - 44

VI, 6, 50 - 7, 2

VI, 8, 1 - 8, 14

Рукопись написана одной рукой, встречаются редкие исправления, написанные другой рукой.

Рукопись L. Ambrosianus Graecus 667. XV в. Помимо других философских произведений в рукописи содержатся следующие места из «Эннеад»:

I 1-2

V 8—9

Dissertationes Villoisonianae I и II

III 7, 2, 1 - 6, 50

III 7, 11, 11 - 58

Написана тем же писцом, что и V, однако он пользовался разными рукописями. Книги 11—2 взяты из рукописи K, все остальные за исключением III 7 взяты из рукописи семейства z.

Рукопись G. Vindobonensis philosophicus Graecus 102. XV в. Содержит те же самые трактаты, что и Q, но между III 7, 9, 72 и V 8 вставлено IV 2.

Во всех местах кроме IV 2 списан с Q, IV 2 списан либо с более полного списка Q, либо с другой рукописи.

Семейство D

Рукопись D. Marcianus Graecus 209. Вероятно, XII в. Содержит различные философские сочинения, среди которых трактаты Плотина IV 7; I 1; IV 2.

Самый древний из всех известных кодексов, образует независимое семейство, изобилует ошибками и не имеет значения для восстановления архетипа. Однако Анри и Швицер *in apparatu* приводят все разночтения этой рукописи.

Вторичные рукописи

Семейство w

Рукопись K. Parisinus Coislinianus 169. Вероятно, начало XIV в. Содержит «Жизнь Плотина» Порфирия, список сочинений Плотина, трактаты 11 — 13, 1, 34. Переписан с A.

Бугай Д. В.

О сочинениях, античных комментариях, рукописях, изданиях и переводах Плотина

Рукопись F. Parisinus Graecus 1816. 1460 г. Содержит "Жизнь Плотина" Порфирия, список сочинений Плотина, полный текст "Эннеад". Списан с А, содержит латинские и греческие примечания Марсилио Фичино, отмеченные Анри и Швицером как F³.

Marcianus Graecus 241. XV в. Содержит "Жизнь Плотина" Порфирия, список сочинений Плотина, полный текст "Эннеад". Списан с А тем же Иоанном Скутариотом, который написал и F.

Parisinus Graecus 1970. XV в. Содержит "Жизнь Плотина" Порфирия, полный текст "Эннеад". Вся рукопись списана с А.

Рукопись Lincoln. Oxoniensis Collegii Lincolnensis manuscriptus Graecus 32. XVI в. Содержит "Жизнь Плотина" Порфирия, список сочинений Плотина, полный текст "Эннеад", *Dissertatio Villoisoniana II.* Списана с *Marcianus Graecus 241.*

Семейство у

Рукопись Chis. Chisianus Graecus 19. XV в. Содержит "Жизнь Плотина" Порфирия, список сочинений Плотина, полный текст "Эннеад". Списана, вероятно, с U.

Рукопись Vat. Vaticanus Graecus 239. XVI в. Содержит "Жизнь Плотина" Порфирия, список сочинений Плотина, полный текст "Эннеад". Списана с *Ottoboniano Graeco 371*, которая сама списана с S. До III в. имеется много разночтений, взятых из какого-то кодекса семейства z.

Рукопись Ciz• Cizensis Bibliothecae Episcopalis 63. 1551 г. Содержит "Жизнь Плотина" Порфирия, список сочинений Плотина, полный текст "Эннеад". Переписана с U.

Leidensis Vossianus Graecus Fol. 8. 1562 г. Помимо прочих философских сочинений содержит "Жизнь Плотина" Порфирия, список сочинений Плотина, трактаты 11 — II 7, 1, 16. Переписана либо с С, либо с М.

Семейство z

Vindobonensis philosophicus Graecus 182. XVI в. Содержит те же сочинения, что и G, с коего и переписан.

Издания греческого текста "Эннеад"

До editio princeps греческого текста в 1492 г. во Флоренции появляется латинский перевод, осуществленный одним из лучших знатоков и последователей платонизма эпохи Ренессанса Марсилио Фичино. Каждому трактату Плотина в

этом переводе предпосылается краткое содержание, текст трактата делится на главы, перед каждой главой обычно также следует резюме. Деление на главы наших изданий восходит к переводу Фичино. Для своего перевода Фичино пользовался двумя рукописями А и скопированной с нее F. Никаких других рукописей, судя по всему, Фичино не использовал, поэтому его перевод не имеет значения для восстановления архетипа наших рукописей.

Editio princeps «Эннеад» стало издание типографа Петра Перны, вышедшее в Базеле в 1580 г вместе с латинским переводом Фичино. Кто подготовил это издание, остается неизвестным. Издание Перны базировалось на четырех вторичных и плохих рукописях (*Vaticanus Graecus* 239, *Vindobonensis philosophicus Graecus* 102 (G), *Oxonienis Collegii Lincolniensis Graecus* 32 и *Ambrosianus Graecus* 863), которые тем не менее представляли три семейства рукописей w, y, z, причем нередко в этом издании предпочтение, как замечают Анри и Швицер, несправедливо отдавалось рукописи семейства z.

В 1814 г. Фридрих Крейцер издает трактат 16с внушительным комментарием, а в 1835 г. он же вместе с Георгом Генрихом Мозером в Оксфорде выпускают трехтомное издание всех «Эннеад». Для этого издания были использованы первичные рукописи AEBNMCVQD, колляция которых была предпринята издателями и их помощниками, а также множество вторичных рукописей. Это издание было выполнено на более высоком уровне, чем издание Перны, тем не менее у него были свои недостатки. Ошибки в колляции рукописей В и Е, использование множества вторичных рукописей, которое привело к тому, что и в текст, и в критический аппарат попало множество ошибок, неразличение между первичными и вторичными рукописями, неразличение семейств рукописей, слишком большое доверие к переводу Фичино, основанному на рукописи А, — все это очень повредило грандиозному труду Крейцера и Мозера. Однако и прекрасный комментарий, и то, что Крейцер и Мозер *solī codicibus confisi sunt neque se melius quam Plotinum ipsum Graecum sermonem novisse credebant*, сделало это издание вплоть до появления издания Анри и Швицера самым надежным источником греческого текста и мысли Плотина. Без аппарата и с некоторыми изменениями в тексте «Эннеад» издание Крейцера-Мозера в 1855 г. было перепечатано в Париже у Didot, у того же издателя в 1850 г. в приложении к «Жизням» Диогена Лаэртского была опубликована «Жизнь Плотина» Порфирия.

В 1847 г. Адольф Кирхгофф, не работая самостоятельно с рукописями, но пользуясь *apparatu crítico* издания Крейцера-Мозера, предпринял издание двух трактатов Плотина: 12 (О добродетелях) и 119 (Против гностиков). Он же в 1856 г. издал все сочинения Плотина. Именно Кирхгофф впервые и на основании текстологических данных Оксфордского издания начал выделять семейства рукописей Плотина, он отметил различие между семействами, названными затем Анри и Швицером w и y. Тем не менее, и он не увидел разницы между первичными и вторичными рукописями, поэтому лучшими рукописями он считал первичную А и вторичные, списанные с той же А *Darmstadiensis* 1641 и *Marcianus Graecus* 241. Результатом издания Кирхгоффа, на которое станут опираться все последующие издатели (кроме Анри и Швицера), стало то, что ошибочные чтения А и еще худшие ошибки вторичных рукописей прочно вошли в традицию плотиновского

Бугай Д. В.

О сочинениях, античных комментариях, рукописях, изданиях и переводах Плотина

текста. Тот же Кирхгофф, полагая, что поскольку все наши рукописи очень поздние, и что восстановление их чтений не поможет понять Плотина, положил начало широкому применению конъектур для улучшения текста Плотина, которых в полном издании Плотина 1856 г. насчитывается около шестисот. Язык Плотина подвёрстывался Кирхгоффом под язык аттических авторов⁴⁵, рукописям Кирхгофф не особенно доверял, а многих он и не знал, причем множество изменений текста немецкий издатель нигде не оговаривал. Анри и Швицер, отметив наличие некоторых удачных эмендаций, вынесли этому изданию суровый приговор: «Тот, кто станет пользоваться изданием Кирхгоффа, всегда останется в неведении, читает ли он слова самого Плотина или комментарии издателя»⁴⁶.

Фридрих Германн Мюллер издал полный текст «Эннеад» в 1878—1880 гг. В отдельной работе он устанавливает отношения между рукописями и пользуется для своего издания четырьмя первичными рукописями ABCD, очень часто, однако, опуская разночтения рукописей. Как и Кирхгофф, он всем рукописям предпочитал А, использовал В только до четвертой «Эннеады», главной своей задачей видел исправление с помощью конъектур, своих или чужих, отклонений в языке, переданном рукописной традицией. Он пытался очистить текст Плотина от глоссем и заполнял по своему усмотрению лакуны, отмеченные Кирхгоффом.

Спустя всего три года другой немец, Рихард Фолькманн, снова издает Плотина (1883—1884). О нем как об издателе Анри и Швицер не сказали ничего хорошего. Он не видел в глаза ни одной рукописи, не только сохранил все конъектуры Кирхгоффа, но и добавил огромное число своих, поэтому ни текст его издания, ни критический аппарат не может иметь какой бы то ни было пользы.

С 1924 по 1938 гг. выходит шеститомное издание греческого текста Плотина с французским en regard переводом Эмиля Брейе. Брейе, великодушный историк философии и знаток Плотина, был недостаточно профессионально подготовлен для такого сложного с палеографической точки зрения предприятия, как издание греческого текста Плотина. Хотя Брейе и попытался на свой страх и риск провести колляцию двух рукописей (Е и F), это успеха не принесло. В его тексте много ошибок против палеографии, он не различал между первичными и вторичными рукописями, безосновательно принимал чтения Мюллера и Крейцера. Поэтому Анри и Швицер замечают о его издании, что в нем «ошибки прежних изданий и их комментарии слились в одно целое»⁴⁷.

Йозеф Фаггин в 1947—1948 гг. издает «Жизнь Плотина» и три первые «Эннеады». Хотя он осуществил колляцию М и Q, однако при этом издание Брейе было для него авторитетом и он повторил почти все его ошибки.

По Анри и Швицеру, сравнение предшествующих изданий приводит к следующему выводу: «По нашему мнению, самым лучшим из полных изданий "Эннеад" является то, что осуществили Крейцер и Мозер, в последующих изданиях

⁴⁵ Как замечает Швицер в статье "Plotinos" RE Sp. 494 30 Кирхгофф «Plotinos selbst schulmeisterter».

⁴⁶ Itaque qui Kirchhoffii editione usus erit, nescius semper erit, Plotinine verba an editoris commenta legat. H.-S.¹, p. XXVII.

⁴⁷ priorum editionum errores et commenta confluerunt. Ibid. p. XXVIII.

Бугай Д. В.

О сочинениях, античных комментариях, рукописях, изданиях и переводах Плотина

всегда издание более позднее имеет меньшую ценность, чем издание более раннее». Анри и Швицер также замечают, что в течение почти ста лет все издатели отвергали чтения рукописей и замалчивали их в своих критических аппаратах.

Издание Анри и Швицера

С 1951 по 1973 гг. выходит новое трехтомное издание греческого текста «Эннеад» Плотина, подготовленное Полем Анри и Гансом-Рудольфом Швицером. Это издание, ставшее итогом долгого и кропотливого труда двух талантливейших и трудолюбивейших филологов, подвело черту под старой издательской практикой и начало новую эру в изучении греческого текста Плотина и в исследовании его философии. С его появлением все предшествующие издания могут считаться устаревшими, хотя, естественно, некоторая польза от их употребления все же остается. Главным отличием издания Анри-Швицера стало их убеждение, основанное на сличении прямой и косвенной традиции передачи текста Плотина, в том, что архетип наших рукописей почти всегда передает слова самого Плотина в порфириевском издании и что в архетипе было очень небольшое количество ошибок. Таким образом, главной задачей стало восстановление на основании дошедших до нас рукописей чтения архетипа, а не конъектуральная критика, появившаяся на свет благодаря убеждению Кирхгоффа в том, что наши рукописи поздние и правильного чтения в них обнаружить нельзя. В результате тщательной колляции, проведенной и самими издателями, и их помощниками (Бернар Гринпас и Альберт ван Бильзен) был подготовлен текст «Эннеад», основанный на чтениях, прежде всего, первичных рукописей, тогда как предшествующие издатели практически не отличали первичные рукописи от списанных с них вторичных. Были выделены и описаны все семейства рукописей, на этом основании традиционное со времен Фичино предпочтение рукописи *A* и, соответственно, семейства *w* отошло в прошлое. Между первичными рукописями Анри и Швицер воздержались проводить различия и выделять «хорошие» и «плохие» рукописи, поскольку каждая первичная рукопись может дать чтение архетипа. Тем не менее, издатели сформулировали такое правило своего издания: семейство *w* имеет большее значение, чем семейство *z*, семейство *y* — большее значение, чем *w* или *x* (поскольку в *y* не заметны ни корректуры, ни конъектуры), при согласии *xu* им отдается приоритет по сравнению с *wz*, а при согласии *wx* именно эти семейства, а не *wz* более близко подходят к архетипу. Однако поскольку не удалось установить, каким образом все семейства соотносятся с архетипом *и*, таким образом, дать полное *stemma*, каждое семейство и даже отдельная первичная рукопись может — *alii dissentientibus* — дать чтение архетипа. Если предшествующие издатели часто занимались тем, что Швицер удачно назвал *schulmeistern Plotinos*, т.е. подгонкой языка Плотина под язык аттических авторов в интерпретации немецких грамматических «гроссбухов» XIX в., то Анри и Швицер, — доверяя сообщению Порфирия, который в 8 главе биографии своего учителя указывает, что Плотин заботился о том, что говорить, пренебрегая способом выражения, — изучали и передавали язык Плотина, как он зафиксирован в рукописях, хотя, например, Швицер, сын знаменитого греческого грамматиста Эдуарда Швице-

Бугай Д. В.

О сочинениях, античных комментариях, рукописях, изданиях и переводах Плотина

ра, видел отклонения Плотина от *usu Atticorum* не хуже, чем Адольф Кирхгофф. Поэтому к конъектурам Анри и Швицер прибегали только тогда, когда ни прямая, ни косвенная традиция не могли дать осмысленного чтения.

За «большим изданием» (*editio maior*), выпущенным в Брюсселе, последовало «малое издание» (*editio minor*), опубликованное в *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*. Хотя *editio maior* и лежала в его основе, в новом издании мы снова видим Анри и Швицера за работой по установлению текста Плотина. Было внесено много исправлений, добавлены новые источники. Отличия от *editio maior* суть следующие: значительно сокращен аппарат за счет сокращения *apparatus testium*, в котором оставлены только те места из авторов, цитирующих Плотина, которые могут служить для установления текста. В новом издании не приводятся полностью *marginalia* наших рукописей, в критическом аппарате нет упоминания незначительных ошибок рукописной традиции, но все же приводятся ошибки, характерные для семейств рукописей. Как и в *editio maior*, издатели отказываются от поиска параллельных мест, уменьшено число приводимых в аппарате конъектур прежних издателей. Для нового издания Рудольф Бейтлер просмотрел рукопись С, тогда как в *editio maior* издатели ограничились коляцией рукописи М. Таким образом, появилось издание, ставшее настольной книгой для каждого изучающего Плотина.

Гарнцев М.А.

СИМПЛИКИЙ
ОБ АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ ТРАКТОВКЕ
ВРЕМЕНИ И «ТЕПЕРЬ»

Симпликий родился в Киликии (Малая Азия) ок. 490 года н.э. Сначала он изучал философию в Александрии у Аммония, сына Гермия и ученика Прокла, а потом решил связать свою философскую судьбу с главой афинской философской школы Дамаскием. Другим учеником Аммония был Иоанн Филопон, впоследствии выступивший с резкими нападками сначала на учение Прокла о вечности мира, а затем и на аналогичное учение Аристотеля. Симпликий, к тому времени ставший правой рукой Дамаския, подверг всесторонней критике «*Contra Aristotelem*» Филопона в первой книге своего комментария к трактату «О небе»¹ и в восьмой книге комментария к «Физике». В комментарии к первой книге «*De caelo*» Симпликий признается, что он не движим личной неприязнью к Филопону и к тому же не знает, «видел ли он его когда-либо» (*In De caelo*, 26, 19 Heiberg). Это позволяет предположить, что отъезд Симпликия в Афины состоялся ранее 517 года, в противном случае, поскольку именно в этом году Филопон преподавал философию в Александрии и издавал курсы Аммония, знакомство его с Симпликием стало бы неизбежным².

Вопрос о доктринальных различиях между афинской и александрийской школами позднеантичного неоплатонизма заслуживает отдельного рассмотрения (особенно учитывая критику, которой была подвергнута позиция Прехтера со стороны Ильзетраут Адо и других ученых). При этом нужно осторожнее относиться к выводам И. Адо о не допускавшейся Прехтером гомогенности (*Phomogeneite*) философских систем афинян и александрийцев, не исключающей расхождений

¹ В ряде манускриптов автором первой книги этого комментария назван Дамаский. Тем не менее, учитывая многочисленные выпады Симпликия против Иоанна Филопона, содержащиеся в этой книге, позволительно предположить, что Симпликий, имевший на руках курс Дамаския, значительно переделал его и стал, по меньшей мере, соавтором дошедшего до нас варианта.

² Ильзетраут Адо предполагает, что Симпликий покинул Александрию ранее 517 года (*Hadot I. Le probleme du neoplatonisme alexandrin: Hierocles et Simplicius. Paris: Etudes Augustiniennes, 1978. P. 25*). П. Голитсис датирует переезд Симпликия приблизительно 510 годом (*Golitsis P. Les commentaires de Simplicius et de Jean Philopon a la Physique d'Aristote. Tradition et Innovation. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2008. P. 7*), что выглядит не слишком убедительно. Вероятно, Симпликий отправился в Афины около 515 года, когда Дамаский стал там главой неоплатонической философской школы.

Гарнцев М.А.

Симпликий об аристотелевской трактовке времени и «теперь»

в деталях³. Если считать деталью поразительную частоту использования афинянами «Халдейских оракулов» — любимого текста Ямвлиха, то, конечно, можно бы было вспомнить, что и Гиерокл Александрийский не посрамил своего учителя Плутарха Афинского и, по сообщению патриарха Фотия, написал сочинение «О промысле и роке», в четвертой книге которого вознамерился «так называемые Оракулы и иератические законы привести к согласию с учениями Платона»⁴. Но для александрийцев это было скорее исключением, чем правилом.

Ямвлих же и его теургические нововведения буквально довели над афинской неоплатонической школой. Поскольку одними из главных последователей Ямвлиха были Сопатр Апамейский и соученик последнего Эдесий Каппадокийский, основавший пергамскую школу, нетрудно восстановить историческую зависимость афинской школы времен Плутарха Афинского и Сириана от сирийской и пергамской школ неоплатонизма. Ученик Эдесия Приск и внук Сопатра Ямвлих Младший, проживавшие в Афинах в последней четверти IV века, и стали «надежным звеном (le chaînon solide)» между Ямвлихом и Плутархом Афинским⁵. А ведь Карл Прехтер, в начале XX столетия приложивший немало усилий для доказательства совершенно особого влияния Ямвлиха на поздний афинский неоплатонизм, лишь догадывался о связующих школу Ямвлиха с афинской неоплатонической школой «неизвестных нам промежуточных звеньях (uns unbekannte Zwischenglieder)»⁶.

Нельзя сбрасывать со счетов и тот факт, что александрийская школа финансировалась в значительной мере из городской казны, что вынуждало главу школы (скажем, Аммония, сына Гермия) быть «учтивым» с церковными властями. Афинская же школа, возрожденная Плутархом Афинским в его доме и со временем получившая щедрое наследство от отца Плутарха Нестория, была частной философской школой, которой благочестивые слушатели-язычники завещали немалые средства и пик материального благополучия которой пришелся на времена, когда ее главой был Прокл⁷. История поздней неоплатонической школы в Афинах, конечно же, неразрывно связана с именем Плутарха. По свидетельству лексикона Суда, «Плутарх — сын Нестория, афинянин, философ, учитель Сириана, ставшего наставником Прокла Ликийского, главы философской школы в Афинах»⁸. Но из того, что Сириан, Прокл или Дамаский, именовавшиеся

³ Hadot I. Introduction générale // Simplicius. Commentaire sur le *Manuel* d'Épictète. Introduction et édition critique du texte grec par I. Hadot. Leiden; New York; Köln: E.J.Brill, 1996. P. 69.

⁴ Photius. Bibliothéque. T. 3 / Texte établi et traduit par R. Henry. Paris: Les Belles Lettres, 1962. Codex 214. P. 129, 13-15.

⁵ См.: Saffrey H.D., Westerink L. G. Introduction // Proclus. Théologie platonicienne. T. 1. Livre 1 / Texte établi et traduit par H.D.Saffrey et L.G.Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 2003. P. XLVII.

⁶ Praechter K. Richtungen und Schulen im Neuplatonismus // Id. Kleine Schriften / Herausgegeben von H. Donie. Hildesheim; New York: Georg Olms Verlag, 1973. S. 181.

⁷ См.: Damascius. The Philosophical History / Text with Translation and Notes by P. Athanasias. Athens: Apamea Cultural Association, 1999. § 102.

⁸ См.: Taormina D. P. Plutarco di Atene: L'Uno, l'Anima, le Forme. Saggio introduttivo, Fonti, Traduzione e Commento. Catania: Università di Catania, 1989. Fonte 1.

«платоновскими диадохами», считали себя подлинными наследниками мысли Платона, вовсе не следовало, что их школа была «исторической и юридической наследницей Академии»⁹.

К сожалению, после смерти Прокла (485 г.) главами философской школы в Афинах становились довольно посредственные и маловлиятельные люди, что привело к падению авторитета этой школы. Став диадохом около 515г., амбициозный Дамаский попытался вернуть ей утраченный авторитет. Более того, будучи бескомпромиссным противником христианства¹⁰, Дамаский вступил в открытый конфликт с «оппортунистически» настроенным Аммонием, сыном Гермия, обвинив его в корыстолюбии и в соглашательстве «с тогдашним надзирателем господствующей доктрины (*ЩОД ТОВ атахоТрoувра рyвixaura рyв хqарoварав бо\$а,у*)»¹¹.

Приблизительно в это время Симпликий, расставшись со своим прежним учителем Аммонием, перебирается в Афины к новому учителю Дамаскию, который хотя некогда и слушал курсы Аммония в Александрии, все-таки избрал своим наставником и примером для подражания Исидора. В известной работе "Richtungen und Schulen im Neuplatonismus" Карл Прехтер, относя Симпликия к афинской школе неоплатонизма, замечает: «Он [Симпликий] был учеником александрийца Аммония, равно как и афинянина Дамаския, и это проявляется в определенной двойной позиции»¹². Замечание Прехтера — хладнокровная констатация факта, которой скрадывается напряженность решающего выбора, связывавшего верность новому учителю и канонам афинской школы с непростой жизнью в условиях враждебной идеологической среды. Но только Дамаский мог дать Симпликию уроки метафизической апоретики, нашедшей непревзойденное выражение в трактате «О первых началах» и в «Комментарии к "Пармениду" Платона». По возрасту Дамаский годился Симпликию в отцы, но что гораздо важнее, он сумел стать для Симпликия и подлинным духовным отцом, и незаменимым помощником в общении к глубинным праосновам философии.

⁹ *Taormina D.P.* Op.cit. P. 50. К. Луна и А.-Ф. Сегон высказывают обоснованное мнение о том, что «используя этот титул [диадоха], Прокл не претендовал на то, чтобы выступать прямым наследником Платона, ибо он вполне сознавал прерывания в этой традиции» (*Proclus. Commentaire sur le Parmenide de Platon. T.1, 2^e partie. Livre 1 / Texte établi, traduit et annoté par C. Luna et A.-Ph. Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 2007. P. 164*).

¹⁰ При этом Дамаский не скупился на инвективы против христиан, нацеленных на публичную дискредитацию сакральных символов языческой религиозности и философии. Он пишет: «уже некоторые из тех, у кого изуродованы уши (*T&V та ита хагаауотуи*) (аналогичным оборотом Платон описывал последствия кулачных боев, широко распространенных у спартанцев (*Gorg. 515e8 Dodds; Prot. 342b8 Burnet*). — *М.Г.*) и извращены умы, обратили в комедию и сделали большим посмешищем тайные учения философии» (*Damascius. The Philosophical History § 58A Athanassiadi*).

¹¹ *Damascius. The Philosophical History § 118 B Athanassiadi*. В приведенном в скобках древнегреческом обороте содержится довольно прозрачный намек на христианского епископа.

¹² *Praechter K. Richtungen und Schulen im Neuplatonismus // Id. Kleine Schriften / Herausgegeben von H. Dorrie. Hildesheim; New York: Georg Olms Verlag, 1973. S. 215*.

Гарнцев М.А.

Симпликий об аристотелевской трактовке времени и «теперь»

Развитию частной философской школы Дамаския помешал целый ряд различных обстоятельств, которые и привели к печальной развязке 22 сентября 529 года, когда во исполнение эдикта императора Юстиниана школа была закрыта¹³. Закрытие философской неоплатонической школы, возглавлявшейся Дамаскием, многими почтенными исследователями вплоть до нашего времени было ошибочно расценено как закрытие афинской Академии¹⁴. Но, в конце концов, «человеку свойственно ошибаться». А что было потом? Как относится к рассказам о вояже семи философов-неоплатоников к персидскому царю Хосрову в конце 531 года? Агафий Миринейский повествует о пребывании Дамаския, Симпликия и пяти их компаньонов в Персии и о мирном договоре, заключенном в конце 532 года между Юстинианом и Хосровом и предполагавшем помимо прочего и «поблажки» для опальных философов касательно их права не изменять убеждения и свободно выбирать место жительства (Agathias. Hist. II. 30, 3—31, 8. Keydell). Однако Агафий ни словом не обмолвился о том, где же предпочли поселиться философы¹⁵.

¹³ В «Хронографии» Иоанна Малалы содержится резюме эдикта: «(...) император, издав эдикт, послал его в Афины, предписав, чтобы никто не учил философии и не истолковывал астрономию (...)» (ο αὐτὸς ἐστράφη τὸν νόμον τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς ἀστρονομίας; *TZQotrpa^iv zmmz^φzy iv 'A3^un; xeXavcraq ^nbiva hbacrxs.lv (piXotrocplav ^mz aaTQovoy/tav s^r) y£?cr3'ai*) (Ioanms Malalae Chronographia (18. 47) 379, 67—69 Thurn). Подробнее об эдикте и его последствиях см.: *Watts E. Justinian, Malalas, and the End of Athenian Philosophical Teaching in A.D. 529 // The Journal of Roman Studies. Vol. 94. 2004. P. 168-182.*

¹⁴ Первые же слова известной статьи Алана Кэмерона (1969) являлись одним из многих примеров неверного «прочтения» исторических деталей эпохального для философии события 529 года: «Даже те, кто не знает ничего больше о Юстиниане, знают, что он закрыл Академию в Афинах в 529 году н.э.» (*Cameron A. The Last Days of the Academy at Athens // Id. Literature and Society in the Early Byzantine World. London: Variorum Reprints, 1985. XIII. P. 7.*)

¹⁵ Гипотеза Тардьё о проживании философов в византийском Харране близ персидской границы (см.: *Tardieu M. Sabiens coraniques et "sabiens" de Harran // Journal Asiatique. T. 274. 1986. P. 1—44; Tardieu M. Les calendriers en usage a Harran d'apres les sources arabes et le commentaire de Simplicius a la Physique d'Aristote // Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris (28 Sept. — 1er Oct. 1985) / Edites par I. Hadot. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1987. P. 40—57*), была поддержана, например, И. Адо (см.: *Hadot I. La vie et l'oeuvre de Simplicius d'apres des sources grecques et arabes // Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie. P. 3—39*). Однако некоторые ученые увидели в этой гипотезе «unprovable view» (см., например: *Blumenthal H.J. 529 and its Sequel: What Happened to the Academy? // Id. Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism. Aldershot; Brookfield: Variorum, 1993. XVIII. P. 385*). Кончетта Луна в обширной статье, формально представляющей собой рецензию на небольшую книгу (*Thiel R. Simplicios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999*), развертывает нелицеприятную критику всех основных аргументов Тардьё в пользу тезиса о проживании Симпликия и других неоплатоников в Харране (*Luna C. Review of: R. Thiel, Simplicius und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen // Mnemosyne, Fourth Series. Vol. 54, Fasc 4. 2001. P. 482—504*). В исправлении и улучшении этой рецензии участвовали Саффри и Сегон (*Luna C. Art.cit. P. 504*).

Возможно, после возвращения из Персии Дамаский и Симпликий сочли самым приятным «дым отечества». И, стало быть, Симпликий отправился в Киликию, а Дамаский в Сирию¹⁶. Весьма важные сведения о научном сотрудничестве обоих философов обнаруживаются в «Королларии о времени» Симпликия. «Но не эти суждения, — пишет Симпликий, — высказываемые им [Дамаскием], столь смущают меня, а скорее те, которые он, еще будучи жив, многократно (*тгоХХахк*;) высказывал мне, не убедив меня, а именно о том, что целокупное время существует в реальности одновременно» (*Cor. de temp.*, 775, 31—34 Diels)¹⁷. Судя по всему, общение этих близких друг другу людей, даже если оно имело место эпизодически, было весьма интенсивным и обоюдодоплезным и могло хотя бы отчасти компенсировать отсутствие более широкой слушательской аудитории, которая некогда была привычна для двух лидеров афинской неоплатонической школы.

Уже упомянутый «Королларий о времени» Симпликия дает пищу для размышлений о философской эволюции некоторых выдающихся представителей афинской и александрийской неоплатонических школ после 529 года. Ведь, как известно, именно в 529 году представитель александрийской школы христианин Иоанн Филопон написал сочинение «Против Прокла по вопросу о вечности мира» (а позднее и трактат «Против Аристотеля»), но сколь бы странным это ни показалось, и мыслители афинской школы, в том числе и Дамаский, были настроены по отношению к Проклу довольно критически. Хотя Симпликий затейливо называл Прокла «предводителем наших учителей» (*Cor. de temp.*, 795, 4—5 Diels), он не мог не знать о вере Дамаския в то, что Прокл «искажил, без сомнения неосознанно, метафизику Ямвлиха»¹⁸. Итак, Симпликий утверждает: «Касательно приобщимого и неотделимого от становления времени он [Прокл] полагает то же самое, что и Аристотель, считая, будто Аристотель говорит, что время существует только в "теперь". Почти все последователи Прокла вплоть до нашего времени следовали Проклу не только в этом вопросе, но и во всех прочих. Я исключаю

¹⁶ В 1925 г. в сирийском городе Хомсе (до арабского завоевания 636 г. — Эмеса) была обнаружена датированная 849 годом Селевкидской эры (т.е. 538 г. н.э.) надгробная стела, на которой была выгравирована эпитафия, посвященная некоей Зосиме. Эта эпитафия соответствует эпитафии, содержащейся в Палатинской Антологии (VII, 553) и приписанной философу Дамаскию. Герд Ван Рил считает, что, поскольку в эмесской эпитафии повествование ведется от первого лица и, судя по всему, представляет собой изначальную версию текста, весьма вероятно, что Дамаский жил в Сирии около 538 г. (*Van Riel G. Damascius // The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity. Edited by L.P. Gerson. Cambridge etc.: Cambridge University Press, 2010. Vol. 2, P. 667*). Однако точно установить место и время смерти Дамаския пока не представляется возможным.

¹⁷ Исходя из этого пассажа и допуская, что Симпликий и Дамаский после персидской эпопеи могли вернуться к родным пенатам в Малой Азии, JL Сиорванес не исключает возможность контакта между Симпликием и «его старым учителем и коллегой» (*Simplicius. Corollaries on Place and Time / Translated by J. O. Urmson; annotated by Lucas Siorvanes. Ithaca; New York: Cornell University Press, 1992. P. 90*).

¹⁸ *Athanassiadi P. La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif: de Numenius a Damascius. Paris: Les Belles Lettres, 2006. P. 215.*

Гарнцев М.А.

Симпликий об аристотелевской трактовке времени и «теперь»

Асклепидота, лучшего из учеников Прокла, и нашего Дамаския, из которых один вследствие крайней одаренности испытывал удовольствие от новых учений, другой же [Дамаский] вследствие трудолюбия (*Bia criXoTTovlav*)¹⁹ и симпатии к Ямвлиху не медлил с возражениями против многих из учений Прокла» (Cor. de temp., 795, 9-17 Diels).

По мнению И. Адо, все сохранившиеся комментарии Симпликия, включая его «Комментарий к "Руководству" Эпиктета»²⁰, написаны после 532 года²¹. Порядок написания трех основных комментариев Симпликия к Аристотелю, определяемый тем, что в последующем комментарии содержатся ссылки на предшествующий, таков: «Комментарий к "О небе"», «Комментарий к "Физике"», «Комментарий к "Категориям"». Вероятно, что эти три комментария Симпликия в их окончательной форме²² были созданы между годами 435 и 445²³.

Комментарий к «Физике» Аристотеля являет собой не только вершину экзегетического искусства Симпликия, но и позволяет взглянуть на Симпликия как на оригинального мыслителя, раздвигающего привычные границы комментария и вне их творящего нечто философски самоценное. Естественно, Симпликий был тесно связан с предшествующей традицией экзегезы Аристотелевой «Физики». Непосредственные источники его толкования «Физики» таковы: утраченный комментарий Александра Афродисийского, без сомнения, являющийся основополагающим для Симпликия²⁴, комментарий Порфирия к «Физике», и парафразы

¹⁹ Следуя за Дильсом (Addenda, vol. X, p. 1463) и Зондереггером (*Sonderegger E. Simplicios: Uber die Zeit. Ein Kommentar zum Corollarium de tempore. Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982. S. 167*), принимаю этот вариант.

²⁰ И. Адо, опубликовавшая критическое издание греческого текста этого комментария, признает, опираясь на обстоятельный сравнительный анализ, «влияние мысли Дамаския на комментарий Симпликия к *Руководству* Эпиктета» (*Hadot I. Introduction generale // Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Epictete. P. 111*).

²¹ *Hadot I. Introduction generale // Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Epictete. P. 3—4*. Согласно Адо, место написания данных комментариев — Харран, а это (в отличие от времени написания) вызывает серьезные нарекания.

²² Завершающая редакция комментариев естественно предполагала подведение черты под осмыслением и систематизацией обширного материала, постепенный сбор которого растягивался на годы. При этом экзегет был волен включать в окончательный вариант комментария и более ранние подготовительные записи, если считал их уместными. Так, например, Симпликий ссылается на три экзегетических уточнения Аммония, почерпнутых им, по-видимому, еще во время прослушивания в Александрии Аммониева курса, посвященного «Физике» Аристотеля (InPhys., 183, 18—35; 192, 15—16; 193,1—7 Diels)

²³ Ср.: *Golitsis P. Op.cit. P. 19*.

²⁴ В «Комментарии к "Физике"» Симпликия содержится более шестисот цитат из этого произведения Александра. После издания М. Рашидом 826 византийских схолий можно составить представление о содержании комментария Александра Афродисийского к книгам Аристотелевой «Физики», в частности, к книге IV (см.: *Rashed M. Alexandre d'Aphrodise, Commentaire perdu a la Physique d'Aristote (Livres IV—VIII): Les scholies byzantines. Edition, traduction et commentaire. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2011*).

Фемистия, цитируемые Симпликием не менее 30 раз²⁵. Однако число авторитетов, привлекаемых Симпликием, таких, как Аспасий, Боэт Сидонский, Адраст Афродисийский, Теофраст Эресский и т.д. не должно смущать читателя, поскольку они могли быть процитированы по трем упомянутым источникам. Оригинальность комментария Симпликия к «Физике» определяется наличием в нем многих «отступлений» (Ἰταῖς ἄλλοις), которые посвящены темам, не связанным непосредственно с сиюминутными задачами экзегезы. И разве не «отступления» (как гордо звучит это слово) «Королларий о месте» и «Королларий о времени» или не менее значимые экскурсы «О материи» (In Phys., 227,23—233,3 Diels) и «О природе» (In Phys., 282,31—289,35 Diels)? Интерпретируя физический текст, Симпликий предстает не только физиком, но и метафизиком. Так, в конце обширного отступления, где рассматривается парменидовское «сущее», и не только само по себе, но и через призму второй гипотезы платоновского «Парменида», Симпликий замечает: «Но об этом достаточно, чтобы мы кому-то не показались, согласно поговорке, «перепрыгивающими через ров» (*ἴσμεν τα κατὰ τὴν Ἀναξαγόρου*)» (Cf. Plat. Crat. 413a9 Nicoll—Duke: Ἰταῖς τα εἰς τὴν ἄλλοις ἀναστρέφειν), набросившись на высочайшие вопросы теологии в физическом трактате» (In Phys., 148, 22—24 Diels). Окончательной редакцией комментария Симпликия к «Физике» предшествовали не только многолетнее плодотворное сотрудничество Симпликия с Дамаскием, глубоко вникнувшим в апоретику гипотез «Парменида» и спешившим поделиться своими находками с благодарным и высокоодаренным Симпликием, но и «переоценка ценностей», которая изменила отношение "un maître sans école"²⁶ к написанию комментария, переставшего служить учебным пособием и обратившегося в предназначенное преимущественно для будущих читателей и многоаспектное философское произведение. В частности, понимая, что проблема соотношения времени и «теперь» является не только физической, но и метафизической, Симпликий раскованно подходит к решению вопроса о том, какими надлежит быть способам решения этой проблемы.

Представим себе и мы, что наш современник, занимающийся историей философии, задается целью разобраться в рассуждениях Аристотеля о времени и «теперь». Естественно, он начинает штудировать 10—14 главы IV книги «Физики» в надежде найти путеводную нить, могущую вывести его из лабиринта аристотелевских вопросов и «ответов», посылок и заключений. Но надежда тает на глазах. Ведь Аристотель далеко не всегда объясняет смысл, в котором он использует тот или иной термин, например, «теперь»²⁷. А современные интерпретаторы подчас

²⁵ Однако Блюменталь замечает, что из парафраза Фемистия в комментарии Симпликия цитируется только один текст о независимом существовании времени, демонстрирующий явное несогласие Фемистия с учением Аристотеля (In Phys. IV, 14.765,31—766,19 Diels). См.: *Blumenthal H.J. Themistius: the last Peripatetic commentator on Aristotle? // Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence. Ithaca; NY: Cornell University Press, 1990, P. 122.*

²⁶ См.: *Golitsis P. Op.cit. P. 18.*

²⁷ Так, Ричард Сорабджи пишет: «Он [Аристотель] проводит не менее четырех сравнений между "теперь" и движущимся телом, но, что удивительно, ему ни разу не удается прояснить смысл, в котором "теперь" является движущимся» (*Sorabji R. Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages. London: Duckworth, 1983. P. 49.*)

Гарнцев М.А.

Симпликий об аристотелевской трактовке времени и «теперь»

склонны лишь усугублять неразбериху. В результате ожидать единодушия в трактовке термина «теперь» отнюдь не приходится²⁸.

Аристотель был многим обязан своим великим современникам и особенно Платону. В осмыслении проблем времени и «теперь» он, конечно же, был предсказуемо верен заветам «Тимея». Но если бы дело ограничилось только этим, Аристотель не был бы Аристотелем. Апоретика второй гипотезы платоновского «Парменида» неумолимо влекла к новым высотам: если катафатически понимаемое единое причастно времени, то последнее должно быть поднято на принципиально иной уровень анализа, задаваемого применением понятий «теперь», «прежде», «после», «вдруг»²⁹. Приняв этот вызов, Аристотель в 10—14 главах IV книги «Физики», т.е. в рамках физического трактата, позволил себе не только воспользоваться терминологией, заимствованной из метафизического и (если называть вещи своими именами) просто-напросто теологического диалога Платона, но и вооружиться отточенными в «Пармениде» апоретическими приемами рассмотрения обсуждавшейся проблематики. Разумеется, Аристотель не забыл и о собственных наработках, но отменять уникальную встречу «Тимея» и «Парменида» на излете IV книги «Физики» явно не входило в его планы.

Стоит хотя бы пунктирно обозначить, каким образом в последних главах IV книги «Физики» Аристотель затрагивает проблемы времени, «теперь» и их соотношения. Итак, по мнению Аристотеля, время «или совсем не существует, или существует едва-едва и неясным образом» (Phys. IV, 10, 217b32—33 Ross); «теперь» не есть часть времени, и «время, как кажется, не состоит из "теперь"» (218a8). «Нелегко узнать, пребывает ли всегда "теперь" одним и тем же, или оно то одно, то другое» (218a9—10). «Если бы "теперь" было не различным, а одним и тем же, времени бы не было» (Phys. IV, 11, 218b27—28 Ross). «В той степени, в какой "теперь" — граница, оно не есть время, а присуще ему привходящим образом, а в той степени, в какой оно счисляет, оно — число» (220a21—22). «Время есть число движения относительно "прежде" и "после"» (220a24—25). «"Теперь" — с одной стороны, деление времени в возможности, а с другой — граница обеих частей и их соединение» (Phys. IV, 13, 222a17—19 Ross). «Мы говорим "прежде" и "после" соответственно отстоянию от "теперь", а "теперь" — граница прошедшего и будущего» (Phys. IV, 14, 223a5—6 Ross).

А что Симпликий? На уровне комментаторских клише, применявшихся им еще в Александрии к толкованию «физических» текстов, он прекрасно знал,

²⁸ «Аристотелевское "теперь", — утверждает, например, С. Ватерлоу, — выдвигается на передний план только в контексте счисляемого и измеряемого времени. И это тот контекст (...), который определяет структуру "теперь" как и настоящего, и мгновенного» (Waterloo S. Aristotle's Now // The Philosophical Quarterly. Vol. 34, No. 135. 1984. P. 110). Напротив, М. Вагнер, выясняя, что именно «теперь» не обозначает для Аристотеля, заявляет: «в частности, оно не обозначает *настоящее*» (Wagner M.F. The Enigmatic Reality of Time: Aristotle, Plotinus, and Today. Leiden; Boston: Brill, 2008. P. 157).

²⁹ См., например: «Ведь как-то переходя из "прежде" в "после", оно [единое] не перешагнет "теперь" (*ov yag тов -погево^евон ye ex тов nome elq mo emcena u-недРцо-еμου mo vvv*)» (Plat. Parm. 152b4—5).

что Платон определял время как «движущийся соответственно числу вечный образ вечности» (Tim.37d6—7 Burnet), а Аристотель — как «число движения относительно "прежде" и "после"» (Phys.IV, 11, 219b2 Ross). Симпликий также отдавал себе отчет в том, что среди неоплатоников не было единодушия в их отношении к этим определениям. В трактате «О времени и вечности» (III 7) Плотин, отмечая вклад в осмысление проблемы времени «некоторых из древних и блаженных философов» (III 7, 1,13—14 Н.-С.) и задаваясь целью выяснить, «какие из них наиболее преуспели» (III 7, 1, 14-15 Н.-С.) в разыскании истины, ни на миг не сомневался, что больше всех преуспел Платон. Вместе с тем нелюбезной критике аристотелевского определения времени Плотин посвятил целиком 9-ую главу трактата «О времени и вечности». Симпликий дал себе зарок не следовать по стопам Плотина, на которого он неоднократно ссылался в «Комментарии к "Физике"» и, в частности, в «Королларии о времени». На то были серьезные причины. Симпликий без устали старался сблизить философские доктрины Платона и Аристотеля. В комментарии к «Категориям» Симпликий заявлял о принципиальном согласии позиций Платона и Аристотеля «по большинству вопросов (*sv rotV 7tAs/otoff*)» (*In Cat. 7, 31 Kalbfleisch*). В стремлении согласовать Аристотеля с Платоном (или Платона с Аристотелем) он шёл, по выражению Р. Сорабджи, «дальше, чем кто бы то ни было»³⁰. Именно в «Комментарии к "Физике"» «конкордистским» отступлениям, призванным продемонстрировать исходное согласие Платона и Аристотеля, Симпликий отводил столь много места, как бы завещая будущим поколениям ученых не сходить с этой стези.

Детально разбирая в фундаментальном комментарии к аристотелевской «Физике» учение Стагирита о времени и «теперь», изложенное в 10—14 главах IV книги «Физики» и затрагивавшееся в 3 и 5 главах VI книги «Физики», Симпликий, разумеется, не мог оставить без внимания соотношение подходов Платона и Аристотеля к проблеме времени и «теперь». При этом Симпликий, бережно относившийся к комментаторской традиции, принимал в расчет мнение Александра Афродисийского, которого в «Королларии о времени» он без всякого лукавства называл «трудолюбивейшим из его [Аристотеля] толкователей» (*Cor. de temp.*, 795, 34—35 Diels). По словам Симпликия, Александру показалось, будто аристотелевское определение времени исходит не из того же представления, на которое опирается определение Платона (*In Phys. IV. 717, 21—23 Diels*). Сравнивая формулировки Платона и Аристотеля, Симпликий давал понять, что суждение Александра Афродисийского не вполне оправдано. По мнению Симпликия, Аристотель «лучше всех уразумел представление Платона о времени» (717, 28—29). Этот тезис Симпликий обосновывал следующим образом. «Движущийся соответственно числу вечный образ» (Tim. 37d6—7) есть не что иное, как время, которое существует соответственно числу, созерцаемому сообразно порядку движения, а этот порядок задается отношением «прежде» и «после». Так что если платоновское словосочетание «соответственно числу» равнозначно словосочетанию «соответственно порядку», то оно не выражает ничего иного, кроме как «относительно

³⁰ Sorabji R. The Commentators // Simplicius. Corollaries on Place and Time. Translated by J.O.Urmson; annotated by L.Siorvanes, Ithaca; New York: Cornell University Press, 1992. P. 134.

Гарнцев М.А.

Симпликий об аристотелевской трактовке времени и «теперь»

"прежде" и "после"» (718, 4—5). Таким образом, Аристотель в собственном определении времени «дал более ясное толкование» (718,2) того, что предполагалось в платоновском определении. Вряд ли есть смысл углубляться здесь в те нюансы, которые привносит Симпликий в обсуждение проблем аристотелевской интерпретации понятий «времени» и «теперь», поскольку публикуемая ниже подборка переведенных на русский язык фрагментов из комментария Симпликия к нескольким главам IV и VI книг «Физики» Аристотеля призвана расширить хотя бы в одном избранном аспекте наше знание о том, что представляет собой Симпликий как комментатор Стагирита, старавшийся, в частности, показать его согласие с Платоном.

Однако не стоит торопиться с выводом о том, что в данном случае, как и в ряде других, Симпликий своими экзегетическими штудиями был склонен решать апологетические задачи и лишний раз подчеркнуть отменную проницательность Аристотеля. Нет веских оснований видеть в Симпликии лишь многоопытного комментатора, для которого важны глубинная согласованность непререкаемых авторитетов, объективность и систематичность, и не замечать в нем философа, для которого нет ничего дороже истины. Ведь, согласно Симпликию, пытливость человеческого ума должна не ограничиваться доскональным выяснением вопроса о том, что такое время и «теперь» по мнению Платона или Аристотеля, а простирается до всестороннего исследования вопроса о том, что такое время и «теперь». Необходимость взыскательно рассмотреть наиболее достойные внимания «представления тех, кто философствовал о времени» (*Cor. de temp.*, 773, 15—16) (до Дамаския включительно), побудила Симпликия к написанию во многом уникального «Короллария о времени», радикально раздвигавшего рамки традиционного комментария к определенной книге (а именно: IV книге «Физики») Аристотеля.

Перевод фрагментов из комментария Симпликия к «Физике» Аристотеля (книги IV и VI) выполнен по изданию: *Simplicii In Aristotelis Physicorum libros commentaria*. Edidit H. Diels // *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Vol. IX—X. Berolini: Typis et Impensis Georgii Reimeri, 1882—1885. Вследствие фрагментарности перевода текст лемм не приводится.

Симпликий

КОММЕНТАРИЙ К «ФИЗИКЕ» АРИСТОТЕЛЯ (подборка фрагментов)

IV 10, 218a8-21

Ранее он [Аристотель], приняв «теперь» за существующее, показал, что оно не есть часть времени. Ныне же посредством этого третьего умозаключения он пытается показать, что «теперь», которое кажется существующим и разделяющим прошедшее и будущее, и не есть нечто. Ведь необходимо, чтобы, если «теперь» существует, оно было или то же самое, или то одно, то другое, что тождественно не тому же самому. Стало быть, если оно ни то же самое, ни то одно, то другое, ясно, что оно и не существует (697,35 — 698,4).

IV 10, 218a21~31

Показав, что для «теперь» невозможно быть то одним, то другим, он вслед за этим посредством двух умозаключений показывает, что для «теперь» невозможно всегда пребывать численно тем же самым. Из этих умозаключений первое таково: если ничто непрерывное и ограниченное не имеет одной только границы, будь оно непрерывным только в одном измерении, как линия, или в двух, как плоскость, или в трех, как тело (но линия ограничена двумя точками, поверхность же — столькими линиями, сколько объемлет ее, а тело — столькими поверхностями, сколько объемлет его), то ясно, что «теперь», будучи границей ограниченного времени, не могло бы быть одним и тем же, но одно — первое, а другое — второе. Ибо, какое бы ограниченное время мы ни взяли, пусть даже наименьшее, оно имеет одно «теперь» в начале, а другое — в конце; ведь с обеих сторон оно ограничено «теперь». Так что «теперь» не пребывает всегда одним и тем же. Ограниченное же время следует взять непрерывным наподобие прямой линии, каково есть и время. Ибо все таковое не имеет одной только границы. Ведь у шара и круга, по-видимому, есть одна только граница; ибо они объемлются соответственно одной только поверхностью и одной только линией.

Вторым же способом он показывает, что то же самое «теперь» не пребывает таким всегда. Ведь если есть всегда то же самое «теперь», все будет в том же самом «теперь» и ни раньше, ни позже. Существующее же таким образом существует одновременно, и происшедшее таким образом произошло одновременно, и стариннейшее и древнейшее будет одновременным с только что происшедшим и существующим; ибо и то и другое — в том же самом «теперь». Что могло бы быть нелепее этого: быть или произойти теперь во время Потопа? Происшедшее задолго до того и происшедшее только что будут одинакового возраста, если все то, что в том же самом «теперь», одинакового возраста. Он вполне уверенно сказал,

Симпликий

Комментарий к «Физике» Аристотеля

что те, кои «прежде», и те, кои «после», суть происходящие в вот этом «теперь». Ведь им свойственно произойти в «теперь», а не существовать, ибо существование — во времени. Стало быть, раз для «теперь», если оно существует, необходимо быть или тем же самым, или то одним, то другим, но оно ни то же самое, ни то одно, то другое, ясно, что «теперь» нет среди сущих. Приходя к этому заключению, он добавляет, что рассуждение о свойствах, присущих времени, исходя из которых ясно показано, что оно не существует, завершено. Вообще же, раз необходимо, чтобы, если время существует, оно было непрерывным, а «теперь» не соединяется ни с прошедшим, ни с будущим вследствие того, что ни одно из них не существует в реальности, очевидно, что оно не могло бы быть и непрерывным (699,11 — 700, 8).

IV 11, 219a14-b9

Но поскольку Александру показалось, будто определение времени, данное Аристотелем, исходит не из того же представления, что сказанное о времени Платоном, давай сравним и эти формулировки. Ведь Аристотель сказал, что время — число движения относительно «прежде» и «после», Платон же говорит, что время — «движущийся соответственно числу вечный образ» (Tim.37d6—7) вечности, пребывающей в едином, «в едином» противопоставив «соответственно числу» и пребывающему противопоставив движущееся, а образцу — образ. И заметь, что Аристотель лучше всех вполне уразумел представление Платона о времени. Ведь что иное есть «движущийся соответственно числу вечный образ», как не время, которое стало существовать соответственно числу, ни образцовому, ни отвлеченному, а являющемуся образом и созерцаемому соответственно порядку движения, т.е. относительно «прежде» и «после»? Ведь собственное число движущегося как движущегося, будучи то одним, то другим, и вводит «прежде» и «после», и определяет их соответственно порядку. И вот вполне узрев это и давая более ясное объяснение, Аристотель сказал, что время — число движения относительно «прежде» и «после». Так что если словосочетание «соответственно числу» выражает «соответственно порядку», как предположил Александр, то оно не выражает ничего иного, кроме как «относительно «прежде» и «после»». Ведь это есть число порядковое точно так же, как одно, два, три — отвлеченное. Но заметь, как хорошо Аристотель уразумел и то, что такое вечность согласно представлению Платона. Ведь в то время как тот [Платон] говорит, что само живое существо вследствие вечности хранит всегдашнее, так и этот [Аристотель] говорит, что «вечность» получила наименование от того, что она всегда есть (De caelo 1,9,279a27), хорошо разъяснив, что она и хранит, и объемлет целокупное время, поскольку пребывает в едином, и что от нее бытие и жизнь озаряют всё. Первое же причастное жизни есть первое живое существо (717,21 — 718,12).

IV II, 219b10-33

С достаточным основанием и различие, и тождественность времени берутся сообразно различию и тождественности «теперь». И будет тем же самым время, определяемое «теперь», каковые берутся как не имеющие различия, даже если они суть в различных движениях, как, например, тем же самым является нынешний день, в который одно растет, другое делается белым, третье прогуливается,

поскольку он содержит те же самые «теперь» и в начале, и в конце. Но если бы «теперь» брались как различающиеся вследствие того, что одни из них суть предшествующие, а другие — последующие, то и время было бы различным. Стало быть, одновременно существующее время, определяемое теми же самыми и неразличимыми «теперь», не было бы различным (722, 2—10).

IV 11, 219B10-33

И Евдем утверждает то же самое о «теперь» в третьей книге «Физики» и пишет так: «Если бы мы помыслили движущуюся точку, становящуюся то одной, то другой вследствие того, что она оказывается то в одном, то в другом месте линии, мы могли бы подумать, что и с "теперь" дело обстоит так же. Субстрат, как бы ни надлежало помыслить его, пребывает тем же самым, но, оказываясь то в одном, то в другом времени, он будет то одним, то другим. Так что по субстрату, чем бы он ни был, "теперь" — то же самое, но вследствие того, что оно оказывается то в одном, то в другом времени, оно — различное. Поскольку "теперь" оказывается "прежде" и "после", постольку оно — различное и постольку время — число. Так что когда "теперь" суть те же самые, и число, и время будут теми же самыми. Когда же "теперь" — различные, и остальные — различные» (723, 36 — 724, 8).

IV 11, 219B10-33

Если нам не быть мелочными по отношению к этой аналогии, то, я думаю, лучше говорить, что «тождество по субстрату» обозначает то же, что «тождество по виду» (725, 17-19).

IV 12, 220a32-Б5

Одно из положений, ранее высказанных о времени, заключалось в том, что настоящее и созерцаемое в «теперь» есть повсюду одновременно то же самое, а «прежде» и «после» суть не то же самое. То, что и это так же, как и сказанное вслед за этим, согласуется с принятым представлением о времени, он показывает, исходя из того, что и движение, в котором для времени — бытие, обладает этими свойствами. Ведь наличное и теперешнее движение — то же самое (ибо ему не свойственно различие по отношению к самому себе, но оно есть одно подобно общему виду протяженности своего бытия), однако прошлое и будущее движения различны между собой. Стало быть, как одно движение обладает тождеством и различием, так ими обладает и всякое время, одновременно измеряющее все движения (731, 7—16).

IV 12, 22B19-18

И заметь, как Аристотель уразумел общность времени с местом и числом прежде тех, которые выявили ее впоследствии (738, 27—29).

IV 12, 22U9-18

Показав, что сущие, собственно называемые находящимися во времени, так называются как объемлемые временем, подобно тому как и находящиеся в числе так называются как объемлемые числом, он [Аристотель] сообщает неко-

Симпликий

Комментарий к «Физике» Аристотеля

торый признак сущих, находящихся так во времени, и одновременно причину того, что о них так говорится. Ведь что касается собственно сущих во времени, всегда можно найти время более продолжительное, чем их бытие. Ведь так они будут объемлемыми временем и собственно называемыми находящимися во времени, как, например, в месте и в числе. «Вот почему, — говорит Александр, — всегдашние сущие не находятся во времени; ибо время не объемлет их бытие». Если он называет «всегдашним» вечное, как назвал и Платон в «Тимее», сказав об образце: «природе живого существа выпало быть всегдашной» (Tim.37d1), то он был бы прав; ибо вечное не находится во времени и не объемлется временем. Если же он называет «всегдашним» существующее в течение целокупного времени, тогда не является истинным то, что оно не находится во времени, если так предполагается только то, что оно во времени обладает бытием; таковое же — в становлении обладающее бытием и не существующее все вместе, как вечное. Да и сам Александр подтверждает это, когда пишет дословно следующее: «Движение, будучи всегдашним, находится во времени, потому что оно не существует как сущность и не пребывает тем же самым по числу, но в становлении обладает бытием. Стало быть, всегда становясь то одним, то другим, оно есть находящееся так во времени» (739, 8—25).

IV 13, 222a24-б7

Спросив касательно времени, есть ли как неиссякаемое оно то же самое или различное, он считает и теперь, что, подобно движению, то же самое время приходит снова и снова, по числу будучи то одним, то другим, по виду же — тем же самым; ведь так же обстоит дело и с движением. А то, что время и всегда то одно, то другое, и не иссякнет, он ясно показывает посредством «теперь». Ведь поскольку то же самое настоящее «теперь» как настоящее (а не как просто граница) есть одновременно начало и конец времени, начало будущего и конец прошедшего, и эти-то суть в том же самом «теперь», как выпуклость и вогнутость в круге, то ясно, что оно есть конец одного и начало другого; ибо так оно и разделяет время. И невозможно, чтобы то же самое «теперь» было одновременно и началом, и концом того же самого. Иначе противоположные друг другу, которые он более общо назвал противоположными, были бы тем же самым. Начало же и конец могли бы быть некоторым образом и противоположными, и они противоположат друг другу не только как соотнесенные, и время есть то, что содержит противоположности. Ведь если то, концом чего является «теперь», есть прошедшее, а то, началом чего оно является, — будущее, то, раз то же самое «теперь» бралось бы как конец и начало, прошедшее и будущее были бы одновременно тем же самым временем, что во времени являет собой противоположность. Однако если «теперь» — не конец и начало того же самого, а конец прошедшего и начало будущего, то будущее необходимо будет отличным от прошедшего. По этой самой причине время никогда не иссякнет, поскольку подобно тому как настоящее «теперь» есть конец, так оно есть и начало, конец прошедшего и начало будущего. Стало быть, и будущее всегда будет. Ведь если оно начало, должно быть и то, началом чего оно является и что не иссякнет. А то, что ничто не препятствует тому, чтобы то же самое было концом и началом, и вообще противоположностями,

если оно берется то в одном, то в другом отношении, он показал в случае окружности круга, у которой то же самое одновременно является и всецело вогнутым, и всецело выпуклым, если оно взято то в одном, то в другом отношении (причем невозможно, чтобы вокруг круга была одна из таких линий, а другой не было). Таким образом, опять-таки, «теперь», берущееся в собственном смысле, есть одновременно и конец, и начало сообразно его отношению к различным временам. Ведь настоящее время, поскольку оно настоящее, есть срединное между прошедшим и будущим (751, 3—32).

VI 3, 233b33-234a7

Поскольку «теперь» двояко и выступает, с одной стороны, как начало и конец времени, и то, что соответствует точке на линии, а с другой — как называемое в связи с настоящим временем, которое противопоставляется прошедшему и будущему, он [Аристотель] говорит, что одно как начало и конец, каковое есть и неделимое, называется «теперь» «самим по себе и первично», другое же называется так не само по себе и не первично, а поскольку содержит в самом себе то, которое первично и само по себе (955, 3—9).

VI 3, 233b33-234a7

Стало быть, точно определив таким образом «теперь», о котором рассуждение, он показывает, что одним и тем же является край прошедшего и будущего, назвав краем и начало будущего, потому что и начало есть некая граница и не имеющее частей (956, 3—6).

VI 5, 235b32-236a7

Показав, что изменившемуся, как только оно впервые изменилось, необходимо быть в том, во что оно изменилось, он теперь показывает, что то, «в чем первым изменилось изменившееся», есть не время, а некая неделимая граница времени, которую мы называем «теперь» и которую Платон назвал «вдруг» (Рагш. 156d2—3) (982, 3-6).

VI 5, 235b32-236a7

«Посредством этого, — говорит Александр, — он указал нам и решение задаваемого софистами вопроса о том, в какое время умер Дион: ведь это было, или когда он был жив, или когда он был мертв; но ни в то время, в которое он был жив (ибо в то время он был жив), ни в то, в которое он был мертв (ибо во все это время он был мертв); стало быть, если Дион умер ни в то время, в которое он был жив, ни в то, в которое он был мертв, то Дион не умер. Но слово "умер" обозначает первое изменение прочь от жизни, слова же "когда он был мертв" обозначают время, в которое он мертв; если же изменившееся изменилось не во времени, то не следует пугаться заключения "Дион никогда не умер"; ибо он никогда не умер так, чтобы умереть во времени, если в неделимом он претерпел изменение прочь от жизни» (983, 25 - 984, 2).

Титаренко И.Н.

ФИЛОСОФИЯ И ПОЭЗИЯ В ДРЕВНЕМ РИМЕ: ОПЫТ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

В XX веке герменевтика и экзистенциализм придали особую актуальность вопросу о соотношении поэтического и философского языка. И это было вполне закономерно. Прежде всего, нужно отметить, что многие философские учения XIX—XX веков стали характеризоваться широким использованием художественного языка. Это приводило к тому, что философия наполнялась образностью, символичностью, углубленной ассоциативностью. Одной из причин этого явления было, по выражению Жюль Делёза, «обобщенное антигегельянство», которое явственно чувствовалось в воздухе времени¹. Философская мысль, преуспевшая в восхождении от конкретного к отвлеченному в трудах немецких философов — в первую очередь, Гегеля — начала возвращаться к единичному, к существованию как таковому², к неповторимым событиям и образам. Тенденция к поэтизации философской речи проявилась у многих крупных мыслителей XX века. Не случайно, говоря о том, что университетской философии все же удалось частично отвоевать утраченные позиции, Х.-Г. Гадамер в своем эссе «Философия и поэзия» указывал, что это произошло во многом благодаря вторжению «в пограничную область поэтического языка»³. Ярким выражением тесной связи философии и поэзии стали такие философские направления как герменевтика и экзистенциализм. Так, например, М. Хайдеггер отмечал, что язык поэзии — это язык, в котором утверждается бытие, и он неразрывен с мышлением: «Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты — хранители этого жилища. Их стража — осуществление открытости бытия, насколько они дают ей слово в своей речи, тем сохраняя ее в языке»⁴.

Вполне закономерно, что такая тенденция в развитии философской мысли XX века обусловила актуализацию темы о языке философии (в том числе и о его соотношении с языком поэзии), которая в настоящее время продолжает оставаться интересной не только для философов, но также для филологов и лингвистов. Тем не менее, эта тема является далеко не новой в истории европейской культуры: «плодотворное напряжение, существующее между областью поэзии и областью

¹ Делез Ж. Различие и повторение. СПб., Петрополис, 1998. С. 12.

² Бальбуров Э.А. Взаимодействие художественного и философского слова в аспекте дискурса // Критика и семиотика. Сб. научных трудов. Вып. 10. Новосибирск, 2006. С. 47.

³ Гадамер Х.-Г. Философия и поэзия // Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М., Искусство, 1991. С. 116.

⁴ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М., Республика, 1993. С. 192.

философии, их близость и отдаленность друг от друга — это не проблемы недавнего прошлого; они постоянно сопровождают европейскую философию»⁵.

Действительно, любой, кто хотя бы немного знаком с историей античной литературы и философии, легко вспомнит философские поэмы Парменида и Эмпедокла, стихотворные опыты Ксенофана, Крантора, Клеанфа, художественные аллегории и метафоры Гераклита, Анаксагора, Платона. К античности относятся также первые попытки рассмотрения сущности поэзии, её роли в образовании и воспитании нравственности, её связи с моральным наставлением.

Проблема поэзии и ее соотношения со знанием и моралью была поднята древнегреческими философами Ксенофаном и Гераклитом, задумавшимися о влиянии поэзии на процесс нравственного воспитания. Так, Ксенофан в передаче Секста Эмпирика утверждал, что Гомер и Гесиод приписали богам «все, что есть у людей бесчестного и позорного»⁶. Гераклит же поставил под сомнение то, что поэты вообще могут обладать истинным знанием и выступать учителями людей⁷.

Тема была развита Платоном. В диалоге «Государство» он подвергает поэзию критике, показывая, что поэты являются «подражателями теням добродетели и других предметов, изображаемых в их произведениях» [Государство, 600e]. Поэт «пробуждает, питает и укрепляет худшую сторону души и губит ее разумное начало» [605b]. Таковы, по мнению Платона, произведения Гомера и Гесиода. Вследствие этого, он делает широко известное заключение о том, что «существует давняя вражда между поэзией и философией» [607b]. Однако нужно отметить, что этот древнегреческий философ допускал существование такой поэзии, которая могла бы быть принята в совершенное государство: «в наше государство поэзия принимается лишь постольку, поскольку это гимны богам и хвала добродетельным людям» [607a]. Эта платоновская идея побуждала задуматься о возможности преодоления вражды между философией и поэзией.

Не менее известны взгляды Аристотеля, «адвоката изгнанной поэзии»⁸. Поэзия, по его мнению, отнюдь не противопоставлена философии, более того, она находится ближе к философии, чем какой-либо иной род занятий. Так, сравнивая поэзию с историей, Аристотель утверждал, что «поэзия философичнее и серьезнее истории», поскольку она «больше говорит об общем, история — о единичном» [Поэтика, IX, 1451v]. Аристотель показал, что удовольствие, которое доставляет поэзия, имеет и когнитивный, и эмоциональный источники. Тем самым он сблизил философию и поэзию, создавая для последователей перспективу полного преодоления разрыва между ними.

⁵ Гадамер Х.-Г. Там же. С. 116-117.

⁶ Секст Эмпирик. Против математиков, IX, 193. Цит. по: Антология мировой философии. В 4-х тт. Т. 1. Философия древности и Средневековья. 4.1. М., Мысль, 1969. С. 292.

⁷ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, IX, 1. Здесь и далее цитаты приводятся по изданию: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., Мысль, 1998. См. также: Антология мировой философии. В 4-х тт. Т.1. Философия древности и Средневековья. 4.1. М., Мысль, 1969. С. 279—280.

⁸ Clay D. Framing the Margins of Philodemus and Poetry // Philodemus and Poetry: Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus, and Horace. Ed. by Dirk Obbink. Oxford, 1995. P. 3.

Титаренко И. Л.

Философия и поэзия в Древнем Риме: опыт взаимодействия

Ксенофан, Гераклит, Платон и Аристотель поставили проблему. Эллинистическая философия еще более актуализировала её и подвергла детальной проработке, что вполне соответствовало духу эллинизма. Философия этого периода основным объектом исследования сделала человека и все проблемы с ним связанные — от сущности процесса языкового выражения мысли до разумного устройства государства. Не мог остаться без рассмотрения и вопрос о роли поэзии в нравственном воспитании человека и её соотношении с философией. Влиятельные эллинистические школы — эпикуреизм и стоицизм — давали на него диаметрально противоположные ответы.

Для эпикуреизма было характерно отношение к поэзии лишь как к средству получения удовольствия. Основатель школы Эпикур отказывал поэзии в возможности воспитывать и наставлять людей⁹. Тем не менее, как убедительно показала Э. Асмис, хотя Эпикур полностью исключал поэзию в качестве средства образования, он приветствовал ее в качестве развлечения¹⁰. Так, эпикурейский мудрец может посещать театр и получать при этом большее удовольствие, чем кто-либо еще, от театральных представлений. Философская подготовка, как считал Эпикур, позволит избежать вредного воздействия со стороны изображенных в поэзии нравственно несовершенных поступков. Только мудрец один способен верно судить о поэзии и музыке, хотя сам и не будет писать стихов¹¹. Таким образом, прямо отрицая воспитательные функции поэзии и возможность непосредственного занятия поэтическим творчеством для мудреца, Эпикур всё же оставляет в жизни последнего некоторое пространство для поэзии. И эта небольшая «уступка» поэзии привела в дальнейшей — уже римской — истории эпикуреизма к появлению эпикурейцев-поэтов Филодема и Лукреция.

Если эпикуреизм традиционно считается философской школой, достаточно скептически оценивающей возможности поэзии в нравственном воспитании, то стоицизм, как подчеркивал Ф. де Лэйси, из всех античных школ «был наиболее предрасположен к поэзии»¹². У Диогена Лаэртского содержится указание на то, что в стоической диалектике рассматривались в числе прочих вопросы «о неправильных оборотах и словах, о поэтичности, о двусмысленности, о благозвучии»¹³. В понимании поэзии стоики исходили из убеждения о единстве искусства и познания. Цицерон так передает эту стоическую идею: «И искусства, как мы считаем, приемлемы (*assumendae*) сами по себе, — ибо, прежде всего, в них есть нечто достойное принятия, и, кроме того, они состоят из познаний и содержат нечто разумно-упорядоченное»¹⁴. Мысль и композиция, по мнению стоиков, обладают одинаковой значимостью в стихах, составляют в равной степени необходи-

⁹ Цицерон. О пределах добра и зла, I, 25-26. Здесь и далее цит. по: Цицерон. О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков. Пер. с лат. Н.А. Федорова. М: РГГУ, 2000.

¹⁰ *Asmis E. Epicurean Poetics // Philodemus and Poetry: Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus, and Horace. Ed. By Dirk Obbink. Oxford, 1995. P. 21.*

¹¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, X, 121.

¹² *de Lacy P. Stoic View of Poetry // American Journal of Philology. 1948. №69 (3). P. 241.*

¹³ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, VII, 44.

¹⁴ Цицерон. О пределах добра и зла, III, 18.

мые элементы поэтических произведений. Стихотворение всегда имеет значение и содержит изображение предметов божественных и человеческих¹⁵. Поэтические смыслы, как учила Стоя, должны отражать философскую истину¹⁶. Вследствие этого, для стоиков поэзия интересна не столько потому, что способна доставить удовольствие слушателям, сколько потому, что она является важным инструментом в процессе образования. Некоторые представители стоической школы даже утверждали, что поэзия способна учить лучше философии. В частности, Клеанф считал, что «лучшими примерами являются поэтические и музыкальные, — ибо философское рассуждение хоть и способно в достаточной степени открыть вещи божественные и человеческие, но совсем не имеет собственных выразительных средств, для описания божественного величия; а метры, мелодии и ритмы лучше всего достигают истины созерцания божественных вещей»¹⁷. Поэзия проясняет чувства и способствует лучшему пониманию идей¹⁸. Стоики, как и эпикурейцы, считали, что мудрец способен лучше понимать поэтическое творчество, чем неискушенный человек¹⁹. Совершенно логично, что сторонники стоической доктрины высоко ценили поэзию Гомера. Среди них самих были поэты, как, например, Клеанф, написавший знаменитый гимн Зевсу. Этот стоик развивал традиции выражения философского учения в поэтической форме, идущие от Ксенофана и Парменида. Вероятно, серьезно интересовался поэзией Аристон Хиосский. Книги о поэтике и риторике были у Диогена Вавилонского.

Таким образом, древнегреческая и ранняя эллинистическая философия предложили различные подходы к пониманию воспитательных и образовательных функций поэзии, равно как и ее отношения к философии. Однако для анализа диалектического взаимодействия поэтической формы и философской идеи интерес представляют не только они, но, возможно, еще в большей степени — философия и поэзия Древнего Рима. Несмотря на то, что римская философия, литература и культура в целом часто рассматриваются как эклектичные и зависимые от древнегреческих образцов, они представляют несомненный интерес для настоящего анализа. Во-первых, потому, что эклектизм и ориентация на усвоение культурных ценностей других народов не были проявлением неспособности римлян к самостоятельному культурному творчеству, а стали выражением особенностей их менталитета. Эти особенности, которые будут рассмотрены ниже, оказали влияние на формирование специфики древнеримской религии, искусства, философии. Они же определили и своеобразное понимание римскими мыс-

¹⁵ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, VII, 60.

¹⁶ Armstrong D. Philodemus. On Poems, book V // Philodemus and Poetry: Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus, and Horace. Ed. by Dirk Obbink. Oxford, 1995. p. 265. См. также: As mis E. The Poetic Theory of the Stoic Aristo // Apeiron. 1990. № 23. p. 160-161.

¹⁷ Фрагменты ранних стоиков. Том 1. Зенон и его ученики. Собр. И. фон Арнима. Пер. и комм. А.А.Столярова. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А.Шичалина, 1998. 229 с. — фрагмент 486 (с. 170).

¹⁸ Там же, фрагмент 487.

¹⁹ Цицерон. Об обязанностях, III, 15 // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., Наука, 1975. С. 127.

Титаренко И. Л.

Философия и поэзия в Древнем Риме: опыт взаимодействия

лителями и поэтами взаимосвязи философии и поэзии, которое не может быть полностью сведено к идеям древнегреческих предшественников. Во-вторых, потому, что именно древнеримские подходы к рассмотрению поэзии и ее соотношения с философской идеей оказали существенное влияние на развитие всей европейской литературы. От Филодема, Цицерона, Лукреция, Горация прямая дорога ведет к Никола Буало и всему европейскому классицизму. В-третьих, потому, что в древнеримской культуре возможно обнаружить разнообразные формы взаимосвязи поэзии и философии. Прежде всего, это теоретическое осмысление поэзии и ее отношения к философии как в философской прозе (Филодем, Цицерон), так и в стихах (Гораций). Помимо этого, в древнеримской литературе имеются также и ценные примеры практического взаимодействия поэзии и философии — выраженная в поэтических формах философия (Лукреций) и насыщенная философскими идеями поэзия (Филодем, Вергилий, Гораций, Овидий, Сенека).

Переходя непосредственно к рассмотрению взаимосвязи поэзии и философии в Древнем Риме, нужно, в первую очередь, остановиться на особенностях римского мировоззрения и отношения к жизни, которые существенно повлияли на эту взаимосвязь. В числе важнейших из них — эклектизм и практицизм. Уже в III—II веках до н.э., когда Рим быстро подчинял себе государства Средиземноморья, римляне приобщились к культурным достижениям покоренных народов. При этом элементы эллинской и восточной культур проникали не только в высшие слои римского общества: они стали широко распространенными, поскольку масса рабов восточного и греческого происхождения доносила их и до низших ступеней социальной иерархии. Постепенно формировалась одна из важнейших черт римского менталитета — стремление к универсальности, к приятию достижений всех значительных культур. Оно отразилось на религии, впитавшей греческую мифологию и восточные культы, на поэзии, поднявшейся на греческих образцах, на философии, берущей за основу эллинские школы. Из этого стремления к универсальности вытекает важнейшая черта многих феноменов римской культуры — эклектизм. Девизом многих поколений римлян становится высказывание Цицерона: «Но пусть каждый защищает мнение, которое ему по душе, мы же будем держаться правила не сковывать себя никакими уставами одного учения, как это приходится в философии, а будем, как обычно, искать на каждый вопрос самого правдоподобного ответа»²⁰. Обеты на верность учению какой-либо школы — будь то философской или поэтической — стали непопулярны:

Спросишь, пожалуй, кто мною руководит и школы какой?
Я никому не давал обета на верность ученью...²¹

Однако эклектизм вовсе не исключал самостоятельности римлян в культурном творчестве, поскольку был связан с ярко выраженным антидогматизмом. Академический принцип «все оспаривать и ни о чем не высказывать определен-

²⁰ Цицерон. Тускуланские беседы, IV, IV, 7 // Цицерон. Избранные сочинения. М.: Худ. лит., 1975. С. 299.

²¹ Гораций. Послания, I, I, 13-14. Здесь и далее цитаты приводятся по изданию Гораций Квинт Флакк. Собр. соч. Вступ. ст. В.С. Дурова. СПб., Студия биографика, 1993.

ного мнения», особо ярко проявившийся у Цицерона²², давал римским мыслителям большую свободу мысли и мог бы стать своеобразным девизом практически для любого из них. Идея, сентенция, стих имели для римлян ценность и вес не вследствие принадлежности авторитету, а в зависимости от глубины, полезности, оригинальности: «Все, что сказано хорошо, — мое, кем бы оно ни было сказано»²³. Какой бы проблемы ни касались Лукреций, Цицерон или Гораций, главными для них оставались самостоятельный поиск ясности и доказательности, борьба с суевериями и догмами, отвержение всего сомнительного и не заслуживающего доверия. Эклектизм, каким бы странным это не показалось, предполагал творчество.

Еще одной чертой римского мировоззрения стало предельно утилитарное отношение к жизни. Захватническая политика, гражданские войны, непрекращающиеся восстания в провинциях воспитывали в римских гражданах особое отношение к жизни — отношение солдата, полководца, политика. Лишения и тяготы частых военных походов приучали этот народ целесообразно использовать имеющиеся возможности, искать наилучшее приложение сил, стремиться к максимальной эффективности каждого действия. Вследствие этого развился римский практицизм. Римляне прилагали ко всем делам, включая дела философии, религии, поэзии, искусства тот холодный здравый смысл, которым они отличались в войнах и повседневных бытовых заботах и который помог им превратить свое государство в обширную империю. Влияние практицизма легко обнаружить в любом культурном явлении Древнего Рима — в юриспруденции, где наибольшего расцвета достигло гражданское право, в искусстве, знаменитом скульптурными портретами и тогатусами, и даже в религии с ее хорошо развитым культом.

Философия также подверглась воздействию римского практицизма. Римляне изучали ее с практической точки зрения — с целью использования в качестве руководства для поведения индивидов и правильного устройства государства: «Мы едва ли не одни перенесли ту истинную и древнюю философию, которая кажется кому-то делом отдохновения и праздности, на форум и в жизнь государства и чуть ли не на поле битвы»²⁴. В силу практической направленности мировоззрения образованные слои Рима интересовались, по преимуществу, этическими и социально-политическими теориями Греции, не уделяя должного внимания физике и логике, составлявшим необходимые разделы греческих и ранних эллинистических философских учений. Конечно, такая философия, подчинившись утилитарным целям, утратила некоторую возвышенность эллинской мысли, обратившись от дел божественных к делам человеческим, но именно в этой утрате и заключается своеобразие собственно римской философской мысли.

Закономерно, что в древнеримской философии с её рельефно выраженной социально-антропологической направленностью и зависимостью от древнегреческих и ранних эллинистических теорий обнаруживается интерес к анализу по-

²² Цицерон. О природе богов, I, V, 11 // Цицерон. Философские трактаты. Пер. с лат. М.И. Рижского. М., Наука, 1985. С. 63.

²³ Сенека. Нравственные письма к Луцилию, 16,7. Здесь и далее цитаты приводятся по изданию: Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М., Наука, 1977.

²⁴ Цицерон. Письма к близким, 15,4, 16.

Титаренко И. Л.

Философия и поэзия в Древнем Риме: опыт взаимодействия

эзии. Примером этого интереса является учение эпикурейца Филодема. Филодем вполне в духе Эпикура отрицает у искусства, включая риторику и музыку, функции нравственного воспитания²⁵. Что касается поэтического произведения, то оно, как считает Филодем, также не преследует моральные цели²⁶. Воспитывает не музыка или поэзия, а философия²⁷. Польза от поэзии состоит не столько в той мысли, которую стихи несут, сколько в удовольствии, которое они доставляют благозвучием и порядком слов²⁸. Филодем подвергает жесткой критике взгляды на поэтические произведения стоика Диогена Вавилонского и Неоптолема Парионского²⁹, согласно которым истинная поэзия не только несет уладу, но еще и полезна, поскольку изображает действительность и учит нравственностью³⁰. Филодем указывает, что стоическая оценка стихотворных произведений с точки зрения нравственной пользы отвергает многое «из самой прекрасной поэзии», что представляется бесполезным³¹.

Подчеркнуто резко выступает Филодем против стоика Кратета из Малла. Кратет, согласно Филодему, придерживался достаточно крайнего взгляда на поэзию, в соответствии с которым в оценке стихотворения важен лишь хороший звук или благозвучие, независимо от того, каково значение слов³². Рассмотрение поэтических произведений должно основываться исключительно на слуховом анализе их благозвучия. Такая трактовка создавала возможность для наполнения поэтических произведений иррациональным смыслом. Как указывал в связи с этим

²⁵ Филодем. О риторике, II, 269-272; О музыке, 66, 40-41. Здесь и далее фрагменты из произведений Филодема цитируются по изданиям: Philodemus. On Poem. Book I. Ed. by Richard Janko. Oxford. 2003; Filodemo: И buon re secundo Omero. Ed. T. Dorandi. Naples: Bibliopolis, 1982; Philodemos über die Gedichte, fünftes Buch. Von Christian Jensen. Berlin. 1923; Philodemi De musica librorum quae exstant. Ed. Joannes Kemke. Lipsiae: Teubner, 1884.

²⁶ Филодем. О поэтических произведениях, 1, 18.

²⁷ Филодем. О музыке, 43, 1.

²⁸ Филодем. О поэтических произведениях, V, 13, 32 — 14, 2.

²⁹ Филодем. О поэтических произведениях, I, 6. Вопрос о принадлежности Неоптолема Парионского к стоикам является спорным. Он мог быть как стоиком, так и перипатетиком, на взгляды которого оказала влияние стоическая теория поэзии. Последнее весьма вероятно, учитывая, что в этот период учения философских школ сильно сблизились.

³⁰ Более подробно см.: Тахо-Годи А.А. Эпикуреец Филодем и стоическая оценка поэзии // Вопросы филологии. М.: МГПИ, 1969. С. 407—412; Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., Искусство, 1979. С. 246—251; Greenberg N.A. The Poetic Theory of Philodemus // Harvard Studies in Classic Philology. 1957. P. 146—148; Asmis E. Philodemus on Censorship, Moral Utility and Formalism in Poetry II Philodemus and Poetry: Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus, and Horace. Ed. by Dirk Obbink. Oxford, 1995. P. 148—177; Sider D. Epicurean Poetics: Response and Dialogue // Philodemus and Poetry: Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus, and Horace. Ed. by Dirk Obbink. Oxford, 1995. P. 35—41; Gaines R. Philodemus and Cicero on Models of Rhetorical Expression // Cicero at Philodeme: la polemique en philosophie. Ed. CAuvray-Assayas and D.Delattre. Paris: Editions rue d'Ulm, 2001. P. 259—372 и др.

³¹ Филодем. О поэтических произведениях, V, 1, 10.

³² Филодем. О поэтических произведениях, V, 24, 33 — 25, 4.

известный исследователь творчества Филодема Р. Дженко, теория благозвучия открыла дорогу этимологическим и аллегорическим фетишам любого рода и тем самым «затормозила прогресс человеческой рациональности на многие века, пока, наконец, не была отвергнута такими просвещенными мыслителями как Дж. Вико сначала применительно к Гомеру, а затем шире — к «сакральным» текстам»³³.

Для самого же Филодема благозвучие в поэзии не может быть отделено от значения слов, от смысла, от мысли. Высокое качество поэзии как раз и возникает вследствие смешения двух составляющих — стиля и мысли: «поэтому существуют четкие цели для [поэтического] достоинства — в стиле подражать такому [стилю], который учит полезному. В мысли же, чтобы она была посередине между [мыслью] мудрого и необразованного»³⁴. Представления Филодема о сочетании в поэзии благозвучия и смысла, формы выражения и содержания оказали существенное влияние на римскую поэзию периода поздней республики и века Августа³⁵.

Тем не менее, римляне в силу присущих им мировоззренческих особенностей не могли принять эстетическое учение Филодема в полном объеме: эпикурейские идеи, отвергающие воспитательную и образовательную функцию поэзии, не могли легко прижиться в Древнем Риме. Для римлян с их стремлением любые культурные явления рассматривать с точки зрения практической полезности для дел частных и общественных, литература и философия были ценны именно возможностью своего применения в делах нравственного воспитания. Возможно, именно стремлением соответствовать римскому мировоззрению объясняется и то, что Филодем использует поэтические образы Гомера для разъяснения этических идей. Когда Филодем в работе «О хорошем правителе согласно Гомеру» обращается к конкретному римлянину — своему патрону Луцию Кальпурнию Пизону, он для иллюстрации положений эпикурейской этики прибегает к примерам из произведений Гомера (образам Гектора, Телемаха, Одиссея, Ахилла, Патрокла)³⁶, что не вполне согласуется с разграничением философии и поэзии у Эпикура³⁷. В данном случае Филодем обращается к неискушенному в философии человеку. Он применяет яркие поэтические образы, думая, вероятно, что они могут стать толчком для дальнейшего изучения философии. Этот вывод возможно сделать хотя бы потому, что Филодем сопровождает каждый пример подробным комментарием, не оставляя Пизону возможности проявить фантазию в его трактовке. Тем самым он не противоречит эпикурейской идее о том, что философ как подготовленный человек может верно судить о поэтических произведениях. Если поэзия и не имеет моральной ценности, взятая сама по себе, то объясненная философом-эпикурейцем, она может решать определенные образовательные зада-

³³ Janko R. Introduction // Philodemus. On Poem. Book one. Ed. by Richard Janko. Oxford. 2003. P. 189.

³⁴ Филодем. О поэтических произведениях, V, 22, 31 — 23, 7.

³⁵ Janko R. Introduction // Philodemus. On Poem. Book one. Ed. by Richard Janko. Oxford. 2003. P. 10.

³⁶ Филодем. О хорошем правителе согласно Гомеру, 4-5; 13; 22-23; 27-29.

³⁷ Нужно, однако, иметь в виду, что Эпикур, если верить свидетельству Диогена Лаэртского (X, 137-138), также прибегал к цитатам из Гомера, когда они соответствовали его идеям.

Титаренко И. Л.

Философия и поэзия в Древнем Риме: опыт взаимодействия

чи. Это закономерно приближало эпикурейца Филодема к стоическим представлениям, которые он так методично критиковал в трактате «О поэтических произведениях».

Еще одним отступлением Филодема от эпикурейских идей являются его эпиграммы. Их сложно совместить с высказыванием Эпикура о том, что если философ и будет получать удовольствие от поэзии, то сам он ею заниматься не должен. Эпиграммы Филодема определенно создавались не только для того, чтобы просто доставить удовольствие слушателю благозвучием и ритмом. Некоторые из них связаны с идеями, изложенными Филодемом в прозаической форме, и тем самым имеют философскую значимость³⁸. Уступка, которую Эпикур когда-то сделал поэзии, привела к поэтическому творчеству эпикурейцев³⁹. Тем не менее, если такая непоследовательность Филодема и могла бы, возможно, показаться странной самому основателю эпикурейской школы, то римляне I века до н.э. вряд ли видели в ней что-либо предосудительное, ведь смешение идей различных школ вполне соответствовало древнеримскому эклектизму.

Несмотря на то, что учениками Филодема были многие знаменитые римляне, пожалуй, большей популярностью и влиянием пользовались идеи Цицерона. И хотя этот мыслитель не оставил специального сочинения, посвященного поэзии, его трактаты дают богатый материал для изучения его представлений о соотношении философии и поэзии (и шире — литературы в целом, включая ораторское искусство). Цицерон настаивал на неразрывной связи поэзии и философии. Следуя за Платоном, он считал, что стихи воздействуют на чувства человека музыкальными элементами речи и на разум — содержанием, выраженным в словах: «Но так как о предметах и словах суждение принадлежит разуму, а звукам и ритму судья слух, и так как первое обращается к сознанию, а второе служит наслаждению, — там искусство достигается рассудком (*in illis ratio invenit*), здесь чувством (*in his sensus artem*)»⁴⁰. Рациональное и эмоциональное в поэзии, как и в литературных занятиях в целом, неразрывно связаны. Цицерон подчеркивал, что воздействие стихов так сильно именно благодаря действию ритма и звуков⁴¹. Же-

³⁸ Syder D. How to commit Philosophy obliquely: Philodemus' Epigrams in the Light of his *PERI PARRHESIAS*// Philodemus and the New Testament World. Ed. by John T. Fitzgerald, Dirk Obbink, Glenn Stanfield Holland. Leiden: Brill, 2004. P. 85.

³⁹ В настоящее время ряд исследователей придерживается мнения, что поэтическое творчество Филодема могло и не противоречить прямо идеям Эпикура, если сообщение Диогена Лаэртского о том, что мудрец, по мнению Эпикура, не будет заниматься поэзией, трактовать в том смысле, что он не будет заниматься ею профессионально. См., напр., Asmis E. Epicurean Poetics // Philodemus and Poetry: Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus, and Horace. Ed. by Dirk Obbink. Oxford, 1995. P. 22; Syder D. Epicurean Poetics: response and Dialogue // Philodemus and Poetry: Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus, and Horace. Ed. by Dirk Obbink. Oxford, 1995. P. 36.

⁴⁰ Цицерон. Оратор, 49, 162 // Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. М., Наука, 1972. С. 365.

⁴¹ Цицерон. Об ораторе, III, 197 // Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. М., Наука, 1972. С. 245.

лая взволновать толпу, поэты способны на многое: «...какую напускают они темноту, какие опасения внушают они, какие страсти разжигают!»⁴² Эти взгляды Цицерона на поэзию близки идеям Платона. Однако, в отличие от древнегреческого философа, Цицерон подчеркивал рациональный характер поэтического творчества: «ни словесное украшение нельзя найти, не выработав и не представив себе отчетливо мыслей, ни мысль не может обрести блеск без светоча слов»⁴³. В силу этого лучшие поэтические произведения создаются тогда, когда природное дарование соединяется с образованием и философской подготовкой.

Чем же ценна для Цицерона связь поэзии и философии? Важнейшее свойство поэзии и красноречия — способность выражать «то, что подобает (*decorum*)», уместное для людей. «Поэт бежит неуместного как величайшего недостатка — ведь наделить честною речью бесчестного, мудрой — глупого уже есть ошибка»⁴⁴. Философия как основание красноречия и поэзии поможет поэту понять, что является уместным⁴⁵.

В трактовке уместности Цицерон также близок учению Стои. «Такое философское осмысление понятия уместности было делом стоиков, в особенности Панэтия; вместе со стоицизмом оно входило в практическую философию Цицерона и нашло наиболее полное выражение в его позднейшем трактате «Об обязанностях»⁴⁶. Очевидно, что требование изображать уместное и подобающее тесно связывало поэзию с философией.

Следуя за академической философией в ряде гносеологических и эстетических вопросов, Цицерон, тем не менее, не может согласиться с Платоном в оценке социальной роли поэзии. Одна из наиболее искренних речей Цицерона — «Речь в защиту поэта Архия» — представляет собой по существу рассуждение о значении поэзии для древнеримского общества. Цицерон указывает на две её важнейшие функции. Одна из них — способность доставлять удовольствие и тем самым заполнять досуг римлян. И поэзия лучше, чем любое иное заполнение досуга — пиры, игра в кости или в мяч⁴⁷. Но, все же, ведущую роль Цицерон отводит другой функции поэзии — воспитательной: «Бесчисленные образы храбрейших мужей, созданные не только для любования ими, но и для подражания им, оставили нам греческие и латинские писатели! Всегда видя их перед собой во время своего управления государством, я воспитывал свое сердце и ум одним лишь размышлением о выдающихся людях»⁴⁸. Среди тех, кому поэзия помогла

⁴² Цицерон. О государстве, IV, IX, 9 // Цицерон. О государстве. О законах. М., Наука, 1966. С. 74.

⁴³ Цицерон. Об ораторе, III, 24.

⁴⁴ Цицерон. Оратор, 22, 74.

⁴⁵ Там же, 21, 70.

⁴⁶ Гаспаров М.Л. Цицерон и античная риторика // Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. М.: «Наука», 1972. С. 58. См. также Panaetii Rhodii fragmenta. Coll. M. v. Straaten. Leiden: Brill, 1952. Fr. 107.

⁴⁷ Цицерон. Речь в защиту поэта Архия, VI, 13 // Цицерон. Эстетика. Трактаты, письма, речи. М., Искусство, 1994. С. 155.

⁴⁸ Там же, VI, 14.

Титаренко И. Л.

Философия и поэзия в Древнем Риме: опыт взаимодействия

проникнуться доблестью и воспитать себя, Цицерон называет Публия Сципиона Африканского, Марка Катона Старшего, ораторов Гая Леллия и Луция Фурия⁴⁹.

Поэзия предстает, таким образом, благородным и универсальным занятием, к которому может и должен приобщиться любой римлянин: «Ведь другие занятия годятся не для всех времен, не для всех возрастов, не во всех случаях, а эти занятия воспитывают юность (*haec studia adulescentiam alunt*), веселят старость (*senectutem oblectant*), при счастливых обстоятельствах служат украшением (*secundas res ornant*), радуют на родине, не обременяют на чужбине, бодрствуют вместе с нами по ночам, странствуют с нами и живут с нами в деревне»⁵⁰. Поэты достойны общественного уважения, поскольку они обладают своим талантом от природы (*poetam natura ipsa valere*) и исполнены божественного духа (*et quasi divino quodam spiritu inflari*)⁵¹. Эти высказывания Цицерона чрезвычайно близки к стоическим взглядам.

Нужно иметь в виду также и то, что во II — I веках до н.э. происходит существенное сближение влиятельных эллинистических школ — стоической, академической и перипатетической, так что четко и однозначно определить те учения, которые непосредственно повлияли на эстетические представления Цицерона, сложно. Например, академическая философия, имеющая своим истоком учение Платона, ко времени Цицерона трансформировала свое отношение к поэзии. Так, хорошо известно, что Крантор был поэтом. Диоген Лаэртский, в частности, приводит его стихи о любви⁵². Он же сообщает о том, что Крантор любил стихи Гомера и Еврипида⁵³. Цицерон знал и ценил сочинения Крантора, называя, например, его книгу «О страдании» золотой⁵⁴. Учитывая, что в теории познания на Цицерона наибольшее влияние оказывала академическая школа, а в этике — стоическая, в них же, вероятно, следует искать и истоки его анализа поэзии. Какие бы влияния мы не обнаруживали, как замечал Ф.А. Петровский, «совершенно ясно, что основным требованием Цицерона к изящной литературе было ее общественно-полезное направление»⁵⁵. Она должна воспитать добродетельного человека и достойного гражданина Рима (*vir bonus, vir Romanus*).

Следуя такому пониманию функций поэзии, Цицерон выше всего ставит эпос, изображающий нравы предков, достойных людей и историю государства. Его любимым эпическим поэтом — Энний, творчество которого в полной мере соответствовало представлениям Цицерона об идеальном поэте⁵⁶. О комедии Ци-

⁴⁹ Там же, VII, 16.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же, VIII, 18.

⁵² Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, VI, 26-27.

⁵³ Там же, VI, 26.

⁵⁴ Цицерон. Учение академиков, II, LXIV, 135 // Цицерон. Учение академиков. Перевод Н.А. Федорова. М., Иццирик, 2004. С. 197.

⁵⁵ Петровский Ф.А. Литературно-эстетические воззрения Цицерона // Цицерон: Сборник статей. Под ред. Ф.А. Петровского. М., С. 48.

⁵⁶ Ошеров С.А. Римская литература в оценке Цицерона // Цицерон: Сборник статей к 2000-летию со времени смерти Цицерона. М., МГУ, 1959. С. 165.

цирон отзывается сдержанно. В числе ее положительных свойств — подражание жизни⁵⁷, а также способность правдоподобно изображать характеры и тем самым служить исправлению нравов, как это делал Теренций в своих комедиях⁵⁸. В числе отрицательных свойств комедии — возможность ее использования для личных нападок на граждан, включая и тех, кто заслужил уважение своей доблестью⁵⁹, изображение в комедиях характеров, лишенных положительного воспитательного значения⁶⁰, использование недопустимых шуток⁶¹.

Еще более активно Цицерон выступает против поэтов-неотериков, среди которых наиболее известным был Валерий Катулл. Цицерон критикует их отказ от задач нравственного воспитания и сведение всего поэтического многообразия лишь к лирической поэзии⁶². Он, как сообщает Сенека, говорил, что «даже если бы ему удвоили срок жизни, у него не было бы времени, чтобы читать лириков»⁶³. Всё это свидетельствует о том, что Цицерон защищал поэзию от всех, кто в той или иной форме — философской ли, поэтической ли — отказывал ей в нравственно-воспитательном значении. Важно и то, что сам он писал поэмы в духе Энния. Как сообщает Плутарх, «не пренебрегая ни единым из видов знания и образованности, особенно горячее влечение обнаруживал Цицерон к поэзии»⁶⁴. И хотя стихи Цицерона демонстрируют отсутствие у него таланта к стихосложению, сам факт его обращения к поэтическому творчеству является практическим выражением присущего ему понимания поэзии.

Интересно, что и взгляды эпикурейца Филодема, и зависимые от стоического учения эстетические идеи Цицерона вытекают из одного и того же исходного тезиса о том, что искусство должно быть связано с благом. Для стоиков благом является добродетель, и значит, полезное искусство должно вести к добродетели. Для эпикурейцев благо — наслаждение, и искусство должно не воспитывать, а услаждать.

Акцентирование воспитательных функций поэзии, свойственное стоической школе и обнаруживаемое у Цицерона, более согласовывалось с представлениями об общественной пользе и практицизмом римлян. Следствием этого стало то, что даже эпикурейцы в Древнем Риме испытали стоическое влияние. Одним из них, как мы видели, был Филодем с его эпиграммами, иллюстрирующими этику Эпикура. Но, бесспорно, гораздо более ярким примером выражения философского учения в поэтической форме стала поэма Лукреция «О природе вещей» (*De rerum natura*). При этом, насколько известно, поэтический опыт эпикурейца

⁵⁷ Цицерон. О государстве, IV, XI, 13.

⁵⁸ Цицерон. О дружбе, XXV, 93 // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., Наука, 1975. С. 54.

⁵⁹ Цицерон. О государстве, IV, X, 11.

⁶⁰ Цицерон. Тускуланские беседы, IV, XXXII, 68-69.

⁶¹ Цицерон. Об обязанностях, I, 28.

⁶² Цицерон. Об ораторе, III, 44-45; Тускуланские беседы, III, XIX, 45.

⁶³ Сенека. Нравственные письма к Луцилию, 49, 5.

⁶⁴ Плутарх. Цицерон, 11,4//Плутарх. Сравнительные жизнеописания в двух томах. Т. II. М., Наука, 1994.

Титаренко И. Л.

Философия и поэзия в Древнем Риме: опыт взаимодействия

Лукреция не воспринимался его современниками как нечто из ряда вон выходящее⁶⁵. Ведь римляне уже были знакомы с творчеством Филодема, старшего современника Лукреция. Взгляды Цицерона были им также хорошо известны.

Своей главной задачей Лукреций ставил популяризацию идей Эпикура. Он четко декларирует свое желание «учения тёмные греков / ясно в латинских стихах изложить»⁶⁶. Поэтическая форма была выбрана Лукрецием не случайно. Сегодня мы более склонны считать, что образность часто влечет за собой неоднозначность, полисемантическую текст. Но Лукреция был убежден, что образность облегчает понимание и способствует лучшему усвоению основных философских идей. Стихи, по мнению Лукреция, способны озарить ум светом, который открывает глубоко сокрытые философские истины⁶⁷. О своем поэтическом творчестве он пишет: «Излагаю туманный предмет совершенно ясным стихом, усладив его муз обаянием всюду»⁶⁸. Благодаря «очарованию муз (*musaeo lepore*)» любое темное знание становится доступным простому человеку. Происходит это в силу того, что поэзия эмоционально «заражает». Лукреций даже надеется, что стихотворная форма поможет преодолеть ту ненависть, которую вызывает у непросвещенной толпы эпикурейское учение⁶⁹.

Источником таких идей Лукреция, конечно же, не могла служить лишь эпикурейская эстетика. Наличие иных источников подтверждается и анализом его онтологических представлений, изложенных в поэме «О природе вещей». Хотя Лукреций неоднократно подчеркивает свою связь с учением Эпикура, его собственные идеи не могут считаться простым повторением постулатов основателя школы. Например, он создает не свойственный Эпикуру образ творческой, созидательной природы⁷⁰. Природа у римского философа — это искусная созидательница (*creatrix*):

Влага ко влаге течет, земля же из тела земного
Вся вырастает, огонь — из огней и эфир — из эфира,
Вплоть до тех пор, пока все до предельного роста природа
Не доведет и конца не положит вещей совершенству...
(*donique ad extremum crescendi perfica finem
omnia perduxit rerum natura creatrix...*)⁷¹

Представление о природе как об общей субстанции персонифицируется в образах Матери-земли, Матери-флоры, Великой матери (Кибелы). Мир как це-

⁶⁵ *ClayD.,... P. 3.*

⁶⁶ Лукреций. О природе вещей, I, 136—137. Здесь и далее перевод приводится по изданию: Лукреций. О природе вещей. В 2-х тт. Том 1. Редакция латинского текста и перевод Ф.А.Петровского. М., 1946.

⁶⁷ Там же, I, 142-145.

⁶⁸ Там же, I, 933-934.

⁶⁹ Там же, I, 843-844.

⁷⁰ Боровский Я.М. О термине *natura* у Лукреция // Вопросы грамматического стиля и словарного состава языка. 1952. №161. Вып. 18. №2. С. 236.

⁷¹ Лукреций. О природе вещей, II, 1114—1117.

лое, управляемое природой-субстанцией, не равен эпикурейской сумме бесконечного числа разрозненных, состоящих из атомов вещей. Более того, Лукрецию свойственно рассмотрение мирового целого в становлении и развитии. Он подчеркивает наличие у каждой вещи качества, присущего ей с момента возникновения и определяющего пределы её возможных трансформаций и роста⁷². Лукреций акцентирует роль в мировом развитии родовых свойств, наследственности, естественных циклов⁷³. Такой динамизм в рассмотрении сущего был свойственен вовсе не ортодоксальным эпикурейцам, а стоикам.

Оказали влияние на Лукреция характерные для Древней Стои аллегоризм и символизм в истолковании богов. В ряде случаев он называет Землю Церерой, воду — Нептуном, небо — Ураном, войну — Марсом, наслаждение — Венерой. Это вряд ли можно считать лишь формальным поэтическим приемом Лукреция, особенно принимая во внимание тот факт, что эпикурейцы резко выступали против аллегоризма Стои⁷⁴. К примеру, в изображении Венеры и Марса в начале поэмы чувствуется параллель с идеями Эмпедокла о периодическом господстве в мире любви и вражды, а также со стоической концепцией Природы-бога, что свидетельствует о рационализации традиционной мифологии⁷⁵.

Анализ идей Лукреция позволяет делать выводы о влиянии стоической философии на римских эпикурейцев. И если данное влияние заметно даже в космологии, то оно становится еще более несомненным в решении ими вопросов о сущности поэзии и ее задачах.

Это подтверждается и анализом поэтики причислявшего себя к эпикурейцам Горация. Теоретические представления, связанные с поэзией, изложены Горацием в «Послании к Пизонам», известном как «Наука поэзии (*Ars Poetica*)». Элементы литературной критики проявляются у него на протяжении всего его творчества, но эта критика зачастую фрагментарна. И только «Наука поэзии» Горация представляет собой работу с ясно поставленной целью, характерной для литературной критики — «представить целостный взгляд на то, как он понимает подлинно великую поэзию»⁷⁶. По мнению Горация, истинный поэт должен быть хорошо подготовлен (*unde parentur opes poetae*). Один из важнейших его учителей — философская мудрость:

Прежде чем станешь писать, научись же порядочно мыслить!
Книги философов могут тебя в том достойно наставить,
А выраженья за мыслью придут уже сами собою⁷⁷.

⁷² Там же, 1,76; 792-793; И, 302; 1112-1121; V, 669-679 и др.

⁷³ Там же, 1,159-214; 584-598; V, 736-750; 923-924 и др.

⁷⁴ Цицерон. О природе богов, I, XVI, 42 // Цицерон. Философские трактаты. Пер. с лат. М.И.Рижского. М., Наука, 1985. 382 с. - С. 74.

⁷⁵ Петровский А.Ф. Мифологические образы у Лукреция // Лукреций. О природе вещей. В 2-х тт. Том 2. М., 1947. С. 165.

⁷⁶ Brink Ch.O. Horace on Poetry. Vol. I. Prolegomena to the Literary Epistles. Cambridge, 1963. p. 154.

⁷⁷ Гораций. Наука поэзии, 309—311.

Титаренко И. Л.

Философия и поэзия в Древнем Риме: опыт взаимодействия

Другой учитель настоящего поэта — реальная жизнь:

Правы советую я изучать наблюдением жизни,
Из нее почерпать и правдивое их выраженья!⁷⁸

Бессодержательная поэзия, «мелодичная бессмыслица» для Горация совершенно неприемлема. Истина — истина чувства и истина мысли — должна быть представлена в поэтической работе, если она претендует на какую-либо ценность.

Здесь Гораций во многом повторяет мысли Цицерона⁷⁹. По мнению римского поэта, знание философских сочинений обеспечивает общую идею произведения, позволяет передать все характерное для избранного типа повествования, а жизненное наблюдение дает индивидуальность, неповторимость художественных образов.

Решая вопрос о функциях поэзии, Гораций приводит знаменитую дилемму «поучать (*docere*) или услаждать (*delectare*)», применяя к ее решению принцип «золотой середины». Только тот, кто соединяет приятное с полезным, способен удовлетворить потребности публики (*omne tulit punctum, qui miscuit utile dulci, lectorem delectando, pariterque monendo*)⁸⁰. Это достаточно компромиссное решение совпадает с мнением Неоптолема в передаче Филодема: «...совершенный стихотворец должен не только волновать слушателей, но приносить им пользу и говорить ценные вещи»⁸¹. Как указывает Гораций, истинный поэт — это дидактик, учитель, советчик:

Душу исправит, избавив от зависти, гнева, упрямства;
Доблести славит дела и благими примерами учит
Годы грядущие он; и больных утешает и бедных⁸²

Практицизм римлян, в полной мере проявившийся у Горация, приводил к оценке поэзии по её практической значимости⁸³. Поэзия является, по представлению Горация, даже более действенной для морального воспитания человечества, чем философия, поскольку она не только излагает нравственные сентенции, но еще и волнует человека. Впечатление, оставляемое ею, гораздо сильнее. Как результат, у Горация появляется традиционное для стоической философии представление о Гомере как о моральном наставнике:

Что добродетель, порок, что полезно для нас или вредно —
Лучше об этом, ясней, чем Хрисипп или Крантор, он учит⁸⁴.

⁷⁸ Гораций. Наука поэзии, 317-318.

⁷⁹ Цицерон. Об ораторе, I, 69; II, 152—154; О нахождении материала, I, 1; Оратор, 12; Брут, 23.

⁸⁰ Гораций. Наука поэзии, 343—344.

⁸¹ Филодем. О поэтических произведениях, V, 12,4.

⁸² Гораций. Послания, II, 1,129—131.

⁸³ Kilpatrick R. S. The Poetry of Criticism: Horace, Epistles II and Ars Poetica. Alberta: The University of Alberta Press, 1990. P. 47.

⁸⁴ Гораций. Послания, I, 2, 3-4.

Вопрос о философских источниках «Науки поэзии» Горация довольно сложен. Как замечает М.Л. Гаспаров, произведение «эклектично в самой своей основе, как эклектична вся философия эпохи Августа»⁸⁵. Наиболее вероятно, тем не менее, что теоретическим источником для Горация послужило большое сочинение о поэзии Неоптолема, дошедшее только в передаче Филодема. Ч. Бринк указывает, что «Наука поэзии» является переложением литературной теории, которая могла принадлежать и, вероятнее всего, принадлежала Неоптолему Парионскому⁸⁶. Влияние этого источника сказывается, видимо, на решении проблемы таланта и мастерства, полезного и приятного, краткости и законченности произведения⁸⁷. Важно отметить роль идей Аристотеля: начало «Науки поэзии» соотносимо со взглядами этого древнегреческого философа на поэтическое творчество как подражание⁸⁸. Гораций повторяет рассуждения Аристотеля о размерах в трагедии и комедии, о стилях и их зависимости от психологии действующих лиц⁸⁹. Однако хотя он местами и воспроизводил аристотелевские взгляды, вряд ли стоит соглашаться с утверждением, что всё значение Горация для истории литературы состоит лишь в том, что он придал новый поворот идеям Аристотеля⁹⁰. Практическая римская натура Горация сторонилась слишком уж сильной абстрактности. Если Аристотель в эстетике повсюду дает логические схемы и дефиниции, то в «Науке поэзии» нет даже определения трагедии. Если Аристотель придает в трагедии особое значение событию и мифу, то Гораций — соответствующему действительности изобразительному характеров. Нельзя отрицать и влияние на Горация иных (не перипатетических) источников, в первую очередь, стоической поэтики с её акцентом на связи поэзии и морали⁹¹. Как указывал в этой связи А.Ф. Лосев, сколько бы источников мы не находили у Горация, всегда следует помнить о единстве стиля и содержания «Науки поэзии», в котором совмещается красочное, пестрое, а иной раз даже противоречивое разнообразие с отчетливо ощутимым единством подхода к искусству и жизни⁹².

Убеждение в возможности и целесообразности выражения сложных философских теорий в поэтической форме оказало существенное влияние на древнеримскую поэзию «золотого века», века Августа. Следствием этого стала насыщенность философскими идеями стихов Вергилия, Горация, Овидия. Интересно, что поэты «золотого века» не ограничивались изложением лишь этических и эстетических идей. Осознавая мировоззренческие функции поэтического искусства, они наполняют свои произведения онтологическими, гносеологическими, антропологическими идеями.

⁸⁵ Гаспаров М.Л. Композиция «Поэтики» Горация // Очерки истории римской литературной критики. М., 1963. С. 98.

⁸⁶ Brink Ch. O. Horace on Poetry. The «Ars Poetica». Cambridge, 1971. p. xi-xii.

⁸⁷ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., Искусство, 1979. С. 419-420.

⁸⁸ Аристотель. Поэтика, 1460 b

⁸⁹ Гораций. Наука поэзии, 25; 73-82; 119-135.

⁹⁰ Harland R. Literary Theory from Plato to Barthes. London: Palgrave Macmillan, 1999. P. 18.

⁹¹ de Lacy Ph. Stoic View of Poetry // American Journal of Philology. 1948. №69 (3). P. 266.

⁹² Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., Искусство, 1979. С. 419.

Титаренко И. Л.

Философия и поэзия в Древнем Риме: опыт взаимодействия

В частности, у Вергилия можно обнаружить стоические пантеистические представления о божественном, разумно устроенном, совершенном космосе:

... бог (deum) наполняет
Земли все, и моря, и эфирную высь, — от него-то
И табуны, и стада, и люди, и всякие звери,
Все, что рождается, берет тончайшие жизни частицы
И, разложившись, опять к своему возвращает истоку⁹³.

Во всем образном строе «Энеиды» с рельефной четкостью выражены стоические идеи о всеобщей причинно-следственной связи и роке, который определяет не только человеческие поступки, но и действия богов. В X книге поэмы, говоря о неизбежности свершения установлений рока, Вергилий вкладывает в уста Юпитера ставшую крылатой фразу: «Рок дорогу найдет (fata viam invenient)»⁹⁴. Философские идеи, выраженные этим древнеримским поэтом, настолько глубоки и интересны (в том числе и своей несводимостью к учению какой-либо одной эллинистической философской школы), что они, бесспорно, заслуживают отдельного рассмотрения⁹⁵.

Гораций в своих стихах выражает эпикурейское учение о краткости существования всех атомарных форм, включая и человека:

Умер Тифон, к небесам вознесенный,
Умер Минос, посвященный Юпитером в тайны; владеет
Орк Пантоидом, вернувшимся в Тартар,
Хоть доказал он щитом, снятым в Герином храме, что жил он
В пору Троянской войны, утверждая,
Будто лишь кожа да жилы подвластны безжалостной смерти.
Сам же он был знатоком не последним
Истин, сокрытых в природе, по-твоему. Но по дороге
К Ночи уходим мы все и к могиле.
Фурии многих дают на потеху свирепому Марсу,
Губит пловцов ненасытное море,
Старых и юных гробы теснятся везде: Прозерпина
Злая ничьей головы не минует⁹⁶.

⁹³ Вергилий. Георгики, IV, 222—225. Цит. по изданию: Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. М., Худ. лит., 1979. См. также Вергилий. Энеида, VI, 724-732 и др.

⁹⁴ Вергилий. Энеида, X, 111-113.

⁹⁵ См. более подробно: *Clausen W.* An Interpretation of the Aeneid. Harvard Studies in Classical Philology. 1964. №68. P. 139-149; *Johnson W. R.* Aeneas and Ironies of Pietas // The Classical Journal. 1965. № 60. P. 360—364; *Williams G.* Technique and Ideas in the Aeneid. New Haven, London: Yale University Press, 1983; *Smith A.* The Primacy of Vision in Virgil's Aeneid. Austin: University of Texas Press, 2005; *Ошеров С.А.* История, судьба и человек в «Энеиде» Вергилия // Античность и современность. К 80-летию Ф.А.Петровского. М., Наука, 1972. С. 317—329; *Шервинский С.* Вергилий и его произведения // Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. М., Худ. лит., 1971. С. 5-26 и др.

⁹⁶ Гораций. Оды, I, 28, 7-20.

У Горация мир перестает быть божественным, а вместе с этим теряет и вечность. В ряде существенных вопросов поэт прямо повторяет идеи Лукреция, а иногда и самого Эпикура, хотя мировоззренческая основа его поэтических произведений, конечно же, тоже полностью не укладывается в «прокрустово ложе» школьной эпикурейской философии⁹⁷.

Философскую основу «Метаморфоз» Овидия составляют идеи единства мира, всеобщей изменчивости, бессмертия души:

Не сохраняет ничто неизменным свой вид; обновляя
 Вещи, одни из других возрождает обличья природа.
 Не погибает ничто — поверьте! — в великой вселенной
 (пес *peril in tanto quidquam, mihi credite, mundo*).
 Разнообразится все, обновляет свой вид; народиться —
 Значит начать быть иным, чем в жизни былой; умереть же —
 Быть, чем был, перестать; ибо все переносится в мире
 Вечно туда и сюда: но сумма всего — постоянна
 (*summa tamen omnia constant*)⁹⁸.

Метаморфоза выступает у Овидия естественным законом природы, универсальным ключом к секретам мира. Космос может обогатиться новой формой, но сам он не погибнет, ибо вечна душа, и вечна любовь, ставшая поистине онтологической силой⁹⁹.

В поэтических произведениях «золотого века» нет, конечно, строгой системности и четкой последовательности изложения идей, но велика насыщенность философской проблематикой и терминологией, что является показателем тесной связи поэзии и философии в Древнем Риме. Представление о важной роли поэзии в деле образования и нравственного воспитания римских граждан стало широко распространенным. Стихи приобрели характер воспитательного средства и стали считаться более действенными, чем обычные моральные сентенции, ведь «если в

⁹⁷ См. более подробно: *de Witt N. W.* Epicurean Doctrine in Horace // *Classical Philology*. 1939. №34. P. 127-134; *Johnson W. R.* Horace and the Dialectic of Freedom. Ithaca: Cornell University Press, 1993; *Mayer R. G.* Horace's Epistles I and Philosophy // *American Journal of Philology*. 107.1986. P. 55-73; *Macleod, C. W.* The Poetry of Ethics: Horace, Epistles I // *Journal of Roman Studies*. 1979. №69. P. 16—27; *Гаспаров М.И.* Поэзия Горация // Гораций. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М.: Худ. лит., 1970. С. 5—38 и др.

⁹⁸ *Овидий.* Метаморфозы, XV, 253-259. Цит. по изданию: Овидий. Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии. М., Худ. лит., 1983.

⁹⁹ *Due O.* Changing Forms. Studies in the Metamorphoses of Ovid. Gyndendal, Copenhagen. Museum Tusculanum Press, 1974; *Norwood F.* Unity in the Diversity of Ovid's Metamorphoses // *The Classical Journal*. 1964. №59. P. 170—174; *Durling R. M.* Ovid as Praeceptor amoris // *The Classical Journal*. 1958. №53. P. 157—167; *Little D.* The Speech of Pythagoras in Metamorphoses 15 and Structure of the Metamorphoses // *Hermes*. 98 (1970). P. 340-360; *Stephens W. C.* Descent to the Underworld in Ovid's Metamorphoses // *The Classical Journal*. 1958. №53. pp. 177—183; *Гаспаров М.И.* Три подступа к поэзии Овидия // Овидий. Элегии и малые поэмы. М., Худ. лит., 1973. С. 5-34 и др.

Титаренко И. Л.

Философия и поэзия в Древнем Риме: опыт взаимодействия

дело вступает размер, если благородный смысл закреплен его стопами, то же самое изречение вонзается, словно брошенное с размаху копьё»¹⁰⁰. Проявление таких взглядов на взаимосвязь поэзии и философии можно обнаружить как в философских произведениях Цицерона или в поэтике Горация, так и во всем образном строе поэзии времен Августа. Поэты «золотого века» обратились к философским идеям, составившим смысловую основу многих поэтических произведений этого периода. Одним из следствий практического отношения к поэзии было и то, что в это время она стала удобной идеологической трибуной для пропаганды идей величия Рима, возрождения республиканских традиций и доблестных нравов предков:

Римлянин! Ты научись народами править державно —
В этом искусство твое! — налагать условия мира,
Милость покорным являть и смирять войною надменных!¹⁰¹

С другой стороны, и философия этого периода с необходимостью требовала иных форм выражения, нежели наукообразный трактат в духе Аристотеля. Социально-антропологический подход к философским знаниям, заложенный Цицероном, стал в Риме общепринятым. Его влияние проявляется и у Лукреция, и в поэзии «золотого века», и в еще большей степени — у поздних стоиков (Сенеки, Эпиктета, Марка Аврелия). Направленная на решение человеческих проблем, философская мысль в Древнем Риме разрывала узкие рамки философских школ. Она становилась все более популярной, входила в систему общей образованности, начинала играть роль непосредственного жизненного руководства для римлян. Такая популярная философия искала выражения в соответствующих ее содержанию формах. Чрезвычайно распространенными становятся «малые жанры» — письма, утешения, наставления. Поэзия, использующая образный язык, а не сложную терминологию, ясная и вместе с тем эмоционально увлекающая, также стала в Древнем Риме одной из вполне приемлемых форм для выражения философских идей. Проявлением этой тенденции можно считать поэтическое творчество Филодема, Лукреция, Вергилия, Горация, Овидия, несколько позже — Сенеки. Очень тесная связь философии и поэзии «золотого века» позволяет говорить о поэтической модификации философии в Древнем Риме в I в. до н.э.

Оставив за рамками рассмотрения в данной статье вопрос о закономерности или случайности этого явления, подчеркнем, что в период от Цицерона и Лукреция до Сенеки в Древнем Риме не было крупных философов, внесших хоть какой-то вклад в историю европейской мысли, зато была философски насыщенная поэзия. И можно только удивляться курьезности того исторического факта, что единственными римскими трагедиями, сохранными для нас неумолимыми временем, стали трагедии, написанные философом Сенекой. Далекое от совершенства по своей поэтической форме они были стихотворным выражением стоических представлений о роке и добродетели. Это еще одно убедительное доказательство тесной связи поэзии и философии в Древнем Риме.

¹⁰⁰ Сенека. Нравственные письма к Луцилию, 108, 11.

¹⁰¹ Вергилий. Энеида, VI, 851-853.

Шишков А.М.

ЖАН ЖЕРСОН КАК ПРОВОДНИК В НОВУЮ ЭПОХУ

1

Традиция проведения аналогий между объектами и характеристиками горнего и дольного миров, высшего и низшего порядков, как известно, имеет весьма давнюю историю: в качестве одного из наиболее ярких примеров можно вспомнить об Августине Гиппонском (Augustinus Hippoensis, 354—430), который в своем знаменитом трактате «О граде Божием» (*De civitate Dei*, 413—427) соотносил — для иллюстрации факта богоподобия человека — способности человеческой души (память, разум и волю) с Лицами Божественной Троицы, соответственно с Отцом, Сыном и Св. Духом (XI, 26-28).

С чем-то подобным можно столкнуться, обращаясь также к наследию русской теолого-философской мысли XIX в., в частности к предпринятому в сочинении Владимира Сергеевича Соловьева (1853—1900) «Россия и Вселенская Церковь» сопоставлению трех видов мессианского служения Спасителя — священнического, царского и пророческого — с тремя образующими моментами христианского общества, тремя источниками легитимной власти в едином социальном организме, а именно с Церковью, государством и народом в лице его истинных представителей¹. Так, в кн. III указанной работы, имеющей характерное название «Троичное начало и его общественное приложение», в гл. 11 («Царская власть и сыновность. Пророческое служение. Три таинства прав человека») Вл. Соловьев утверждает, что троичная монархия — как наиболее естественная форма христианского общества — прежде всего очевидно должна заключать в себе в качестве своих конституирующих элементов Церковь (власть священническую) и христианское по сути

¹ Soloviev V. La Russie et l'Eglise universelle. Paris, 1889.

При этом мысль Вл. Соловьева приобретает особое, — быть может, даже неожиданное — звучание при сравнении ее с идейными воззрениями министра народного просвещения России в 1833—49 гг. графа Сергея Семеновича Уварова (1786—1855), являвшегося сторонником политического традиционализма Жозефа де Местра (Joseph de Maistre, 1753—1821) и сформулировавшего в речи от 21 марта 1833 г. знаменитую триаду, призванную синтезировать в единое соборное целое три «твердые основания» Отечества — православие, самодержавие, народность. В записке, представленной императору Николаю I к десятилетию своего управления министерством (1843), С.С. Уваров вновь возвратился к данной формуле: «Без любви к вере предков народ, как и частный человек, должен погибнуть... Самодержавие составляет главное условие политического существования России... Наряду с сими двумя национальными началами находится и третье, не менее сильное, народность» (цит. по: Милуков П.Н. Очерки по истории русской культуры. Т. II, ч. 2. М., 1994. С. 300).

Шишков А.М.

Жан Жерсон как проводник в новую эпоху

своей государством (власть царскую): «...Неоспоримо, что оно [государство. — А.Ш.] представляет вторую мессианскую власть, царскую власть Христа, и, как таковое, порождено в принципе первой мессианической властью, вселенским отчеством»².

Однако, как считает Вл. Соловьев, для гармонического взаимодействия Церкви и государства необходимо требуется еще одно, *третье* властное начало: «Основывая Церковь на своем священстве, освящая государство своей царской властью, Он [Христос. — А.Ш.] позаботился также об их единстве и их согласном развитии, оставив миру свободное и живое действие своего пророческого духа. И как священство и царская власть Богочеловека обнаруживают Его Божественную сущность через посредство человеческих органов, так и Его пророческое достоинство должно иметь подобное же проявление. Необходимо признать, поэтому, в христианском мире третье главное служение, представляющее синтетическое единство двух первых, указующее Церкви и государству совершенный соединенный идеал обожествленного человечества, как высшую цель их совместного действия. Дух пророческий не мог иссякнуть и угаснуть во вселенском теле Христа. Он дышит, где хочет, и говорит ко всем в мире, — к священникам, царям и народам»³. И далее, в обращенной к представителям священнического сословия гипотетической речи пророческий дух, говоря о полноте той жизни («не только духовной, но и телесной, не только личной, но и общественной»⁴), что даруют они людям, сам называет своего земного носителя — это *верующий народ*⁵.

Тот факт, что Вл. Соловьев вновь возвращается к концепции трех властей в 1894—95 гг. при создании фундаментального труда «Оправдание добра. Нравственная философия» (ч. XX: «Личные представители нравственной организации человечества. — Три высшие служения — первосвященническое, царское и пророческое. — Их отличительные признаки и взаимная зависимость»), доказывает, что данная идея вовсе не рассматривалась им как проходная — наоборот, он настаивает на ней с еще большей определенностью. «Нормальная связь церкви и государства нашла бы для себя и существенное условие и наглядное реальное

² Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь / Пер. Г.А. Рачинского. М., 1911 (1991). С.425.

³ Там же. С. 432.

⁴ Там же. С. 436.

⁵ «Вы, возносители жертвы, вы поставлены, чтобы посеять в человечестве мистическое, но реальное зерно богочеловеческой жизни, вы сеятели в нашей природе обожествленной материи, телесности небесной. Началом этого дела, первым источником сверхприродной жизни в земном теле человечества должен быть безусловный факт, превышающий разум человеческий, — тайна. Но всякая тайна нуждается в откровении; мистические элементы, которые благодатию таинств насаждаются в природе человека через ваше служение, должны взойти, возрасти и проявиться в видимом существовании, в общественной жизни человечества, преобразуя его все более и более в живое тело Христа. Это дело священства не есть посему удел одних священников: оно требует также и совместной работы христианского государства и христианского общества. То, что священник начинает путем мистического обряда, христианский царь должен продолжать в своем законодательстве, а верующий народ осуществлять в своей жизни» (Там же. С. 436).

выражение в постоянном согласии их высших представителей, первосвященника и царя, причем второй полноту своей власти освящал бы авторитетом первого, а первый осуществлял бы свою авторитетную волю не иначе, как через полномочие второго», — пишет Вл. Соловьев и продолжает чуть ниже: «Но как святительский авторитет, так и власть государственная, связанные неразрывно со внешними преимуществами, подвержены слишком сильным искушениям, и неизбежные между ними тяжбы, захваты и недоразумения, очевидно, не могут быть окончательно предоставлены на решение одной из заинтересованных сторон. Всякие внешние обязательные ограничения в принципе или идеале несовместимы с верховным достоинством первосвященнического авторитета и царской власти. Но чисто нравственный контроль со стороны свободных сил народа и общества для них не только возможен, но и в высшей степени желателен»⁶. Эти *свободные силы народа и общества* персонифицируются у Вл. Соловьева в *истинном пророке* — свободной и бескомпромиссной «совести нации»: «Как первосвященник церкви есть вершина благочестия, а государь христианский — вершина милости и правды, так и истинный пророк есть вершина стыда и совести. В этом внутреннем существе пророческого служения заключается основание и для внешних его признаков: истинный пророк есть общественный деятель, безусловно независимый, ничего внешнего не боящийся и ничему внешнему не подчиняющийся. Рядом с носителями безусловного авторитета и безусловной власти должны быть в обществе носители безусловной свободы. Такая свобода не может принадлежать толпе, не может быть атрибутом демократии... Действительным носителем полной свободы, и внутренней и внешней, может быть только тот, кто внутренне не связан никакою внешностью, кто в последнем основании не знает другого мерила суждений и действий, кроме доброй воли и чистой совести»⁷.

2

Однако изложенные выше теоретические построения философа имели бы не слишком большую ценность в том случае, если бы они так и оставались не более чем чисто спекулятивными конструкциями, если бы нельзя было привести пример их эффективной реализации в конкретной жизненной ситуации. Потому — для демонстрации как исходной небезосновательности соловьевских рассуждений, так и их небесполезности в разрешении современных и будущих коллизий во взаимоотношениях Церкви и государства — представляется целесообразным обратиться к историческому опыту, который, как мы увидим, подсказывает нам, что удачное преодоление зашедших в тупик конфликтов между духовной и светской властями, как правило, возможно лишь в случае участия в поисках путей выхода из кризиса *третьей* равноправной стороны. Чтобы убедиться в этом, достаточно хотя бы вкратце проанализировать ситуацию, сложившуюся в связи с тем колоссальным по своим масштабам и временным рамкам кризисом Католической церкви, что, развиваясь в сторону трансформации конфликта между светской и духовной властями во внутрицерковный конфликт, протекал в пе-

⁶ Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 8. Брюссель, 1966. С. 508—509.

⁷ Там же. С. 509.

Шишков А.М.

Жан Жерсон как проводник в новую эпоху

риод позднего Средневековья на фоне не менее значительного конфликта политического — Столетней войны (1337—1453). В качестве первого этапа данного кризиса можно выделить так называемое Авиньонское пленение пап (1309—1377), или, если быть точнее, отрезок времени, протянувшийся от момента начала спора Бонифация VIII с французским королем Филиппом IV Красивым (приведшего в конце концов к перенесению при Клименте V папского престола в Авиньон) до возвращения Григория XI в Рим — события, произошедшего во многом благодаря усилиям св. Екатерины Сиенской (1347—1380). Что же касается второго этапа, то это Великая схизма (1378—1414), случившаяся немедленно после окончания указанного «пленения» в результате практически одновременного избрания на папский престол Урбана VI в Риме и Климента VII в Авиньоне (в 1409 г. о своих правах заявит еще и пизанский папа Александр V) и продлившаяся вплоть до избрания на Констанцском соборе единого папы Мартина V.

При рассмотрении первого этапа обозначенного кризиса обращает на себя внимание фигура Эгидия Римского (Aegidius Romanus, ок. 1247—1316), автора написанного в поддержку Священного престола трактата «О церковной власти» (*Depotestate ecclesiastica*, ок. 1302), со всей очевидностью признававшего, причем по отношению к человеческому сообществу в целом, лишь один единственный источник легитимности, а именно Церковь, которая, — как и Христос (Лк. 22, 38: «Они сказали: Господи! вот, здесь два меча. Он сказал им: довольно (*satis est*)), — обладает исключительным правом владения всей полнотой власти: и духовной, и светской⁸. Однако, как Христос не использовал Свою светскую власть (Лк. 22, 49-51), так и Церковь, следуя Его примеру, оставляет управление светскими делами в руках королей, но при этом господство (*dominium*) в полном смысле слова остается за нею. И как все человеческие существа подчиняются Христу *de jure*, так же все люди подчиняются *de jure* Римскому папе (хотя очевидно, что *de facto* ему подчиняются отнюдь не все). Следовательно, нехристианские монархи, не получившие свою светскую юрисдикцию от Церкви, являются скорее узурпаторами, чем законными правителями, ибо не имеют возможности искупить неизбежные грехи, связанные с государственным управлением (*ratione peccati*): грех же лишает грешника всех прав на власть.

Прочитавший это сочинение Бонифаций VIII использовал ряд содержащихся в нем идей при написании буллы «Unam Sanctam» (18.11.1302), в которой утверждается, что как духовный, так и материальный мечи принадлежат Церкви — трактовка все того же евангельского сюжета, впервые встречающаяся в трудах папы Геласия I (492—496), в частности в его послании к императору Анастасию I⁹.

⁸ Их отношение мыслится Эгидием подобным отношению формы и материи, души и тела.

⁹ Ср. также с интерпретацией теории двух мечей, как она изложена в трактате «О размышлении» (*De consideratione*, 1149—53) Бернарда Клервоского (Bernardus Claraevallensis, 1090—1153): «Оба меча принадлежат Петру. Один (духовный) — в его руке, другой (мирской) — в его распоряжении всякий раз, когда он ему понадобится. О нем и сказано было Петру: «вложи твой меч в ножны». Это значит, что меч принадлежал ему, но сам он, своею рукой, не должен был им пользоваться» (цит. по: Рожков В. Очерки по истории Римско-Католической Церкви. М., 1998. С. 73-74).

Светские же владыки обладают последним лишь с согласия и по милости священника (*ad nutum et patientiam sacerdotis*): «Объявляем и определяем, что каждый человек, для достижения своего спасения, должен обязательно подчиниться Римскому первосвященнику»¹⁰. Подобная позиция, — т.е. убежденность в существовании лишь *одного* источника легитимной власти, — как известно, показала свою полную идеологическую беспомощность и историческую бесперспективность, фактически сыграв в свое время роль удобного повода для организации провала переговоров между светскими и духовными властями Западной Европы, приведшего к крушению всей церковно-политической гармонии Высокого Средневековья.

Но нельзя обойти молчанием и тот факт, что в ходе полемического процесса, коим сопровождался разрастающийся конфликт между Бонифацием VIII и Филиппом IV Красивым, была оглашена и совершенно иная точка зрения на существо интересующего нас вопроса. Так, практически одновременно с Эгидием известный томист Иоанн Парижский (*Johannes Parisiensis*, ок. 1250/60 — 1306) создает по тому же самому поводу собственный трактат «О власти королевской и папской» (*De potestate regia et papali*, 1302/03), где обосновывает взаимную автономию светской и духовной властей как *двух* равно необходимых конституирующих элементов христианского мира (*Christianitas*), имеющих единое и всецело легитимное божественное происхождение, но служащих для достижения различных целей¹¹. Существование государства, которое не имеет как таковое отношения к какой-либо сверхприродной цели, вытекает из самой человеческой природы, созданной Богом задолго до основания Христом Церкви. Потому королевская власть, опирающаяся на естественное право (*lex naturalis*) и стремящаяся к осуществлению блага и пользы для всего общества (*bonum commune et utilitas com-*

¹⁰ Там же. С. 233.

Влияние Эгидия Римского, заметно, кроме того, в творчестве Августина Триумфа (*Augustinus Triumphus*, ок. 1241—1328), автора «Суммы о церковной власти» (*Summa de potestate ecclesiastica*, 1326).

К слову сказать, перу Эгидия принадлежит также не приведенное к ожидаемым результатам наставление — на тот момент еще будущему — королю Филиппу IV «О правлении государей» (*De regimine principum*, ок. 1280); см.: *Эгидий Римский. О правлении государей* [избр. главы] / Пер. Н.В. Ревякиной, Т.Б. Рябовой // Антология педагогической мысли христианского Средневековья. Т. II / Сост. В.Г. Безрогов, О.И. Варьяш. М., 1994. С. 148—170.

¹¹ Интересно, что в связи с этим Иоанн, анализируя результаты наблюдений блеска луны во время затмений, даже подобрал необходимые доводы в пользу наличия у нее собственного, независимого от солнца свечения, что было важно в целях доказательства неправомерности ставшего традиционным со времен Иннокентия III (1198—1216) символического сопряжения солнца — с властью духовной, а луны, светящей лишь его отраженным светом, — с властью светской.

Ср. со словами Л.П. Карсавина: «Не забудем, что ссылки идеологов папства на "два меча", на "солнце и луну", — не простое сравнение, а убедительный аргумент, правомерность которого начинают отвергать только при Бонифации VIII в лагере его царственного противника» (*Карсавин Л.П. Символизм мышления и идея миропорядка в Средние века* (XII - XIII) // *Он же. Монашество в Средние века*. М., 1992. С. 168).

Шишков А.М.

Жан Жерсон как проводник в новую эпоху

minis), не нуждается в делегировании, оправдании или же руководстве со стороны Церкви¹². Однако, поскольку у человечества существует и сверхприродная цель — спасение и блаженство в будущей жизни, — оно нуждается еще и во Христе как правителе-Богочеловеке; и переданная Христом Церкви духовная власть, в свою очередь, также не может зависеть от какого-либо контроля со стороны государства¹³. Именно в том случае, когда духовная и светская власти, путая свои цели, претендуют на исполнение несвойственных им функций (т.е. когда папа претендует на светское господство, а король — на господство духовное), между ними происходит дисбаланс, нарушается мир и возникают социальные катаклизмы¹⁴.

Но для того, чтобы сохранить равновесие социального организма и не допустить указанного дисбаланса светской и духовной властей, требуется, по мысли Иоанна Парижского, и необходимое участие *третьей* стороны взаимоотношений. Ведь из того, что, с одной стороны, «нет власти не от Бога» (Рим. 13, 1), а с другой стороны, папа не выступает посредником в передаче ее светскому правителю, вовсе не следует, что последний получает ее от Бога напрямую: король наделяется верховной властью народом, который сохраняет за собой право на сопротивление королю (*jus resistendi*) и на низложение его в случае, если тот, пренебрегая своими обязанностями, не создает и не поддерживает необходимые для

¹² Хотя король, будучи христианином, лично подчиняется духовной власти папы, именно как король он, — по мысли Иоанна, — совершенно независим от последнего: даже отлучение короля от Церкви, являясь всецело духовным актом, не может иметь никаких прямых гражданских последствий.

¹³ При этом так как Церковь есть проводник в мир сверхъестественной благодати, она должна, — по утверждению Иоанна, — пользоваться для достижения своей цели не средствами принуждения (являющимися прерогативой государства), но средствами убеждения; руководя религиозной и моральной жизнью мирян, она не вправе, например, осуждать их на смерть или распоряжаться их собственностью.

¹⁴ Попутно можно заметить, что из политической теории Иоанна Парижского, в частности, вытекает и еще одно немаловажное следствие: поскольку божественная Истина, а значит и сверхприродная цель — едина и неизменна для всех людей, столь же единой и всеобщей (католической) с необходимостью должна быть и исполняющая вселенскую миссию христианская Церковь. Однако наличествующие в мире естественные различия (географического, климатического, этнического и т.д. характера) обуславливают множественность в нем и таких естественных установлений, как государственные образования, которые могут обладать качественно разнообразными условиями и средствами достижения природных целей. В данном конкретном случае это означает, что французский король — как глава самостоятельного государства — имеет право не подчиняться ни папе, ни императору; а Франция — как не входящая в состав Священной Римской империи — не подпадает под юрисдикцию так называемого Константинова дара (*Donatio Constantini*), в соответствии с которым вся власть над Западной Европой была якобы передана переехавшим в 324-330 гг. в Новый Рим Константином I Великим папе Сильвестру I. Впоследствии Лоренцо Валла (*Laurentius Vallensis*, ок. 1407 — 1457) окончательно доказал неаутентичность этого документа в «Декламации о фальшивости и подложности Константинова дара» (*De falsa credita et ementita Constantini donatione Declamatio*, ок. 1440).

добродетельной жизни общества условия. Точно так же и избираемый сообществом христиан (точнее, выражающим волю этого сообщества церковным собором или собранием кардинальской коллегии) папа при наличии веских причин может быть им же и низложен. Таким образом, в возникновении и функционировании Церкви и государства важную роль играет не только божественная воля и естественная необходимость, но и определенные договорные отношения, на основании которых народ подчиняется светским и духовным правителям, а те, в свою очередь, служат народу¹⁵. Впрочем, взвешенный подход Иоанна остался абсолютно не замеченным и не оцененным по справедливости со стороны современников, а усилия, приложенные им к нейтрализации противостояния Церкви и государства, оказались совершенно напрасными в виду того, что к его мнению опрометчиво не прислушались ни светская, ни духовная стороны конфликта.

3

Что же касается второго из обозначенных выше этапов развития кризиса, а именно Великой схизмы, то в удачном устранении порожденных ею последствий, связанных с трудно разрешимыми противоречиями церковной и политической жизни тогдашней Западной Европы, огромную роль сыграл один из наиболее авторитетных мыслителей своего времени, канцлер Парижского университета с 1395 г., *doctor christianissimus* Жан Жерсон (Johannes Gerson, 1363—1429), что во многом было обусловлено исключительными чертами его характера и умением найти им достойное практическое применение. Прежде всего стоит отметить всегдашнее стремление Жерсона к отсечению всяческих крайностей, что было в особенности актуально в контексте развития предельно поляризованной позднесредневековой мысли, представленной противостоящими (но и обладающими взаимной обус-

¹⁵ Справедливости ради следует упомянуть о том, что многим ранее и архиепископ Гинкмар Реймский (Hincmarus Rhemensis, ок. 806—882) не только отстаивал в «Толковании королю Карлу в защиту свободы Церкви» (*Expositiones ad Carolum regem pro Ecclesiae libertatum defensione*) невмешательство светских владык в дело устройства церковной иерархии: «Всякое земное царство достигается войнами, расширяется победами, а не отлучениями наместников апостола или епископов» (цит. по: Карсавин Л.П. Культура Средних веков. Киев, 1995. С. 79). В трактатах «О коронациях королей» (*Coronationes regiae*) и «О личности короля и королевской службе» (*De regis persona et regio ministerio*) он еще и указывал на зависимость власти светского монарха как от церковного благословения — только помазание ставит правителя над другими людьми и наставляет его к истинной цели (*dignitas pontificum major quam regum*), — так и от «договора, на основании которого он избран» (Там же. С. 125). В случае же несоблюдения государем указанного договора и нарушения им тем самым божественного закона епископы и благородные граждане получают право на неповиновение и мятеж, подобный мятежу римлян против Тарквиния Гордого в 510/509 г. до Р.Х.

Так же и Манеголд из Лаутенбаха (Manegoldus de Lautenbach, 1030—1103) в «Книге к Гехбарду» (*Liber ad Gebhardum*), написанной в связи со спором, разгоревшимся между папой Григорием VII и императором Генрихом IV, утверждал, что папа обладает правом констатировать проступки светского владыки и указывать на них народу, который, в свою очередь, может смещать последнего.

Шишков А.М.

Жан Жерсон как проводник в новую эпоху

ловленностью) тенденциями: терминологией, утверждающим безосновность веры, и мистицизмом, стремящимся основать веру на опыте реального богообщения. Так, несмотря на свое определенное родство с оккамистами, — объясняющееся озабоченностью устранением из христианской теологии ограничивающих божественную свободу и всемогущество элементов греко-арабского детерминизма, отстаиванием примата божественной воли как в сфере природы, так и в области морали¹⁶, — Жерсон проявляет очевидную неудовлетворенность провозглашением ими непреодолимой пропасти, пролегающей между объектами веры (*credibilia*) и объектами рационального познания (*intelligibilia*); в то же время в сочинении «О ложных пророках» (*Defalsis prophetis*) он с чрезвычайным недоверием относится и к экзальтированному мистицизму в виду четкого осознания опасности мистических построений, оторванных от прочного догматического основания¹⁷. Другими словами, Жерсон, с одной стороны, заявлял, что путем отделения мистицизма от теологической рефлексии невозможно достичь подлинного углубления религиозной жизни, а с другой — что нельзя допустить и того, чтобы теология, обособившись от непосредственной духовной практики, выродилась в чисто академическую дисциплину.

В Жерсоне импонирует и его — вообще столь редко встречающееся у людей — умение сочетать в своих поступках и мыслях разумную толерантность с необходимой принципиальностью, чем, с одной стороны, объясняется его явная симпатия к движению Братьев общинной жизни, *Fratres communis vitae* (их право на существование он успешно отстоял на Константиновском соборе в полемике с теми, кто полагал, что участники этого движения не вдохновлены истинной благодатью, поскольку не осуществляют акта формального принятия на себя монашеских обетов)¹⁸; а с другой — его участие в осуждении 4 мая 1415 г. доктрины Джона Виклифа (Johannes Wiclefus, ок. 1320—1384), а 6 июля 1415 г. и учения его чешских последователей, Яна Гуса (Johannes Hussus, 1370/71 — 1415) и Иеронима Пражского (Hieronymus Pragensis, 1365—1416), которое, по словам Жерсона, вступало в противоречие и с перипатетизмом, и с католицизмом (*peripateticae et catholicae*

¹⁶ «Бог желает определенных дел не потому, что они хорошие, но они хорошие, потому что Он желает их; и наоборот, определенные дела являются злом, потому что Он запрещает их» (цит. по: Жильсон Э. Философия в Средние века: От истоков патристики до конца XIV века. М., 2004. С. 540).

¹⁷ Например, он предлагал официально осудить видения св. Биргитты, или Бригитты (Birgitta [Brigitta], 1302/03 — 1373) и критиковал третью книгу «Одеяний духовного брака» (*Die Chierheit der gheesteliker Brulocht: De ornatu spiritualium nuptiarum*, ок. 1335) Яна ван Рюйсбрука (Johannes Ruusbroec, 1293—1381) за обнаруживаемые им в ней еретические тенденции, связанные с пантеистическими интерпретациями отношения между Творцом и творением и ставящие под сомнение трансцендентность Божества (хотя одновременно Жерсон хвалил Рюйсбрука за его критику идей и поступков Братьев свободного духа, *Fratres spiritus libertatis*).

¹⁸ Характерно, что имя Жана Жерсона будет фигурировать позднее в списке вероятных авторов трактата «О подражании Христу» (*De imitatione Christi*, 1418—20), атрибутируемого Фоме Кемпийскому (Thomas Kempensis, ок. 1379/80 — 1471) — выпускнику располагавшейся в Девентере (Оверэйссел) главной школы указанного движения.

scholae contrarium)¹⁹. Наконец, нельзя пройти мимо — предпринятой в целях достижения взаимовыгодного сотрудничества знания и веры, рациональной и волевой способностей — работы Жерсона по созданию гармонического синтеза спекулятивного богословия (возникающего в результате мыслительной деятельности, направленной на познание Бога как Истины) и богословия мистического (являющегося продуктом аффективной деятельности, направленной на постижение Бога как Блага): ведь только при такой взаимной интеграции двух богословских направлений можно достичь ситуации, при которой освобожденная от школьного формализма теология, оказывается способной, с одной стороны, действительно служить выражением внутреннего благочестия христианина, а с другой — обеспечивать и внешний интеллектуальный контроль за характером этого благочестия, предотвращающий расшатывание основ Церкви как института, необходимого для спасения душ верующих. В разрешении этой задачи центральная роль принадлежит трактату Жерсона «Об умозрительной мистической теологии» (*De mystica theologia speculativa*, или *Considerationes de theologia mystica speculativa*, 1402—03), в котором он обосновывает чаемое взаимопроникновение и нерасторжимое единство мистики и схоластики через доказательство абсурдности их противопоставления друг другу, опирающееся на тонкий психологический анализ²⁰.

Как же проявились все эти качества Жана Жерсона в его реальных взаимоотношениях с тремя интересующими нас источниками легитимной власти: Церковью, государством и народом, и в какой мере стремление к их взаимному признанию и плодотворному союзу помогло западно-христианскому обществу — пусть не окончательно, на время, но — выпутаться из тех противоречий, в которых оно погрязло под самый занавес Средневековья? Во-первых, как один из виднейших лидеров Соборного движения Жерсон принимал непосредственное и самое активное участие в процессе преодоления Великой схизмы, ратуя за про-

¹⁹ Цит. по: Жильсон Э. Философия в Средние века: От истоков патристики до конца XIV века. М., 2004. С. 541.

²⁰ В рамках последнего он в принципе снимает проблему оппозиции интеллектуальных и волевых душевных актов, когда исходит из того, что никакого реального их противопоставления нет и быть не может, ибо познание всякого объекта непременно сопровождается определенной эмоциональной к нему расположенностью, а любая эмоция по отношению к какому-либо объекту, в свою очередь, включает в себя и некоторый познавательный элемент: «Пожалуй, мы не можем найти познания, которое формально или реально не является некоторым переживанием, точно так же, как мы, видимо, не способны найти переживания, которое не было бы некоторым опытным познанием» (*De myst. theol. spec.* XVII, 39; цит. по: Коллстон Ф. Ч. История средневековой философии. М., 1997. С. 346—347). Таким образом, разум и воля (постижение и влечение), будучи взаимосвязанными, всегда проявляют себя в едином, нераздельном действии; потому и путь к познанию Бога, не существующему без живого с Ним общения, пролегает через взаимодействие в едином акте веры интеллектуальных (когнитивных) и эмоционально-волевых (аффективных) способностей человека.

См. также труды Жерсона «О практической мистической теологии» (*De theologia mystica practica*, 1407) и «Об ученом разъяснении мистической теологии» (*De elucidatione scholastica theologiae mysticae*, 1426).

Шишков А.М.

Жан Жерсон как проводник в новую эпоху

ведение Генерального консилиума Церкви, состоявшегося в итоге в Констанце в 1414—18 гг. На нем ему выпало сыграть одну из ключевых ролей, поскольку после того, как Иоанн XXIII — один из действовавших тогда пап, — не чувствуя поддержки делегатов, тайно покинул собор с целью его срыва (21.03.1415), именно Жерсон в своей речи от 23 марта того же года отстаивал каноническое право собора на самостоятельное проведение заседаний без необходимости их одобрения со стороны папского престола: в результате собор не был распущен, пойманный и возвращенный в Констанц Иоанн XXIII и Бенедикт XIII были им низложены, Григорий XII сам отрекся от престола, а Оддо Колонна был избран 11 ноября 1417 г. новым единым папой под именем Мартина V, что и положило конец затянувшемуся расколу католического мира. При этом практическая деятельность Жерсона на Констанцском соборе была тесно связана и с его теоретическими представлениями о внутреннем устройстве Церкви, а именно с его приверженностью консилиаристской доктрине, согласно которой гарантировать единство Церкви может только верховенство ее соборов (где наравне с епископами должны заседать доктора теологии и права, простые священники и миряне) над папой, проявляющееся в том числе и во власти поставлять и смещать последнего: собору папа «обязан повиноваться во всех вопросах веры, искоренения схизмы и реформы Церкви в главе и членах (*in capite et in membris*)», поскольку «папа есть викарий Христа лишь в том случае, если он того достоин»²¹.

²¹ Цит. по: Добиаш-Рождественская О.А. Жерсон // Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 1. М., 1993. С. 540.

Консилиаристские убеждения Жана Жерсона нашли свое отражение в тематике таких его произведений, как «О том, как следует себя вести во время схизмы» (*De modo se habendi tempore schismatis*, 1401), «О единстве Церкви» (*De unitate Ecclesiae*, 1409), «О праве Церкви смещать папу» (*De auferibilitate papae ab Ecclesia*, 1409), «О церковной власти и об источнике права» (*Depotestate ecclesiastica et origine juris*, 1417), «О духовной и мирской юрисдикции» (*De jurisdictione spirituali et temporalis*) и др.

Заметим, что с подобными идеями был всецело согласен и учитель Жерсона в Парижском университете Петр д'Айи (Petrus de Alliaco, 1350—1420), когда утверждал в трактатах и проповедях, что епископы и священники получают свою юрисдикцию не от папы, но непосредственно от Христа, и что именно единый Христос, — а не единственный папа, — является основанием для единства Церкви. Отсюда следовало, что в то время как непогрешимость есть свойство всей Церкви в целом, соборная воля Генерального консилиума доминирует над мнением папы, который также, как и все верующие, должен подчиняться его решениям. При этом соборы могут быть созываемы Церковью и без санкции папы и, напротив, не могут быть распущены по его указу; а количество голосующих должно быть расширено вплоть до докторов теологии и канонического права, а также ряда светских лиц.

А еще ранее вышеупомянутый Гинкмар Реймский одним из первых высказал в работе «Об обязанностях епископов» (*De officiis episcoporum*) сомнения в подлинности так называемых Исидоровых декреталий, — атрибутировавшихся Исидору Севильскому (Isidorus Hispalensis, 560/70 — 636), но в реальности составленных, по-видимому, лишь в середине IX в., — где утверждалась полная власть папы в назначении и смещении епископов и созыве поместных соборов.

Во-вторых, Жерсон получил заслуженную известность как убежденный апологет самодержавия и мудрый наставник светских владык: так, став придворным проповедником, он произнес перед Карлом VI Безумным одну из самых знаменитых своих речей — «Да здравствует король!» (*Vivat rex!*, 06.01.1391), призывающую к объединению нации вокруг монарха. После убийства 23 ноября 1407 г. в Париже брата Карла VI — Людовика, герцога Орлеанского, совершенного людьми герцога Бургундского Иоанна Бесстрашного, Жерсон осудил это злодеяние в своей надгробной речи в церкви Сен-Жан-ан-Грев (кюре которой он являлся с 1403 г.); он также выступил резко против профессора Парижского университета Жана Пти (*Johannes Paryus*, ок. 1360—1411), составившего специальную речь в оправдание указанного убийства как акта тираноборчества (*Justification du Due de Bourgogne*, 08.03.1408), и добился осуждения его взглядов руководством университета, папской Курией и Констанцким собором (в решении коего, впрочем, имя самого Жана Пти упомянуто не было). В качестве же наставника государя Жерсон проявил себя незадолго до своей смерти, когда отослал в апреле-июле 1429 г. Жану Майори — учителю словесности (*les belles lettres*) дофина, будущего короля Людовика XI, — письмо, содержащее рекомендации по воспитанию наследника престола в соответствии с уготованными тому задачами осуществления справедливости и обеспечения благоденствия подданных; в нем он призывал взращивать в будущем правителе добродетели истинного христианина, поощрять его природные склонности к добру и правде, а также приобщать его через образование к духовному наследию прошлого: все это должно было помочь монарху управлять государством, причем — и это для нас особенно важно — обязательно с опорой на избранный круг ответственных и профессиональных людей, известных своими благочестивыми помыслами и поступками²².

Наконец, в-третьих, Жан Жерсон прославился и как пастырь всего народа, его идейный водитель, который, понимая, что путем лишь внешнего институционального обновления преодолеть последствия схизмы невозможно, делал особый упор на внутреннем духовном возрождении самого христианского общества через интенсификацию как персональной религиозной жизни прихожан, так и пастырского служения духовенства и аскетической практики монашества. В контексте указанной задачи можно рассматривать его «Диалог о безбрачии священников» (*Dialogus de celibatu ecclesiasticorum*, 1413), посвященные вопросу о небесном заступничестве сочинения «Об ангелах» (*De angelis*) и «Молитва ангелу-хранителю» (*Oratio ad bonum angelum suum*), а также иные наставнические труды²³. Кроме того, в своих наказах парижским профессорам — «Записке о реформе теологического образования» (*Epistola de reformatione theologiae*, 1400) и двух посланиях наставникам Наваррской коллегии, отправленных в том же году из Брюг-

²² См.: Жан Жерсон — Жану Майори, наставнику дофина Людовика XI (Лион, апрель-июль 1429 г. / Пер. С.К. Цатуровой // Антология педагогической мысли христианского Средневековья. Т. II / Сост. В.Г. Безрогов, О.И. Варьяш. М., 1994. С. 230-232.

²³ К ним примыкает и «Трактат против "Романа о Розе"» (*Traictie contre le Roumant de la Rose*, 1402), в котором Жерсон горячо обвинял Жана де Мёна (*Jean de Meung*, ок. 1240/50 — ок. 1305/15) — автора второй части этого «порочного» (*vicieux*) произведения — в закамouflированной, а подчас и совершенно откровенной проповеди безбожия и безнравственности.

Шишков А.М.

Жан Жерсон как проводник в новую эпоху

ге²⁴, — Жерсон разрабатывает план кардинального изменения системы университетского образования, ибо не только высказывает свое резко негативное отношение к упадочному состоянию нравов преподавателей и студентов, но и выступает вообще против той деградации схоластической науки, что ведет к ее вырождению в бесплодные, оторванные от реальности споры о метафизических абстракциях, против «пустых материй и упражнений», коими занимаются «ученые фантазеры, гоняющиеся за призраками, не понимающие ничего в религиозной и моральной правде»²⁵. Призывая научиться «не столько спорить, сколько жить», он ясно осознает всю бесплодность школьного богословия, оторванного как от библейского и святоотеческого наследия (*spreta Biblia et aliis doctoribus*)²⁶, так и от индивидуального духовного опыта самих теологов, т.е. богословия, заменяющего живого Бога на систему метафизических конструкций, и — с опорой на слова Св. Писания (Мк. 1, 15: «Покайтесь и веруйте в Евангелие») — видит выход из создавшейся ситуации в том, чтобы вернуть в университетскую среду атмосферу мистической жизни как практики постоянного личного общения с Божеством, служащей необходимым базисом для последующих богословских построений. При этом Жерсон стремился к осуществлению указанной программы прежде всего на собственном примере, читая в университете лекции по теологии и параллельно занимаясь мистическим созерцанием. В конце жизни его педагогический талант нашел и свое непосредственное, специфическое применение: пребывая в Лионе, Жерсон лично занимался там религиозным воспитанием детей, с надеждой видя в них представителей нового, незапятнанного грехами отцов поколения; там же им создается работа «О необходимости приведения детей ко Христу» (*De parvulis ad Christum trahendis*), в коей разрабатываются задачи и методы детской педагогики, имеющей своей главной целью научение добродетели и возбуждение веры в Творца.

И, конечно же, особо следует выделить факт, что в том же Лионе — в ответ на полученное письмо с просьбой высказать свое мнение относительно личности Жанны д'Арк (Jeanne d'Arc, ок. 1412—1431), которую на процессе в Пуатье среди прочих допрашивал и Жерар Маше, духовник короля, друг и ученик Жана Жерсона, — последний пишет специальную работу «О чудесной победе некоей Девы, ранее пасшей овец и вставшей во главе армии короля Франции в войне против англичан» (*De mirabili victoria cujusdam Puellaes de postfoetantes receptae in ducem belli exercitus*

²⁴ Помимо них, можно упомянуть и о работах Жерсона, адресованных непосредственно ученикам: «Послание студентам Наваррской коллегии» (*Epistola ad studentes collegii Navarrae*, 1402), «Два чтения против суетного любопытства в делах веры» (*Lectiones duae contra vanam curiositatem in negotiofidei*, или *Contra curiositatem studentium*, 1402), «Что и как должен изучать новый слушатель теологии» (*Quid et qualiter studere debeat novus theologiae auditor*) и др.

См.: Записка о реформе теологического образования. Жерсон — наставникам Наваррского коллежа (Брюгге, 29 апреля 1400 г.). Жерсон - наставникам Наваррского коллежа (Брюгге, май-сентябрь 1400 г.) / Пер. С.К. Цатуровой // Там же. С. 232—252.

²⁵ Цит. по: Добиаш-Рождественская О.А. Жерсон // Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 1. М., 1993. С. 540.

²⁶ Цит. по: Жильсон Э. Философия в Средние века: От истоков патристики до конца XIV века. М., 2004. С. 541.

regis Francorum contra Anglicos). В ней Жерсон доказывает, что Жанна не имеет ничего общего с колдовством и не преследует в своей деятельности каких-либо личных интересов, что ее жизнь есть проявление ее горячей веры, а потому ее можно — и нужно — поддерживать со спокойной совестью²⁷. Благословляя Жанну д'Арк на руководство французскими войсками в ходе Столетней войны, он выступил, тем самым, как один из первых авторитетов своей эпохи, поверивших в ее божественное призвание, что было вдвойне знаменательно, учитывая практически абсолютное неприятие Жанны со стороны тогдашних парижских интеллектуалов. Поступок Жерсона, продиктованный его убежденностью в том, что избранная Богом народная героиня способна решить задачу, оказавшуюся камнем преткновения как для светской, так и для духовной власти, по сути приобрел значение его идейного завещания потомкам: это может показаться простым совпадением, но смерть Жана Жерсона наступила буквально пятью днями ранее коронации Карла VII в Реймском соборе (17.07.1429) — кульминации спасительной миссии Орлеанской Девы.

4

При первичном рассмотрении конкретных исторических реалий, последовавших по смерти Жерсона, невольно напрашивается вывод о том, что его начинания, — принесшие успехи столь же скорые, сколь и значительные по результативности своей, — в дальнейшем потерпели полное фиаско. И действительно, если Генеральный консилиум в Базеле (1431-49) еще наследовал констанцские постановления о примате соборных решений Церкви над папскими декретами и даже провозгласил независимым от Римской Курии избрание епископов и аббатов (с чем вынужден был согласиться и Евгений IV), то уже на Тридентском соборе (1545—63) — во многом под угрозой уже успевшего набрать силу протестантизма — все было возвращено на круги своя и авторитет пап вновь был объявлен выше авторитета соборов²⁸. Заочный воспитанник Жерсона, король Людовик XI вошел в историю как абсолютно беспринципный интриган, отличавшийся патологической жестокостью в отношении своих противников и правивший без оглядки на чье-либо мнение. Позднесхоластическая ученость, не воспользовавшаяся в полной мере предложенными ей рецептами выздоровления, предстала в глазах новоевропейских гуманистов, в частности Джованни Пико делла Мирандолы (Johannes

²⁷ См.: Перну Р., Клэн М.-В. Жанна д'Арк. Ч. II, гл. 17: Жан Ле Шарлье де Жерсон. М., 1992. С. 339-342.

²⁸ Ярким примером, иллюстрирующим основную тенденцию в изменении внутренней политики Католической церкви между двумя соборами, — в целом направленную на свертывание начатых в Констанце реформ, — может служить промежуточная позиция по вопросу о соотношении папской и соборной властей, принадлежащая «последнему схоласту» Габриэлю Билю (Gabriel Biel, 1410/20 — 1495), который, с одной стороны, испытывал определенную симпатию к консилиаризму (полагая, в частности, что собор Церкви может отстранять от престола неблагочестивого папу), но с другой — всецело признавал верховенство папской власти, прямо или опосредованно являющейся источником всей — в том числе и епископской — церковной юрисдикции: характерно, что и современник Биля, папа Пий II ссылаясь на его взгляды при проведении собственной церковной политики.

Шишков А.М.

Жан Жерсон как проводник в новую эпоху

Picus Mirandula, 1463—1494), в виде нелепой кучи «отбросов, непригодных ни для приращения знаний, ни для какой-либо полезной цели» (*quisquiliae... quae nihil ad sciendum vel usum conferunt*)²⁹; да так и осталась для обывателей ряда последующих веков в том виде, в каком описал ее для них в сочинении «О причинах порчи искусств» (*De causis corruptarum artium*, 1531) Хуан Луис Вивес (Johannes Ludovicus Vives, 1492 — 1540), — как никчемное «хитросплетение глупых тонкостей», относящихся к вещам, «отрешенным и отделенным от Бога, от чувств, от мысли», и придуманных «бездельниками, несведущими ни в каком другом предмете»³⁰. Что же касается Жанны д'Арк, то она, как известно, была сожжена 30 мая 1431 г. в Руане по приговору инквизиционного суда при всеобщем одобрении французских богословов и юристов³¹.

Однако, по всей видимости, отнюдь не является случайным и обращающий на себя внимание одновременный авторитет в XV — XVI вв. самого имени Жана Жерсона как у представителей идеологии нового благочестия (*devotio moderna*), например, Дионисия Картузианца (Dionysius Cartusianus, 1402/03 — 1471) и Николая Кузанского (Nicolaus Cusanus, 1401—1464), так и у вождей Контрреформации — Игнатия Лойолы (Ignatius Loyola, 1491—1556), Роберта Беллармина (Robertus Bellarminus, 1542—1621), Франциска Сальского (Franciscus Salesius, 1567—1622) и др. И пускай намеченный на пороге Нового времени в трудах Жерсона (и отчасти апробированный им в собственной жизни) проект будущего духовного развития христианского общества в реальности так и не был никогда воплощен и даже отлился в более-менее отчетливые формулировки лишь под самый конец указанной эпохи, ничто не мешает нам, — в особенности учитывая всю беспросветность грядущих перспектив, — предпринять отчаянную и, вероятно, безнадежно запоздалую попытку обрести-таки социальную гармонию священнической, царской и пророческой властей, дабы попытаться создать хотя бы видимость намерения исправить, говоря словами Вл. Соловьева, «все аномалии средневековой и новой истории». В случае же если «восстановление пророческого служения» (которое в свое время «сошло с исторической сцены и лишь в исключительных случаях выступало на ней, — большею частью в извращенных формах») действительно «не есть дело воли человеческой», можно по крайней мере согласиться с русским философом в том, что «напомнить о его чисто нравственном значении весьма своевременно в наши дни...»³².

²⁹ Цит. по: *Зубов В.П.* Глава X. «Калькулятор» Ричарда Суисета и его судьба // Вопросы истории естествознания и техники 2 (2004). С. 82.

³⁰ Там же. С. 70-71.

³¹ Представляется весьма показательным, что поэт и публицист Шарль Пеги (Charles Peguy, 1873—1914), автор «Мистерии о Жанне д'Арк» (1910), проявляя известное неуважение к схоластике, ссылаясь при этом на то, что именно схоласты засудили и сожгли его любимую святую.

К тому же не лишним, видимо, будет напомнить, что хотя в 1456 г. по ходатайству Карла VII дело Жанны было пересмотрено и Каликст III официально признал ее невиновной, процесс ее канонизации Католической церковью состоялся лишь 16 мая 1920 г.

³² *Соловьев В.С.* Собрание сочинений. Т. 8. Брюссель, 1966. С. 509.

Беседин А. П.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРЕВОДУ
ЭССЕ ДЖ. БЕРКЛИ
О ДУХОВНОМ ПРИТЯЖЕНИИ

В 1713 году Беркли оставляет Ирландию и направляется в Лондон с целью публикации своего нового произведения — «Трёх разговоров между Гиласом и Филонусом». В Лондоне он знакомится с представителями интеллектуальной элиты своего времени: Ричардом Стилом, Джозефом Аддисоном, Александром Поупом, Джоном Арбетнотом. Быстрому вхождению Беркли в круг виднейших литературных деятелей того времени способствовал Джонатан Свифт. Беркли и Свифт познакомились, вероятно, ещё в Ирландии. Между ними было много общего: оба учились сначала в колледже Килкени, затем в Тринити-Колледже Дублина, оба были яростными критиками философии свободомыслящих. Свифт также оказал Беркли и куда более серьёзную услугу: представил философа лорду Беркли Стротонскому, к которому будет обращено посвящение «Трёх разговоров», и графу Петербороу, с которым философ отправится в путешествие по Континенту в качестве личного духовника графа¹.

В мае 1713 выходят в свет «Три разговора между Гиласом и Филонусом». К этому времени Беркли уже был вовлечён в новое литературное предприятие: Ричард Стил, издававший до этого журнал «Татлер», начинает печатать газету «Гардиан». Второе издание Стила просуществовало втрое меньше первого — шесть месяцев. «Татлер» издавался с 12 апреля 1709 по 2 января 1711, «Гардиан» — с 12 марта по 1 октября 1713. За это время в «Гардиан» было опубликовано 175 статей, они не имели заголовков и печатались анонимно (или под псевдонимами). Достоверно известно, что Беркли принимал участие в издании «Гардиан», об этом писал сам Стил в 1714-м году². В качестве гонорара за каждую статью Беркли получал от издателя, быстро ставшего близким другом философа, «гинею и ужин»³. Беркли никогда не уточнял, какие именно эссе вышли из-под его пера. Этот вопрос долгое время был предметом исследования историков философии, на данный момент его можно считать решённым⁴. Артур Люс приписывает Беркли авторство эссе №№ 9, 27, 35, 39, 49, 55, 62, 70, 77, 83, 88, 89, 126. Д. Берман приводит основания пользы того, что Беркли также написал эссе в «Гардиан» № 130.

¹ См. Письма к Стелле, письмо от 12 апреля 1713. Works of J. Swift. Vol. 3. L., 1883, p. 147.

² Works of G. Berkeley. Vol. 7, Edinburgh, 1955. p. 173.

³ Luce A. Berkeley's essays in "The Guardian" // Mind, Vol. 52, № 207, 1943. p. 247.

⁴ Подробнее см. Luce A. Berkeley's essays in "The Guardian" // Mind, Vol. 52, № 207, 1943; Berman D. George Berkeley: Idealism and the Man. Oxford, 2002; Furlong E.J. How much of Steele's "Guardian" 39 did Berkeley write? // Hermathena. Vol. 89, Dublin, 1957.

Беседин А. П.

Предисловие к переводу эссе Дж. Беркли «О духовном притяжении»

В своих эссе Беркли обсуждает вопрос о жизни после смерти, вопрос о пользе религии, проблемы образования и общественных школ, христианскую идею Бога и пр. Важное место в статьях Беркли занимает критика философии «секты, называемой свободомыслящие», а именно взглядов А. Коллинза, изложенных в вышедшем в том же году «Рассуждение о свободомыслии». Например, в эссе № 39 Беркли описывает путешествие по шишковидной железе свободомыслящего, в ходе которого обнаруживается, что железа эта у него не столь развита, как у других людей. В статьях 1713 г. Беркли впервые излагает идеи, которые позже лягут в основу работы 1732 г. «Алсифрон, или Мелкий Философ». Как отмечает А. Люс: «Я допускаю, что когда Беркли писал "Алсифрон" под Отвесными Скалами (Hanging Rocks) на берегу Ньюпорта, он имел под рукой экземпляры "Гардиан"»⁵.

Выбранное для перевода эссе №126 от 5 августа 1713, как и другие статьи из «Гардиан», не имеет заглавия. В переводе использовано название «О духовном притяжении»⁶ данному тексту А. Фрейзером — первым издателем эссе.

В эссе «О духовном притяжении» Беркли выступает как пропагандист важнейшего открытия Ньютона — принципа гравитации: «Теперь, после изучения порядка, движения и связи тел в природе, философы едины во мнении, что между ними существует взаимное притяжение, по крайней мере, между телами нашей солнечной системы». Но рецепция Беркли механики Ньютона не была однозначной. Признавая значение ньютоновских открытий, ирландский философ даёт им собственную оригинальную интерпретацию. Беркли воспринимает механику Ньютона как инструменталист, лишая эту теорию всякой объяснительной силы, но оставляя за ней все достижения в области описания законов природы. Подобную инструменталистскую трактовку собственных открытий Беркли приписывает самому Ньютону: «"Сила", "тяжесть", "притяжение" и термины этого рода полезны для доказательств и вычислений, относящихся к движениям и движущимся телам, но не для простого постижения природы самого движения и не для обозначения столь многих особых качеств. Что касается тяготения, оно, безусловно, было введено Ньютоном не как истинное, физическое качество, но лишь как математическая гипотеза» (DM 17)⁷. Первое из опубликованных произведений Беркли — «Новая теория зрения» (1709) — было направлено, как полагают некоторые авторы⁸, против сторонников математической оптики, главным образом против Ньютона. Материалисты и атеисты, против которых выступал Беркли в своих произведениях, получили мощное оружие в виде физики Ньютона. Чтобы опровергнуть доктрины, эссенциалистски трактующие механику Ньютона и опирающиеся на понятие материи, Беркли было необходимо подорвать эмпирическую базу подобных материалистических теорий: доказать, что

⁵ *Luce A.* Berkeley's essays in "The Guardian" // *Mind*, Vol. 52, № 207, 1943. p. 254.

⁶ А. Люс использует название «Узы общества» ("Bonds of Society"). *Works of G. Berkeley*. Vol. 7, Edinburgh, 1955. p. 225.

⁷ При цитировании трактата «О движении» и «Трактата о принципах человеческого знания» используются сокращения DM (*De Motu*) и РНК (*Principles of Human Knowledge*), за аббревиатурой следует номер параграфа соответствующей работы.

⁸ *Woodbridge F.J.E.* Berkeley's Realism // *Studies in the History of Ideas*, Vol. 1. N.Y. 1918.

зрение не знакомит нас непосредственно с материальными объектами, а лишь с чувственными идеями; следовательно законы механики описывают не взаимодействие материальных объектов, а порядок идей. Подобную точку зрения Беркли отстаивает в «Трактате о принципах человеческого знания» (1710). Без предварительного рассмотрения проблем зрения и оптики дальнейшее развитие концепции Беркли было бы невозможно.

Согласно Беркли, законы природы есть не что иное, как «твёрдые правила и определённые методы, коими дух, от которого мы зависим, порождает или возбуждает в нас идеи ощущений» (РНК 30). К подобным законам относится и принцип гравитации. «Великое механическое начало, ныне пущенное в ход, есть притяжение» (РНК 103). Такое понимание законов природы лишает их строгой необходимости (Бог способен изменять эти законы по своей воле), но, с другой стороны, придаёт им онтологический статус, отличный от статуса эмпирически наблюдаемых закономерностей. Беркли настаивает, что закон всемирного тяготения не объясняет явлений, а только описывает их: «Но что же объясняется, когда нам говорят, что [что-то] происходит от притяжения? Не то ли, что это слово означает способ стремления, состоящий во взаимном влечении тел, а не в том, что они толкаются или подвигаются друг к другу? ... я не усматриваю, чтобы это слово обозначало что-либо, кроме самого результата действия; ибо что касается способа, коим оно происходит, или причины, которая его производит, они не более как предполагаются» (РНК 103). Причиной какого либо изменения в идеях по Беркли может быть только дух, в случае с идеями физических объектов это Бог. В данном положении интерпретация Беркли очень близка воззрениям С. Кларка — «метафизического рупора» ньютонианства. Кларк, теистически трактовавший механику Ньютона, полагал, что «ныне действующие законы движения»⁹ зависят только от воли Бога. «Мудрость Бога... состоит в том, что он первоначально создал совершенное и полное представление о своём творении, начавшемся согласно его первоначальному совершенному представлению и продолжающем существовать в силу постоянного, непрерывного проявления его могущества и руководства»¹⁰. В положении о непрерывном творении мира теисты Беркли и Кларк были согласны. Г.В. Лейбниц возражал против теории Ньютона, что в рамках ньютоновской механики движение планет предстаёт постоянным чудом¹¹. С. Кларк в переписке с немецким философом отвечал на подобный аргумент следующее: «Придать Солнцу (или Земле) регулярное движение — это мы называем «естественным»; остановить же его на один день — это мы называем «сверхъестественным», но одно не требует от Бога большей мощи, чем другое; а для Бога и то и другое в равной мере естественно и сверхъестественно»¹². Это утверждение Кларка соответствует воззрениям ирландского философа. Беркли и Кларк, ориентируясь на научные достижения своего времени, строят разные метафизические си-

⁹ Переписка Лейбница и Кларка // *Лейбниц Г.В. Сочинения*. Т.1. М., 1982. С. 439.

¹⁰ Там же.

¹¹ *Koyre A., Cohen I.B. The Case of the Missing Tanquam: Leibniz, Newton & Clarke // Isis*, Vol. 52, №4. Chicago. 1961.

¹² Переписка Лейбница и Кларка // *Лейбниц Г.В. Сочинения*. Т.1. М., 1982. С. 440.

Беседин А. П.

Предисловие к переводу эссе Дж. Беркли «О духовном притяжении»

стемы, служащие одной цели — обоснованию и защите христианской религии. Отсюда общность некоторых выводов этих философов. Беркли и Кларк даже используют одну и ту же цитату из Библии в качестве иллюстрации своих доктрин: «Он недалеко от каждого из нас, ибо мы Им живём и движемся и существуем» (Деян 17:28)¹³.

У читателя эссе «О духовном притяжении» может сложиться впечатление, будто Беркли признаёт гравитацию самостоятельным природным началом и стоит на позициях, близких Кларку. Но эссе полностью согласуется с имматериалистической доктриной Беркли: автор не употребляет термина «материальные тела», используя нейтральные термины «тела» и «объекты», также Беркли объясняет взаимное притяжение тел волей Бога. Беркли предполагает, что в духовном мире можно наблюдать принцип, подобный принципу гравитации в природе. Этот принцип «духовного притяжения» между людьми имеет ряд сходств с притяжением тел: сила взаимного притяжения обратно пропорциональна расстоянию между объектами, на один объект оказывают гравитационное (духовное) воздействие все другие объекты одновременно и пр. Беркли делает вывод о существовании «духовного притяжения» на основе анализа опыта, в действии этой силы Беркли констатируется социальность человека, подобно тому, как закон взаимного притяжения констатирует (не объясняет) определённое положение дел в природе. «Духовное притяжение» действует не самостоятельно, это одно из правил, согласно которым Бог внушает идеи в человеческие умы. Схожесть гравитационного и «духовного» притяжения демонстрирует единообразие творения, что, по Беркли, служит неопровержимым доказательством существования Творца. По мнению Беркли, в основе христианства лежит именно принцип «духовного притяжения», выраженный в заповеди «Люби ближнего твоего, как самого себя». Это должно служить подтверждением истинности христианской религии.

Рассуждение о взаимном духовном притяжении людей будет воспроизведено философом в диалоге III «Алсифрона». Заключительная часть работы Беркли посвящена опровержению одного положения из «Рассуждения о свободомыслии» А. Коллинза. Об этом подробнее в примечании в тексте перевода эссе «О духовном притяжении».

¹³ Кларк: Переписка Лейбница и Кларка// *Лейбниц Г.В. Сочинения*. Т. 1. М., 1982. С. 440. Беркли: РНК 149, Три разговора между Гиласом и Филонусом// *Беркли Дж. Сочинения*. М., 2001. С. 271.

Беркли Дж.

О ДУХОВНОМ ПРИТЯЖЕНИИ¹

Я — человек! Не чуждо человеческое мне ничто².

Если мы рассмотрим всё то сотворенное, что лежит перед нашим взором, как моральное и интеллектуальное, так и телесное и природное, то мы повсюду обнаружим некоторое соответствие частей, подобие действий и единство замысла. Это с ясностью показывает, что вселенная есть произведение одного Существа, бесконечно благого и мудрого, а так же то, что система мыслящих существ приводится в действие законами, происходящими от того же Божественного могущества, которое установило законы телесного мира.

Теперь, после изучения порядка, движения и связи тел в природе, философы едины во мнении, что между ними существует взаимное притяжение, по крайней мере, между телами нашей солнечной системы³. Все тела, вращающиеся вокруг солнца, притягиваются друг к другу и к светилу какой-то неизвестной неизменной и непрерывно действующей силой. Поэтому земля (как и другие планеты) не улетает от солнца по касательной траектории, а постоянно вращается вокруг него, и луна вращается вокруг земли многие тысячи лет, не покидая своей пары. И как великий механизм вселенной сохраняется благодаря этому принципу, так и отдельные планеты сохраняют свою целостность и плотность благодаря ему.

Перенесём свой взор из телесного мира в духовный: в Духах или Умах людей мы можем наблюдать действие похожего принципа притяжения, благодаря которому люди собираются в сообщества, клубы, семьи, дружеские компании и другие группы. Среди тел одинаковой массы сильнее всего будут притягиваться друг к другу те, что находятся на наименьшем удалении одно от другого. То же наблюдается у людей, при прочих равных, находящихся в близких отношениях. Тела, удалённые на миллионы миль, могут, тем не менее, постоянно притягиваться и воздействовать друг на друга. Хотя это взаимодействие и не выражается в слиянии или приближении тел, пока они удерживаются за счёт разнонаправленных

¹ Перевод выполнен по изданию The Works of George Berkeley. Vol. 7. L., 1955. pp. 225—228.

² *Теренций*. Сам себя наказывающий, 77.

³ В «Трактате о принципах человеческого знания» Беркли писал: «...очевидно, что неподвижные звёзды не обнаруживают такого взаимного стремления» (РНК 106). У Ньютона был ответ на подобную критику: «Если кто станет утверждать, что тела, составляющие неподвижные звёзды, не тяготеющие, ибо их тяготение не было наблюдаемо, то, рассуждая так же, следовало бы сказать, что эти тела и не протяжённые и что они не обладают ни плотностью, ни непроницаемостью, ибо эти свойства для неподвижных звёзд никем наблюдаемы не были» (*Ньютон И.* математические начала натуральной философии. М.-Л., 1936 С. 12).

Беркли Дж.

О духовном притяжении

воздействий других объектов, но первые непременно бы взаимно приблизились и соединились, если б не существовало вторых. То же сохраняется в отношении человеческой души, чья привязанность к людям далёким делается незначительной за счёт более сильной привязанности к тем, с кем имеются более близкие отношения. Но если их нет, постепенно начинает проявляться тенденция, скрытая до этого.

Человек, не имеющий семьи, сильнее привязан к своим друзьям и соседям; путешествуя, он будет естественным образом знакомиться с людьми из своего города или государства, случайно оказавшимися с ним в одном месте. Двое англичан, встретившись в Риме или Константинополе, быстро найдут общий язык. В Китае или Японии европейцы установят близкие отношения только из-за того, что они из Европы. Более того, если мы вообразим себя на Юпитере или Сатурне, то, встретив китайца или представителя ещё более далёкой нации с нашей планеты, мы увидим в нём близкого человека и с готовностью предложим ему свою дружбу. Эти рассуждения кажутся мне вполне естественными и убеждают нас в том, что все мы соединены невидимой цепочкой (*imperceptible chain*) с каждым представителем человеческого рода.

Ряд крупных тел, составляющих солнечную систему, удерживается от соединения в общем гравитационном центре благодаря прямолинейному движению, которое Создатель природы придал каждому из них. Прямолинейное движение, взаимодействуя с силами гравитации, формирует соответствующие орбиты вокруг солнца. Если это движение вдруг исчезнет, все объекты сольются в одну массу, влекомые силой притяжения. Следуя этой логике, можно провести параллель с обществом: отдельные влечения и побуждения души часто препятствуют действию благого (*benevolent*) инстинкта объединения, запечатлённого в человеческой природе. Этот инстинкт продолжает действовать вопреки всему и непременно проявит себя, если преграды на его пути будут устранены.

Взаимное притяжение тел не может быть объяснено иначе, как непосредственной волей Бога, который никогда не прекращает приводить в движение и направлять каждое своё творение соответствующим способом. Так же и обоюдное притяжение человеческих духов не может быть объяснено какой-либо иной причиной. Это не следствие образования, законов или моды, это принцип, изначально привитый душе Творцом природы.

Как сила тяготения в телах является наиболее общим принципом, производящим бесчисленное количество действий, так и соответствующие общественные склонности в человеческой душе есть удивительный источник и двигатель моральных поступков. Это то, что подталкивает каждого человека к общению с другими людьми и склоняет каждого к действиям, ведущим к общему благополучию. Отсюда в нашей природе сочувствие, посредством которого мы ощущаем боль и радость других людей. Отсюда всепоглощающая любовь родителей к своим детям, не связанная ни с их достоинствами, ни с собственной выгодой. Эта же сила побуждает нас интересоваться делами далёких народов, никак на нас не влияющих. Эта сила заставляет нас заботиться о будущих поколениях и совершать жертвы ради тех, кого ещё нет на свете, и от кого, следовательно, мы не можем ожидать вознаграждения. Одним словом, из-за действия этой силы появляется то богатое чувство Человечности, которое не могут постигнуть эгоистичные люди, не за-

тронутые им. Они, по сути, являются некоторого рода чудовищами или ненормальными созданиями.

Мысли, изложенные выше, предполагают следующие выводы. Во-первых, склонности человека к общественной жизни безусловно необходимы для благоденствия общества. Долг и интерес каждого человека — лелеять и совершенствовать их для пользы человечества. Долг, так как это угодно нашему Создателю, который направляет человеческий род к общему благу. Как указание своей воли Он посеял в наших душах семена взаимной благожелательности. Интерес, поскольку благо целого неотделимо от блага частей. Способствуя, следовательно, общему благу, каждый способствует и собственным интересам. Во-вторых, христианская религия получает замечательное подтверждение своего божественного происхождения, так как считает милосердие добродетелью, превосходящей все остальные. Различные философские школы и религиозные секты выделяются различными правилами и заповедями, заповедь нашего Господа: «Люби ближнего как самого себя. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою»⁴.

Я не скажу, что отсутствие милосердия, столь ярко доказывающего истинность нашей религии, не может быть поставлено в упрек некоторым её последователям. Мне кажется очевидным, что, рассматриваем ли мы единообразие в природе, как оно проявляется во взаимном притяжении или гравитации в системе космоса, в строении и проявлениях человеческой души или, наконец, в целенаправленности и гармонии, которые можно обнаружить в любой части видимого и духовного мира, мы не можем сомневаться в том, что заповедь, лежащая в основе нашей религии, дарована нам Богом. Некоторые из современных свободомыслящих толкуют о недостатках христианской морали: в евангелии, по их словам, не упоминается такая добродетель как дружба⁵. Эти проницательные господа, позвольте мне это просторечное высказывание, «за деревьями леса не углядели». То, что религия, главным стремлением которой является возбуждать в своих последователях благородное и бескорыстное чувство любви, милосердия и доброты ко всему роду человеческому или, другими словами, дружеские чувства к каждому отдельному человеку, обвиняется в недостатке именно этих чувств, предстаёт ярчайшим подтверждением слепоты и предвзятости её противников.

⁴ Цитата составлена из двух фрагментов: Лев 19:18 и Ин 13:35.

⁵ А. Фрейзер указывает на Шефтсбери как на главный объект критики Беркли. Это представляется неверным. Шефтсбери действительно говорит об отсутствии дружбы в понятии добродетели христианина. Но он уточняет, что имеет в виду не «благожелательность и милосердие, с которыми каждый христианин должен относиться ко всем людям», а «то особое отношение, которое складывается благодаря взаимосогласию и гармонии умов, благодаря взаимному уважению, нежности и привязанности, — то отношение, которое мы подчёркнуто именуем дружбой» (*Шефтсбери А. Эстетические опыты*. М., 1975. С. 298). В этом случае критика Беркли бьёт мимо цели. Вероятно, слова Беркли направлены против А. Коллинза: в «Рассуждении о свободомыслии» Коллинз почти дословно воспроизводит размышления Шефтсбери, опуская при этом упомянутое пояснение (*Коллинз А. Рассуждение о свободомыслии // Английские материалисты XVIII в.* Т. 2, М., 1967. С. 162). См. *Berman D. Censorship and the Displacement of Irreligion // Journal of the History of Philosophy*, Vol. 27, №4, 1989.

Васильева М.Ю.

ПРОБЛЕМА ИДЕАЛИЗМА В РАННИХ РАБОТАХ ИММАНУИЛА КАНТА

В первой своей работе, написанной в бытность студентом — «Мыслях об истинной оценке живых сил» («*Gedanken von der wahren Schatzung der lebendigen Krafte*»), — И. Кант обратился к теме влияния материи на душу человека и того способа, посредством которого порождаются в последней представления. В то время молодой автор находился еще в русле традиционной проблематики предшествующей метафизики. Именно здесь у Канта впервые возник вопрос (важность и значимость которого подтверждается довольно частым его появлением и в других ранних работах) об истинной природе духовного и материального и их взаимодействия как того, на примере решения чего можно было бы показать также и решаемость проблемы достоверности знания о внешнем мире¹.

В «Грезах духовидца, поясненных грезами метафизики» (1766 г.) Кант подчеркивал необоснованность отдельного рассмотрения телесного и духовного миров, определяя вытекающий из этого вопрос о местонахождении души, или мыслящей субстанции, как содержащий «нечто каверзное». Почти все, что касается природы духовного, представлялось Канту как нечто непостижимое и познаваемое только в оппозиции пространственно-протяженному, с обязательным однако условием признания соответствия целостности тела и души в нем, посредством которого человек соотносит себя с миром. Кант заявлял: я есть там, где ощущаю — и это положение взято из обыденного опыта; невозможно разделить человека на части и сказать: вот это тело, а это — душа, ибо человек есть некое единое целое, равно присутствующее как в «кончике пальца, так и в голове»².

Кант справедливо замечал, что, так как материи присуще движение и она обладает способностью воздействовать на предметы извне, то это должно распространяться и на душу, поскольку она также занимает в пространстве какое-то место, «но как это возможно, — спрашивал Кант, — чтобы сила, вызывающая только движения, могла порождать представления и идеи?»³. Для Канта материальное

¹ Согласно взглядам современной американской исследовательницы Рэй Лэнгтон, в данной работе присутствует концепция субстанции как независимого бытия и разделение на субстанцию как она есть сама по себе и субстанцию, находящуюся в отношениях с другими (*Langton R. Kantian Humility. Our Ignorance of Things in Themselves. New York, 1998. P. 97*).

² *Kant I. Kant's gesammelte Schriften, hrsg.v. der Koniglich PreuBischen Akademie der Wissenschaften. Bd.II. Vorkritische Schriften 2 (1757-1777). Berlin, 1912. S. 324. Z. 30-32.*

³ *Kant I. Kant's gesammelte Schriften, hrsg.v. der Koniglich PreuBischen Akademie der Wissenschaften. Bd.I. Vorkritische Schriften 1 (1747-1756). Berlin, 1910. S. 20. Z. 17-19.*

начало и начало духовное (скажем так) — вещи в принципе разные, разные роды вещей, а это поднимает вопрос о том, как материальное могло стать порождающей причиной (источником) духовного. Подобная же трудность касается и вопроса обратного влияния души на материю. Но Кант снимает ее, обращаясь к более привлекательной для него теме, которая и останется у него на достаточно долгое время, — теме взаимодействия (общения) субстанций.

Кант полагал, что душа оказывается способной действовать вовне, как на безличную материю в смысле придания ей импульса к действию («...мышление и воля приводят в движение мое тело...»⁴), так и на другие души посредством тел («...всеобщее воздействие духов на тела, а тел — на духов»⁵). Однако полная картина осуществления данного процесса остается в любом случае до конца непознаваемой, в чем Кант сам и признавался: «Что моя воля движет моей рукой, это для меня не более понятно, чем если бы кто-нибудь сказал, что она может также задержать движение Луны»⁶. Таким же образом материя как общее целое всех субстанций может вызывать в душе представления, именно за счет того, что душу возможно полагать как занимающую место, а материя и воздействует на подобные предметы. И раз душа оказывается «пространственной» и ее сущность составляют всевозможные представления и идеи, то отсюда и получается вывод о том, как же выходит, что душа приобретает идеи от материи.

В работе 1764 г. «Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали» Кант обращался к проблеме соответствия души и материи, поставив вопрос: «каким образом дух присутствует в пространстве» — и характеризуя его как нечто непостижимое. В данной постановке содержатся определенные зачатки критики идеализма, так как, хотя Кант и признавал доказательства в пользу того, что душа не есть материя, но и предостерегал против того, чтобы душу совершенно лишали материальной природы, поскольку это ведет к утверждению, что душу вообще нельзя понять как элемент материи.

Следует заметить, что указанная работа важна еще и тем, что в ней имеет место учение о материи и структуре пространства: Кант утверждал, что само пространство не состоит из простых частей, но зато тела из них как раз состоят. Следовательно, какому-либо определенному количеству простых частей каждого тела должно соответствовать такое же количество сложных частей пространства, которое данное тело занимает. Отсюда Кант делал вывод, что каждая простая часть (элемент, einfaches Element) тела должна занимать некоторое пространство и качеством протяжения обладает нечто, существующее самостоятельно и обособленно («само по себе», absolute) и наполняющее определенное пространство⁷. Но элемент души

⁴ Kant I. Kant's gesammelte Schriften, hrsg.v. der Koniglich PreuBischen Akademie der Wissenschaften. Bd.II. S. 370. Z. 23.

⁵ Kant I. Kant's gesammelte Schriften, hrsg.v. der Koniglich PreuBischen Akademie der Wissenschaften. Bd.I. S. 415. Z. 18-19.

⁶ Kant I. Kant's gesammelte Schriften, hrsg.v. der Koniglich PreuBischen Akademie der Wissenschaften. Bd.II. S. 370. Z. 26-28.

⁷ Kant I. Kant's gesammelte Schriften, hrsg.v. der Koniglich PreuBischen Akademie der Wissenschaften. Bd.II. S. 287. Z. 20-22, 23-26.

Васильева М.Ю.

Проблема идеализма в ранних работах Иммануила Канта

тоже прост и также обладает способностью присутствовать в пространстве, хотя и не наполняя его, но — *заполняя*, то есть непосредственно проявляя в нем деятельность (наполнение же пространства состоит в свойстве оказывать сопротивление, или противоздействие встречным элементам — об этом подробно говорится в «Грезах духовидца...»). В итоге получается наличие сходных черт и у элемента материи и у души, а такое «совпадение», как справедливо отмечает В.В. Васильев, вызывает правомерный вопрос о существовании различия души и материи.

В другом чрезвычайно важном по своим следствиям произведении — габилитационной диссертации 1755 г. «Новое освещение первых принципов метафизического познания» — кантовская концепция внешнего и внутреннего взаимодействия, или общения (= *commercium*, *Wechselwirkung*) между субстанциями выявлена наиболее отчетливо: именно в данной работе Кантом был предложен вариант опровержения идеализма с рационально-догматических позиций, представляя собой опрокидывание методологической схемы определяющего основания на сферу онтологии. Так, первый из принципов метафизического познания — принцип последовательности (*principium successionis*), позволяет не только объяснить факт наличия в мире феномена как движения, так и времени, но и отобразить более частную ситуацию взаимосвязи и взаимовлияния человеческой души и внешних вещей, понимаемых как субстанции.

Таким образом, ключевой аргумент опровержения основывается на тезисе о том, что «субстанции могут подвергаться изменениям, лишь поскольку они связаны с другими, и их зависимость друг от друга определяет тогда взаимное изменение их состояний»⁸.

Кант утверждал, что сама по себе простая субстанция без допущения корреляции с внешними ей объектами никакого положительного (или даже отрицательного) развития иметь не будет, продолжая оставаться таковой именно вследствие своей простоты неспособной к какой-либо трансформации.

Для установления факта изменения (смены) состояния необходимо осязаемое (для данной субстанции) присутствие чего-то другого, с чем бы наша первая субстанция могла бы вступить во взаимовыгодную связь. Но здесь есть оговорка: если субстанция в эту внешнюю связь вступает, но остается предоставленной исключительно самой себе, тщательно оберегая совокупность своих внутренних определений и никак не реагируя на воздействие извне, то есть если ее отношения с другой субстанцией не меняются, а остаются в каком-то перманентном «замороженном» виде, то и нужные изменения в ее внутреннем состоянии не происходят.

Кант называл этот процесс «явлением измененной связи» и относил его к числу наиболее важных аспектов существования, так как если во внутреннем состоянии не будет никакого изменения, а основной характеристикой внутреннего состояния признано время, и время является именно тем, что обуславливает движение любого рода, то соответственно при исчезновении внешних связей «исчезнут последовательность и время»⁹.

⁸ *Kant I. Kant's gesammelte Schriften*, hrsg.v. der Koniglich PreuBischen Akademie der Wissenschaften. Bd.I. S. 410. Z. 18-20.

⁹ *Ebd.* S. 410. Z. 27-28.

Следует отметить, что изначально субстанция уже имеет в себе свои собственные внутренние определения и, отсюда, не может противопоставить им ничего противоположного, так как согласно дефиниции «определять — значит полагать предикат с исключением противоположного ему»¹⁰. Как известно, любое изменение возможно только с приятием чего-то другого, чуждого, в данном случае — иного основания, которое бы не присутствовало в субстанции как заданное.

Соответственно, должно возникнуть некое совершенно отличное от первого определение, которое могло бы быть принято в уже имеющийся реестр внутренних определений, так как сама дефиниция изменения есть, по Канту, «смена определений». В субстанции возникает определенного рода диссонанс, как если бы в стройную игру одного инструмента вклинивалось бы звучание другого, и субстанция по необходимости вынуждена принимать это вмешательство и этот диссонанс, изменяясь сама, поскольку прежнее единство существования было утеряно.

Даже сведения о нашем собственном теле во всем разнообразии его определений мы не смогли бы получить, если бы действительно вне нашей души не было бы такого объекта, как наше тело, и равным образом если бы не осуществлялась реально связь, общение между телом (материей) и душой. Таким образом, одним из важнейших моментов, на котором Кант хотел заострить внимание, это невозможность произвести какое бы то ни было изменение без обязательного условия внешней связи: субстанция не может изменить себя сама, причина изменения в ней просто не содержится. Если рассуждать логически, субстанция, изначально определенная к тому, чтобы находиться в некоем одном состоянии, присущем только ей, неспособна одновременно заключать в себе также и определения, которые могли бы подвинуть ее к нахождению в состоянии, прямо противоположному ее первому состоянию. Для Канта существование внешних предметов в аргументативной конструкции *Nova Dilucidatio* может быть доказано только через обоснование непосредственной зависимости изменения внутреннего состояния души от связи ее с внешним телом. И наоборот, если бы имело место бытие одной лишь души без какого-либо отношения ее к внешним предметам, то невозможно было бы усмотреть никакое внутреннее изменение. Делая подобное заключение, Кант по его глубокому убеждению приводит достаточный довод против идеалистических взглядов, завязанных как раз таки на бытии в мире одних (или одного — в случае эгоизма) только духовных сущностей.

По этой же причине Кант отвергал положение об обусловленности изменений внутренним принципом самой субстанции и утверждал противоположное — из одних лишь внутренних определений каждой субстанции, рассматриваемой самой по себе, эти изменения не проистекают¹¹, но причину (исток последних) можно попытаться найти во взаимной связи вещей мира, иначе говоря, из взаимной зависимости их определений. Выводы отсюда Кант делал вполне очевидные, с помощью принятого им принципа определяющего основания отстаивая бытие внешнего мира, или «действительное существование тел», хотя при этом душе все

¹⁰ Ebd. S. 391. Z. 34-35.

¹¹ *Kant I.* Kant's gesammelte Schriften, hrsg.v. der Koniglich PreuBischen Akademie der Wissenschaften. Bd.I. S. 411. Z. 25-26.

Васильева М.Ю.

Проблема идеализма в ранних работах Иммануила Канта

же присуще некое «внутреннее чувство» (*per sensum internum*), которое способно констатировать и обуславливать внутренние изменения в строгом смысле слова — изменения, происходящие внутри самой субстанции вне какого-либо внешнего влияния, только лишь в рамках уже заданных определений самой субстанции.

Но это только внутренняя сфера в том смысле, что Кант подчеркивал, что не собирается отнимать «...у души ее способность иметь представления» и что «душа подвержена внутренним изменениям»¹², даже если это и будет проявляться лишь в постоянном наблюдении того же самого или в «стремлении к представлениям». В противном же случае душе было бы отказано в изначальной активности и она совершенно превратилась бы в простого реципиента внешних влияний.

Однако Кант подчеркивал «неразрывность» такой связи, конституирующей всю нашу способность приобретать опытные знания о внешнем мире и невозможность отказаться от допущения подобной возможности, хотя и отмежевываясь в то же время от какого-либо упрека в «пагубном взгляде материалистов», утверждая, что своей теорией он совершенно не лишает душу способности иметь и создавать свои собственные представления, просто эта способность, эта сила души осталась бы нереализованной, если бы не было импульса извне и душа постоянно пребывала бы в невозмущаемом состоянии равности самой себе и несвязанности с внешними предметами. Действительные изменения просто не смогли бы произойти, если бы вне души не было бы множества «других вещей», так же как факт смены восприятий в мире внутреннем должен соответствовать внешнему движению. Мы собственно даже не могли бы вообще что-либо высказать о понятии тела, если бы этого тела вообще не было бы.

Таким образом, на основе введенного им принципа взаимодействия Кант нашел возможным сделать вывод о действительном существовании тел и отметил, что, может быть, «философия более здравая» смогла бы доказать это в противовес идеалистическим заявлениям только на основе вероятности. Кантовская аргументация в данной работе направлена в основном как против теории предустановленной гармонии Лейбница, опираясь на признание необходимой «реальной связи с внешними вещами», так и против взглядов Вольфа и его последователей, отвергая тезис о признании простой субстанции, испытывающей изменения в силу своего же собственного внутреннего принципа.

Но если между субстанциями обязательно должно быть какое-то общение, то это безусловно требует некой причины, обусловившей их взаимодействие. И этой причиной является Бог не только как общий принцип всего существующего, но и как своеобразный регулятор взаимоотношений субстанций, именно благодаря Божественному разуму субстанции удерживаются в ситуации взаимного общения. Более того, Кант говорил о Боге как об «источнике всякой реальности», или, точнее, как о безусловно необходимом начале всякой возможности. Без Бога и его существования ни о какой возможности не осталось бы даже понятия, и обращение к нему оказывается наиболее приемлемым выходом в сложной ситуации объяснения достоверного наличия как мира, так и вещей в нем. Если устранить Бога, то этим будет совершенно утрачено не только всякое существо-

¹² Ebd. S. 412. Z. 21-23; S. 411. Z. 34-35.

вание вещей, но и сама внутренняя возможность их¹³. Именно Бог таким образом оказывается подлинной основой и внешних и внутренних отношений, так как если доказано, что мы имеем реальную ситуацию взаимодействия субстанций друг с другом, то вполне резонно было бы заключить, что тот же самый принцип, обосновывающий всякое существование всякой вещи в мире, будет применим и к общению этих вещей между собой.

Используя данный довод, Кант обращается уже против теории физического влияния, утверждая, что предложенное им решение проблемы взаимодействия гораздо более совершенно и действенно, поскольку «дает возможность усмотреть само возникновение взаимной связи вещей»¹⁴ и не рассматривать субстанции, взятые обособленно, сами по себе.

Но так как в тот период своей деятельности Кант находился в русле обсуждения традиционных вопросов предшествующей метафизики, то найденный им в *Nova Dilucidatio* выход представляет собой скорее разумное смешение лейбницевской предустановленной гармонии и физического влияния: с одной стороны, речь идет о всеобщем воздействии духов на тела, а тел — на духов, но с другой стороны, подразумевается также, что между вещами имеет место то, что Кант обозначил термином «всеобщая гармония» («est rerum harmonia universalis»). Последняя подразумевает «взаимную зависимость субстанций», но отнюдь не лейбницевскую согласованность в том плане, что одна субстанция определяет другую «в силу связи, которой они соединены между собой в представлении бесконечного существа»¹⁵.

Дальнейшее обращение Канта к теме идеализма в «Грезах духовидца, поясненных грезами метафизики» («Traume eines Geistersehers, erläutert durch Traume der Metaphysik») объяснялось в связи с рассмотрением взглядов популярного в то время шведского мистика Эмануэля Сведенборга, претендовавшего на обладание исключительными способностями, позволявшими ему свободно общаться с миром духов и иных бестелесных существ и душами умерших, в частности.

Следует отметить, что данное произведение вызвало весьма удивленный отклик у его читателей. Моисей Мендельсон, кантовская критика с которым ясно отражает вышеописанную ситуацию и ее подоплеку, остроумно выразился по поводу выхода работы в свет. В своей рецензии на «Грезы духовидца...» в «Allgemeinen Deutschen Bibliothek» Мендельсон высказал сомнение в том, что шутовское глубокомыслие, с которым господин Кант рассуждал о подобных вопросах, породило определенную двусмысленность. Осталась неясной, с точки зрения Мендельсона, поставленная автором «Грез...» цель: или Кант предполагал метафизику столь несерьезным занятием для человеческого ума, или же с таким пиететом воспринял видения шведского «духовидца». Сам Кант предпринял попытку оправдать свою позицию в отношении «Грез...» еще в письме Мендельсону от 7 февраля 1766 г., в котором подчеркивал, что это «как бы вынужденная работа и содержит скорее

¹³ *Kant I.* Kant's gesammelte Schriften, hrsg.v. der Koniglich PreuBischen Akademie der Wissenschaften. Bd.I. S. 395. Z. 29-30.

¹⁴ Ebd. S. 416. Z. 2.

¹⁵ *Kant I.* Kant's gesammelte Schriften, hrsg.v. der Koniglich PreuBischen Akademie der Wissenschaften. Bd.I. S. 415. Z. 21-22.

Васильева М.Ю.

Проблема идеализма в ранних работах Иммануила Канта

беглый набросок того рода, как следует судить о подобных вопросах, нежели выполнение последнего»¹⁶.

«Вина» же Сведенборга, по мнению Канта, заключалась не только в игре воображения «самого дурного из фантастов», но и в куда более серьезном заблуждении: лишении материального мира его собственного самостоятельного бытия и передачи его «прав» миру духов, которые и определяют его существование. В данном произведении Сведенборг описывается как идеалист и, несмотря на отрывочность и некую сумбуренность аргументации, вполне подходит под определение такового в современное Канту время, так как вместо реально существующего мира утверждается лишь его подобие, «образы которого суть только символы ... внутреннего состояния», а телесные существа в нем есть «явный и продолжительный обман чувств»¹⁷.

В этом смысле так называемая «пневматология» Сведенборга явилась для Канта удобным поводом для общего выражения недовольства идеалистическим пониманием мира, особенно в том, что касалось природы и специфики действий нематериальных существ (духов). Однако данная небольшая работа представляет не только исторический интерес, но представляет собой важную веху в развитии кантовского отношения к идеализму и к способам его опровержения — именно способам, так как в «Грезах...» Кант попытался нащупать новый подход к этой проблеме, апеллируя уже не к привычной догматической метафизике, пусть даже в некотором исправленном виде, но к понятию опыта и опытного познания¹⁸.

Сравнивая в этом плане «Грезы...» с «Новым освещением...», можно заметить существенное различие: если в первой работе идеализм ниспровергается по ряду рационально изложенных аргументов, направленных против традиционно понимаемого в восемнадцатом веке идеализма, то вторая уже отображает яркую картину достаточно критического рассмотрения. Ведь суть заключается в том, что Канта волнует здесь в большей степени не достоверность «откровений» Сведенборга и людей, подобных ему, но то, «каким образом они обман своего воображения перемещают вовне себя, а именно по отношению к собственному телу, которое они также ощущают внешними чувствами»¹⁹.

Основной вопрос начинает звучать совершенно по-другому: как же тогда отличить реальный опыт от просто продуктов воображения? И в связи с этим вопросом на первый план выступает критическая точка зрения в ее эмпирико-эпистемологическом варианте, с акцентом на данные опыта и границы познания — как

¹⁶ Kant I. Kant's gesammelte Schriften. Band X. Kant's Briefwechsel. Band 1. 1747-1788. Berlin und Leipzig, 1922. S. 68. Z. 19-22.

¹⁷ Kant I. Kant's gesammelte Schriften, hrsg. v. der Koniglich PreuBischen Akademie der Wissenschaften. Bd. II. S. 364. Z. 25-26, 26-27.

¹⁸ В «Грезах духовидца...» В.В. Васильев, например, усматривает проявление скептической ипостаси философии Канта, в противоположность диссертации, где кантовское учение приобретает оттенок догматизма (См.: Васильев В.В. Кант: догматический поворот в «критическую» декаду // Иммануил Кант: наследие и проект. М., 2007. С. 207).

¹⁹ Kant I. Kant's gesammelte Schriften, hrsg. v. der Koniglich PreuBischen Akademie der Wissenschaften. Bd. II. S. 343. Z. 36-37; S. 344. Z. 1.

зачатки новой, принципиально иной антиидеалистической стратегии. Это уже не «игра» на одном с идеализмом поле по равным для всех правилам, но попытка за пределы этого поля выйти и поставить под сомнение саму возможность такой «игры». Кант потому уделяет так много времени «пневматологии» Сведенборга, что он отчетливо представляет себе ее глубинный смысл и выявляет его корни: в основе сведенбургских взглядов лежит не что иное, как откровенный эгоизм, или солипсизм — и если можно еще закрыть глаза на мистические откровения сами по себе, хотя бы даже ученая публика и изъявляла к ним живейший интерес, но оставить без внимания теоретические последствия такого явления нельзя.

Причем появление таких мистических духовидцев и интерес к ним для Канта вполне закономерны, поскольку, как и рассуждения обыденного рассудка о существовании и природе духов и сверхчувственном мире, так и построения идеализма зиждутся на единой почве общечеловеческого стремления искать любыми путями возможности бессмертия и загробной жизни, только лишь идеалисты пытаются это представить на более высоком уровне, нежели надежды здравого смысла. Именно вера в загробную жизнь как, кроме того, побудительный мотив к добродетельному поведению, все «это в свою очередь побудило философов сочинить отвлеченную идею духов и привести ее в определенную систему»²⁰.

В общем же виде философское учение о так называемых духовных существах, духах возможно лишь в сугубо отрицательном смысле как установление границ нашего понимания. Тем более, что о духовной природе как, например, принципе жизни, можно лишь строить предположения, ничего положительного сказать же нельзя. Единственное, что все же действительно заслуживает серьезного рассмотрения, это причина, из-за которой становится возможным подобное, согласно Канту, заблуждение, что особенно важно, так как выявление такой причины позволило бы выявить и необходимый критерий для различения «грезы», или продукта воображения и того, что грезой не является, то есть подлинный опыт. Такой критерий Кант нашел в своеобразной психофизиологической модели, суть которой заключается в следующем: «душа наша помещает в своем представлении воспринятый предмет в том месте, где сходятся различные направляющие линии впечатления от него, если продолжить эти линии»²¹.

Таким образом, в нашем восприятии создается своего рода зрительная точка (Sehepunkt), которая является как точкой расхождения лучей, так и точкой слияния тех направленных линий, по которым сообщается впечатление — то, что Кант обозначил как «мнимый фокус» (focus imaginarius), поскольку когда мы воспринимаем некий предмет посредством внешнего чувства, то получаем представление не только об отчетливости нашего образа, но и о предполагаемом его местоположении.

Главным же различием между результатом действительного восприятия и продуктом воображения является положение этого «мнимого фокуса»: если в первом случае направленные линии пересекаются вне мозга, «вне меня», то во втором — внутри мозга, «внутри меня». И если вдруг произойдет какая-либо сбивка в ритме движения нервов, следствием ее будет перенесение точки пересечения линий, имею-

²⁰ Ebd. S. 350. Z. 20-22.

²¹ Ebd. S. 344. Z. 17-20.

Васильева М.Ю.

Проблема идеализма в ранних работах Иммануила Канта

щих место при игре воображения и фантазии, вне мозга и, соответственно, «мнимый фокус» будет перенесен «вне мыслящего субъекта и образ, чистейший плод воображения, будет казаться предметом, доступным нашим внешним чувствам»²². Данная ситуация в сознании человека есть результат совершенного беспорядка в показаниях органов чувств, что не может свидетельствовать о согласованности и сообразности подлинного закона опыта, хотя именно последнее и является «пробным камнем» на предмет наличия или отсутствия действительного чувственного восприятия.

В конечном счете все сводится к основной проблеме: есть ли в нашем опыте, содержатся ли в нем эти необходимые данные и до какой степени доходит в нем ограниченность нашего разума²³. Сведенборгианская тема важна также и тем, что опять-таки поднимает столь значимый для кантовской философии докритического периода вопрос: «каким образом душа может находиться в мире, присутствуя и в существах материальной природы, и в других существах, подобных ей?». Важен тот факт, что в решении этой задачи Кант отказался от аргументов, предлагаемых доказательств теории предустановленной гармонии Лейбница и окказионализма.

Кант сомневался в том, можно ли посредством суждений разума подвести итог давнему спору о природе взаимоотношений между духовными субстанциями, душой, духом и пр. и телом, соответственно. Для Канта любые попытки такого рода представляются маловероятными, так как невозможно проследить наличие подобных взаимоотношений опытным путем. А раз в опыте не обнаруживается явных следов влияния духовных субстанций, очевидного раскрытия их сил, то «они могут быть только вымышлены»²⁴.

В кантовском понимании вопрос о действительности разума в отношении «мира духов» сводится в конечном итоге к основополагающему вопросу: можно ли философскими рассуждениями выявить так называемые «основные отношения». И прежде всего — первое основное отношение, то есть отношение причины к действию: «каким образом нечто может быть причиной или иметь ту или иную силу»²⁵. Причинно-следственная связь для Канта по существу своему эмпирична, основывается исключительно на опыте, при этом же взаимодействие души и тела и их влияние друг на друга есть ее специфическая разновидность. Следовательно, правилом разума в данном случае ограничиваться нельзя и ничего решить окончательно — тоже, так как разум оперирует с законами тождества и противоречия. Но если духовно-телесного влияния мы не находим в опыте, если нельзя это влияние постичь эмпирически, то именно тогда такой вид причинно-следственного отношения и такие понятия о действиях и силах в наивысшей степени произвольны и что не менее важно — не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты.

²² Ebd. S. 346. Z. 16-19.

²³ П.П. Гайденок, следуя за В.С. Соловьевым, предполагает, что ознакомление Канта с сочинением Сведенборга оказало на него определенное влияние, особенно в понимании пространства и времени (См.: *Гайденок П.П.* Кант о природе времени, о вневременности ноуменов и о бессмертии души // Иммануил Кант: наследие и проект. С. 164).

²⁴ *Kant I.* Kant's gesammelte Schriften. Band X. Kant's Briefwechsel. Band I. S. 72. Z. 11—12.

²⁵ *Kant I.* Kant's gesammelte Schriften, hrsg.v. der Koniglich PreuBischen Akademie der Wissenschaften. Bd. II. S. 370. Z. 11.

Последнее положение также важно в силу того, что отображает кантовский подход на тот период. Речь идет о следующем: если наш «вымысел» о духовно-телесном взаимодействии не дает нам доказательства даже возможности оно, то тем же образом нет аргументов и против. В письме к Шарлотте фон Кноблех от 10 августа 1763 г. Кант указывал на свое стремление следовать советам здравого смысла в его отрицательном варианте. Отсутствие ясности в размышлениях по поводу природы духовного не предоставляет права на вынесение твердого решения. В письме к Моисею Мендельсону от 8 апреля 1766 г. Кант утверждал, что «взялся бы защищать грезы самого Сведенборга, если бы кто-нибудь стал оспаривать возможность этих грез»²⁶.

Однако подобным грезам остается в лучшем случае дать это духовно-телесное взаимодействие как гипотезу. Но гипотезы по поводу того, каким образом душа соотносится с телом, поддерживает ли она общение с существами сходной с ней природы, не есть те же самые гипотезы, которыми пользуется естествознание. Предположениями последнего основные отношения и силы («Fundamentalverhältnisse und Grundkräfte») не измышляются, а основываются на наблюдении в нашем опыте физических законов. Законы же мира духовного, или «пневматического» (pneumatisch), по выражению Канта, касаются сущностей и действий совсем иного рода, относительно которых мы суждений иметь не можем. Следовательно, в большинстве своем также гипотезы являются не более чем «вымыслом». «Вымыслы» о душе сопрождают допущение качественно нового причинно-следственного отношения — нового в том плане, что о нем нельзя составить себе четкого понятия и которое представляет собой скорее продукт персонального творчества или даже фантазерства.

Чтобы иметь возможность с уверенностью отличить вымысел от реальности, Кант предложил еще один эпистемологический критерий — аргумент от intersubjectivität. Суть его он определил в следующем: каждому человеку должен быть доступен во всякое время один и тот же чувственно-воспринимаемый мир; если же совершенно разные люди обладают каждый своим собственным миром, то их мир есть не более, чем греза. Сведенборг в этом случае оказывается уже даже не идеалистом, а эпистемологическим эгоистом (солипсистом), так как он наблюдает то, что другому человеку недоступно.

В сущности, несмотря на то, что Кант придерживался в данной работе традиционно-вольфианского значения термина «идеализм», «идеалист», наметился достаточно серьезный отход от дуалистично-онтологического варианта. Этот отход проявился, во-первых, прежде всего в том факте, что основные отношения и силы явлений философии следует искать в пределах человеческого опыта. Следовательно, во-вторых, эти основные отношения (причины и следствия, в частности) эмпиричны по природе своей и не обуславливаются суждением разума, что и отличает их от грез, фантазий и прочего.

Именно в подобном ракурсе проблематика «Грез духовидца...» увязывалась с «Исследованием отчетливости принципов...» и читаемыми тогда Кантом лекциями. Безусловно, Кант допускал как понятие тела, так и наличие «некоторого

²⁶ *Kant I. Kant's gesammelte Schriften. Band X. Kant's Briefwechsel. Band I. S. 72. Z. 15-17.*

Васильева М.Ю.

Проблема идеализма в ранних работах Иммануила Канта

нетелесного и постоянного существа»²⁷ (души, например), причем два этих рода сущего составляют неразрывное единство и истинная природа их взаимодействия представлялась Канту весьма «таинственной», однако для решения данного вопроса он допускал доказательство 1755 г., полагающее, что каждой субстанции должна быть присуща внутренняя сила как основание ее внешней деятельности, и что таким образом духовное начало становится «внутренне присуще материи»²⁸.

Но в общем сущность духовного и подоплека общения его с материальным Канту остаются непонятными ввиду невозможности познать данную связь в опыте посредством «действительного и общепризнанного наблюдения»²⁹. Утверждения же обратного свойства есть утверждения только гипотетические, причем по большей части имеющие характер вымысла, далеко не соответствующего порядку выдвижения гипотез в естествознании, поскольку последнее своим предметом имеет изучение законов физического взаимодействия тел в опыте, но не касается того, что Кант называл «пневматическими» законами, то есть вопроса о том, что является истинной причиной действий субъекта — душа или тело, как осуществляется общение между духовными сущностями и возможно ли оно вообще без посредничества тел.

«...Нахожусь ли я или буду когда-нибудь находиться с ними в связи и без посредства материи по каким-то другим законам...»³⁰ — остается непонятным для Канта. Поэтому так трудно обоснованно возразить на всевозможные рассуждения идеалистического толка, именно из-за выхода их утверждений за рамки опытной достоверности и склонности к строительству «воздушных миров идей», где уже нельзя точно отличить грезы от действительных ощущений. Таким образом, «Грезы духовидца...» можно представить как образец постановки вопроса Кантом об изначальных посылах идеализма и трудности работы с ним. Нельзя не согласиться с мнением В.В. Васильева в том, что в данном сочинении имеет место не опровержение идеализма в строгом смысле слова, а лишь его проблематизация³¹.

В дальнейшем отношение Канта к вопросу об идеализме претерпело значительные изменения вследствие трансформации кантовского понимания пространства в конце 1760-х годов и начала разработки программы критической философии с 1770-х годов. Как отмечал в этой связи Норман Кемп Смит³², в диссертации 1770 г. «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира» проявилось стремление Канта опровергнуть идеализм на базе совершенно новых аргументативных стратегий.

²⁷ *Kant I. Kant's gesammelte Schriften*, hrsg.v. der Koniglich PreuBischen Akademie der Wissenschaften. Bd.II. S. 370. Z. 33-34.

²⁸ *Ebd.* S. 328. Z. 2-3.

²⁹ *Ebd.* S. 333. Z. 31-32.

³⁰ *Kant I. Kant's gesammelte Schriften*, hrsg.v. der Koniglich PreuBischen Akademie der Wissenschaften. Bd.II. S. 370. Z. 37; S. 371. Z. 1-2.

³¹ См.: *Васильев В.В. История философской психологии. Западная Европа — XVIII век.* Калининград, 2003. С. 458.

³² *Smith N.K A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason».* New York, 1962. P. 299.

Кротов А.А.

МОРАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ ТЕОДОРА ЖУФРУА

Теодор Жуфруа (1796—1842) — принадлежит к числу наиболее влиятельных французских мыслителей XIX столетия. Его по праву считают представителем спиритуализма, — особого направления, сыгравшего важную роль в развитии европейской философии. Жуфруа учился в Эколь нормаль, затем преподавал в ней вплоть до ее закрытия (1822). Некоторое время он читал частные курсы, в 1828 он становится профессором Сорбонны, в 1832 — Коллежде Франс. В 1831 его избирают членом палаты депутатов, в 1833 — в состав Академии моральных наук. Ученик В. Кузена, он фактически выступил сторонником «эклектического» спиритуализма. По мнению Жуфруа, главная задача философии — прояснение свойственных человеческой природе принципов здравого смысла, заключающих в себе решения фундаментальных вопросов о бытии, благе, истине, красоте. Здравый смысл содержит изначальные, глубокие, но при этом «темные» понятия, «смутные верования». Философия стремится к ясному познанию того, что охватывается «смутными убеждениями» здравого смысла. Различные философские системы прошлого, по Жуфруа, верно постигали какую-то одну из граней реальности; эти системы дают неполный взгляд на действительность, претензии с их стороны на исключительное обладание абсолютной истиной необоснованны. Философия будущего станет подлинно научной, она сумеет объединить и «примирить» ценные достижения великих мыслителей прежних эпох. Построение научной философии должно осуществляться с помощью выступающих в единстве исторического и психологического методов. Психологический метод имеет целью наблюдение фактов и установление законов человеческой природы; полученные таким путем результаты позволят безошибочно выявить истинные элементы философских систем прошлого. Исторический метод, предполагающий обстоятельное изучение философских теорий, предоставит возможность дополнить знания о человеческой природе новыми данными. «Эклектизм вовсе не является скептицизмом. Скептицизм отрицает, что имеется истина или отрицает, что можно отличить ее от заблуждения; эклектизм не только признает существование истины, он устанавливает, в чем она состоит и, тем самым, как можно ее познать»¹. Действительность сама по себе ни истинна, ни ложна. Истина и ложь характеризуют человеческие представления: истинная идея соответствует реальности, ложная нет. Эклектизм не отвергает никаких мнений, но выделяет в них истинные элементы и отбрасывает ложное, неточное, недостоверное. Анализируя проблемы онтологии, Жуфруа утверждал,

¹ *Jouffroy T., Melanges philosophiques, P., 1866, p. 277.*

Кротов А. А.

Моральная философия Теодора Жюфруа

что существование души доказывается внутренним опытом, наличие материи подтверждается внешними чувствами. Мир в целом он рассматривал как сочетание двух противоположных и противоборствующих начал. «Материя потревожена в своей инертности активностью силы; сила стеснена в своем развитии инертностью материи... Мир не что иное, как борьба этих двух принципов»². Жюфруа признавал бытие Бога: конечные объекты, составляющие Вселенную, свидетельствуют о существовании высшей, безграничной, порождающей их причины. «Итак, если мы полагаем, что все эти существа, совокупность которых образует мир, являются конечными, мы постигаем, что они были сотворены, т.е. что они предполагают некоторую предшествующую и высшую вещь, некоторую вещь, которую требует все, что множественно, — единство; которую требует все, что ограничено, — бесконечность; и эта идея бытия предшествующего и высшего, бесконечного и единого, есть идея Бога»³. Принимая тезис о существовании Бога, Жюфруа трактует его как безличное начало. Это — философский, внеконфессиональный Бог. В одной из работ французский мыслитель описывает свои переживания, связанные с потерей религиозной веры: «Я никогда не забуду декабрьский вечер, когда покров, который скрывал от меня самого мое неверие, был разорван»⁴. Жюфруа поясняет, что к неверию он подошел постепенно, незаметно для самого себя, во многом под влиянием «духа скептицизма» двух предшествующих столетий, заронившего в его душе непреодолимые сомнения. Жюфруа признавал прогрессивное движение истории под влиянием интеллектуального развития: «В конечном счете, страсть действует только на поверхности истории народов, глубина принадлежит идеям»⁵. Ход истории определен Богом, причем провидение не отменяет, а предполагает человеческую свободу и реализуется через нее. Провидение не следует понимать как непрерывное вмешательство Бога в человеческие дела. «Бог непосредственно вмешивается в развитие человечества не более, чем в движение солнечной системы. И однако он его творец. Придавая законы человеческому разуму, как он их предоставил звездам, он определил заранее движение человечества, как он установил движение планет»⁶.

Важным вопросом «общей морали» Жюфруа считал следующий: «каково предназначение или цель человека в этой жизни?»⁷. От решения названного вопроса зависит раскрытие другого: какими должны быть моральные обязанности, правила человеческого поведения? «В сущности, господа, есть только одна обязанность для человека, обязанность выполнить свое предназначение, идти к своей цели»⁸.

Очевидно, полагает Жюфруа, что выяснение назначения человека возможно лишь путем обращения к анализу его природы. Здравый смысл человечества давно признал, что люди вступают в мире в многообразные отношения, которые

² *ibid.*, p. 288.

³ *ibid.*, p. 287.

⁴ *Jouffroy T.*, *Nouveaux melanges philosophiques*, P., 1872, p. 83.

⁵ *Jouffroy T.*, *Melanges philosophiques*, P., 1866, p. 51.

⁶ *ibid.*, p. 53.

⁷ *Jouffroy T.*, *Cours de droit naturel*, t.1, P., 1858, p. 3.

⁸ *ibid.*, p. 8.

сводятся к четырем: отношения к Богу, самим себе, себе подобным, к прочим одушевленным и неодушевленным созданиям. Никакие другие отношения для человека невозможны, понимание же названных необходимо для уяснения его природы. Отношение человека к Богу раскрывает естественная религия, которая охватывает также историю различных культов. Правила поведения, относимые людьми к самим себе, составляют «индивидуальную мораль». Она оперирует двойным объектом: правилами поведения человека по отношению к своему телу и к своей душе. Настаивая на существовании индивидуальной морали, Жюфруа утверждает, что ее обоснование дано в текстах Эпиктета и Марка Аврелия. Кроме того, чтобы убедиться в существовании названного вида морали, достаточно мысленно представить себе одинокого человека, заброшенного на необитаемый остров. Отношениями человека к различным вещам (животные, растения, минералы) занимается «реальное право». Его главные вопросы — имеет ли человек право использовать по своему произволу сотворенные создания? Есть ли границы, за пределами которых недопустимо вмешательство в природу вещей? Отношения человека к себе подобным — объект природного и социального права, распадающегося на пять ветвей. Первые две его ветви — «право человеческого рода» и семейное право — характеризуют «природное состояние» людей. Жюфруа отрицает гипотезу, согласно которой первые люди представляли собой «одиноких животных». Подобная гипотеза — «фикция», противоречащая реальной истории. В действительности, подчеркивает французский философ, люди всегда жили сообществами. Семья предшествует государству, «общественному состоянию». В «природном состоянии» имеют место два типа межчеловеческих отношений: а) как индивидов, принадлежащих к единому роду, б) как членов той или иной семьи. Отсюда — права и обязанности, связанные с семьей и человечеством как таковым. В «общественном состоянии» люди вступают друг с другом в новые отношения, характеризующие их как сограждан того или иного государства. Правила поведения по отношению к себе подобным, таким образом, претерпевают изменения, возникают две ветви социального права: частное и публичное. Частное право регулирует отношения, возникающие между гражданами одного и того же государства. Публичное право регулирует отношения граждан с властями. Жюфруа настаивает на том, что вопрос о наилучшей форме правления лежит за пределами права и должен быть отнесен к искусству политики. Наконец, пятый тип межчеловеческих взаимодействий выражается отношением общества к обществу. Вытекающее отсюда «право людей» отражает взаимосвязь различных обществ.

Исследуя «моральные факты» человеческой природы, французский мыслитель утверждает: «Всякое существо, следовательно, организовано для некоторой цели таким образом, что если бы полностью знали его природу, могли бы из этого вывести его предназначение или его цель. Цель существа есть то, что называют благом этого существа. Имеется, значит, абсолютное тождество между благом существа и его целью»⁹. Различные существа отличаются друг от друга своей организацией. Обладая особенной природой, каждое существо уже самим этим фактом предназначено к определенной цели или благу, достигнуть которого оно стремится.

⁹ *ibid.*, p. 25.

Кротов А. А.

Моральная философия Теодора Жюфруа

Специфическая организация соответствует тому или иному благу, причем каждое существо обладает способностями, необходимыми для реализации своего назначения. Было бы противоречием допустить, что природа, побуждая человека стремиться к некоторой цели, не снабдила его средствами, требующимися для ее достижения. С самого момента появления на свет человек побуждается природой к выполнению своего предназначения. Таково происхождение инстинктивных, независимых от рефлексии устремлений, направленных к различным частным целям, совокупность которых выражает назначение человека. Названные устремления являются общими для всех людей, варьируясь по своей степени у различных индивидов. Разнообразными вариациями первоначальных инстинктивных склонностей объясняется различие человеческих характеров. Согласно Жюфруа, лишь немногие философы обратили внимание на наличие инстинктивных склонностей человеческой природы.

Неизменной основой человеческой жизни, по мнению французского мыслителя, выступают инстинктивные склонности и те способности, которые служат для их удовлетворения. И склонности, и способности пробуждаются в людях сразу же после их появления на свет. Но на пути к реализации своего назначения человек встречает различные препятствия, рассеивающие его силы. Если бы мир представлял собой законченную гармонию, не омрачаемую никакими противоречиями, никаким противоборством, каждое существо легко достигало бы своего блага. Напротив, Вселенная — арена непрестанной борьбы. Например, разум стремится к истине, но его зачастую сбивают с толку ложные суждения, двусмысленности, недостоверность. Естественным действием человеческого разума следовало бы считать созерцание или познание, равномерно направленное на все объекты, предстающие его взору. В реальности, однако, происходит иначе: встречая на своем пути трудности, неясности, отсутствие очевидности, разум предпринимает усилия для преодоления возникших препятствий. Разумное усилие — это концентрация внимания на одном выбранном объекте. Наталкиваясь на препятствия со всех сторон, разум поочередно концентрирует свои силы на каждом из них. Данное обстоятельство, согласно Жюфруа, имеет большое значение для морали: интеллектуальное усилие — одно из проявлений человеческой воли. Совершение усилий для разума тяжело, утомительно; по сути, это — вынужденная мера, обусловленная не внутренними требованиями человеческой природы, а внешними обстоятельствами, встречаемыми препятствиями.

Еще один важный «моральный факт» человеческой природы заключается в том, что в пределах земной жизни законченное, совершенное благо оказывается недостижимо. «Таким образом, в этой жизни полное удовлетворение наших стремлений, полное благо, не существует»¹⁰.

Далее, следующий существенный «моральный факт» человеческой природы состоит в различии блага и удовольствия, которые, по Жюфруа, многие философы ошибочно смешивали. Удовольствие возникает, когда, увлекаемые стремлениями, мы добиваемся части желаемого полного блага. Страдание возникает вследствие недостатка, лишения блага. Удовольствие и страдание присущи человеческой

¹⁰ *ibid.*, p. 30.

жизни, поскольку люди не только действующие, но и ощущающие существа. Удовольствие и страдание зависимы от блага и зла, но не тождественны им. «Благо и зло — это успех или неудача в преследовании целей, которые желает наша природа»¹¹. Удовольствие — следствие, результат достижения частичного блага; страдание — результат лишения блага.

Жюфруа отстаивает идею отрицательной природы зла: «Таков источник зла. Зло — это несовершенство блага или порядка»¹². Поэтому здешний мир, который содержит неполный порядок, неполное благо, скорее — набросок, стремление к завершённому бытию.

Жюфруа предлагает различать первичные и вторичные страсти. Первичные страсти развиваются у людей независимо от внешних обстоятельств, они производны от человеческой природы. Вторичные страсти, напротив, рождаются у людей под воздействием внешних объектов. Некоторые из человеческих стремлений полезны, благоприятны для окружающих, как, например, симпатия; другие — не слишком благоприятны, например, высокомерие, властолюбие. Независимо от рациональных соображений, всякого расчета, первичные стремления человека рождают благорасположение к окружающим. Коренящееся в личностных, инстинктивных стремлениях, благорасположение объективно способствует процветанию ближних.

Разум, утверждает французский философ, является способностью понимать, которую следует отличать от способности знать. Животные знают, но не понимают и в этом их отличие от людей. Именно благодаря разуму у человека формируется общая идея блага. Разум также учит, что рассчитывать на совершенное благо — иллюзия, человек в этой жизни может надеяться лишь на «максимально большое» благо. Суммируя все, что встречается в приятных ощущениях, разум образует общую идею счастья. Еще одно создание разума — идея интереса, становящаяся подлинным мотивом многих человеческих поступков. Интерес как принцип действия не является страстью, это — идея, позволяющая управлять многими стремлениями.

Всякое моральное суждение, согласно Жюфруа, включает в себе два элемента: материю и форму. Форма — элемент, общий для любого морального суждения. Материя же, напротив, выражает специфическое, конкретное в моральном суждении. Моральное благо, по мнению французского мыслителя, предполагает идею блага как такового. Идея блага как такового («блага в себе») предшествует действиям человека, устремляющегося к желаемому результату. В рамках любого морального рассуждения можно обнаружить явное или скрытое присутствие идей о двух видах блага. Один вид — благо моральное, заключающееся в соответствии действия тому, что является благом. Другой вид — «благо в себе», существующее независимо от человеческого разума и людских поступков. Моральное решение предполагает, таким образом, идею блага и, с другой стороны, поиск того, что хорошо в том или ином случае. «Имеется, следовательно, во всяком моральном суждении два данных: 1) идея блага или форма; 2) частный случай, который нужно оценить или материя. Моральное суждение происходит из сопоставления этих

¹¹ *ibid.*, p. 31.

¹² *Jouffroy T.*, *Melanges philosophiques*, P., 1866, p. 289.

Кротов А. А.

Моральная философия Теодора Жюфруа

двух элементов»¹³. Форма — априорный элемент, неизменный, самотождественный во всех случаях. Материя — эмпирический элемент, конкретная ситуация, требующая определенных человеческих действий. По мнению Жюфруа, «форма блага есть во всяком человеческом уме и в этом смысле дикарь столь же морален, как мы»¹⁴. Различение формы и материи позволяет объяснить как неизменность, универсальность в структуре морали, так и ее способность к совершенствованию. Моральный долг заключается в осуществлении своего назначения. В данном контексте «решение моральной проблемы» предстает в таком свете: «мы будем делать то, что должны, мы будем двигаться к нашему благу, но также мы будем способствовать реализации абсолютного блага, которое нам является как соединение выполнения всех частных целей всех существ, составляющих творение»¹⁵.

Французский мыслитель подчеркивает, что различные сотворенные существа должны иметь разное предназначение. Подобное положение дел — «несомненный факт». При этом Жюфруа объявляет априорной истиной следующее положение: всякое существо имеет такую природу, которая соответствует его назначению. Из приведенного положения, по его мнению, напрямую вытекает метод определения блага для каждого из творений: «И, действительно, если верно, что каждое существо получило свое предназначение или свою цель, от своей природы, отсюда следует, что можно прочесть цель каждого существа в его природе»¹⁶. Фактическое применение названного метода предполагает не только «статические исследования»: природа должна изучаться в ее развитии, в ее подлинной жизни.

Жюфруа настаивает на том, что, наряду с целью для каждого сотворенного существа имеется и общая цель для всего созданного мира. Эта «всеобщая цель», установленная Богом, не может быть вполне открыта человеку. Несомненно, что эта цель «священна», «абсолютна»; ибо Бог, будучи необходимым бытием, не мог создать мир совершенно случайно. Сотворенная Вселенная охватывает бесконечные пространства, человек же может изучить лишь малую ее часть. Поскольку познать по незначительной части целое невозможно, то и образовать полную идею абсолютного блага нельзя. Мы не можем ни сформировать такого рода законченную и ясную идею, ни догадаться, какова она. Ограниченность нашего опыта всегда будет выступать главным препятствием во всех попытках выявить абсолютную цель мироздания. Не исключено, что видимая нами Вселенная — лишь звено в непрерывной цепи творений, ведущей к бесконечной, непознаваемой для человека цели. Поэтому философские системы, претендующие на раскрытие идеи абсолютного блага, «совершенно абсурдны и смешны». Мы можем смутно, неясно уловить форму этой идеи, но ее материю — никогда.

Назначение же человека, по мысли Жюфруа, определить вполне возможно. Каждый способен познать свою природу, прибавив к этим знаниям представления о жизни ближних, о различных общественных кругах, о ходе человеческой истории. Обязанность человека — помогать окружающим: каждое существо долж-

¹³ *Jouffroy T.*, Cours de droit naturel, t. 2, P., 1866, p. 311.

¹⁴ *ibid.*, p. 313.

¹⁵ *ibid.*, p. 314.

¹⁶ *ibid.*, p. 315.

но содействовать выполнению назначения других, т.к. все частные цели или блага выступают элементами общей системы, назначение которой — абсолютное благо. «Осуществление нашей цели или нашего блага, с которым мы сопряжены, поскольку созданы свободными и разумными, и цели или блага других существ, насколько мы можем этому способствовать, вот наш долг, наше правило, наш закон. Это, господа, и есть мораль; мы ее искали, вот она найдена»¹⁷. К выполнению своего назначения человек движется отнюдь не как инертное бытие, его личность, его моральная составляющая формируются в борьбе с различными препятствиями. Именно столкновение препятствий и свободы создают человеческую личность. «Итак, препятствие, это человеческое состояние. Если бы препятствия не существовало, не было бы для нас только свободы (так как она не пробудилась бы в нас), но также не было бы ни добродетели, ни порока, ни блага, ни зла; человек не стал бы моральным существом»¹⁸.

Назначение человека не в том, чтобы повиноваться страстям или действовать сугубо по материальному расчету. Свобода дана человеку для иного. «Истинная цель жизни — это создание в себе человеческой личности, моральной личности»¹⁹.

Согласно Жюффруа, выполнение предназначения вполне зависит от самого человека, ибо ему дарована свобода. Вместе с тем французский философ настаивает на том, что земная жизнь не исчерпывает нашего существования. Он именует «самым большим абсурдом и противоречием» представление о смертности души. Какова же загробная жизнь? В точности, по Жюффруа, этого знать нельзя. Она может оказаться последовательностью жизней или же одной-единственной, лишенной всяких препятствий и страданий. В любом случае гибель тела еще не означает завершения нашего бытия.

Исследователи философии Жюффруа зачастую оценивали его взгляды исходя из собственной мировоззренческой позиции. Так, например, Жан Филибер Дамирон, высказывавший отдельные критические замечания в адрес концепции Жюффруа, вместе с тем считал весьма важным, «достойным всякого внимания» его учение о человеческом предназначении²⁰. Ипполит Тэн развернул позитивистскую критику идей Жюффруа, упрекал его в зависимости от религии, недостаточном внимании к фактам и др.²¹ Леон Олле-Лапрюн, критикуя с позиций католической философии Жюффруа за разрыв с религиозной верой, выражал недоумение, каким образом можно было столь опрометчиво отказаться от возвышенного, спасительного учения в пользу собственной «маленькой мысли», навеянной легковесными возражениями, витавшими в атмосфере эпохи?²²

Философское учение Жюффруа отмечено сильным влиянием просветительских идей (антиклерикализм, теория прогресса, деистическая аргументация по вопро-

¹⁷ *ibid.*, p. 335-336.

¹⁸ *ibid.*, p. 375.

¹⁹ *ibid.*, p. 379.

²⁰ *Damiron Ph.*, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX siècle*, t.2, P., 1834, p. 197-215, 346-361.

²¹ *Taine H.*, *Les philosophes français au XIX siècle*, P., 1857, ch.IX—XI.

²² *OlM-Laprun L.*, *Theodore Jouffroy*, P., 1889, p. 12—15.

Кротов А.А.

Моральная философия Теодора Жюффруа

су о соотношении Бога и мира). Спиритуализм XIX века, во многом критичный в отношении философии предшествующего столетия, все же сохранял с ней заметную связь. Стремление Жюффруа особым образом соединить онтологию, мораль, право не имело весомого продолжения в последующей мысли. Научные исследования все более дифференцируются и идея «всеобъемлющего синтеза» встречает все меньше сторонников. Напротив, тема взаимосвязи препятствия и личности оказалась значимой для французской мысли XX века²³. С позиции сегодняшнего дня вряд ли может быть признана устаревшей установка на углубленное изучение морального измерения проблемы смысла человеческой жизни.

²³ *Le Serine R, Obstacle et valeur, P., 1934.*

Кедрова М.О.

ПРОБЛЕМА СИМВОЛИЧЕСКОГО
В ФИЛОСОФИИ ИСКУССТВА
ГЕРБЕРТА РИДА

В первой половине 20 века в рамках британского *Art World* трудно было найти более влиятельного и авторитетного человека, чем сэр Герберт Эдвард Рид (1893—1968). Философ, поэт, прозаик, художественный критик, общественный деятель, он был дружен или знаком с классиками прошлого столетия: с Т.С. Элиотом, К.Г. Юнгом, Г. Муром, Г. Грином, В. Кандинским, Б. Пастернаком, группой Блумсбери и многими другими. Рид был одним из главных апологетов модернизма и одним из основных оппонентов натурализма в эстетике, едва ли не первым (в Англии) он признал значимость экзистенциализма, был одним из первых теоретиков дизайна, его идеи относительно роли искусства в процессе обучения повлияли на всю британскую систему образования. В исследованиях, посвященных современному искусству, Рид до сих пор остается одним из самых цитируемых на Западе авторов. С уверенностью можно сказать, что Рид занимает уникальное место в современной философии искусства, т.к. пожалуй никто в истории британской мысли 20 в. не достигал такой тематической широты, которая не была бы при этом в ущерб точности и глубине исследования. В целом наследие Рида огромно: полный перечень его работ превышает тысячу наименований, однако на русском языке опубликована ничтожная часть из написанного им¹. Это связано прежде всего с социальными воззрениями Рида, которые он сам называл «анархизмом». Испытав влияние М. Штирнера, Э. Карпентера, У. Морриса и П. Кропоткина, уже в 1930-е годы Рид выступает с резкой критикой марксизма и тоталитаризма, что надолго отрезало его от российского читателя. И только сейчас начинается долгая и большая работа по «включению» трудов этого яркого и масштабного мыслителя в контекст российской культуры.

Если в рамках одной статьи попытаться рассмотреть все стороны его деятельности, то это приведет к неизбежным искажениям реальной картины, поскольку даже для того, чтобы просто представить убедительное изложение его философии, потребовалось бы монографическое исследование. Поэтому в данной статье будет затронута главным образом одна (но очень важная для Рида) тема, а именно проблема символического в искусстве. Опираясь на идеи Р.Дж. Коллингвуда, А. Бергсона, А.Н. Уайтхеда, К.Г. Юнга и гештальтпсихологии, Рид выстраивает собственный философский проект, в котором эстетический опыт играет фундаментальную роль. Эстетический опыт, пишет Рид, — это нечто, «связанное с самой

¹ Рид Г. Зеленое дитя. Роман. М., 2004; Его же. Краткая история современной живописи. М., 2009.

Кедрова М.О.

Проблема символического в философии искусства Герберта Рида

структурой мира. Чем больше мы анализируем произведение искусства, всё равно, относится ли оно к архитектуре, живописи, поэзии или музыке, — тем более становится очевидно, что оно имеет внутреннюю структуру, и, будучи сведенными к абстрактным понятиям, законы такой структуры оказываются одними и теми же, к какому бы виду искусства оно ни относилось, поэтому такие понятия, как «ритм», «баланс» и «пропорция» могут быть равнозначно использованы во всех этих видах искусства². В центре внимания Рида находится не столько рецепция произведения искусства, сколько процесс его создания. Как справедливо отмечает Дж.Э. Боулт, «Рид интересовало прежде всего то, что можно назвать ключевым моментом в процессе художественного творчества, а именно состоянием художника между восприятием и выражением...»³. Между актом видения (непосредственной презентативностью чувства) и реализацией визуального восприятия находится то, что Рид называет «интерпретацией». Художник может сознательно (или бессознательно) «нагружать» образ интеллектуальным или эмоциональным содержанием, и тогда он становится символом. Или же, напротив, художник может стремиться создать адекватный образ (*good Gestalt*), т.е. «образ того, что мы видим, без искажения, которое может быть вызвано вмешательством эмоций или интеллекта... так, как оно есть, без всяческих случайных черт...»⁴. Следуя традициям романтизма (и, в частности, С.Т. Кольриджу), Рид проводит различие между органической и абстрактной формой, впервые он пишет об этом в работе «Форма в современной поэзии»⁵. Органическая форма выступает как проявление своего рода инстинкта к формообразованию, посредством которого художник следует природе. Абстракция же «это реакция человека, противостоящего бездне небытия, выражение *Angst*, отвергающего органический принцип, и утверждение творческой свободы человеческого разума в этой ситуации»⁶. Рид утверждает, что вся история изобразительного искусства может быть представлена как ритмичное чередование стилей, тяготеющих попеременно к одному из этих двух полюсов. Британский философ не дает жестких и однозначных терминов для обозначения двух главных линий развития в эволюции искусства (и в этом он вполне последовательный анархист), он называет одну из них «натурализмом», «реализмом», «эйдетическим направлением», «виталистической направленностью», «органическим стилем», а другую — «абстракционизмом», «символизмом», «авангардом», «формальным направлением», «геометрическим стилем» итд. В разных работах Рид исследует эти две тенденции на материале всей истории искусства, начиная с «эйдетического, виталистического искусства палеолита» и «символистского, геометрического искусства неолита», вплоть до ультрасовременных направлений искусства 20 века.

² Read H. The Innocent Eye. New York, 1947. P. 256.

³ Боулт Дж.Э. Сэр Герберт Рид: священная миссия // Рид Г. Краткая история современной живописи. С. 263.

⁴ Рид Г. Краткая история современной живописи. С. 21.

⁵ Read H. Form in Modern Poetry. London, 1932.

⁶ Read H. ReaUsm and Abstraction in Modern Art // Read H. The Philosophy of Modern Art. London, 1952. P. 93

Представленный в настоящем издании философский очерк «Современная эпоха в искусстве» был написан и опубликован Ридом в 1949 году в качестве вводной статьи к книге «История современной живописи»⁷, а в 1952 году он включил его в свой (выдержавший впоследствии множество изданий) сборник «Философия современного искусства»⁸. Эта работа в целом показательна для Рида, поскольку в ней присутствуют многие характерные черты его философского стиля: широкий, «панорамный» взгляд на проблему, попытка рассмотреть ее в разных проекциях, историческое и социальное измерение, обязательное для большинства его работ, сравнительно большое количество цитат, рассмотрение и критическое сравнение альтернативных точек зрения. Основная мысль, которую Рид развивает в этой работе, находится в русле философских исследований того времени. В центре его внимания находится символизм, синтезирующий в мышлении субъекта каузальное воздействие объекта и непосредственную презентативность образа. Исследования символа, символизации, символических форм к моменту написания этого очерка достигли высокой степени концентрации: В. Воррингер «Абстракция и вчувствование» (1908), Э. Кассирер «Философия символических форм» (1923—29), А.Н. Уайтхед «Символизм: его смысл и воздействие» (1927), Р.Дж. Коллингвуд «Принципы искусства» (1938), С. Лангер «Философия в новом ключе. Исследование символика разума, ритуала и искусства» (1942), Л. Уайт «Символ: начало и основа человеческого поведения» (1940) и др. Наибольшее влияние на Рида оказали работы Коллингвуда, Воррингера и Уайтхеда (последнего он неоднократно цитирует в представленном очерке).

Вполне в духе британского эмпиризма Рид выделяет чувственную восприимчивость (*sensibility*) в качестве основы, неизменного базисного элемента искусства. Чувственная восприимчивость может варьироваться, но при этом она остается неизменной, поскольку обусловлена природой человека. Рид подчеркивает, что изменения в искусстве происходят в концептуальной, структурной, тематической области, но только не чувственной. Однако *использование* чувственной восприимчивости, ее преломление в зависимости от исторического и социального контекста, может быть самым разнообразным, и художественный поиск в этом отношении велся по двум основным направлениям.

С одной стороны, это было то, что Рид называет «сциентистским» направлением в искусстве, т.е. исследование образа. Художник при этом стремился «уйти от зыбкой поверхности вещей и добраться до той реальности, которая не изменяется, но всегда таится под яркой обманчивой картиной, рождаемой калейдоскопом чувств»⁹. Расцвет этого подхода приходится на 19 в., и это не случайно. В это время позитивизм, акцентировавший отказ от метафизики в пользу эмпирического исследования конкретных феноменов и их причинных связей, становится одним из доминирующих течений европейской философской мысли, и Рид неоднократно подчеркивает влияние бурно развивающейся науки и позитивистской философии на искусство. Констебл изучал метеорологию для того, чтобы

⁷ The History of Modern Painting, Geneva, 1949.

⁸ *Read H.* Philosophy of Modern Art. London, 1952.

⁹ Рид Г. Краткая история современной живописи. С. 15.

Кедрова М.О.

Проблема символического в философии искусства Герберта Рида

точно писать облака¹⁰, импрессионисты, а также Сёра и Синьяк, штудировали теорию цвета, позже живописцы стали изучать этнологию и антропологию: «В целом этот период характеризуется общим распространением знания, изменения же в искусстве происходили благодаря «поглощению» художниками того или иного аспекта этого знания.... Примерно на рубеже столетий художника поджидала еще одна наука — психология, и ее воздействие оказалось в наше время решающим»¹¹. Но главным было даже не влияние конкретных наук, а воздействие общей интеллектуальной атмосферы тех лет: гений, по мысли Рида, фокусирует в своих произведениях открытия целой эпохи и ее *Zeitgeist*, и воздействие на искусство философии было еще более глубоким и фундаментальным, чем научные открытия. Своего рода «кульминационным пунктом» позитивистского 19 века стало творчество Сезанна, которого Рид (и в этом он далеко не одинок) считал не только ключевой фигурой, сыгравшей колоссальную роль в развитии современного искусства, но и последним «научно мыслящим» художником: «Сезанн находился под влиянием духа времени, и в целом его отношение к природе (аналитическое) и к технике живописи (экспериментальное) по существу было научным»¹². В то же время Рид подчеркивает, что художник не является рабом природы или рабом науки о природе, и способность, позволяющая ему избежать этого и достичь нового видения и новой реальности — это воображение.

«Сциентистскому» направлению в искусстве противостояла позиция символизма, согласно которой «законы красоты не принадлежат к истинам природы». Если цель художника-реалиста — изображение реальности, создание адекватного образа, то цель художника-абстракциониста — создание прекрасного (символ, абстракция): «Гоген и синтетисты предложили... тезис, который мы называем символизмом: произведение искусства не экспрессивно, но репрезентативно, оно соотносится с чувством (*sense*), а не с выражением чувства»¹³. Впрочем, упомянув о *выражении* чувства, следует отметить, что Рид выделяет и третье направление, которое не укладывается в указанную выше схему, а именно экспрессионизм. Цель художника-экспрессиониста — не поиск абсолютной реальности и не поиск прекрасного, а выражение человеческой природы. Рассмотрев все три направления, Рид констатирует провал «сциентистского» подхода в 20 веке и утверждает, что современное произведение искусства — это символ. Здесь следует сделать небольшое отступление и сказать несколько слов о тех концепциях символизма, которые повлияли на Рида и собственно о ридовском понимании символа и символизации.

Прежде всего необходимо сказать о том мыслителе, которого Рид называл своим учителем и наставником в области философии искусства — немецком историке и теоретике искусства Вильгельме Воррингере. Его диссертации «Абстракт-

¹⁰ Есть даже работа, посвященная рассмотрению этой темы: *Badt K. Constable's Clouds*. London, 1950.

¹¹ *Read H. Human Art and Inhuman Nature // Read H. The Philosophy of Modern Art*. London, 1952. P. 75.

¹² Там же.

¹³ *Рид Г. Краткая история современной живописи*. С. 52.

ция и вчувствование»¹⁴, опубликованной в 1908 году, суждено было стать одной из наиболее авторитетных работ в истории современной философии искусства. Воррингер проводит различие между двумя типами мироотношения — вчувствованием и абстракцией (Юнг, рассматривая концепцию Воррингера¹⁵, соотнес их с двумя характеристиками личности: вчувствование — с экстраверсией, а абстракцию — с интроверсией). Понятие *Einfühlung* (нем. «вчувствование») Воррингер заимствовал у Т. Липпса, а в 1909 году англо-американский психолог Э.Б. Титчнер переводит¹⁶ это понятие на английский язык как *empathy* (англ. «эмпатия»), этим же термином пользуется и Рид. Эстетическое переживание в процессе вчувствования Воррингер определяет как «объективированное наслаждение собой», и вчувствоваться субъект может лишь в органическую форму. Таким образом, эмпатия — это «произнесение миру "да"», своего рода неоромантическое приятие мира и единение с миром. На фоне общей тенденции к психологизации в начале 20 века эмпатия (несмотря на серьезную критику и со стороны феноменологов, и со стороны позитивистов) становится важной частью философского и научного дискурса. Но в контексте разговора о символизме нас больше интересует второе понятие, а именно абстракция. Рассматривая работу Воррингера, Р. Арнхейм справедливо указывает, что «абстракция является необходимым средством, с помощью которого воспринимаются, распознаются и обобщаются все видимые формы, принимая символическое значение»¹⁷. Абстрагирование — такой же естественный процесс, как и вчувствование: «Воррингер... считал, что строгие геометрические формы проникают в ранние стили искусства под действием "законов природы", и что эти формы неявно присутствуют не только в неорганической материи, но и в человеческом разуме. Первобытному человеку не нужно было смотреть на кристаллы, чтобы постичь все эти формы. Геометрическая абстракция — это скорее "самотворение в чистом виде, порожденное условиями жизни человеческого организма"»¹⁸. В утверждении естественных оснований абстракции Рид пошел еще дальше, чем Воррингер: по мысли Рида, художник следует природе посредством органической формы, но это вовсе не означает простое копирование природы. Утверждая особую, не миметическую близость искусства и жизни, Рид восходит к философии искусства Кольриджа, разработавшего понятие «органическая форма». Рид говорит о том, что «искусство — это органический феномен, биологический процесс. Подобно цветкам и плодам, оперению и пению, оно является продуктом самой жизненной силы.... Искусство не нисходит в языках пламени: оно возникает, подобно соку в растениях»¹⁹. Здесь он напря-

¹⁴ Worringer W. Abstraktion und Einfühlung. Ein Beitrag zur Stilpsychologie. Munchen, 1908.

¹⁵ В книге: Юнг КГ. Психологические типы. СПб., 2001, см. Гл. 7 «Проблема типических установок в эстетике».

¹⁶ Впервые он употребляет это понятие в работе: Titchener E. B. Lectures on the Experimental Psychology of Thought-Processes. New York, 1909.

¹⁷ Арнхейм Р. Новые очерки по психологии искусства. М., 1994. С. 74

¹⁸ Там же.

¹⁹ Read H. The Fate of Modern Painting // Read H. The Philosophy of Modern Art. London, 1952. P. 68.

Кедрова М.О.

Проблема символического в философии искусства Герберта Рида

мую переключается с Кольридом, который, в свою очередь, говорил об «органической целостности» произведения, возникающего, благодаря «магической силе» воображения художника. Как организм развивается из своей основы, некоей априорной «цели», так и произведение искусства «растет» в точном соответствии природе — «подлинному первохудожнику». Идеи Кольрида об органической форме в начале 20 века развивал английский философ, поэт и художественный критик Т.Э. Хьюм²⁰. Испытав влияние работ Бергсона и Воррингера, Хьюм говорит о реализации интуиции в языке и создании «интуитивного языка». Он утверждал, что искусство должно стремиться не к передаче «спешащего» чувства, а к созданию образа, максимально нагруженного значением (*meaning*). Читатель или зритель получает удовольствие не столько от чувственного восприятия образа, сколько от постижения авторской мысли, воспринимая искусство как знание, как язык миропонимания. Эти идеи были не только созвучны взглядам Рида, но и сам он в немалой степени способствовал тому, чтобы мысли Хьюма вошли в историю британской философии искусства. Именно благодаря энергичным усилиям Рида разрозненные статьи Хьюма были собраны и посмертно опубликованы в 1924 году отдельным сборником «Размышления»²¹. Таким образом, понятия «абстракция» (Воррингер), «образ, нагруженный значением» (Хьюм), «органическая форма» (Рид) выражают общую тенденцию к осмыслению искусства на переломе 19 и 20 веков и феномена авангарда. Одной из безусловных заслуг Рида является то, что он убедительно показал, что абстрактное искусство и авангард — не просто отрицание классического наследия, но закономерный этап в истории культуры. «Тенденция к абстракции является постоянной характеристикой истории искусства, и в определенные периоды (в эпоху неолита, например), и на определенных стадиях первобытного искусства, кельтского и арабского искусства это был преобладающий стиль»²². Наряду с Воррингером Рид активно содействовал тому, чтобы авангардное искусство перестало восприниматься как феномен «антикультуры»: переведя разговор об авангарде из скандально-полемической сферы в русло профессиональной критики, он вписал его в контекст философии искусства. Рассматривая идейные истоки абстрактного искусства, Рид находит их у Платона, эту мысль он развивает в книге «Образ и идея. Роль искусства в развитии человеческого сознания»²³. В «Филебе» Платон в духе пифагореизма говорит о красоте очертаний, т.е. геометрических фигур, об удовольствии от поверхностей, которые рождаются «под токарным резцом» и строятся «с помощью

²⁰ Хьюм Томас Эрнест (Hulme Thomas Ernest; 1883—1917) — один из основоположников имажизма, оказал существенное влияние на развитие модернизма. В 1908 г. основал «Клуб поэтов», куда входил Э. Паунд. Переводчик на английский язык работ А. Бергсона. Погиб на Первой мировой войне в возрасте 34 лет.

²¹ Hulme T.E. *Speculations. Essays on Humanism and the Philosophy of Art*. Ed. by H. Read. London, 1924.

²² Read H. *Realism and Abstraction in Modern Art* // Read H. *The Philosophy of Modern Art*. London, 1952. P. 91.

²³ Read H. *Icon and Idea. The Function of Art in the Development of Human Consciousness*. London, 1955.

линеек и угломеров» (Филеб, 51с): удовольствие могут доставлять пространственные формы, независимые от подражания видимым предметам. По мысли Рида, эта абстрактная геометрическая красота позволяла человеку уйти от страшного органического хаоса внешнего мира во внутренний мир, подчиненный законам разума. Однако в 20 в. абстракционизм играет уже иную роль: это не столько бегство от хаоса природы, сколько попытка освобождения от непосредственной презентативности чувственных данных, попытка прорыва в область чистых форм. Впрочем, несмотря на явное влияние Воррингера, в ридовской трактовке абстракции акцент смещен с ее трансцендирующей функции в гносеологическую область: для Рида абстракция — это скорее схематическая отвелеченность, и в этом он сближается с другим мыслителем, — речь идет о А.Н. Уайтхеде.

С одной стороны, Риду были близки организмические интуиции Уайтхеда, его признание организмического характера всего сущего²⁴, но в еще большей степени Рид интересовала его трактовка символизма. Как и Уайтхед, Рид считал, что разум функционирует символически, когда происходит подавление иррелевантных деталей и перенос значения в область основного воздействия. Для Уайтхеда (и для Рида) эстетический опыт лежит в основе любого знания об искусстве, и интеллект способен к его постижению. Уайтхед: «... Символизм посредством символического переноса, которым он воздействует, просто иллюстрирует тот факт, что единство опыта вырастает из слияния многих компонент. Это единство опыта есть комплекс, доступный для анализа. ...Каждый компонент по самой своей природе занимает место в определенной потенциальной схеме соотношений с другими компонентами. Именно трансформация этой потенциальности в реальное единство конституирует реальный конкретный факт, являющийся актом опыта. Но в процессе трансформации из потенциальности в актуальный факт могут возникнуть подавления, усиления... и другие элементы опыта. Такие элементы... не детерминируются с необходимостью первичными фазами опыта, из которых вырастает финальный результат»²⁵. Отчасти это перекликается с идеями Хьюма о «компактном образе», максимально нагруженном значением. Рид тоже говорит о сознательном отборе, а также о значении релевантных деталей и общей структуры: «...Восприятие само по себе избирательно, и живость наших ощущений зависит не от включения в картину каждой детали, а от исключения всего лишнего. Задачей художника становится отбор значимых деталей и объединение их в значимую композицию»²⁶. В то же время, подчеркивает Рид, подавление иррелевантных деталей и возрастание роли сознательного отбора не означает отказа художника от чувственных данных, поставляемых чувственной восприимчивостью. Однако сама попытка ограничить визуальное восприятие (если речь идет об изобразительном искусстве) и связать визуальное ощущение с некоей выбранной точкой уже предполагает то, что Рид называет «интерпретацией», находящейся между актом визуального восприятия и его реализацией (Сезанн именно это на-

²⁴ В автобиографическом произведении «Невинное око» Рид признаётся: «Мой любимый символ — Древо Жизни» (*Read H. The Innocent Eye*. P. 115).

²⁵ Уайтхед АН. Символизм: его смысл и воздействие. Томск, 1999. С. 62; перевод изменен.

²⁶ *Read H. Human Art and Inhuman Nature // Read H. The Philosophy of Modern Art*. P. 86.

Кедрова М.О.

Проблема символического в философии искусства Герберта Рида

зывает «абстракцией»). И здесь Рид поднимает проблему, которая впоследствии в течение многих лет была и остается одной из важных тем современной философии искусства: проблема природы символа и его соотносительности с изображением. Репрезентативен ли символ, является ли изображение символом, а если является, то какого рода это символ, — все эти проблемы в большей или меньшей степени обсуждаются Ридом в разных его работах, и все эти проблемы находятся в фокусе и современных исследователей. Кендал Уолтон в работе «Являются ли репрезентации символами?» пишет: «Нельсон Гудмен в книге «Языки искусства: подход к теории символов», кажется, всего лишь *предполагает*, что репрезентации (и, в частности, изображения) — это символы. Он больше обсуждает вопрос о том, какого *рода* это символы, а не вопрос о том, символы это или нет. И многие среди тех, кто развивал теории изображения (в т.ч. и теории сходства), очень отличные от теории Гудмена, согласились бы с тем, что изображения — это символы: "иконические знаки", "презентативные символы", "естественные знаки"...»²⁷. Сам Уолтон считает, что называть репрезентацию символом — значит совершать большую ошибку. Проводя тонкие дистинкции между репрезентацией и изображением (*Cdepiction*), Уолтон доказывает, что, подобно языку, репрезентация существенным образом конвенциональна. Впрочем, рассмотрение вопроса о том, как решалась проблема символического в постридовской философии искусства — отдельная большая тема, и сейчас мы не будем ее подробно обсуждать. Возможно, стоит лишь добавить, что практически все аспекты этой проблемы, которые в той или иной степени затрагивал Рид, активно исследовались последующими поколениями эстетиков.

Таким образом, возвращаясь к статье «Современная эпоха в искусстве», следует отметить, что, с одной стороны, Рид исследует исторические пути и судьбы современного искусства, вписывая их в культурный контекст эпохи и соотнося с такими современными культурными феноменами, как психоанализ, гештальт-психология, новейшими экономическими теориями итд. Причем, особое место в этом ряду он отводит философии, подчеркивая ее роль в воздействии на художника. Рид даже проводит весьма смелую параллель между великими мыслителями и великими художниками 19 — 20 вв.: Констебл — Гегель, Сезанн — Гуссерль, Пикассо — Хайдеггер.

С другой стороны, Рид сосредоточен на проблеме природы символа. Рассматривая искусство в т.ч. как средство визуального постижения действительности, он задается вопросом о сущности процесса символизации, и его мысли относительно того, как соотносятся символ и образ, репрезентативен ли символ в своей сущности — находятся в русле не только современных ему (т.е. относящихся к середине 20 века) философских штудий, но и дальнейших исследований в этой области. В одной из своих поздних работ «Десятая муза» Рид писал: «Мы живем в эпоху, когда люди *должны понимать*, ... символы должны быть переведены на

²⁷ Walton K.L. Are Representations Symbols? // *Aesthetics and the Philosophy of Art. The Analytic Tradition. An Anthology*. Ed. by P. Lamarque & S.H. Olsen. Blackwell Publishing, 2004. P. 349.

²⁸ Read H. *The Tenth Muse. Essays in Criticism*. London, 1957. P. 16.

Кедрова М.О.

Проблема символического в философии искусства Герберта Риды

язык понятий. А это уже работа критика: взять символы живописца или скульптора и перевести их если не в понятия, то в поэтические образы. Художественная критика может осуществляться на уровне объяснения, а может и на уровне перевода. Однако наилучшая художественная критика охватывает оба уровня, к ясности рационального дискурса добавляя красочность чувственного стиля»²⁸. В полной мере эти слова можно применить к его собственным произведениям, сочетающим глубину философского исследования с выразительной силой литературного языка.

Герберт Рид

СОВРЕМЕННАЯ ЭПОХА В ИСКУССТВЕ

Сердце, бывшее для этого мира, почти утихло во мне. И всё же, память — единственное, что связывает меня с «этими» вещами. ...Кто-то покидает этот мир настоящего и попадает в другой, который может оказаться миром гармонии и полного согласия. Холодный романтизм этого стиля, свободного от риторики, изумляет

Пауль Клее. Дневник, 1915

1

Обсуждая проблему истоков натурализма в средневековом искусстве, Макс Дворжак предостерегал нас от легковесных попыток зафиксировать специфическое «начало» чего-то столь глубокого, как возникновение художественного стиля. Не составляет исключения и современное направление в искусстве, которое в целом является полной противоположностью тому движению, что с таким блеском анализирует Дворжак в своей работе «Идеализм и натурализм в готической скульптуре и живописи»². Его истоки чрезвычайно неясны и, подобно корням, исходят от различных уровней и самых разных направлений. При этом невозможно исключить ни революционный романтизм Блейка, ни революционный классицизм Давида; на современное направление в искусстве, несомненно, имел влияние и научный натурализм Констебла, и исторический идеализм Делакруа (для Сезанна всегда остававшегося «le grand Maître»³). Реализм Курбе и Мане, экспрессионизм Ван Гога и Мунка, символизм Эмиля Бернара и Гогена, — всё это предшествует и в некоторой степени предопределяет такие сугубо современные направления, какфовизм, кубизм, конструктивизм и сюрреализм. Возможно, нам следовало бы отказаться от биологических аналогий и подумать скорее о сложном «механизме» хронометра, так как, по-видимому, историческое «время», если задуматься, сводится к таким же сцеплениям шестерней и храповых механизмов. Кстати, даже у хронометра в середине есть пружина, но для современного хронометра, который может запускаться и сохранять действие посредством простой смены дня и ночи, и это не обязательно.

Здесь, конечно, возможно следующее объяснение, предлагаемое теорией диалектического материализма. Вместо дня и ночи в нашем примере можно под-

¹ Klee P. Tagebucher. Dumont, 1957. — примеч. пер.

² Dvorak M. Idealismus und Naturalismus in der gotischen Skulptur und Malerei. Munchen, 1918. — примеч. пер.

³ Великим мастером (фр.) — примеч. пер.

ставить богатых и бедных, буржуазию и пролетариат или увидеть в смене правящих элит движущую силу, достаточную для всех стилистических изменений в искусстве. И это не тот довод, который можно игнорировать: искусство не существует в вакууме, но всегда сложнейшим образом связано с жизнью общества в целом. Если мы обнаружим, что современный художник относительно изолирован от общества, это еще не позволит нам предположить, что подобная изоляция характерна для искусства как такового: остров сам по себе можно определить только через соотнесенность его с соседствующими землями.

Тем не менее экономические условия и социальные движения могут быть связаны с развитием художественных стилей лишь косвенно. В интересующий нас период наблюдается чрезвычайно важная экономическая тенденция: постепенное снижение частного покровительства, обусловленное строгим ограничением, наложенным на способы накопления богатств. Коллекционеры еще приобретают произведения искусства на свободном рынке — до этой степени меценатство, хотя бы только через посредничество агента по продаже, сохраняется. Но они уже *не управляют* художником, как прежде монастыри или гильдии, короли или феодалы. Положение дел изменилось таким образом, что современный художник (с помощью художественной критики, которая сама по себе является современным феноменом) должен формировать вкусы и привлекать публику, от покровительства которой он зависит. Ныне художник находится в печальной зависимости от публики. В этом его глубочайшее унижение.

Истоки искусства детерминированы экономическими факторами и в другом, более узком, смысле. Научный и индустриальный прогресс, в частности, в XIX веке, породил в качестве побочных продуктов определенные теории и изобретения, оказывающие направленное воздействие на саму технику искусства и его общественное значение. Они настолько часто обсуждались, что достаточно мимоходом упомянуть о них. Оформление научной теории цвета, которая прежде всего привела к такому направлению, как пуантилизм, не имело какого-либо постоянного влияния на технику живописи: теперь художник обнаружил, что он должен полагаться на свои чувства, а не углубляться в законы эстетического воздействия. Более значительным и более постоянным в своем влиянии на развитие искусства было изобретение фотографии и фотографических способов воспроизведения. Экономические последствия таких изобретений достаточно серьезны: публика обеспечивается дешевым заменителем изобразительных искусств. Этот суррогат может быть не удовлетворителен эстетически, но он отвечает тому неразвитому вкусу, который, по-видимому, является следствием массового производства и массового образования. Его воздействие на художника оказалось даже более глубоким, ибо оно облегчило ему достижение одной из социальных функций искусства — быть «наглядным пособием». Действительно, некоторые изыски художественной литературы все еще требуют иллюстраций художника, но для инструкций и учебников лучше предоставлять *Orbis sensualium pictus*⁴ посредством

⁴ «Мир чувственных вещей в картинках» {лат.} — иллюстрированный учебник для детей, изданный в 1658 г. чешским педагогом-гуманистом, основоположником научной педагогики Яном Амосом Коменским (1592—1670). — примеч. пер.

Герберт Рид

Современная эпоха в искусстве

фотографического аппарата. Что было достигнуто, так это ясное различие между иллюстрацией и интерпретацией. На первый взгляд, это достижение может показаться не таким уж важным, но в нем таится различие между образом и символом, которое, как мы вскоре увидим, является основополагающим для современного искусства.

С чем в целом можно согласиться в этой связи, так это с тем, что во все эпохи экономические и социальные тенденции и напрямую, и косвенно (отбрасывая свои изменчивые тени) оказывают влияние на основные идеи и убеждения. Произведение искусства не может избежать незримого влияния философских и теологических концепций периода, в который оно создано. В той степени, в какой произведение является романтическим или классическим, реалистическим или символистским, оно, как правило, выходит за рамки индивидуального контроля художника. Даже структура произведения (композиционная стилистика) может быть предметом вкуса или манеры, обусловленных социальными связями. Но в эволюции искусства наступает определенный момент, когда все эти незримые силы оказываются лишь внешними воздействиями, которые выливаются не в последовательную «силовую линию», а в абсолютно непредсказуемый скачок в творческую самобытность. Представитель диалектического материализма может еще утверждать, что социальные факторы определили это искаженное изображение, но в искусстве, как и в физике, количество может быть прерывным. Краткое исследование понятия *самобытности*, возможно, прояснит мою позицию.

2

Часто случается наблюдать, что если мы обращаем внимание только на то качество, которое называется «чувственная восприимчивость» [sensitivity] и которое представляется неотъемлемым элементом искусства во все времена, то тогда получается, что между наскальной живописью эпохи палеолита и живописью Рафаэля и Пикассо какой-либо заметной разницы нет. Чувственная восприимчивость не является единственной ценностью в искусстве. Когда сменяющие друг друга цивилизации развивают свои культуры, они постоянно разбавляют эту базисную чувственную восприимчивость другими ценностями магической или логической природы, они *используют* ее в социальном контексте, и, видимо, эти изменения контекста объясняют все изменения в истории искусства. Здесь есть, конечно, грань, за которую чувственная восприимчивость не может быть выдвинута или низведена: результатом тогда оказывается либо *rigor mortis*⁵ академизма, либо моральное разложение сентиментализма. Жизнеспособность искусства, как представляется, будет зависеть от сохранения тонкого баланса между чувственной восприимчивостью и извлекаемыми ею из окружающей социальной действительности разнообразными интеллектуальными или эмоциональными изменениями.

Процесс этот, как будет видно дальше, диалектический; он, безусловно, один из тех, в которых неизбежно нарастают напряжение и противоречия. Один из способов, с помощью которого напряжение может быть снято, — это снижение чувственной восприимчивости, но, чтобы сохранить искусство, напряжение долж-

⁵ трупное окоченение (лат.) - примеч. пер.

но быть восстановлено. Вопрос о том, что же именно происходит в условиях такого кризиса, находится на стадии обсуждения. Альтернативные версии таковы: 1) художник прослеживает исторические истоки своего искусства и возобновляет связь с аутентичной *традицией*; или 2) художник разрешает кризис прыжком в новое, необычное состояние чувственной восприимчивости, он восстает против существующих стереотипов для того, чтобы создать новый стереотип, более соответствующий современному сознанию. Можно допустить, что, поступая так, он просто восстанавливает изначальное, базисное качество искусства — способность к эстетическому восприятию во всей его чистоте и силе. Но контекст уже нов, и он является синтезом беспрепятственной чувственной восприимчивости и нового набора социальных условий, что и составляет новизну в развитии искусства.

Мы должны остерегаться интерпретировать «социальные условия» в узко-экономическом или узкополитическом смысле. Понимание художником этих условий редко принимает осознанную политическую форму и, как правило, нет необходимости в том, чтобы устанавливать взаимосвязь между таким осмыслением и степенью самобытности художника. Курбе, Писсарро, Уильям Моррис — все они являются политически «сознательными» художниками и занимают важное место в истории современного искусства. Но еще более важное место принадлежит таким художникам, как Сезанн, Гоген и Матисс, у которых осмысление социального контекста их творчества никогда не выражалось в политических формулировках. Только с очень наивной точки зрения можно рассматривать социальный контекст как вагон третьего класса⁶ Домье. Социальный контекст — это совокупность всего нашего образа жизни, и его воздействие на художника может быть оказано и через философию, и через науку, и даже через старые башмаки (Ван Гог) или кучу мусора (Швиттерс).

С этой точки зрения возобновление связи с традицией может быть таким же революционным по своему значению, как и новизна в стиле и технике. Востребованность традиции зависит от сохранения ею элемента чувственной восприимчивости. Мы готовы обнаружить этот элемент в картинах Пуссена. Поэтому, говорит Сезанн, давайте вернемся к Пуссену и перед лицом природы попробуем обрести тот элемент, который сделал Пуссена великим художником. Сезанн имел в виду не то, что современный художник должен подражать стилю Пуссена (собственно пуссеновскому в его стиле), а то, что изучение творчества Пуссена могло бы привести к обретению чувственной восприимчивости, к возрождению его (Сезанна) способности «понимать» свои ощущения при восприятии природы. «Природа», между тем, изменилась, потому что это всего лишь еще одно название для уже упоминавшегося социального контекста. *Возобновить чувственную восприимчивость по отношению к окружающему* — метод как традиционалистов, так и бунтарей. Тем не менее есть еще один уровень самобытности, который не обязательно исчерпывается этой фразой.

Смысл «реальности» — это, конечно, один из тех стереотипов, которые меняются от века к веку и определяются всем образом жизни в его совокупности.

⁶ Речь идет о неоконченной картине О. Домье «Вагон третьего класса» (ок. 1862—63). — *примеч. пер.*

Понятие реальности различается не только у средневековых философов, подобно св. Фоме Аквинскому, и современных философов, подобно Бергсону, но аналогичное различие присутствует также и на усредненном уровне восприятия (различие между анимизмом и теизмом, супранатурализмом и материализмом и т.д.). «Реальность» гражданина Советского Союза, несомненно, отличается от «реальности» гражданина США. Сейчас мы уже достигли той стадии релятивизма в философии, когда можно утверждать, что реальность есть, в сущности, субъективность, и это означает, что индивиду ничего не остается, кроме создания своей собственной реальности, как бы произвольно и даже «абсурдно» это ни выглядело. К этой точке зрения пришли экзистенциалисты, и к ней же относится позиция в мире искусства, требующая сходного решения. Объяснение (или даже «подражание») реальности было истинным делом художника до тех пор, пока признавалось существование некоей фундаментальной реальности, которая только и ждала обнаружения. Однажды это чувство безопасности пропало (точнее, было разрушено научным анализом), и тогда философия и искусство стали открытым аукционом, на котором наиболее приемлемая реальность диктует высшие цены.

Возможно, это преходящая фаза в философии, и мир может вернуться к системам веры и откровения, когда искусство возобновит свою функцию интерпретации. Однако экзистенциализм является всего лишь позднейшей стадией развития мысли, восходящей к Канту и Шеллингу, и трудно представить себе (находясь внутри этого течения) какое-то другое направление, которое философия могла бы принять (что возвращает нас к старому спору между христианством и атеизмом). В этом интеллектуальном климате современное искусство обнаруживает тенденцию к узурпации позитивистской роли философии и к демонстрации своей собственной самодостаточной «реальности». Типичный современный художник претендует на создание новых реальностей («realities nouvelles») и доходит в своих утверждениях до того, что его построения не детерминированы даже такими неясными понятиями, как всеобщая гармония или коллективное бессознательное, а являются творческим актом в почти божественном смысле. Хотя, конечно, такой художник вынужден использовать общие для всех искусств элементы формы и цвета, мир не спешит признать его произведения в качестве искусства, если те не имеют некоторых чувственных качеств, присущих традиционному произведению.

Мы пришли к выводу, что новизна может быть только концептуальной, тематической, структурной, но никогда — чувственной. Появляются новые способы мышления и действия (мы называем их «изобретениями»), появляются и новые способы воздействия на чувства. Но сама чувственность может лишь корректироваться: огрубляться или делаться утонченной. Она ограничена физическими возможностями нашего тела, нервы которого, если выйти за пределы этих возможностей, лопнут.

В то же самое время мы вместе с марксистами должны признать историческую природу человеческого сознания, а также, вместе с некоторыми психологами, — неясную природу этого эволюционного процесса. В отношении понятий искусства это дает нам символ там, где раньше был только образ. Человеку в его изначальном неосознанном единстве с природой был нужен лишь образ, чтобы выразить свои чувства. Человеку как сознающему себя индивиду, отделившему-

ся от колыбели творения, нужен язык символов, чтобы выразить свою самость. Совершенствование этой потребности дало начало не только концептуальным символам, таким как «Бог», но и множеству пластических символов, причем некоторые из них являются постоянными и архетипическими, другие — современными и даже личными. Если мы реконструируем стадии эволюции человечества, ведущие от эйдетического, виталистического искусства палеолита к символистскому, геометрическому искусству неолита, то получим отчетливую концепцию формирования не только человеческого самосознания, становления этического понятия совести и идеи трансцендентального Бога, но также истоков той полярности в искусстве, которая вызывает ритмичное чередование стилей на протяжении истории искусства, и которая в настоящее время существует как неразрешенное диалектическое противоречие. Эта полярность представляет собой со-существование образа и символа как норм искусства, которое объясняет явную сложность и разобщенность его современного направления.

3

Истинное понимание искусства зависит от постижения сущности и средств символизма. Символизм — это один из двух способов функционирования человеческого разума, вторым же является непосредственный опыт внешнего мира (презентативная непосредственность чувственного восприятия). Так как язык сам по себе уже символичен, и сложные формы мышления зависят от системы символов, типа алгебраической, вполне естественно допустить, что в презентативной непосредственности чувственного восприятия есть что-то примитивное и неэффективное. Но это далеко не так. Гораздо труднее доверять нашему непосредственному опыту внешнего мира, чем совершать «прыжок к заключению», которое по сути является символическим. Поэт, как утверждал Готье, — это человек, для которого видимый мир существует. С помощью этого определения он хочет исключить из искусства те вторичные усложненные восприятия, которые возникают при употреблении символов. Поскольку поэт вынужден пользоваться символизмом языка, идеалом будет полный отрыв от реальности. (Тем не менее поэзия продолжает обнаруживать фундаментальное противоречие между образностью и символизмом).

Специфику такого визуального подхода можно проиллюстрировать цитатой из книги Уайтхеда «Символизм: его смысл и воздействие» (1928). «Мы смотрим и видим некое цветное пятно перед нами и говорим, что это кресло. Но все, что мы видели — только цветное пятно. *Возможно, художник мог еще не перейти к понятию кресла. Он мог остановиться на простом созерцании прекрасного цвета и прекрасной формы.* Но те из нас, кто не являются художниками, весьма склонны, особенно если устали, перейти прямо от восприятия цветного пятна к обладанию креслом любым способом: чувственным или умственным. Мы можем легко объяснить этот переход через цепочку сложных логических заключений, из которой, обращаясь к нашему предшествующему опыту восприятия различных форм и цветов, мы выводим вероятностное заключение, что перед нами кресло»⁷.

⁷ Уайтхед А.Н. Символизм: его смысл и воздействие. Томск, 1999. С. 7. Фрагменты перевода здесь и ниже цитируются с изменениями.

Всё это наглядно иллюстрирует разницу между чувственным опытом (непосредственное восприятие образа) и использованием символа (образ плюс его ассоциации). Уайтхед добавляет: «Я очень скептичен в том, что для перехода от цветового пятна к креслу необходим высокий уровень интеллекта. Одна из причин такого скептицизма состоит в том, что мой друг, художник, привыкший к созерцанию цвета, формы и положений, был весьма искусственным человеком и достиг способности не замечать кресло ценой огромного труда»⁸.

Осознав это различие, мы, возможно, начнем догадываться, что подразумевал Сезанн под «пониманием своих ощущений». Мы сможем понять, что имел в виду Ван Гог, когда говорил, что «живописец как человек слишком сильно поглощен тем, что видят его глаза, и ему мало подвластно всё остальное в его жизни» (Письмо 620). В письмах Ван Гог часто описывает свою сосредоточенность на том, что философ типа Уайтхеда назвал бы «презентативной непосредственностью». Например: «я совершенно поглощен безмерной равниной с пшеничными полями напротив холмов, необъятными, как море; нежно-желтым, неярким нежно-зеленым, нежно-фиолетовым цветом вспаханной земли и заросших сорняками участков, систематично расчерченных зеленью цветущего картофеля, — всё это под небесами в нежно-голубых, белых, розовых, фиолетовых тонах. Я почти достиг этого всепоглощающего спокойствия, меня тянет это писать» (Письмо 650, написанное в Голландии).

Это «ощущение, близкое к состоянию всепоглощающего спокойствия» и есть впечатление непосредственного опыта, инстинктивного понимания, в котором эйдетический образ, как таковой, охраняется от «загрязнения» символизмом: от необходимости в дальнейшей соотнесенности с другими элементами нашего опыта. Утверждают, что способность к осознанию и удержанию образа в состоянии живости восприятия — это качество, отличающее художника от других людей, но в действительности это отличительное качество лишь одного типа художников, «имажистов». Именно утверждая строгую чистоту своего восприятия, Сезанн в некоторой степени возродил в искусстве изначальную непосредственность.

Другая крайность художественной практики состоит в том, что художник свободно предается символической деятельности. Уайтхед указывал, что «человеческий разум функционирует символически, когда некоторые компоненты его опыта формируют сознание, верования, эмоции и обычаи по отношению к другим компонентам его опыта. Первое множество компонент — это «символы», а последнее множество составляет «смысл» символов»⁹. Художник символистского типа создает комбинацию форм и цветов (или звуков, если он музыкант), которая будет выражать значение; в искусстве это значение всегда имеет эстетический или эмоциональный оттенок. Искусство такого типа может быть определено поэтому как «символическая передача эмоций», и, как говорит Уайтхед, этот вопрос является фундаментом любой эстетической теории: «...Например, он дает основание значимости жесткого подавления irrelevantных деталей. Ибо эмоции подавляют или усиливают друг друга. Гармоничная эмоция означает комп-

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 10.

леке взаимно усиливающихся эмоций, тогда как иррелевантные детали вызывают эмоции, которые из-за их иррелевантности, подавляют основное воздействие. Любая незначительная эмоция, непосредственно возникающая из нескольких подчиненных деталей, отказывается принять свой статус как обособленный факт в нашем сознании. Она настаивает на своем символическом переносе в единство с основным воздействием»¹⁰.

Это определение символизма очень похоже на те дефиниции «синтетизма», которые были сформулированы Эмилем Бернаром в 1888 году, и которые благодаря Гогену оказали революционное воздействие на целое направление современного искусства. Бернар писал:

«Поскольку идея — это форма вещей, заключенных в воображении, нужно писать не поверхности вещей, а, скорее, возвращать их обратно в воображение, которое их изначально собрало, заключив в этой идее. Таким образом, идея вещи возводит соответствующую форму этой вещи до уровня живописи, равно как и до ее идеала (суммы идей), подобное упрощение воспринимаемых вещей возникает в результате отказа от деталей. В памяти не сохраняется ничего, что не поразило бы воображение, поэтому формы и цвета становятся простыми частями этого целого. Когда я рисую по памяти, у меня есть преимущество устранения бесполезных усложнений форм и оттенков, остается лишь схема увиденного. Все линии возвращаются к их геометрической структуре, а все оттенки — к призматической палитре цветов. Поскольку речь идет об упрощении, нужно искать начало всего: в солнечном свете, семь цветов которого (каждый чистый цвет палитры) составляют белый, и в геометрии, представляющей типичные формы всех вещей»¹¹.

Это различие между живописью, обращенной «devant la chose» («к вещи») и живописью, обращенной «en la reprenant dans l'imaginaton» («к воображению»), ясно выражает два пути, открытых для художника, и дальнейшее настаивание на «упрощении» (Бернар) или «единстве с основным воздействием» (Уайтхед) указывает на ту характеристику в символистском искусстве, которая может включать прогрессивное изменение «схемы» по направлению к абстракции. Казалось бы, в картинах Гогена нет ничего, что могло бы подразумевать или оправдывать абстракции Кандинского или Мондриана, и, тем не менее, там есть то, что Уайтхед называет «цепочкой порождений одних символов другими», посредством чего локальные отношения между окончательным символом и последним значением в итоге полностью исчезают. Таким образом, эти порожденные символы, полученные путем произвольной ассоциации — реальный результат рефлексивной деятельности, подавляющей промежуточные звенья цепи. С помощью этой цепи порождений мы можем предположительно установить связь между такими явно несоотносимыми символами, как гогеновский «Желтый Христос» и «Буги-Вуги» Мондриана. Мондриан любил, когда его искусство определяли как «новый реализм», но из его записей становится очевидным, что он изобрел новый символизм. Мондриан настаивал на том, что искусство — это параллельный опыт внешнего мира, не совпадающий с каким-либо направлением нашего опыта, но, говоря словами Уайтхеда,

¹⁰ Там же. С. 61.

¹¹ *Malingue M. Gauguin, le peintre et son oeuvre.* Paris, 1948. P. 35.

Герберт Рид

Современная эпоха в искусстве

мы можем утверждать, что этот параллелизм — иллюзия, возникающая вследствие подавления промежуточных звеньев. Создание «новой» реальности лежит вне сферы наших человеческих, обусловленных временем, способностей.

4

Оставим теперь область теории и попытаемся проследить, что же собственно происходило в искусстве современной эпохи. Однако нам не удастся полностью оставить без внимания идеи, поскольку мое главное утверждение состоит в том, что развитие искусства параллельно развитию мысли, и обе эти линии теснейшим образом связаны с социальным развитием. Возможно, несколько слов прояснят, до какой степени эта внешняя эволюция современного искусства была «обусловлена» социальными и экономическими влияниями.

Я уже отмечал относительную изоляцию художника в современном обществе. Главным воздействием индустриальной революции на искусство было последовательное отдаление художника от базисных экономических процессов производства. Можно сказать, что этот процесс начинается с капиталистической системы как таковой, иначе говоря, с накопления личного богатства. Часто отмечается тот путь, которым (начиная с XV в. и далее) «патрон» постепенно навязал свою индивидуальность и даже свою собственную фигуру произведению искусства. Сперва он — благочестивый жертвовател, скромно преклонивший колени в темном углу картины, но постепенно его размер увеличивается, и значимость его растет до тех пор, пока в живописи, подобной картине Гольбейна «Мадонна бургомистра Мейера» (1526), он не предстает написанным на той же высоте, что и фигуры святых. «Человек — это почти Бог», — вот тема для художника. Этот гуманизм положил начало развитию школ портретной и исторической живописи, которые в течение трех столетий составляли главный предмет изобразительных искусств. Но такое развитие ставит художника в рискованное положение: положение зависимости, но не от социального организма как такового (положение художника в Средние века), а от покровительства определенного класса внутри этого организма. В течение большей части данного периода художник поддерживал активный контакт с процессом производства в целом: в современном смысле слова, он был все еще ремесленник, который мог при случае заняться работой по металлу, делать мебель или ткать гобелены. Но к тому времени, когда индустриальная революция завершилась, художник был отрезан даже от этих дополнительных видов деятельности и стал паразитически зависимым от своего патрона.

Оказавшись в таком положении, художник мог действовать по-разному. Он мог стать льстецом, который принимает точку зрения своего покровителя, поддерживает существующее социальное устройство и поставляет произведения искусства, удовлетворяющие вкусы и тешащие тщеславие заказчиков. Таково в целом буржуазное искусство XVIII и XIX веков. Но подобная ситуация чревата прогрессирующей деградацией искусства. Не получая больше ни вдохновения, ни сил от органического единства социума, искусство в таком положении становится безжизненным, усложненным и, в каком-то духовном смысле, бесцельным. Принцип покровительства может применяться и более широко, как это было

на протяжении всего XIX века, но все равно результатом будет лишь искусство, скроенное под усредненные способности «l'homme moyen sensuel»¹². Как капитализм, согласно марксистам, содержит в себе семена своего собственного неизбежного разрушения, точно так и (даже еще более естественно) подобное отношение между художником и обществом влечет за собой неминуемый упадок.

Художник, противостоящий такому упадку, может идти двумя путями. Будучи социально сознательным, он может бороться против общественных условий как таковых и стать, так сказать, бунтарём, сознательно посвятившим свое искусство изменению социального устройства. Этот тип редок: он подразумевает необходимость служения искусства предвзятым *идеям*, чего истинный художник принять не может. Даже Курбе — в политическом отношении, возможно, самый революционный художник XIX века — полагал, что «искусство живописи может состоять только в изображении видимых и осязаемых живописцем объектов», что «искусство совершенно индивидуально, и талант каждого художника — это лишь результат его собственного вдохновения и изучения им традиции» (открытое письмо группе будущих студентов, 1861 г.). Но та же самая социальная ситуация вызывает у художника и желание отвернуться от того, что он считает ложными эстетическими ценностями прошлого, ради того, чтобы искать новые эстетические ценности, созвучные социальному сознанию его сограждан. Констебл не тяготел к политике, но когда он писал (в примечаниях к своим лекциям, прочитанным в Королевской Академии), что только искусство «настолько же *научно*, насколько оно *поэтично*; чего воображение никогда не делало и не могло сделать, так это создать произведения, которые могли бы выдержать сравнение с *реальностью*» (примечание от 26 мая 1836 г.), он выражал революционный настрой, восстание против искусства Буше, которое, в свою очередь, было выражением совсем иного социального устройства. Эта позиция еще более отчетливо выражена в примечании от 16 июня 1836 г.:

«Я стремился разграничить подлинное искусство и манерность, но даже среди величайших живописцев не было ни одного полностью свободного от последней.... Живопись — это наука, и осуществляться она должна как исследование законов природы. Так почему же нельзя рассматривать пейзаж в качестве отрасли естественной философии, в рамках которой картины суть лишь эксперименты?»

В этом «экспериментальном» примечании представлена современная эпоха, и никогда с тех пор вплоть до сравнительно недавнего времени художник не смягчался в своей экспериментальной позиции. Ровно семьдесят лет спустя мы обнаруживаем, что почти теми же самыми словами, что и Констебл, Сезанн пишет (в письме от 21 сентября 1906 г.):

«Достигну ли я когда-либо цели, к которой так энергично стремился и которую так долго преследовал? Надеюсь, но до тех пор, пока она не будет достигнута, остается смутное ощущение дискомфорта, которое не исчезнет вплоть до той поры, пока я не обрету убежище, то есть до того времени, пока я не должен буду выполнить что-то более перспективное, чем то, что было раньше, подтверждая посредством этого мои теории, которые сами по себе легки для исполнения. Един-

¹² человека с заурядной чувственностью; обывателя (*фр.*) — *примеч. пер.*

Герберт Рид

Современная эпоха в искусстве

ственная вещь, которая действительно трудна — это доказать то, во что ты веришь. Так что я продолжаю свои исследования. ...»¹³.

«Исследование», «эксперимент» — эти слова описывают усилия всех великих художников, живших в эти семьдесят лет: Милле, Курбе, Мане, Дега, Моне, Писсарро, Ренуара, Родена, Уистлера, Сёра, Ван Гога, — всё это упорные попытки соотнести искусство и реальность. Это исследование не абсолюта, а конкретности, *образа*, а стоит за всем этим не только отрыв художника от процесса производства, но также альтернативная попытка создать философию реальности, феноменализм, который ничем не обязан божественному откровению или универсальным истинам, но привлекает к анализу человеческого существования те же самые способности, которые художник привлекает к анализу природы. Констебл, Сезанн, Пикассо — Гегель, Гуссерль, Хайдеггер, — эти имена представляют параллельные линии в эволюции опыта человечества.

Но это движение в искусстве не оставалось бесспорным. Образу как изображению противостоит, мы это увидим, символ в качестве интерпретации, и, вне всяких сомнений, «синтетизм» Бернара и Гогена был сознательной реакцией на сциентистскую позицию в искусстве. Теоретическое обоснование такой реакции было дано в уже цитировавшемся определении «синтетизма» у Бернара, но то, что эта теория влекла за собой в практическом отношении, было впервые показано Гогеном. Мы сможем лучше понять антитетическую природу этого противостояния через описание того, что форма и цвет значили соответственно для Сезанна и Гогена.

Оба художника прошли в своем развитии стадию импрессионизма, и их отклонение от него было вызвано чувством неудовлетворенности результатами применения импрессионистской техники. Оба художника, между прочим, нашли своего рода «место встречи» в Писсарро, который является главным *point de repère*¹⁴ для всего переворота. То, что Сезанн почерпнул у Писсарро, имело фундаментальное значение для его последующего развития, но оно не оказало влияния на направление этого развития. Сезанн почувствовал, что аналитические методы импрессионистов ведут к определенному разложению реальности, они воплотили, так сказать, энергию объектов, вибрацию света, живость цвета ценой существенной природы этих объектов — их плотности — по сути, ценой их реальности. Анализ света и цвета вел к разделению цвета и формы, а это Сезанн воспринимал как измену делу живописи. Не умаляя несомненных успехов импрессионистов, он поставил перед собой задачу понимания и изображения объемных предметов. Он приходит к методу, который называет «модуляцией» (в отличие от импрессионистского «моделирования»), в котором объем изображался локальными изменениями цвета. Следует процитировать его собственные слова:

«Для продвижения к пониманию нет ничего, кроме природы, и глаз обучается через соприкосновение с ней. Наблюдая и работая, он становится сосредоточеннее. Я хочу сказать, что в апельсине, яблоке, шаре, голове существует фокусная точка, и она всегда является ближайшей точкой по отношению к нашему глазу,

¹³ MackG. Paul Cezanne. London, 1935. P. 390.

¹⁴ точка отсчета, ориентир (*фр.*) — *примеч. пер.*

причем, неважно, как эта точка освещена, расположена, окрашена. Границы предметов смещаются к центру, расположенному в нашем поле зрения»¹⁵.

Данный довольно непонятный отрывок поясняется письмом от 23 декабря того же года:

«Это я заявляю в качестве неоспоримой истины (я очень догматичен): оптическое восприятие возникает в нашем органе зрения, который заставляет нас группировать поверхности, данные в цветовом восприятии — в полных тонах, в полутонах и в четверть-тонах (свет не существует для художника). С необходимостью, в то время как мы переходим от черного к белому, первая из этих абстракций является своего рода отправной точкой для глаза, так же, как и для мозга, — мы путаемся, мы не способны овладеть собою, управлять собой. И в это время мы подходим к великим шедеврам, дошедшим до нас из глубины веков, и находим в них утешение и поддержку» (письмо от 25 июля 1904 г.)¹⁶.

Еще один момент. Для понимания истоков современного искусства необходимо быть полностью уверенным, что мы изначально поняли то, к чему нас подводит Сезанн:

«А теперь идея, на которой следует настаивать (независимо от того, каков наш природный темперамент или энергия): порождать образ того, что мы видим, забывая всё, что было сделано прежде. Это, я думаю, даст возможность художнику выразить всю его личность, великую или ничтожную.

Теперь, когда я стар, почти семидесяти лет, [я понял, что] попытка передать цветом источник света порождает хаос, который не позволяет мне покрывать холст или определять границы предметов, когда точки соприкосновения настолько призрачны и хрупки; результат — это незавершенный образ или картина. Потом поверхности опять наползают одна на другую, с чего и начинается неоимпрессионистская система обрисовки контуров черной линией, — заблуждение, которому надо противостоять со всей твердостью. Если мы спросим у природы, то способ решения этой проблемы будет найден»¹⁷.

«Я жалею о своих лучших годах из-за способности воспринимать цвет», — такова повторяющаяся жалоба Сезанна в последние годы его жизни. Он ощущал определенное противостояние между внешней чувственной стороной объектов и их реальной природой: его глаза были, так сказать, ослеплены сиянием света и цвета. Свет и цвет — это не то же самое, что *ясность*. («Мне многое становится ясным в присутствии природы, но осмысление моего восприятия всегда мучительно. Я не могу достичь той яркости, которая предстает моим чувствам...»). Письмо от 8 сентября 1906 г.). И позже, в своем последнем письме Бернару, который, что весьма важно отметить, был *agent provocateur*¹⁸ в этой борьбе за теоретическое выражение (важно, потому что он играл ту же самую роль в отношении Гогена), Сезанн говорит: «Я двигаюсь в направлении логического развития того, что мы видим и ощущаем, изучая природу. Осмысление этих состояний приходит позже, они для

¹⁵ Mack G., op. cit., p. 380.

¹⁶ Ibid., p. 381.

¹⁷ Ibid., pp. 382-383.

¹⁸ провокационной фигурой (*фр.*) — *примеч. пер.*

нас не что иное, как простые методы, нужные для того, чтобы вызывать в людях те же чувства, которые испытываем мы сами, и для того, чтобы понять самих себя».

Таким образом, в позднем творчестве Сезанна было две стадии при создании произведения: первая стадия — это осмысление впечатлений, под которыми он подразумевал «логический» анализ восприятия того, что на самом деле видит глаз, вторая — действие, посредством которого этот анализ может быть выражен.

Сезанн был крайне проницательным, но в то же время простоватым человеком, и его объяснения своих интуитивных действий не очень понятны. Чего он, кажется, достиг на своем извилистом пути, так это принципа «адекватного образа» [«good Gestalt»]. Не углубляясь в теорию восприятия более, чем это позволительно в очерке общего характера, трудно дать убедительную трактовку этого термина, но основная идея такова: само зрительное восприятие имеет смысл и приобретает связность посредством организующей способности, локализованной в нервной системе. Мы не смогли бы справиться с разнообразием впечатлений, которые получает наш глаз, если бы не были способны в то же время организовать эти впечатления в связную форму. Говоря словами гештальт-психолога, «восприятие стремится к балансу и симметрии, или, по-другому: баланс и симметрия — это воспринимаемые характеристики визуального мира, которые реализуются всякий раз, когда внешние условия позволяют это; когда же они не позволяют, дисбаланс и отсутствие симметрии будут действовать как характеристики объектов или отсутствия в целом, наряду с побуждением к лучшему балансу, — стимулы, которые при обычных обстоятельствах воздействуют на наше зрение, совершенно случайно в смысле визуальной организации, которой они дают начало. Организм под влиянием условий действует так, как он может, и эти условия не позволяют ему, как правило, действовать слишком хорошо (с точки зрения эстетической гармонии). С другой стороны, произведение искусства создается с какой-то определенной идеей, и будучи завершено, оно служит источником стимуляции, специально подобранной для этого эстетического воздействия»¹⁹.

До Сезанна в живописи существовал архитектурный принцип композиции: художник «строил» пространство также, как архитектор строит здание, при этом неизбежно рассматривались вопросы баланса и симметрии. Картины Сезанна анализировали и критиковали, как если бы они отвечали этому принципу, и метод этот действительно «работал», хотя и игнорировал существенное достоинство сезанновских композиций. Для архитектурной композиции существует некое *a priori*, приспособляющее объекты восприятия к заранее готовым образцам, — это система перспективы и вертикали, которые не являются необходимо присущими восприятию как таковому. Пейзаж Клода или Тёрнера такой же искусственный, как парк, и в той же степени является результатом интеллектуальной предвзятости. Но пейзаж Сезанна начинается с отсутствия предвзятости: ничего, кроме непосредственного контакта глаза с природой, — композиция определяется тем, что происходит «в самих глазах» (самопроизвольный выбор фокуса, определение границ, подчинение деталей и цветов закону единства). Это «единство» и есть образ [Gestalt], но психологами признано, что процесс на этом

¹⁹ Koffka K. Problems in the Psychology of Art // Art: a Bryn Mawr Symposium, 1940.

не заканчивается, и что образ может быть адекватным и неадекватным. «Характеристикой адекватного образа является не только то, что он порождает упорядоченное единство особого рода. Адекватный образ не может быть изменен без изменения его качества: в шедевре нельзя каким-либо образом изменить ни рисунок, ни форму, ни цвет без умаления качества картины»²⁰.

Вне всяких сомнений Сезанн пытался достичь именно адекватного образа. С помощью интуитивного поиска он наткнулся на научную истину, которую позже путем экспериментальных исследований открыла психология. Сезанн, следовательно, всё еще остается в пределах характерного развития искусства XIX века: подобно Констебл, он — художник, рассматривающий написание пейзажа как отрасль естественной философии. Но естественной философии Сезанна не было суждено стать понятой многими его последователями, и кубизм в значительной степени обязан своим возникновением неверному истолкованию сезанновских целей (последующее развитие кубизма — это уже другой вопрос). Однако прежде, чем начнем обсуждать влияние Сезанна, вернемся к тому вызову, который бросил Гоген сциентистской установке в искусстве.

5

Первое, что приходит в голову, так это охарактеризовать Гогена как художника, во всех отношениях уступающего Сезанну. Мы не можем сомневаться в его честности и искренности; жертвы, принесенные им искусству, были, бесспорно, так же велики, как и у Сезанна. Различие между этими двумя художниками лежит в области точности воспроизведения, технической завершенности. Безусловно, можно сказать несколько резких слов по поводу гогеновской техники. Он все это терпеть не мог, называя «пересчитыванием волосков в шерсти осла». Он был импрессионистом, последователем Писсарро, но отзывался об импрессионизме очень резко. «Импрессионисты изучают только цвет, но несвободно: они всегда скованы необходимостью правдоподобия. Для них идеальный пейзаж, созданный из множества различных элементов, не существует. Они смотрят и воспринимают гармонично, но бесцельно. Их система опирается на непрочный фундамент и игнорирует природу ощущений, воспринимаемых посредством цвета. Они признают только зрение и пренебрегают таинственными центрами мысли, впадая тем самым в обычные научные рассуждения»²¹. Форма может быть обнаружена не в природе, а в воображении. «Хорошо, когда у молодых художников есть модель, но только пусть они задернут занавеску, когда будут ее писать. Лучше писать по памяти, тогда произведение действительно будет вашим собственным: ваши чувства, ваш интеллект и ваша душа возьмут верх над взглядом дилетанта»²². В каждом пункте Гоген противоречит Сезанну, — факт, который сознавался Сезанном лучше, чем Гогеном. «Он никогда не понимал меня, — говорил Сезанн, — я никогда не желал и никогда не приму отсутствие моделирования или тонировки — это вздор. Гоген не был живописцем, он всего лишь создавал

²⁰ Ibid., pp. 247-248.

²¹ *Intimate Journals*, trans. Van Wyck Brooks. New York, 1936. Pp. 132 — 134.

²² Ibid., p. 71.

китайские картинки». На что Гоген мог бы ответить (словами, которые он написал Даниелю де Монфрейду): «Греки — это большая ошибка, хотя, может быть, и прекрасная... Всегда помни о персах, камбоджийцах и немного о египтянах» (октябрь 1897). Или: «Взгляд дилетанта приписывает фиксированный и неизменный цвет каждому предмету. ... Попробуй рисовать предмет совместно с другими предметами или затемненным, так сказать, закрытым или полужакрытым предметами такого же или другого цвета. Тем самым ты получишь удовольствие от разнообразия своей техники и от своей точности, именно своей собственной. Иди от темного к светлому и от светлого к темному. Глаз ищет обновления посредством твоей работы, дай ему пищу для наслаждения, а не уныния. ... Пусть всё вокруг тебя дышит покоем и умиротворенностью. В постановке также избегай движения. Каждая из твоих фигур должна находиться в неподвижности. ... Изучи силуэт каждого объекта, четкость контура — это свойство руки, которая не ослаблена какими-либо колебаниями воли... Не заканчивай свою вещь слишком быстро...». Можно и дальше нагромождать противоречия, но все они сводятся к следующему: *законы красоты не принадлежат к истинам природы*. Произведение искусства — это, в некотором смысле, основанный на внушении символ, более волнующий наши эмоции, чем стимулирующий наше восприятие.

Между этими двумя позициями, этими двумя концепциями искусства не может быть компромисса. Большая часть этих противоречий и многообразие видов современного искусства проистекает из их полной противоположности. Как представляется, никакой синтез между ними невозможен, и непонятно, почему мы должны к нему стремиться.

6

Ситуация в своем развитии к концу XIX века, однако, не оставалась просто противоречивой. Если для краткости мы охарактеризуем цель Сезанна как изображение реальности, а цель Гогена как создание прекрасного, то все же будет оставаться еще одно направление, главным представителем которого стал Ван Гог. Предварительно мы можем обозначить это направление как выражение эмоций, но само это название нуждается в специальном определении. Слово «выражать» [to express] неизбежно возникает во всех наших попытках определения, и слово «экспрессионизм» возникло как термин, обозначающий эту тенденцию современного искусства. «*Выразить* чувства двух влюбленных сочетанием двух дополнительных цветов, их смешением и противопоставлением, таинственной вибрацией родственных тонов. Или *выразить* зародившуюся мысль сиянием светлого тона на темном фоне. Или *выразить* надежду мерцанием звезды, душевный пыл — блеском заходящего солнца. Это, конечно, не иллюзорный реализм, но разве это не менее реально?» — эти слова Ван Гога, написанные в Арле в 1888 году, обнаруживают истоки отклонения от цели, и следовать этому направлению в те годы означало глубоко изменить развитие современного искусства.

Подобный гуманистический идеал в искусстве, разумеется, был не нов. Он восходит к Рембрандту, если не дальше, и к этой же традиции относятся такие живописцы, как Делакруа, Милле и Исраэлс, — всё это любимые художники Ван Гога. Даже Курбе и Мане содействуют этой традиции, хотя основное значение их

творчества лежит вне ее. Нижеследующие цитаты из писем Ван Гога послужат определению этой традиции и обособлению ее от современных направлений, подобных импрессионизму:

«Досадно все-таки, что у парижан нет вкуса к суровой грубости, к полотнам Монтичелли, к равнинам, пахнущим полынью. Впрочем, не стоит отчаиваться только потому, что твоя мечта не осуществляется.

Я чувствую, как *покидает* меня то, чему я научился в Париже, как оно оставило меня, и я возвращаюсь к тем мыслям, которые пришли мне в голову, когда я жил в деревне и не знал импрессионистов. Я не удивлюсь, если импрессионисты скоро начнут ругать мою работу, которая оплодотворена скорее идеями Делакруа, чем их собственными.

Ведь вместо того, чтобы пытаться точно изобразить то, что находится у меня перед глазами, я использую цвет более произвольно, так, чтобы наиболее полно выразить себя.

Мы сейчас оставим теорию в покое, но предварительно я поясню свою мысль примером.

Допустим, мне хочется написать портрет моего друга-художника, у которого большие замыслы и который работает так же естественно, как поет соловей, — такая уж у него натура. Этот человек светловолос. И я хотел бы вложить в картину все свое восхищение, всю свою любовь к нему.

Следовательно, для начала я пишу его со всей точностью, на какую способен. Но полотно после этого еще не закончено. Чтобы завершить его, я становлюсь необузданным колористом.

Я преувеличиваю светлые тона его белокурых волос, доходя до оранжевого, хрома и бледно-лимонного.

Позади его головы я пишу не банальную стену убогой комнатухи, а бесконечность, — создаю простой, но максимально интенсивный и богатый синий цвет, какой я способен, и эта нехитрая композиция светящихся белокурых волос и богатого синего фона дает тот же эффект таинственности, что звезда на темной лазури неба.

Точно тем же путем я шел и в портрете крестьянина, хотя в этом случае не стремился передать таинственный блеск звезды в беспредельном просторе. Я просто представил себе этого страшного человека в полуденном пекле жатвы, которого мне предстояло изобразить. Отсюда — оранжевые мазки, ослепительные, как раскаленное железо, отсюда же — тона старого золота, поблескивающего в сумерках.

И все-таки, дорогой мой брат, добрые люди увидят в таком преувеличении только карикатуру» (Письмо 520)²³.

Вся теория экспрессионизма с ее сильными и слабыми сторонами — в этом письме. Ее сила заключается в ее гуманизме: в том, что искусство не может сводиться к поиску какого-либо абсолюта, реальности или прекрасного, оно должно всегда возвращаться к сущностному достоинству общечеловеческих качеств, человеческой природы. Ее слабость — в неточности терминологии: в словах типа «таинственность» и «бесконечность», которые, когда дело доходит до перевода

²³ Ван Гог. Письма. Л.-М., 1966.

их в область практики, в понятия формы и цвета, не имеют реального смысла. В синем тоне нет «бесконечности», и яркость не таинственна, по крайней мере, для Сезанна. Гоген мог бы отнестись с большей симпатией к этому языку, но он не интересовался тем, как написать, скажем, почтальона, «как я его чувствую». Он интересовался, скорее, использованием какой-либо подходящей модели для создания независимой эстетической сущности — произведения искусства, которое порождает и содержит свои собственные эмоциональные ценности и не зависит от оценки, исходящей из человеческого контекста. Для Гогена произведение искусства в качестве символа должно быть отделено от каких-либо частных обстоятельств, точно так же, как распятие на кресте отделено от Распятия.

Ван Гог не сразу нашел последователей во Франции. Экспрессионизм был более широко распространен на далеком севере, в Скандинавии и позже в Германии. Здесь главным его представителем был норвежец Эдвард Мунк. Мунк родился на десять лет позже Ван Гога (в 1863 г.) и мог бы в какой-то степени находиться под влиянием голландца. У этих художников, несомненно, большое сходство целей и даже стилей. Но соотечественник Ибсена, в действительности, не нуждался в каком-либо внешнем воздействии и хотя изменил свой стиль после поездки во Францию, мог бы сказать, что рожден со страстным желанием выразить себя. Его взгляд, однако, не вполне совпадает со взглядом Ван Гога: он более предметный. И в самом деле, в 1889 году он записал в дневнике слова, которые очень напоминают процитированные нами строки из письма Ван Гога, датированного предыдущим годом: «Хватит писать интерьеры с читающими мужчинами и вяжущими женщинами! Они должны быть живыми людьми, которые дышат, чувствуют, страдают и любят. Я напишу ряд таких картин, в которых люди признают нечто святое и будут обнажать головы перед ними, как в церкви»²⁴. Но в последующих картинах Мунка, как и в работах экспрессионистской школы в целом, присутствуют признаки отчаяния, ведущего к безжалостному анализу и самоистязанию, что не было характерно для Ван Гога. Эта керкегоровская болезненность в экспрессионизме является достаточным объяснением того, почему он не так популярен у средиземноморских народов. В экспрессионизме избыток удивительного, но мало радостного.

7

Около 1900 года те три силы, которые я описал, — реализм, символизм и экспрессионизм — были готовы разойтись из центра, подобно лучам, в новое столетие. Их путям, однако, суждено было смешаться и переплестись, только экспрессионизм развивался с какой-то логической последовательностью, хотя его внутренним отчаянным желанием было ее разрушить. Но, между тем, в лице Кокошки, Бекмана, Нольде, Хеккеля, Шмидта-Ротлуфа, Рольфса, Сутина, Шагала и Руо (правда, не все из них признают титул экспрессиониста) он породил художников великого таланта и великих достижений.

Развитие реализма было не столь однородно. В его поздний период Сезанн, в своем желании подчеркнуть плотность предметов, создал стиль не просто ар-

²⁴ *Hodin J.P.* Edvard Munch. Stockholm, 1948. P. 28.

хитектурный в переносном смысле, а откровенно геометрический в структурном отношении. Оформление определенной структуры (возможно, это будет пирамида или ромб) становится главным, и существенное искажение естественных объектов допускается с тем, чтобы субъект мог согласоваться с пониманием «адекватного образа». В период между 1907 и 1909 годами Пикассо и Брак продолжили это геометрическое направление и тем самым осуществили резкий скачок в совершенно иной тип искусства. И Пикассо, и Брак позже отошли от найденного ими стиля, но он был подхвачен Хуаном Грисом, который, однако, прожил не достаточно долго для того, чтобы довести новое направление до своих логических пределов. Впервые это было сделано художниками, жившими по близости друг от друга (Марсель Дюшан, Глез, Делоне и др.) и, почти в то же самое время, но в других центрах: Мюнхене (Кандинский, Клее), Москве (Татлин, Малевич, Габо), Амстердаме (Мондриан) и Лондоне (Уиндем Льюис). Эта общая тенденция к абстракции, как ее можно обозначить, принесла плоды самого разного рода и смешалась с таким чуждым ей по духу явлением, как романтизм машинного века. Но в лучших и наиболее чистых своих проявлениях (например, в произведениях Мондриана, Габо и Бена Николсона) она, несомненно, выражает глубинные потребности эпохи. Она может быть осмеяна как бегство от реальности, но здесь возможны два способа защиты: либо это бегство от позорной реальности к созданию «новой реальности», в область абсолюта и мистической чистоты; либо, поступая так, она использует фундаментальные законы, относящиеся к физическому строению вселенной. Каким бы ни было объяснение, это направление демонстрировало жизнеспособность и устойчивость на протяжении сорока лет: презрение критиков и безразличие публики не смогли охладить пыл его представителей.

Открытия Сезанна гораздо более последовательно использовал Анри Матисс. Он не слишком интересовался сезанновским исследованием плотности, но принял к сведению его внимание к поиску фокуса в восприятии и, следовательно, в композиции: Матисс тоже был художником адекватного *образа*. Но были и другие влияния на его творчество: возможно, Гоген и, конечно, открытие восточного искусства (в случае Матисса — персидского). Это вело Матисса к полному отмежеванию от сезанновского привязывания цвета к форме. Цвет у него освобожден, как и в полотнах Гогена, для того, чтобы играть свою собственную динамическую и символическую роль. Результатом явился декоративный стиль, у которого, тем не менее, организующее начало идет от природы и от законов восприятия. «Художник должен овладеть Природой. Он должен подстроиться под ее ритм теми усилиями, которые дадут ему мастерство, позволяющее ему впоследствии выразить себя на своем собственном языке» (письмо Генри Клиффорду от 14 февраля 1948 г.).

«L'exactitude n'est pas la verite»²⁵ — этот девиз Матисса в наше время служил оправданием для многих картин, которые не были ни точными, ни истинными. Угасание того научного импульса в искусстве, который продолжался от Констебла до Сезанна, поставило художников перед необходимостью поиска новых принципов организации. Принципы, которые были при этом открыты, не являются ни концептуальными, ни интуитивными. Кубизм, ранние «метафизические» по-

²⁵ «Точность не есть истина» (фр.) — примеч. пер.

Герберт Рид

Современная эпоха в искусстве

лотна Кирико, футуризм (с некоторыми исключениями), конструктивизм, неопластицизм и т.д. — всё это попытки заменить законы гармонии визуальным восприятием художника. (Футурист типа Боччони мог высказывать такие отчасти противоречивые суждения, как (а) «сопротивление размыванию объектов, которое является неизбежным следствием импрессионистского видения» и (б) «смещение объектов в соответствии с теми силовыми линиями, которые их характеризуют» — так достигается новый пластический динамизм, своего рода живописный лиризм. Возможно, короткая жизнь футуризма объясняется такими внутренними противоречиями). Концептуальное искусство является, в сущности, классическим искусством, и нетрудно заметить связь между Мондрианом и Пуссеном, Глезом и сэром Джошуа Рейнолдсом. Однако в целом интуитивный принцип преобладал в современном искусстве начиная примерно с 1910 года. Пикассо решительно отказался от кубизма как канона искусства, внешнего по отношению к непосредственным интуициям художника. «Математика, тригонометрия, химия, психоанализ, музыка и что еще только ни обращалось к кубизму, чтобы дать ему наиболее удобную интерпретацию. Всё это было беллетристикой, если не сказать ерундой, которая привела к плачевному результату: ослепленности людей теориями. Кубизм остался в своих границах и в границах живописи, никогда не пытаясь выйти за их пределы. Рисунки, композиция и цвет понимались и осуществлялись в кубизме в том же духе и в той же манере, как они понимались и осуществлялись во всех других школах. Наши предметы могут отличаться, так как мы ввели в живопись объекты и формы, которые прежде игнорировались. Мы оставили свои глаза, а также свой мозг, открытыми для окружающего мира» («Утверждение» 1923 года; *курсив мой*. — Г.Р.).

Есть еще одно или два замечания Пикассо, которые служат выявлению сущности интуитивной природы его творчества. Например (из того же самого «Утверждения» 1923 года): «Среди нескольких грехов, в совершении которых я обвинялся, нет более неза заслуженного обвинения, чем то, что принципиальной целью моей работы был дух исследования. Когда я пишу, цель моя — показать то, что я нашел, а не то, что я ищу». И еще, из его беседы с Кристианом Зерво в 1935 году: «Как вы можете рассчитывать, что зритель проживет мою картину так же, как ее прожил я? Картина приходит ко мне издалека: кто может сказать, из какой дали я чувствовал, видел, рисовал ее? Даже на следующий день я не могу понять то, что сам сделал. Как может кто-то войти в мои сны, мое подсознание, мои мысли, которые требуют долгого времени, чтобы созреть и выйти наружу при свете дня, и к тому же ухватить из них то, что я имею в виду, возможно, помимо воли?»²⁶. Эти высказывания прямо противоположны всему тому, чего придерживался Сезанн, его кропотливому поиску присущей предмету формы, его трудоёмким усилиям воспроизвести эту форму с научной точностью. Результатом такой новой позиции было взрывное высвобождение экспрессии, не только у самого Пикассо, но и всюду, во всем цивилизованном мире. Это является частью моей концепции — то, что долгий процесс развития имел место в социальном сознании того самого цивилизованного мира: для Пикассо прокладывали путь Гегель, Маркс, Бергсон, Фрейд, а также революция в науке, экономике и социальном устройстве. Но гений — это способ-

²⁶ Barr A. Picasso. New York, 1946.

ность фокусировать многообразие, умение нарисовать в единственной горячей точке света открытия и изобретения целого поколения. Пикассо обладал этим даром, и, соответственно, его влияние было универсальным. Можно с уверенностью сказать, что не было ни одного художника, который при жизни имел бы такое количество подражателей. Пикассо вполне имел право воскликнуть о самом себе: «Повторять — значит пойти против духовных законов, по существу, это эскапизм».

8

Главный результат этой революции в живописи, утвержденный Матиссом, Пикассо, Браком и их ближайшими современниками, заключался в его субъективистском характере, то же самое обобщение может быть отнесено и к другим видам искусства (Пруст, Джойс, Д.Г. Лоуренс). Этому направлению в искусстве содействовала новая гипотеза бессознательного, впервые отчетливо сформулированная на рубеже веков Фрейдом. Еще раз следует подчеркнуть, что причинные связи не обязательно являются непосредственными. Такой писатель, как Д.Г. Лоуренс, мог польститься на то, чтобы объяснять природу своего творчества через обращение к психоанализу, но он скорее исключение из правила. Субъективизм — это интеллектуальный климат, давший о себе знать более века назад в произведениях Керкегора и Гегеля. Этот климат превалировал последние сорок лет, и хотя мы, скорее, устали от него, тем не менее, нет признаков каких-либо изменений в ближайшее время.

Специфическим продуктом этого климата явился сюрреализм. Фовисты всегда ограничивали свою спонтанность. Хотя они и не признавали какой-либо согласованной кампании, какой-либо программы, но всегда искали «объективный коррелят» своим ощущениям. Объективность этого коррелята была обусловлена универсальными качествами, которые в сумме могут быть названы Гармонией. «О чем я мечтаю, — писал как-то Матисс, — так это об искусстве соразмерности, чистоты и безмятежности, свободном от тревожного и угнетающего содержания, об искусстве, предназначенном для любого работающего и мыслящего человека, будь он бизнесмен или писатель, чем-то вроде удобного кресла, в котором отдыхаешь от умственной усталости»²⁷, — наивное признание, описывающее, тем не менее, нормальные функции искусства. Сюрреалисты отвергли эту «буржуазную» концепцию искусства в пользу деятельности, которая должна быть в самом своем основании беспокойной и в своей сущности нечистой. Первый Манифест сюрреализма не был опубликован вплоть до 1924 года, но его необходимая подготовка продолжалась в течение десяти или пятнадцати предыдущих лет, в течение которых концепция гармоничного искусства была постепенно дискредитирована. Главным подстрекателем в этом разрушительном движении был, несомненно, Дюшан, и сюрреалисты всегда почитали его как своего предтечу. Но футуристы вместе с Кирико, Пикабия и скульптором Архипенко также сыграли свою роль, и основание группы Дада в 1916 году (в Цюрихе) было первым сознательным отрицанием эстетических принципов в искусстве. Путь для новых принципов был расчищен, и этот новый принцип был заявлен Андре Бретоном как *автомата-*

²⁷ «La grand revue», 25 декабря 1908 г.

Герберт Рид

Современная эпоха в искусстве

тизм — «чистый психический автоматизм, предназначенный для того, чтобы выражать, устно или письменно, или другими способами, реальный процесс мышления. Это своего рода диктат мышления: все проявления рассудка, а также все эстетические или моральные установки должны отсутствовать».

Были попытки найти прецеденты сюрреализма в искусстве прошлого (Арчимбольдо, Босх, Гойя), но попытки эти ошибочны, потому что, несмотря на фантастичное в их произведениях, эти художники всегда руководствовались эстетическими установками. Сюрреализм — это совершенно революционная концепция искусства, остается лишь вопрос: является ли он вообще искусством? Мы должны отказаться от термина «наука» в отношении деятельности, которая отвергает законы индукции, мы имеем точно такое же право отказаться и от термина «искусство» в отношении деятельности, которая отрицает законы гармонии. Но сюрреалисты не последовательно осуществляли то, что они проповедовали, и цветовая гармония Миро, уравновешенные композиции Эрнста и Дали, динамичный ритм Массона представляют собой объективные корреляты (эстетические в своей сущности), несмотря на старания этих художников избавиться от таких категорий. В действительности, «чистый психический автоматизм» имеет место только в бессознательном (и мы начинаем знать о нем в момент, если можно так выразиться, его выхода из состояния бессознательного во сне). Как только мы пытаемся перевести феномены бессознательного в воспринимаемые образы, действуют интуитивные законы восприятия, и мы автоматически создаем *адекватный образ*, композицию, которая подчиняется эстетическим законам.

Тем не менее, этой субъективистской революцией была достигнута огромная свобода в эстетической деятельности. Невозможно устоять против *игры* таких художников, как Миро и Клее, — их творчество просто доставляет наслаждение, и для его оправдания никакие теории не нужны. Творчество некоторых других сюрреалистов (как и некоторых экспрессионистов) иногда намеренно, иногда ненамеренно, является «тревожным и угнетающим», и его истинное место — в амбулаторных карточках психиатров. Не обязательно исключать из искусства трагические моменты жизни (в этом, возможно, сказывается некоторая ограниченность Матисса), но даже в трагическом искусстве прошлого всегда было стремление как-то «очистить» эту тему, разрешить конфликт, создать поразительную атмосферу безмятежности.

9

Und ich wiederhole: naturfeme Kunst ist publikumsfremde Kunst. Muss es sein²⁸.

Вильгельм Воррингер

В этом очерке у меня не было намерения упомянуть каждого значительного художника или даже создать такую схему, в которой каждое направление было бы помещено в соответствующую графу, — подобная усложненность лишь затем-

²⁸ И я повторяю: далекое от природы искусство — искусство, вредное для общества. Так должно быть, (нем.) — *примеч. пер.*

няет истину. Это и есть главный результат, который важен для моей настоящей цели, и он достаточно сложен. Если эта цель мною достигнута, то читатель увидит поток, непрерывно стремящийся по руслу времени, измеряющегося примерно столетием, — руслу, которое расширяется по мере приближения к современному нам морю тревог. Но этот поток уносит вместе с собой песок и гальку, которые слабо сопротивляются движению. Когда река достигает устья, ил накапливается, перекрывая течение и образуя дельту: так один поток превращается в несколько отдельных потоков. Но здесь наша метафора заканчивается, ибо эти отдельные потоки не устремляются к отдаленному морю: некоторые из них опять поворачивают вглубь суши и теряются в пустыне.

Такое отклонение в современном искусстве обусловлено провалом сциентистского подхода. Невозможно рассматривать искусство как «отрасль естественной философии, в рамках которой картины суть лишь эксперименты». В искусстве «Гехactitude n'est pas la verite». «Все мы знаем, что искусство — это не истина. Искусство — это ложь, которая позволяет нам понять истину, по крайней мере ту истину, которая доступна нашему пониманию» (Пикассо). Искусство — это закрытая система, оно «истинно» в той степени, в какой оно риторически нас убеждает, нравится нам, успокаивает нас. У него нет духовной миссии и оно повинно в отсутствии какой-либо социальной функции.

Сами художники осознали свою изоляцию. «Uns tragt kein Volk» — восклицал Клее — «народ не с нами». Однако бесполезно упрекать художника за эту изоляцию: это всё равно что упрекать флюгер за то, что он неподвижен, когда нет ветра. (Правда, есть такой тип флюгеров, которые не вращаются из-за того, что их стержень заржавел, — академические живописцы). Климат этого века (Zeitgeist, usw.²⁹) состоит в создании множества действующих сил и, возможно, марксисты правы, отдавая приоритет экономическому направлению. Но неудача Советского Союза в его стремлении после более чем тридцати лет энергичных усилий создать новое искусство, опираясь на новую экономику, доказывает, что вдохновение художника не может быть принудительным. Мы должны ждать, ждать и ждать еще очень долгое время, прежде чем, возможно, между искусством и обществом будет восстановлена какая-либо живая связь. Как я уже сказал, современное произведение искусства — это символ. В силу своей природы символ понятен лишь посвященным (хотя он может, тем не менее, таинственно взывать к непосвященным: настолько долго, насколько они позволят ему входить в их бессознательное). Люди могут только понимать образ, но так как въдение их традиционно, они сомневаются даже в его эйдетической чистоте. Кажется, что те противоречия, которые существуют между аристократической функцией искусства и демократической структурой современного общества, не могут быть разрешены. Но и то, и другое облечено покровом гуманизма, одно для прикрытия, другое — с целью привлечь внимание. Чуткие художники ощущают: повеял резкий ветер.

²⁹ дух времени и т.д. (нем.) — примеч. пер.

Селиванов Ю.Р.

«МИФ О ДАННОМ».
ГЕГЕЛЬЯНСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ
УИЛФРИДА СЕЛЛАРСА

1. Уилфрид Селларс и гегельянский поворот

В современной американской философской жизни обнаруживается примечательное и во многом удивительное явление: возвращение гегелевской философии в сферу активных дискуссий с участием представителей аналитической философии. Подобного, можно смело утверждать, не наблюдалось со времен существования американского гегельянства в середине позапрошлого, девятнадцатого века. Тем не менее, именно в начале века двадцать первого американские авторы согласно провозглашают «возрождение гегелевской философии» (1,2) или даже «гегелевский ренессанс» (2,48). «Немногие направления современной философии могут сравниться по силе и влиятельности с возрождением философской тематики и аргументации, которые обязаны своим происхождением представителям немецкого идеализма. Ведущие мыслители нашего времени, такие как Роберт Брэндом, Стэнли Кавелл, Юрген Хабермас, Джон Макдауэлл, Хилари Патнэм и многие другие рассматривают Канта и Гегеля как ближайших коллег по цеху, чьи сочинения послужили основой для создания их собственных трудов», — пишет редактор сборника, посвященного анализу современного состояния наследия немецкого классического идеализма (4,1). Подобные оценки, хотя и выглядят несколько преувеличенными, тем не менее отражают реальный процесс, происходящий в современной философской мысли, который требует внимательного изучения.

Ричард Бернштейн, один из значительных представителей современного американского прагматизма, выделяет три основные причины, которые в совокупности привели к постепенному изменению в отношении американских философов к Гегелю (см.: 4,96). Первая причина — это рост интереса к социально-политической проблематике в американской философской среде, связанная с общим повышением социальной и культурной активности в 60-е годы. Вторая причина — это рост культурного и исторического самосознания и соответственно интереса к общим вопросам культуры, истории, общественной жизни среди американских философов, что привело к постепенному, хотя и медленному преодолению монополии логического позитивизма и натурализма. Лидерами этого процесса, по Бернштейну, выступили Макинтайр, Ролз, Рорти и он сам лично. Ричард Рорти расценивает эту тенденцию как процесс самокритики и постепенной «прагматизации» аналитической философии в Америке, что привело к расширению культурного и политического горизонтов, углублению исторической перспекти-

вы, в рамках которой действуют современные американские философы. Этот же процесс косвенным образом также сказался на реанимации гегелевского наследия в американской мысли. «Многие представители неопрагматизма ссылаются на Гегеля, поскольку в гегелевском идеализме центральные темы неопрагматизма можно считать уже были заложены или по крайней мере обнаруживают в нем свои истоки», — свидетельствует Э. Гиммлер (2,48).

В качестве особой, третьей основной причины Бернстайн выделяет деятельность американского философа Уилфрида Селларса.

Уилфрид Селларс (1912—1989) родился в университетском городе Анн-Арбор в семье известного американского философа, профессора мичиганского университета Роя Вуда Селларса. Он поступил сначала в Мичиганский университет, затем продолжил обучение в университетах Баффало и Оксфорда. В 1938 году начал преподавательскую карьеру в университете Айовы. После этого в 1946 году перешел в университет Миннесоты, где сотрудничал с известным философом, логическим позитивистом, иммигрантом из Австрии Гербертом Фейглом. Вместе они основали журнал «Философские исследования», сыгравший заметную роль в распространении идей логического позитивизма в США. Затем после пятилетнего преподавания в Йельском университете (1958—1963) Селларс переходит в Питтсбургский университет и работает там в качестве профессора философии в течении четверти века, вплоть до конца жизни. Поскольку значительная часть творческой деятельности Селларса связана с Питтсбургским университетом, его по сути можно считать родоначальником современной Питтсбургской школы философии. Один из современных так называемых «питтсбургских гегельянцев» Джон Макдауэл является учеником Селларса, и творчество последнего, безусловно, оказало на Макдауэлла самое непосредственное влияние. Не менее значительной была и роль Селларса в том процессе самокритики американской философии, о котором говорилось выше. С этой стороны его философская деятельность явным образом повлияла на Рорти и Брэндома. Так что Селларс, безусловно, одна из ключевых фигур в американской философии второй половины 20-го века.

Уилфрид Селларс соединил в себе большинство нитей, связующих современную американскую мысль с гегельянством. Во-первых, как отмечают исследователи, Селларса отличает серьезная историко-философская подготовка и стремление задействовать классическое философское наследие как критическим, так и положительным образом при разработке современных проблем философии. Этим он отличается от большинства своих американских коллег, современников, для которых история философии никогда не представляла чего-то существенного, на что следовало бы всегда опираться философам, стоящим на позициях современного логического или лингвистического анализа в философии. Во-вторых, Селларс при всей приверженности к авторитету науки отличается стремлением ввести науку в более широкий культурный контекст, рассмотреть её в перспективе гуманитарного культурного горизонта. С этой целью он не только различает «явный образ человека» и «научный образ человека», но и стремится к их синтезу в некоей общей картине (см. б). В-третьих, именно Селларс является одним из лидирующих фигур того процесса прагматизации аналитической философии, сопровождающегося развертыванием самокритики аналитической философии в

Селиванов Ю.Р.

«Миф о Данном». Гегельянские размышления Уилфрида Селларса

виде критики «догм» эмпиризма или её «мифов», которая в значительной мере определяет лицо современной аналитической философии. Имя Селларса стоит в ряду таких мыслителей как Куайн, Дэвидсон, Рорти, Кун, Фейерабенд, то есть философов, заложивших основы современной аналитической философии.

Наконец, в-четвертых, что важнее всего для нас в данной работе, именно Селларс еще в середине 50-х годов вернул имя Гегеля на страницы серьезных философских исследований. Как отмечает Рорти, Селларс был первым и по сути единственным англоязычным философом в середины прошлого века, который в своей работе обратился к Гегелю с целью разрешения современных вопросов аналитической философии, (см 4,42).

В этом отношении Селларс был очевидным исключением, как подчеркивает его последователь и ученик Джон Макдауэлл (см. 4,75), мы можем даже добавить вопиющим исключением. Однако это не отменяет того обстоятельства, что по сути именно с него мы можем вести отчет развития того процесса реабилитации Гегеля (крайне медленного и постепенного), который в конечном счете привел к тому гегелевскому ренессансу, о котором пишут современные обозреватели американской мысли. Поэтому в нашей работе мы попытаемся проанализировать тот пласт в наследии Селларса, который содержит в большей или меньшей степени специфическую гегельянскую проблематику. Мы сосредоточимся на самой известной и знаменитой работе философа «Эмпиризм и философия сознания» (1956 год), которую сам философ охарактеризовал как «зарождающиеся гегельянские размышления». (Это лекции Селларса, прочитанные в Лондонском университете в 1956 году и опубликованные тогда же под заглавием «Миф о данном: три лекции об эмпиризме и философии сознания»).

В общем мнении наиболее значительным и весомым влиянием на современную американскую мысль обладает критика Селларсом «мифа о данном». Рорти расценивает эту критику как весьма значительное и даже судьбоносное явление для аналитической философии наряду с критикой Куайном и Дэвидсоном «догм эмпиризма». Эта критика содержится прежде всего в ставшей, можно сказать, классической работе Селларса «Эмпиризм и философия сознания».

Как уточняет в самом начале своей работы Селларс, речь пойдет не просто о понятии данности и его критике, а о некой общей мыслительной схеме, некой мыслительной парадигме, свойственной философской мысли, начиная с древности вплоть до современности.

По философскому смыслу к понятию данности наиболее близко понятие непосредственности. Поэтому понятие непосредственности, как мы увидим ниже, входит как один из существенных моментов в описание того, как понимается Селларсом « миф о данном».

Примечательно, что на первой же странице при упоминании о понятии непосредственности Селларс ссылается сразу на Гегеля. Это именно гегелевское понятие непосредственности, уточняет философ, из чего мы можем с полным правом заключить, что сам Селларс в своем подходе к проблеме данности или непосредственности если не исходит из гегелевских позиций, то по крайней мере учитывает гегелевскую критику непосредственности. «Гегель — это величайший враг непосредственности» — так он представляет немецкого философа в своей

работе (см.: 5,14). Другим своим предшественником в этой критике непосредственности Селларс вполне мог бы назвать Пирса, который также раскритиковал философское понятие о непосредственном в своих статьях о «четырех неспособностях» человека. Из этого мы можем сделать вывод, что обращение американской философии в лице Селларса к Гегелю неслучайно, поскольку уже сам основатель прагматизма обнаруживает явную параллель с гегелевской философией.

Ближайшим же примером или наиболее распространенным вариантом применения этой парадигмы данности является, по Селларсу, представление о данности так называемых чувственных данных. Хотя сама парадигма данности имеет более широкую область применения, включая практическую и рациональную сферу человеческой деятельности и мышления. Из этих пояснений можно заключить, хотя сам Селларс так не говорит, что речь у него идет фактически о понятии интуиции как непосредственном роде знания, которое, как свидетельствует история философии, можно представлять в двух видах — в виде рациональной и чувственной интуиции. Селларсовское представление парадигмы данности в целом, очевидно, подразумевает некую общую основу этих двух родов интуитивного знания, на которую как можно предположить и будет нацелена его критика.

Поскольку критика интуитивного знания — это одна из основных тем классической немецкой философии от Канта до Гегеля, то обращение Селларса к Гегелю выгладит совершенно естественным и оправданным. Еще более интригующим выгладит собственное признание философа в том, что его работа может рассматриваться как «зарождающиеся гегельянские размышления» (5,45). Однако эти серьезные заявления и многообещающие упоминания Гегеля оказываются единственным открытым обращением к Гегелю в тексте. Нигде более в работе Гегель и его философия практически не упоминаются, и ни в какой открытый диалог с гегелевскими текстами Селларс явным образом не вступает.

Это обстоятельство, однако, не смутило и не обмануло исследователей философии Селларса, которые все единодушно утверждают, что само собой напрашивающееся сопоставление селларсовского текста с гегелевской мыслью более чем оправдано. И даже более определенно исследователи указывают, что селларсовская критика фактически развертывается параллельно первым трем главам гегелевской «Феноменологии духа», где, как известно, немецкий философ подверг критике формы чувственной достоверности, восприятия и рассудка. Наверное, первым, кто обратил на это внимание и связал селларсовскую критику данности с феноменологией Гегеля был уже упоминавшийся нами Ричард Бернштейн. Еще в 1971 году в работе «Практика и действие» Бернштейн писал, имея в виду прежде всего Селларса, что «гегелевские идеи первых глав феноменологии духа могут рассматриваться как познавательный и пронизательный комментарий и одновременно критика того диалектического процесса развития в рамках эпистемологии, которое воспроизведено в развитии современной аналитической философии» (6, 24). Эту мысль Бернштейна подхватил Рорти, который также делает прямое сопоставление с гегелевской главой из «Феноменологии духа» о чувственной достоверности (4,41). В современной исследовательской литературе о Селларсе это сопоставление с Гегелем можно считать уже общепризнанным и утвердившимся полностью положением, чуть ли не общим местом. В этом полно-

Селиванов Ю.Р.

«Миф о Данном». Гегельянские размышления Уилфрида Селларса

стью согласны такие авторитетные современные исследователи гегелеведы, как Т. Пинкард, Р. Пиппин, С. Хоулгейт, Дж. Макдауэлл.

Несмотря на такое общепринятое и достаточно конкретное указание мы не нашли в литературе развернутого анализа или сравнения рассуждений Селларса с соответствующими разделами гегелевской феноменологии духа. Эту, как можно заключить, вполне обоснованную задачу, мы попытаемся решить в нашей работе.

2. Миф о данном

Начнем мы с того, что, отталкиваясь от текста Селларса, попытаемся дать развернутую характеристику того, что он вкладывает в понятие «мыслительной парадигмы основанной на данности» или, короче, «мифа о данном».

У Селларса нет какого-то одного и исчерпывающего определения мифа о данном. Его описания и характеристики разнообразны и распределены не слишком упорядоченно по всему тексту. Поэтому нам придется выстроить собственную цепочку из положений Селларса, которые только в совокупности дают более или менее цельное представление о «мифе о данном» или традиционной философской «парадигме данности».

Ключевым понятием, как следует из замечания Селларса, мы должны считать понятие непосредственности. Мы так и поступим, тем более, что именно через понятие непосредственности сам Селларс устанавливает мост между своими рассуждениями и гегелевской философией.

Представление «мифа о данном» связывается Селларсом в первую очередь с непосредственностью опыта. Миф о данном предполагает, пишет Селларс, «возможность прямого отчета в непосредственном опыте» (5,58). В этом положении каждое слово важно, и начнем мы со слова «опыт».

Следует заметить, что слово опыт изначально двусмысленно. В свое время еще Джемс подчеркивал, что к понятиям опыта мы должны относиться как двусмысленным, буквально «двуствольным понятиям». Впоследствии эту же мысль подхватит и разовьет в своей критике опыта Дьюи. Опыт, понимаемый таким образом, с одной стороны, нами испытывается, предполагает состояние пассивности, столкновение с некоторым самостоятельным началом или инстанцией, и соответственно отношение или контакт с этой инстанцией. Вместе с тем опыт есть нечто, что принадлежит нам, что мы имеем в себе как некую собственную способность. Наше сознание и его рефлексия в первую очередь раскрывают нам именно такое представление об опыте. Как писал еще прежде прагматистов об этом положении с опытом Гегель: «Сознание есть определенное отношение Я к предмету. Если исходить из предмета, то можно сказать, что сознание различается в соответствии с различием предметов, которыми оно обладает. В то же время, однако, и предмет по сути дела определен соответственно сознанию. Различие предмета можно поэтому, наоборот, рассматривать как зависящее от развития сознания» (11, 80—81).

Прибавление характеристики «непосредственный» к «опыту» не исправляет эту двусмысленность, а скорее усугубляет и углубляет её. «Непосредственность» опыта подчеркивает его прямые отношения с некоей самостоятельной инстанцией, и соответственно этот опыт становится таким же самостоятельным или

автономным, как и исходная инстанция. Мы имеем его таким образом и в результате того, что он нам дан. Хотя при этом именно мы сами его приобрели в результате, но это не результат наших усилий и нашей активности, а то, что было получено нами, можно сказать, даром.

Далее, в представлении об опыте речь идет и о данности и самого сознания или самой способности непосредственного прямого отчета в обладании этими данными. Данность сознания проявляется одновременно вместе с данностью данных опыта, того, что дано. Но при этом эта способность как бы не касается их, и что существенно, не опосредует их собой, и в результате наше к ним отношение дано также непосредственно, как и сами данные.

Таким образом, в понятии о непосредственности данности опыта участвуют два самостоятельных начала — эмпирическое (содержательное) и рациональное (сама способность сознания). Отсюда вырастает, по Селларсу, классический эмпиризм и рационализм, Аристотель и Локк. Чувственные данные, по сути дела, раскрывают нам то представление о сознании и эмпирическом знании, которое отстаивалось всеми классическими философами эмпиризма, начиная с Аристотеля и заканчивая Муром и Расселом. Именно Аристотель предложил такое решение платоновской проблемы познания, которое предполагает различие между знанием вещи и бытием этой вещью, так что сознанию у Аристотеля позволялось иметь знание о вещи, но не вменялось в обязанность при этом содержать в себе самом бытие данной вещи. Тем самым, как показывает история, древнегреческий философ открыл новое поле для развития философии, но и одновременно заложил бомбу замедленного действия в этот умственный процесс.

В классическом новоевропейском эмпиризме Локка, Беркли и Юма признавалось что «человеческий ум сознание имеет врожденную способность осознавать определенные характерные виды или качества просто благодаря обладанию ощущениями и идеями». (5,62). Вполне естественно, что, как и её источник, сама эта способность признавалась врожденной, т.е. приобретенной даром, как и само содержание этого сознания. Тем самым подтверждалось как бы непосредственная связь и гармония в формах и содержаниях сознания. Сама способность оказывалась так же и таким же образом нам непосредственно дана, как и её содержимое. Наша прямота и невинность обращения к чувственным данным полностью соответствовали той прямоте и искренности, с какой они обращались к нам. Это возвращение в реалистический и эмпирический «Эдем» из ада гегельянского идеализма очень ярко описал Рассел в автобиографических заметках: «В первом порыве освобождения я стал наивным реалистом и радовался, что трава действительно зеленая, вопреки мнению всех философов начиная с Локка» (13,17).

Мы сами имеем настолько же прямое отношение к опыту, насколько испытываемый опыт имеет прямое отношение к нам. И даже, возможно, в большей степени, поскольку именно мы имеем этот опыт, он принадлежит нам, находится в нас. Именно в этой ситуации возникает представление о данности в опыте или данности самого опыта. Эта данность сочетает в себе принадлежность нам с одновременно довлеющим и центральным значением того, что нам было дано в качестве самостоятельной инстанции, которая ценна именно тем, что, признавая или придавая самостоятельность себе, она избавляет от этой самостоятельности

Селиванов Ю.Р.

«Миф о Данном». Гегельянские размышления Уилфрида Селларса

нас, предоставляет нам необходимую опору, необходимый авторитет, на который мы могли бы возложить груз самостоятельности и ответственности. Однако исходная самостоятельность нашего опыта коренится все же в нашем (осуществленном нами) первоначальном переносе ответственности на данное в опыте или признании самостоятельности за нашим собственным опытом. Возникающая таким образом данность опыта раскрывает нам более определенно характер той инстанции, которая придает нашему опыту его непосредственность, поскольку она предоставляет себя саму в наше распоряжение, но таким путем, что, владея ею, мы находимся в зависимости от нее, прежде всего по той причине, что эта инстанция отдается нам сама, и мы как бы находимся под непреодолимым очарованием её искренности и непосредственности.

Эта самостоятельная и одновременно принадлежащая нам инстанция непосредственного опыта есть так называемые **«чувственные данные»** как одновременно и нечто самостоятельное, и принадлежность нашего сознания. В этом смысле чувственные данные в полной мере принимают на себя двусмысленность опыта, о которой мы говорили выше. Собственно, обладание этими чувственными данными есть преимущественное или одно из преимущественных выражений или проявления сознания, тогда как в свою очередь данность сознанию есть определяющая характеристика этих чувственных данных. Таким образом, миф о данном задействует понятия сознания и понятие чувственных данных. Хотя, как Селларс уточнил в самом начале, парадигма данности и шире, чем представление о чувственных данных, тем не менее именно оно выступает в качестве классического и чистейшего выражения данности сознанию. Поэтому преимущественно речь у нас и будет идти (как и у самого Селларса) именно о чувственных данностях, хотя впоследствии Селларс расширяет это представление.

Итак, идея данности опирается на представление о «чувственных данных». Миф о данном предполагает, пишет Селларс, что «осознание определенных чувственных повторяемостей ("repeatables") (в другом месте Селларс употребит понятие «реплика») есть основополагающая черта «непосредственного опыта» (5,59). Их главная особенность и одновременно функция в опыте состоит именно в их «данности» «непосредственным» образом, поскольку они одновременно и полностью самостоятельны и полностью даны нам.

Даны нам, как мы подчеркнули, помимо наших заслуг и совершенно даром, что естественным образом предполагает мысль о дарителе. В одном рассуждении Селларс как раз обращается к мысли о том, что эти чувственные данные можно рассматривать как результат отношений между нами и вещами. Вещи в таком случае как бы наделяют нас этими чувственными данными, и мы начинаем ими владеть как бы в результате дара со стороны вещей. Однако эта мысль не получает у Селларса дальнейшего развития, и он предпочитает вообще отойти от этого направления мысли. С одной стороны, это, вероятно, оправдано, поскольку эта идея уводит нас от нашего опыта за его пределы к вещам самим по себе, а это означает ко вполне определенной метафизике. С другой стороны, мы можем заметить, что в таком случае вопрос о самостоятельности опыта не просто связывается с онтологией или метафизикой вещей, но приобретает несколько особый характер, касающийся наших взаимоотношений с вещами не столько в процессе позна-

ния, опыта самого по себе, сколько в процессе признания самостоятельности и разделения ответственности в опыте между нами и вещами, (см. 5,62 и 5,34-38).

Если оставить вещи пока в стороне, то чувственные данные выступают во всем своем своеобразии в первую очередь в связи с сознанием и как принадлежность именно нашего сознания. Если вещи это вполне вероятный претендент на конечный авторитет чувственных данных, то их собственный авторитет еще в большей степени именно по причине своей прямоты данности и непосредственности выступает в отношении нашего сознания. В них раскрывает себя собственно сознание, сама способность иметь эти чувственные данные. Они свидетельствуют нам самим о нашем сознании и свидетельствуют опять же в силу своего характера, прямым и непосредственным образом как особые, привилегированные свидетели. К голосу этих свидетелей невозможно не прислушаться, поскольку, чтобы вообще прислушаться или иметь возможность прислушаться, мы должны уже иметь чувственные данные. Достоверность их показаний гарантирована, ибо они свидетельствуют о самих себе, о собственном наличии, а не о чем-то постороннем, они не посредники, которых требуется приводить к присяге на верность истине и правде, а их присутствия достаточно для признания их авторитета.

Из этих отношений рождалась еще одна примечательная черта непосредственного опыта. В них нам раскрывался непосредственный прямой путь к познавательному авторитету, который своим, только ему присущим образом предоставлял основания для нашего эмпирического знания, тем самым подтверждая данную нам привилегию обладания этим чувственными данными и исключительные права на них, как и на само сознание в целом. Других мнений и других инстанций не предполагалось. Да их и быть не могло опять же в силу того, что наше непосредственные отношения с чувственными данными подтверждали основательность их авторитета и наоборот. Наша уверенность покоилась на их чувственной данности, а их данность подтверждалась нашей непосредственностью в нашем же опыте. На этом основании покоится не только уже упоминавшаяся в связи с Гегелем чувственная достоверность, но и вообще всякая достоверность, вплоть до декартовского «мыслью, следовательно, существую».

О метафизических или философских употреблениях этой достоверности и их последствиях мы поговорим чуть позже, а пока рассмотрим еще одну сторону мифа о данном и непосредственном опыте который связывает его с эмпирическим знанием не просто как его авторитет и санкция, а как основание этого знания.

Свою самостоятельность и свой авторитет чувственные данные начинают реализовывать тогда, когда выступают в качестве основания нашего эмпирического знания. Миф о данном, по Селларсу, предполагает утверждение того, что «эмпирическое знание покоится как на основании на невыводном знании фактов» (5,15). Те права по утверждению собственной точки зрения, которыми наделяет чувственные данные парадигма данности, осуществляются в тот момент, когда они начинают выступать в качестве фактов, обладающих собственным голосом и правом выступать в качестве суда высшей инстанции в вопросах эмпирического знания. Именно из наличия этих чувственных данных черпает эмпирическое знание свое уверенность в себе и претензии на обладание чувственной достоверностью. Факт чувственного данного оказывается и фактом чувственного знания.

Селиванов Ю.Р.

«Миф о Данном». Гегельянские размышления Уилфрида Селларса

Селларс обращает наше внимание на явное противоречие, в рамках которого чувственные данные стремятся утвердить свою роль основания эмпирического знания. В этом суде последней инстанции они собираются играть сразу две роли: и привилегированного свидетеля, выступающего фактически в одиночку, как единственный свидетель, и одновременно судьи, решающего вопрос о признании или непризнании знания. Их свидетельские качества подтверждаются опять самим фактом их наличия в сознании и их исключительностью в том вопросе об эмпирическом знании, где голосов других свидетелей не предполагается. Их же право судьи высшей инстанции основывается опять же на их самостоятельности в вопросах знания.

В этих условиях принципиальным для чувственных данных и парадигмы данности оказывается утверждение и признание независимости и самостоятельности чувственных данных и соответственно эмпирического знания. Мифом о данном утверждается, что эмпирическое знание «стоит на своих собственных ногах» (5, 76), очевидно, что в качестве таких ног выступают чувственные данные. «Авторитет невыводных отчетов покоится на эпизодах невербального и в силу этого непонятного осознания, которая находит своё выражение в вербальных действиях» (5, 156—157). Или, как пишет сам Селларс, «авторитет констатаций отчетов о наблюдениях покоится на невербальных эпизодах осознания» (5, 73).

Собственно, основной огонь селларсовской критики будет направлен на то, чтобы разрушить это представление о самостоятельности и независимости чувственных данных. Для этого ему естественно важно выделить основные претензии мифа о данном, в которых чувственные данные стремятся утвердить свою независимость.

Тема основания эмпирического знания позволяет Селларсу раскрыть очередное противоречие в мифе о данном, которое заключается в несогласованности того скачка, который мы совершаем, переходя от невербальных и невыводных эпизодов нашего сознания к вербальным констатациям фактов и отчетов о наблюдениях. Если первые являются лишь свидетельскими голосами, излагающими факты, то в эмпирическом знании мы выступаем уже в роли судей выносящих приговор. Мы сталкиваемся с сочетанием данности и знания, что предполагает скачок от невербального к вербальному.

В значительной степени авторитет чувственных данных покоится на признании их независимости и самостоятельности, что никак не связано со знанием понятийным.

«Факт известен нам невыводным образом» и соответственно «не предполагает какого-либо иного знания дополнительно» (5, 68—69). В первую очередь это касается понятийного знания. «Всякое ощущение ощущаемого содержания (будь то боль, цвет) не предполагает участия в этом процесса формирования понятий»[^], 20). Равная независимость эмпирического знания от языка подчеркивается и комментаторами Селларса (см. 5, 156—157).

Это расхождение чувственного и рационального рассудочного подчеркивается тем обстоятельством, что в отличие от абстрактного мышления чувственное сознание имеет дело с неопределенным множеством чувственного, сырого материала еще свободного от вмешательства со стороны рассудка: так называемым

«несинтезированным многообразием чувственных интуиций», представление о котором простирается на всем пространстве истории философии: от Аристотеля до Канта и вплоть до логического атомизма Рассела (4, 42).

3. *Феноменологическая критика чувственно данного*

Начинает свою критику Селларс с обнаружения явной непоследовательности или несогласованности в схеме мифа о данном, которая касается отношения чувственных данных к нашему знанию в качестве его основания. В мифе о данном содержится три основных положения, которые в целом раскрывают его роль основания или фундамента эмпирического знания, но при этом никак не могут быть признаны истинными в целом, а только лишь избирательным образом.

Первое положение: «если мы ощущаем красное, то мы знаем красное».

Второе положение «ощущать красное не предполагает его приобретаемости, а наоборот рассматривается как данное заранее, врожденное», то есть тезис непосредственности.

Третье положение: если знать красное уже требует обращения к понятиям и работу с символами, то это означает, что это предполагает его приобретаемый характер (5,21).

Селларс утверждает, что внутренняя несогласованность не позволяет принять все три фразы целиком и требует отказаться от какой-либо одной из них с тем, чтобы оставшиеся две могли рассматриваться в совокупности как непротиворечивое и согласованное положение. Эта несогласованность вскрывается Селларсом при опоре на три определяющих понятия, взаимоотношения между которыми и определяют расклад их внутренней согласованности или несогласованности. Во-первых, это понятие ощущений и способности ощущать, во-вторых, это понятие знания, которое, по Селларсу, предполагает прежде всего понятийное знание. И в третьих, это понятие приобретаемости/неприобретаемости или, что то же самое, непосредственности и опосредованности, которое в сочетании с первыми двумя и создает исходную несогласованность: мы можем соединить попарно знание и приобретаемость, знание и ощущение, ощущение и неприобретаемость, но из этих пар никак не может сложиться единая целостная и согласованная позиция. Очевидно, что каждое из этих трех понятий существенно для рассматриваемого аргумента и все зависит от того, какую трактовку дает Селларс понятию приобретаемость-неприобретаемость или непосредственность/опосредованность, как он понимает ощущения, и как он понимает знание. Ключевым понятием для критики оказывается понятие приобретаемости/неприобретаемости, поскольку именно оно ближе всего выражает смысл парадигмы данности, неприобретаемость в данном контексте и есть, по сути дела, данность.

Понятие ощущений, чувственных данных также существенно для критики, но оно представляет содержательный аспект мифа о данном, который, по Селларсу, требует не столько разрушения и устранения, сколько нуждается в переформулировке, которая лишала бы этот материал тех черт, которыми его наделял миф о данном. Надо отметить, что представление о содержательном характере некоего чувственного материала уже задействует миф о его данности.

Селиванов Ю.Р.

«Миф о Данном». Гегельянские размышления Уилфрида Селларса

И наконец понятие знания играет особую роль, поскольку третье положение, положение о знании, выступает у Селларса как наименее сомнительное, которое он в меньшей степени склонен отбросить, а наоборот, использует его как точку опоры или отправную точку в своей критике.

Один из наиболее часто цитируемых фрагментов работы Селларса гласит: «Существенный момент состоит в том, что, характеризуя эпизод или состояние как ситуацию знания, мы не даем при этом эмпирического описания этого эпизода или состояния, мы помещаем его в логическое пространство рациональных рассуждений, оправданий и обоснований и возможностей обосновать то, что утверждается нами» (5, 76). Эта фраза часто цитируется, однако гораздо реже комментируется или расшифровывается. А она действительно является ключевой, поскольку в ней Селларс не просто раскрывает своё понимание знания, но и показывает нам с каких позиций он сам подходит к проблеме знания, то есть раскрывает свою позицию в рамках теории познания или эпистемологии. Очевидно, что не просто само знание, но и характер его рассмотрения отделяется здесь Селларсом от эмпирического контекста. Даже если знание является эмпирическим, это еще не значит, что само это знание дано нам эмпирически или само есть эмпирический факт в нашей теории познания. Из этого следует, что эмпирическое знание не может нами рассматриваться как знание, подтверждающее само себя самим фактом своего наличия, и, наоборот, мы вправе задаться вопросом о том, насколько оправданным является это знание и каков источник его, из которого черпается эта оправданность. Селларс отказывается характер данности знания принимать за данность самого знания.

Чтобы уточнить эпистемологический характер высказывания Селларса, сопоставим его с положением кантовской трансцендентальной философии: «внутренний опыт вообще и его возможность должны быть рассматриваемы не как эмпирическое знание, а как знание об эмпирическом вообще относится к исследованию возможности всякого опыта, которое имеет трансцендентальный характер» (7, 231). Еще больше оснований у нас сравнить это высказывание Селларса с гегелевским подходом к знанию в феноменологии духа: «то, что известно, еще не познано» (8, 16).

Таким образом, эта фраза с нашей точки зрения свидетельствует о том, что Селларс покидает парадигму эмпиризма (по крайней мере в этом пункте мифа о данном) и свою критику собирается строить уже на трансцендентальных или спекулятивных основаниях. Однако для этого ему понадобится новая платформа для развертывания своей аргументации, которая представляла бы собой альтернативу классической метафизической парадигмы рассмотрения знания.

Сам Селларс начинает с того, что утверждает лингвистическое понимание сознания. Не просто пространство рационального обоснования, а именно языковая практика оказывается тем полем, в которое помещает Селларс знание. В этом смысле кантовский трансцендентальный подход с его анализом разумного сознания индивида оказывается лишь моментом на пути движения Селларса к собственной позиции, и можно заключить, что в своей критике он пойдет дальше Канта к Гегелю. У Гегеля язык есть непосредственное «наличное бытие духа» (10, 352), и у Селларса сознание есть лингвистическое событие: «всякое осознание и абстракт-

ных понятий и единичных вещей есть лингвистическое событие и предполагает освоение языка» (5,29). Это есть «психологический номинализм», по Селларсу. Крайне неудачное название избирает в данном случае Селларс, но очевидно что суть его позиции психологического номинализма прежде всего в том, чтобы свести психологическую реальность сознания к лингвистической, перенести сознание из внутренней индивидуальной области в открытое пространство языка, языковой действительности, которая наделяет наше сознание и знание интерсубъективностью. Во-первых, это ставит его в зависимость от языковой практики и языкового общения, во-вторых, ставит знание в зависимость от работы с понятиями языка, т.е. опосредует знание языковыми выражениями, работой со знаками (сравни 3-е положение у Селларса). Как пишет комментатор Селларса Брэндом: «Селларс предлагает лингвистическую, социальную теорию сознания, в смысле знания, а не чувствительности» (5, 151). Рорти пишет, что у Селларса мы сталкиваемся с «лингвистической версией Гегеля, такой, в которой изменения в словаре и в выводных отношениях между предложениями определяют рост самосознания духа» (4,39).

Позиция лингвистического интерсубъективного пространства знания позволяет Селларсу дистанцироваться от основного объекта его критики — непосредственного и данного характера знания, дистанцироваться настолько, чтобы находиться на равном удалении от двух основных вариантов парадигмы данности: чувственной интуиции классического эмпиризма и рациональной интуиции классической метафизики (см. 5, 29). Эту позицию Селларс определяет как «эпистемический» подход в рассмотрении знания (можно было бы сказать, нейтральный или, можно сказать, феноменологический), когда знание максимально освобождается от своей метафизической нагруженности и избавляется от необходимости прибегать к мифу о данном для своего обоснования. Именно этот момент сближает, на наш взгляд и на взгляд многих комментаторов, Селларса с гегелевской феноменологией, поскольку знание само оказывается предметом рассмотрения и тем самым сразу лишается всякой непосредственности, на первый план выступают отношения знания с духом и в духе. Лингвистический подход Селларса позволяет ему занять некую третью, нейтральную позицию, которая не давала бы еще преимущества никакому философскому решению, но при этом выводила бы философское рассуждение из под сферы влияния мифа о данном и позволяла бы утверждать, что «этот подход будет прибегать к положениям теории «чувственных данных» только в том смысле, который стирает в этих фразах полностью измерение, касающееся его традиционной эпистемологической силы» (5, 47).

Следующий шаг в селларсовской критике связан с подробным рассмотрением проблемы чувственного знания и чувственного опыта, и здесь как раз будет задействован материал первых глав «Феноменологии духа». По Селларсу, всякий чувственный опыт может быть выражен в следующих выражениях. Пункт А): «некто видит, что некий объект X является красным». Б): «некий объект X выглядит для кого-то как красный». В): «кому-то видится, как будто там есть красный объект». При всем очевидном различии этих фраз, утверждает Селларс, в них присутствует некое общее пропозициональное (фактическое) содержание. Оно состоит в том, что в каждом из трех случаев присутствует некая ситуация видения одного и того же, нечто красное оказывается нам дано. При этом, если эта

Селиванов Ю.Р.

«Миф о Данном». Гегельянские размышления Уилфрида Селларса

данность подтверждается как истинная, то мы возвращаемся к первой фразе под буквой А, которая как бы констатирует истинность этой данности в качестве чего-то реального.

При этом эти три положения, очевидно, различаются с той своей стороны, которая касается как раз реальности или подтверждения наших ощущений в качестве реальных. Если в первом случае подтверждается присутствие в нашем опыте красного объекта, во втором случае этот объект только выглядит красным, но в действительности это не подтверждается и остается под вопросом. Наконец, в третьем случае, сомнительным оказывается вообще присутствует ли какой-то объект реально.

Очевидно, что все три положения А, Б, В представляют собой некое движение мысли по проверке нашего чувственного знания, и в этом месте мы можем обнаружить момент пересечения рассуждений Селларса с гегелевской «Феноменологией духа», поскольку мы имеем дело с ситуацией очень похожей на ту, которую нам предлагает рассмотреть Гегель в первых главах «Феноменологии духа» (см. 10). В них Гегель обращается к феноменологической проверке чувственной достоверности, причем в этой проверке участвует само сознание чувственной достоверности, которое начинает с того, что пытается проверить и подтвердить свое собственное знание как бы в ответ на сомнение феноменолога. Селларс, как мы видим, поступает таким же образом с чувственным опытом и в своих трех положениях развертывает перед нами подобную самопроверку чувственного знания, причем совершается она практически теми же шагами, что и у Гегеля: сначала чувственная достоверность утверждает истину своего предмета, как это происходит у Селларса в положении А, затем чувственная достоверность переходит на уровень собственной рефлексии (на уровень восприятия) и истина переносится с предмета на видящего субъекта, на которого теперь возлагается ответственность за красноту видимого объекта (положение Б). Затем рефлексия развивается чувственным сознанием дальше, и оно уже оказывается вынужденным возложить на себя ответственность не только за видение чего-то красного, но и видение того, что это красное представляет собой некий предмет, некую вещь (положение В). Здесь мы явным образом сталкиваемся с ситуацией гегелевской «иллюзии восприятия», которая относит на свой собственный счет видение предмета как вещи. Таким образом, в этих трех положениях Селларса представлено в извлечениях содержание глав «Феноменологии духа» «Чувственная достоверность или это и мнение» и «Восприятие, или вещь и иллюзия». Как и у Гегеля, в своей работе Селларс начинает с того, что предлагает чувственному сознанию подтвердить собственную истину в движении рефлексии от уровня предмета к уровню самого сознания. Эта истина раскрывается вначале как всего лишь мнение данного сознания, а затем как иллюзия восприятия чего-то как реальной вещи, которая в точности, как и Гегеля, заставляет нас скатываться от восприятия к уровню чувственной достоверности и держаться того мнения, что нечто красное хотя бы имеется в нашем опыте. Далее самопроверка чувственной достоверности оборачивается тем, что от мнения она возвращается к утверждению своего мнения как истины, поскольку чувственная достоверность «не различает между достоверностью и истиной» (11, 223). И в конце концов чувственная достоверность утверждает

дается в первоначальной истине, которая настаивает на существовании в нашем опыте некоего красного объекта. Здесь восприятие обнаруживает типичную для него возможность перескакивать от одного момента восприятия к другому и обратно. «Этот процесс, (т.е.) постоянно сменяющееся определение истинного и снятие этого определения, составляет, собственно говоря, повседневную и постоянную жизнь и деятельность сознания, воспринимающего и мнящего, что оно движется к истине. В этом процессе оно неудержимо движется к результату, состоящему в одинаковом снятии всех этих существенных существностей или определений, но в каждый отдельный момент оно сознает в качестве истинного только данную одну определенность, а затем — снова противоположную. Тому, к чему природа этих неистинных сущностей, собственно говоря, хочет побудить этот рассудок...— связать и тем самым снять такие мысли об этих не-сущностях — этому он противится, опираясь на «поскольку» и разные аспекты или принимая одну мысль на себя, чтобы сохранить другую отдельно и как истинную мысль. ...Всеми этим он им не сохраняет их истины, а себе сообщает неистинность» (10, 125)

В трех положениях Селларса чувственное сознание совершает самопроверку, практически, с тем же результатом, что и у Гегеля. Оно сначала заходит в своем сомнении так далеко, что имеет мужество определить свое знание как всего лишь собственное мнение и как иллюзию, как это свойственно восприятию, которое характеризуется скачками по своим моментам и распределяет между ними истину и ложь таким образом, что всегда оказывается так, что восприятие если в чем-то заблуждается, то в чем-то другом оказывается правым и наоборот: если восприятие чувствует себя в чем-то уверенным, то в чем-то другом позволяет себе и заблуждаться.

Точно так же поступает чувственное сознание у Селларса, оно позволяет себе усомниться в себе и начинает проверять себя, однако результатом оказывается то, что в ходе этой самопроверки чувственное сознание не столько опровергает себя всерьез, сколько косвенно пытается подтвердить собственное первоначальное мнение как истину. Мы совершаем вместе с чувственным сознанием как бы двойное движение, двигаясь от положения к А к В через Б, мы сначала подвергаем сомнению истину чувственного сознания, однако затем мы с легкостью восстанавливаем утраченное, совершая обратное движение вверх к исходному видению, которое остается практически в неизменном виде и только требует от нас некой санкции.

Именно об этой устойчивости истины чувственного сознания в ходе его самопроверки говорит Селларс, когда подчеркивает наличие общего пропозиционального содержания в этих трех положениях, которое присутствует в ходе нашего движения мысли независимо от его направления и оказывается именно тем устойчивым моментом, на котором, во-первых, основывается все движение в целом и, во-вторых, на котором покоится устойчивость той точки, в которой мы начинаем движение, к которой мы возвращаемся и вокруг которой это движение в итоге происходит.

Этот же результат демонстрирует нам ход самопроверки чувственной достоверности и восприятия у Гегеля. Они также перемещаются по своим моментам, но таким образом, что в этом движении, когда что-то подвергается сомнению,

Селиванов Ю.Р.

«Миф о Данном». Гегельянские размышления Уилфрида Селларса

то нечто другое оказывается, наоборот, несомненным. Если подвергается сомнению верность видения, тем устойчивее мы укореняемся во мнении, а если подвергается сомнению само мнение, то тем больше у нас оснований вернуться к прямому видению самого предмета. Точно также поступает и восприятие, когда оно убеждается, что имеет дело с некоторой вещью, то лишь в его мнении эта вещь остается красной, и обратно: когда восприятие видит нечто красное, то лишь его сознание утверждает, что это красное есть некое свойство существующего объекта, хотя «на деле», с точки зрения самого восприятия в равной мере допустимо, что все может обстоять и прямо противоположным образом.

В обоих случаях, и у Селларса, и у Гегеля критическое рассмотрение обнаруживает, что самопроверки со стороны самого чувственного сознания оказываются явно недостаточны. Легкость, с которой чувственное сознание перемещается по своим моментам с одного на другой, свидетельствует как раз о том, что собственная, глубинная истина этого сознания в этом случае не подвергается проверке, наоборот, чувственное сознание явно демонстрирует свою способность отказываться от себя и вновь возвращаться к себе. Для критика это означает, что чувственное сознание отнюдь не отказывается от собственной фундаментальной истины, то самое, в чем эта истина заключается, и раскрывается нам в ходе этой самопроверки как то устойчивое, что присутствует на всем ходе её движения.

Это общее и устойчивое заключается не только в том пропозициональном содержании, которое оказывается общим у трех положений *АВВ* у Селларса, несмотря на различие в соотношении подтверждаемости реальности, более того именно это устойчивое позволяет нам утверждать наличие некой общей истины, которая подтверждается всякий раз независимо от стадии проверки и вокруг которой вращаются, как вокруг своего центра, все другие варианты истины, которые предлагает нам чувственное сознание. Как и у Гегеля, самопроверка чувственного сознания ценна для нас или служит нам именно тем, что позволяет обнаружить это устойчивое истинное содержание, которое только теперь и может стать предметом нашей критики всерьез. Селларс точно также, как и до него Гегель в «Феноменологии духа», обнаруживает, что чувственное сознание лишь делает вид, что отказывается от собственной истины, а на самом деле оно каждый раз повторяет и утверждает одну и ту же собственную истину, выводя её за рамки теоретического рассмотрения.

Именно это открытие позволяет сделать Селларсу следующее, на первый взгляд парадоксальное, по крайней мере неожиданное утверждение: «мой подход предполагает, что не только пропозициональное содержание, но и дескриптивное содержание этих трех опытных отчетов чувственного сознания может быть тождественно» (5,50). Это тождественное содержание позволяет обнаружить то, что скрывается за различными степенями «подтверждения» как их общий неизменяемый остаток. Мы обнаруживаем ту инстанцию, опираясь на которую, чувственное сознание утверждает как свою истину, так и свои заблуждения. Однако к этой истине мы приблизились только тогда, когда отделили само содержание некоторых «видений» чувственного знания, «внутренних эпизодов сознания», от их «истинностной» или ошибочной нагруженности и, как пишет Селларс, перешли от «взглядов и видений с их подтвержденностью» к неким просто «эпизодам

сознания» самим по себе. Тем самым мы приблизились к корню загадки мифа о данном — той самой инстанции, которая обладает для него абсолютной достоверностью и непосредственной данностью.

В этом месте, чтобы восстановить миф о данном, пишет Селларс, нам достаточно восстановить связь этих эпизодов с первоначальными видениями, и тем самым вернуться в исходное состояние (5,179). Наша задача заключается, разумеется, в обратном — после того как мы выделили эту инстанцию в чистом виде, мы должны попытаться найти альтернативный путь движения нашей мысли.

Мы можем это сделать, поскольку миф о данном раскрывает нам истоки метафизического пути, который покоится на этой общей достоверности внутренних эпизодов, традиционный путь метафизики утверждает с общего согласия, как несомненность чувственных данных, так и несомненность истин разума. Однако убеждения чувственной достоверности в том, что её мнение есть самое непоколебимое в её опыте, тем не менее лежит на той же линии или в рамках той же парадигмы данности, которая позволяет утверждать Декарту, что чем больше наше сомнение, тем несомненнее истина «Я сомневаюсь, следовательно, я мыслю». Этот путь классической онтологии, как его определяет Селларс, он сам, конечно же, отвергает и избирает путь определяемый им как «методологический».

После того, как нами выделена центральная инстанция, действующая в мифе о данном, мы, по сути, можем соединить результаты нашей работы с тем положением о несогласованности, с которого Селларс начал свой анализ. Мы можем указать теперь на ту инстанцию, которая обеспечивает этот незаконный переход или скачок, совершаемый мифом о данном от чувственных ощущений к знаниям. Именно через эти внутренние эпизоды осуществляется челночное движение от ощущения к чувственному опыту и знанию, которое, несмотря на свою подвижность, создает впечатление чего-то устойчивого и совершенно достоверного и несомненного, что присутствует равным образом как в наших ощущениях, так и в нашем опыте, в нашем знании. Мост между чувственным опытом, чувственными данными и знанием обнаруживается в этих якобы нейтральных эпизодах.

Теперь мы можем продвинуться в своем анализе дальше, нашей очередной задачей будет показать, что второе положение из трех также предполагает возможность альтернативы. Теперь Селларс собирается продемонстрировать не данный, а наоборот, выводимый характер этих внутренних эпизодов, т.е. вслед за их претензией на истинность и достоверность лишить их так же данности и непосредственности.

4. Миф о Джонсе

Как пишет Селларс, перед нами два возможных пути, по которым мы можем двигаться дальше (см. 5, 50): один путь — это представить их (эпизоды) в качестве компоненты (он состоит «во введении особого остенсивного элемента в основание нашего эмпирического знания» (5, 77). Как мы видели, этот путь ведет к классической метафизике. Если мы начинаем относиться к нашим ощущениям как к подобию наших мыслей и устанавливаем с ними интимные отношения, мы создаем тем самым некое общее ментальное пространство, мир мыслей и подоб-

Селиванов Ю.Р.

«Миф о Данном». Гегельянские размышления Уилфрида Селларса

ный ему мир чувственных данных (как компонентов) который принадлежит нам на особых условиях и который создает особую область реальности, отличную от реальности физических объектов (5,24).

Второй путь предполагает, по Селларсу, возможность рассмотреть впечатления и непосредственные опыты в качестве «теоретических сущностей».

Анализ мифа о данном подводит Селларса к раскрытию того, что наш чувственный опыт с его ощущениями и впечатлениями отнюдь не противостоит мыслям и понятиям, а плавно переходит в них, точнее, не обнаруживает непреодолимой границы между чувственным и рациональным уровнями в познании (как это было свойственно кантовской философии), а наоборот чувственный опыт изначально содержит в себе как бы в зародыше мысли рассудка (наше сознание, как писал еще раньше Гегель, «в диалектике чувственной достоверности для сознания исчезли слышание, видение и т.д., и как воспринимание оно пришло к мыслям» (10, 126)), и на этой стадии в свою очередь рассудок естественным образом вырастает и вытекает из диалектики чувственного знания, вплетаясь в ткань нашего опыта в целом.

Для первого пути метафизики существенна инстанция сознания, в которой оказываются однородными как чувственный опыт, так и рациональное мышление в силу их равной «непосредственной данности» и как следствие их равной сращенности с природой самого сознания. Только само неразвитое сознание может установить внутри себя некоторые границы, которые подкрепляют его самостоятельность и уникальность в противопоставлении всему остальному миру. Философская же критика сознания обнаруживает за этой однородностью сознания источник классической философской метафизики с её концепцией особой реальности, населенной ощущениями, впечатлениями и мыслями. С этой точки зрения, по Селларсу, одинаково ошибочно выглядит как рационализм Декарта, приравнивающий ощущения к мыслям, так и эмпиризм Беркли, приравнивающий все к идеям (см 5, 56—57). Обе эти классические концепции эмпиризма и рационализма идут на поводу у мифа о данном в том, что создают особую реальность ментальных сущностей и уже внутри нее только задаются вопросом об основаниях нашего познания, из чего закономерно вытекают необходимая дилемма разделения на чувственность и рассудок и соответствующее разделение между философами, которые избирают ту или другую из этих составляющих в качестве основания целого.

Критический анализ Селларса направлен на то, чтобы выявить общую предпосылку этой менталистской философии, показав изначальное равновесие и однородность чувственного опыта и мыслей. Только обнаружение этого равновесия позволит нам подвергнуть критике основания непосредственной данности сознания в целом. Таким образом Селларс фактически следует путем гегелевской феноменологии, обнаруживая в нашем чувственном опыте укорененное в нем рационально понятийное начало, а затем следуя чуть в сторону и уже далее чем Гегель, обнаруживает общее языковое основание, которое разоблачает мнимую неразстворимость чувственного опыта в процессе духовного познания в целом познания. Как и Гегель до него, Селларс подчеркивает, что чувственный опыт хотя и «мнит» нечто специфическое и особое, тем не менее, вынужден использо-

вать при построении своего знания определенные понятия, обращаясь к словам нашего языка (аргумент от языка см. в 1-ой главе «Феноменологии духа»). Если мы говорим об опыте «красного треугольника», то при этом не можем обойтись без слов «красный» и «треугольник», так и по Селларсу. Подлинным содержанием чувственного опыта оказываются скорее мысли, чем «наши непосредственные чувственные данные ощущений».

Открытость сознания влиянию языка приводит в дальнейшем к такой же открытости сознания для влияния другого. Селларс показывает, что процесс восприятия происходит отнюдь не в изолированном индивиде, а предполагает участие других, и соответственно здесь оказывается существенным знание того, что некто является или может выступать в качестве надежного свидетеля при наблюдении красного цвета. Гегелевская категория признания также проявляется у Селларса совершенно неслучайно, поскольку его анализ исходит из реальности не изолированного сознания, а из реальности духа, осуществляющего языковую практику. За деятельностью отдельного сознания раскрывается переплетение деятельности многих сознаний в целом, общая деятельность духа, взаимоотношение самосознаний. Как пишет Селларс, «даже восприятие цвета предполагает процесс публичных реакций в отношении публичных объектов» (5, 92).

Это общее пространство духа обнаруживает для двух моментов опыта их равновесие и одинаковость их прав на роль основания, когда мы убеждаемся, что «эмпирические пропозиции в такой же мере могут рассматриваться как опирающиеся в качестве своего основания на отчеты наблюдения, в какой сами эти отчеты наблюдения имеют своим основанием эмпирические пропозиции» (5, 78). Таким образом мы выходим за рамки традиционной дилеммы рационализма и эмпиризма, только из этого пункта равновесия мы можем подвергнуть критике миф о данном. Гегелевско-селларский спекулятивный подход не застревает на одной стороне противоречия, а берет его в целом и тем самым достигает равновесия противоположных моментов. В качестве такого взвешенного или равновесного состояния у Гегеля выступает деятельность духа, а у Селларса — языковая практика. И на место самостоятельных инстанций непосредственного опыта он ставит в качестве их равноценной замены «вербальные эпизоды». Сами же эти вербальные эпизоды уже не вытекают из некой внутренней ментальной деятельности, а обладают собственной независимой реальностью, которая реализуется не в отношениях слово-мысль, а в отношениях слово-слово.

Если основной методологический прием Селларса в его критике заключался в установлении равновесия и баланса противоположных философских предпосылок, то таковым же оказывается его подход и к решению основной задачи — критике самого Мифа о данном. Наиболее адекватный путь состоит, по мнению Селларса в том, чтобы создать теоретическую альтернативу существующему традиционному мифу, которая уравновешивала бы его теоретическое влияние и обнаруживала бы общие исходные предпосылки их общей противоречивой философской парадигмы. «Чтобы убить один миф надо создать новый», — так звучит заявление Селларса, напоминающее в чем-то лозунги ницшевской критики современной ему мифологии. Общность, очевидно, заключается в том, что в обоих случаях мы оказываемся вместе с критиком в плоскости мифа, а не возвышаемся над ним с некоторых

Селиванов Ю.Р.

«Миф о Данном». Гегельянские размышления Уилфрида Селларса

критических высот собственной позиции. Просто раскритиковать миф не представляется достаточным критику в таком случае, поскольку сила мифа заключена в его активном воздействии на процесс познания, миф представляет собой действующий инструмент, обеспечивающий определенные результаты и отказаться от него станет возможным только в том случае, когда мы сможем предложить аналогичный работающий инструмент, имеющий однако иные философские предпосылки. Выбор в обоих случаях остается за прагматическим критерием: действительности в процессе познания, способности включиться в существующий процесс познания. Если мы собираемся какую-то деталь вытащить из уже работающего механизма, то мы должны тут же заменить её на нечто аналогичное. Если это не нарушит работу механизма в целом, значит, с прагматической или инструментальной точки зрения, эти элементы взаимно заменимы, и мы можем выбрать из них наиболее подходящий нам. Это будет означать также, что мы действительно знаем, что происходит в ходе работы данного элемента, или, по крайней мере, знаем больше, чем нам было известно прежде.

Альтернативный мифу о данном работающий инструмент Селларс собирается предложить нам в виде нового мифа — хотя сам Селларс так его не называет, мы можем его для краткости назвать «мифом о Джонсе», поскольку его главный герой — некто Джонс.

Представим себе доисторическое общество, пишет Селларс, в котором люди владеют только одним определенным языком, «райловским» языком, как еще характеризует его Селларс и в своем языковом общении и практике ограничены исключительно этим языком. «Райловский» или по сути идеальный бихевиористский язык, о котором говорит Селларс, предполагает, что это «язык, в котором его фундаментальный описательный словарь способен позволяет говорить о публичных свойствах публичных объектов, располагающихся в пространстве и существующих во времени» (5,91). Иными словами это язык, который лишен возможности высказывать нечто о «внутреннем мире», и соответственно эти доисторические люди совершенно лишены представления о том, что в них находятся и совершаются некие внутренние процессы под названием «мышления», «ощущения», «переживания», «желания». Этот язык удовлетворяет всем требованиям интерсубъективности, ибо и его носители, и называемые им предметы, все в равной мере принадлежат единому обозреваемому, общедоступному миру, находящемуся в определенном внешнем взаимодействии, и наоборот, для этого языка просто не существует того, что могло бы находиться на другом, «внутреннем» полюсе — в сфере «частного», «внутреннего», «непосредственного личного опыта».

Что потребуется, задает вопрос Селларс, для того, чтобы эти люди научились говорить о тех самых «внутренних процессах» или «эпизодах» и «непосредственных опытах», с выражением или описанием которых так легко справляется наш обычный повседневный, можно еще сказать, естественный или стихийный язык, то есть язык людей живущих сейчас и пользующихся этим языком? Если представить себе такое доисторическое общество, где такого языка еще не существует, то что может послужить своеобразным историческим мостом между этими двумя историческими этапами в развитии общества, который мы могли бы перекинуть из этого вымышленного бихевиористского прошлого в наше настоящее,

в котором бы люди бы признали друг друга в качестве таких животных, которые «мыслят, наблюдают, обладают чувствами и ощущениями» в том самом смысле, в каком мы с вами обычно употребляем подобные слова и выражения?

Ответ Селларса предполагает две последовательные подготовительные стадии в своем развертывании.

Первым шагом, утверждает Селларс, следовало бы ввести в этот исключительно публичный язык семантический дискурс или семантическое измерение. Семантический дискурс в одном отношении повторяет или оказывается подобным нашему обычному разговору об интенциональных состояниях сознания, поскольку в нем наши «вербальные эпизоды» рассматриваются как нечто обладающее «значением», приобретающее свойство быть «истинным или ложным», соответствовать или не соответствовать предметной ситуации. Если в этом доисторическом языке появляется семантический разговор, тогда его носители получают возможность описывать вербальное поведение друг друга в терминах «интенциональности, референции» и описательности, то есть связи с некоторым предметным содержанием (aboutness), то есть того, что обычно приписывается нашим «мыслям», нашему внутреннему миру, нашему сознанию. Если в традиционном случае наше убеждение в интенциональном характере наших мыслей позволяет нам говорить о том же применительно к языковым высказываниям, которое рассматривается как внешнее проявление наших «внутренних» мыслей, то Селларс предлагает обратный ход мысли: мы не вышелушиваем из нашего языка наши мысли, а наоборот, исходя из языковой практики вводим представление о некоей интенциональной природе, как бы повторяющей действия нашего языка, как он представлен в семантическом разговоре о языке. Существенным оказывается именно то, как подчеркивает Селларс, что «семантический разговор о значении и референции языковых вербальных выражений имеет ту же структуру, что и менталистский разговор, он раскрывает нам то, о чем наши мысли» (5, 93). Таким образом мы подходим как бы с другого внешнего конца к понятию интенциональности и обнаруживаем, что и с этой внешней стороны путь к интенциональности также раскрыт, доступен, хотя при этом и не непосредственен, как и с привычной нам внутренней стороны, характеризуемой «интроспекцией», внутренним опытом и непосредственной реальностью интенциональных процессов. Исходя из сводимости интенциональности к семантике, мы имеем право утверждать, пишет Селларс, что «категории интенциональности являются в своей глубинной сущности семантическими категориями, относящимися к публичным открытым явным вербальным действиям» (5,94).

Вторая стадия или второй подготовительный шаг в создаваемом нами мифе — «вторая стадия в обогащении этого райловского языка — это добавление теоретического дискурса» (5, 98). Селларс сам уточняет, что он имеет в виду под теоретическим дискурсом. Теоретический дискурс, по Селларсу, заключается прежде всего в построении некоей модели, которая в некоторой степени некотором приближении описывает некоторые процессы наблюдаемые нами в реальности. Существенно здесь опять то, что мы не вводим теоретический дискурс вслед за наблюдениями, используя последние как некое основание и точку отталкивания. Здесь важно, что мы вводим в целом дистинкцию теоретическое/наблюдае-

Селиванов Ю.Р.

«Миф о Данном». Гегельянские размышления Уилфрида Селларса

мое в их исходном равновесии её моментов. В силу этого равновесия, по Селларсу, мы можем говорить о чистой теории или чисто теоретических сущностях в тех случаях, когда эта теория и эти сущности соотносятся с только с одной какой-то группой явлений и не распространяются на другие, то есть их наблюдаемость или их наблюдаемое выражение не выходит за рамки той теоретической модели, которая содержится в этой теории. Отношения наблюдаемого опытного и теоретического заключается в однозначном соответствии, а не в том, что они свободны друг от друга и просто параллельны, как у Куайна, с его свободными отношениями теории и данного в опыте. А из этого взаимного соответствия возникает потом у Селларса то, что он определяет как «целостная картина», включающая в себя «понятие» + «наблюдаемое». Их исходное равновесие позволяет объединять теоретический и наблюдаемый уровни в некоторую «цельную или тотальную картину» (здесь следует вспомнить гегелевскую «тотальность» и его «мышление в понятиях», объединяющее в себе теорию с самим объектом), соединяющую субъективный, понятийный и предметный уровни в некоем единстве. Теоретический дискурс, по Селларсу, предполагается, будет работать также, как и гегелевское понятие: мы не выводим понятие из наблюдаемой действительности, а наоборот, имеем возможность действительность вывести из самого понятия. Пока еще эти два уровня, теоретический и наблюдаемый, при своем возникновении опять же находятся в равновесии, и благодаря этому доисторические люди получают возможность «объяснять различие между теоретическим и наблюдаемым» (5,98). Мы вводим само различие, но еще не распределяем акценты.

Наконец подготовительная стадия завершена, и мы можем перейти к третьему, заключительному шагу. Для создания мифа недостает только одного — необходимо появление некоего гения, который выдвинул бы идею, которая нарушила бы это равновесие, иным и прямо противоположным мифу о данном и «внутренних эпизодах» образом. И в этот самый момент здесь в рассуждениях Селларса появляется такой гений — некто просто Джонс, которого Селларс представляет первоначально как доисторического «предшественника бихевиоризма».

Однако Селларс тут же уточняет, что речь идет не совсем о традиционном бихевиоризме, его Джонс представляет не бихевиоризм известный нам по истории психологии, такой бихевиоризм Селларс называет «философским бихевиоризмом». А это будет бихевиоризм в трактовке самого Селларса, который он определяет в отличие от первого как «методологический бихевиоризм» (опять в особом, можно отметить, смысле Селларса «методологический», то есть по сути критическо-феноменологический, а не собственно «философский», что существенным образом отделяет позицию Селларса от классических философских ходов и сближает его с гегелевской феноменологией). Отличие философского бихевиоризма заключается в том, что его программа предполагает возможность сведения языка всей менталистской психологии к наблюдаемому поведению. В этом как раз философская суть бихевиоризма, которая заставляет его занимать определенную позицию в метафизике и требовать устранения ментального языка, ментальных сущностей в пользу одной лишь реальности внешнего наблюдаемого поведения.

«Методологический» бихевиоризм, который предполагается Селларсом, отличается именно тем, что «не отвергает язык ментальной психологии с её интро-

спекцией, верованиями и т.д.» (см. 5, 98—100), а просто предлагает и развивает альтернативную концепцию. Здесь опять для аргументации Селларса оказывается существенным поддерживаемое им равновесие между теоретическим и наблюдаемым. Мы не вынуждаемся в рамках селларсовского подхода выбирать в качестве реальных и основополагающих либо наблюдаемое, либо внутреннее (теоретическое), а сохраняем строго их паритет.

Категоричность традиционного философского бихевиоризма, по Селларсу, ничем не оправдана, тем более, если мы сопоставим бихевиористскую психологию с тем, как действуют в своих областях такие признанные и безукоризненно научные области науки, как физика и химия. В них отнюдь не предполагается, что все физические и химические сущности должны быть сводимы к наблюдаемым явлениям, наоборот, теоретические сущности способны выживать внутри «целостной картины» вместе с наблюдаемыми явлениями, но последние в этом случае уже не являются единственным источником наших теоретических понятий. «Тем хуже для фактов», как сказал бы в этот момент Гегель.

И если так обстоит дело в физике и в химии, то почему бы и за бихевиористской психологией не признать такое же право допускать самостоятельное существование теоретических сущностей, которые являются моделями наблюдаемых явлений, но не предполагают обязательной сводимости первых ко вторым. Более того, в рамках своего равновесного подхода Селларс уточняет что все, на чем он настаивает в отношении бихевиоризма, это то, что «бихевиористские требования, чтобы все понятия вводились бы в терминах первичного словаря относящегося к описанию внешнего поведения совместимо с идеей, что некоторые бихевиористские понятия могут быть введены в качестве теоретических понятий» (5, 100).

Здесь как раз свою роль должен сыграть гений Джонса, который предлагает всего лишь следующее расширение в работе «райловского» языка. В тех случаях, когда внешнее поведение людей продолжает оставаться рациональным и причинно обусловленным, даже в тех случаях, когда оно не сопровождается внешним вербальными выражениями, такие пробелы или паузы объясняются участием в них «неких внутренних действий, эпизодов», но по отношению к которым как его «истинный ход развития» (5, 103) внешние высказывания выступают как их произведение или кульминация (5, 103). В своем изобретении Джонс, как мы видим, пользуется обеими предпосылками, которые предоставил ему Селларс. Он использует в качестве теоретической модели, помещаемой внутрь наблюдаемого явления, некоторую «внутреннюю речь», которая выступает по своим характеристикам носителем той самой семантической интенциональности, которой обладает сам язык изначально в силу своих собственных свойств и особенностей, а не обладает этой интенциональностью благодаря и в зависимости от некоей изначальной «внутренней интенциональности нашего сознания». Эта интенциональность сама по себе оказывается не каким-то загадочным свойством нашего сознания, нашей души, а объясняется тем простым обстоятельством, что носители языка обращаясь к друг другу вынуждены иногда объяснять другому то, что они имели в виду, как в случае классических семантических примеров, которые использует сам Селларс, когда мы говорим, что «*rot*» означает красное, а *blue moon* истинно или верно в том случае, когда луна действительно голубая.

Селиванов Ю.Р.

«Миф о Данном». Гегельянские размышления Уилфрида Селларса

Таким образом, все, что понадобилось Джонсу для того, чтобы наделить своих соплеменников «сознанием» и «внутренним опытом», интенциональностью — это модель «внутренней речи». Причем это именно модель, как подчеркивает Селларс, мы не имеем ввиду буквально некую речь, произносимую внутри (см. 5, 104), мы имеем чисто теоретически моделируемую семантическую конструкцию (5,103) применительно к чему наблюдаемые эпизоды в нашем поведении, которые совершаются явным образом там, как если бы в нас в этот момент происходило некое внутреннее говорение. Таким образом, мы обладаем сознанием, поскольку и только после того, как мы овладели языком

Эта теория точно также позволяет нам говорить, в случае, например, когда голодный человек говорит, что нечто съедобно и съедает это, что истинной причиной его поведения оказывается не произнесенная им вслух фраза, а то внутреннее произнесение этой фразы (см. 5,107) или, короче говоря, «мысль», что нечто съедобно. Гений Джонса и заключается в том, чтобы называть эти якобы внутренние произнесения «мыслями» (см. 5,104).

Однако теоретический характер этой понятий о мыслях, верованиях и значении позволяет им существовать как исключительное достояние самих этих наблюдаемых объектов. Мы говорим, что мысли присутствуют в человеке на том же самом основании и с тем же правом, как говорим, что молекулы присутствуют в газе. Эти эпизоды существуют внутри наблюдаемых носителей языка, как молекулы в газе, сравнивает Селларс, и они так же не наблюдаются, поскольку они теоретические сущности, понятия, но они наблюдаемы в том смысле, что они образуют «единую картину» с наблюдаемым явлением. Эта теория, подчеркивает Селларс, вполне совместима как с психофизиологическим объяснением нашего сознания (однако без философских редукционистских выводов), так и с положением, утверждающим, что первоначально все же существовал обычный внешний язык, а затем только «внутренняя речь» (см. 5, 105). Тем самым мы сохраняем за человеком его внутренний мир, внутреннюю частную жизнь, однако уже без тех «непосредственных опытов» (см. 5, 106), которыми оперировал миф о данном и классические ментализм и эмпиризм.

Если у нас есть возможность описывать поведение, скажем, Дика, такой фразой: «Дик думает, что р», то эту же фразу мы вправе использовать и при описании самих себя, нашего собственного поведения и нашего собственного Я — «Я думаю, что р», когда мы ведем себя также, как ведет себя Дик. (см. 5, 106). Я мыслю, так как мыслят другие, а не наоборот, что, как обычно предполагается, требует от нас решать проблему солипсизма. Не от л к мыслям *другого* должен идти ход наших рассуждений, а наоборот, от языковой практики и другого к нашему собственному внутреннему миру.

И здесь мы восстанавливаем в правах претензию внутреннего мира на привилегированный доступ к некоему нашему опыту, который, однако, не сводим к внешнему и наблюдаемому, но тем не менее является опытом. В этом случае мы уже не в качестве человека с улицы говорим «я думаю», и считаем, что даем отчет в некоем непосредственном опыте, а в качестве философа утверждаем *я думаю* в качестве философского уже не непосредственного, а опосредованного опыта мысли, скорее даже опыта теории или теоретического. Этот теоретический опыт

в глубоком и специфическом смысле есть опять же тот опыт, который мы применительно к гегелевскому языку философии можем определить как феноменологический опыт или опыт сознания, как опыт понятия или опыт знания. И в этом случае, подчеркивает Селларс, мы практически достигли своей изначальной цели — создали альтернативу мифу о данном, поскольку в соответствии с мифом Джонса складывается такая ситуация, при которой «то, что было введено в качестве чисто теоретических понятий» приобретает роль «отчетов опытных» (5,107).

Исходя из того, что мы мыслим интенционально и внутренне именно потому, что мы действуем теоретически, а не наоборот, как предполагает обычная философия языка, строится и связанная с мифом о Джонсе и развиваемая в той же работе селларсовская философия науки. Главным тезисом её можно считать положение, что мы имеем науку не потому, что мы мыслим, а мы имеем науку и поэтому имеем возможность мыслить. Однако селларсовская философия науки это тема для особого разговора.

Пока же в заключение мы хотели бы подчеркнуть те существенные параллели между гегелевской философией и ходом мысли американского философа двадцатого века, которые позволяют подтвердить основательность тех оценок и выводов, с которых мы начали нашу статью. Спекулятивно-феноменологическая критика чувственного сознания, опровержение концепции непосредственного знания и, наоборот, утверждение всеобщей опосредованности познания и действительности, наконец, идея познания на основе «тотальной картины», или по сути целостного «мышления в понятиях» в чисто гегелевском смысле — все эти моменты философских построений Селларса свидетельствует о том, что современная философская мысль после длительного перерыва начала разворачиваться лицом к наследию классического гегелевского идеализма.

Литература

1. Nuzzo A. ed. Hegel and the analytic tradition. N.Y., 2010.
2. Gimmler A. Pragmatic aspects of Hegel's thought. In: The Pragmatic turn in philosophy: contemporary engagements between analytic philosophy.
3. Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht. Hrsg. W. Welsh, K. Vieweg. München, 2003.
4. German Idealism : Contemporary Perspectives. Hammer, Espen. N.Y., 2007
5. Bernstein R. The Pragmatic Turn. Cambridge, 2010.
6. Sellars W. Empiricism and the philosophy of mind. N.Y., 1997.
7. Sellars W. Philosophy and the scientific image of man // Sellars W. Science, perception and reality. N.Y., 1991. PP1-40.
8. Bernstein R. Praxis and Action. N.Y., 1971.
9. Кант И. Критика чистого разума. М., 1993.
10. Гегель Г. Феноменология духа. М., 1992.
11. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т.3. Философия духа. М., 1977.
12. Гегель Г. Философская пропедевтика // Гегель Г. Работы разных лет. Т.2. М., 1971.
13. Рассел Б. Моё философское развитие // Аналитическая философия. Избр. тексты. М., 1993.

Robert Howell*

AMERICAN PHILOSOPHY NOW: ONE CONTEMPORARY LIFE

Anyone who undertakes to describe his or her life in contemporary American philosophy—or, I would guess, in any other setting for our discipline—is surely likely to feel some awkwardness, as well as a natural pleasure in getting to think about the nature of philosophy itself. I myself feel this awkwardness partly because what is really important is the subject, not the vicissitudes of my engagement with it. I also feel an awkwardness because the topic of one's life as a professor of philosophy is ambiguous. Should I describe my intellectual activities? My experiences over the past forty odd years as a member of the American philosophical community? Or (surely not) how I live my days, waking, reading, teaching, thinking, writing, going for walks, and talking to colleagues, students, friends, and family? Faced with such questions, I've chosen to consider, briefly, (i) the character of philosophy and of philosophical education in the USA; (ii) current and past analytic philosophy, the style in which I do philosophy; and, finally, (iii) my research interests in representation and the world, as these topics present themselves in Kant's work and in the phenomena of pictorial and linguistic representation and related matters. No doubt many of my views about the first two of these topics are shared by other persons now active in American philosophy. But I am sure that not everyone will agree with all my points.¹

I. Philosophy Now

The word "philosophy" in the USA and elsewhere of course labels the discipline that is found in universities around the world, including, in many distinguished forms, in Russia. At least in English, the word also names a general attitude or belief that serves as a guiding principle in life. The latter usage is not surprising, for the discipline studies the fundamental aspects of our lives and world: knowledge, reality, existence, mind,

* В этом выпуске Историко-философского Альманаха мы публикуем две статьи почетного профессора философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, профессора университета SUNY, штата Нью-Йорк, Роберта Хауэлла, написанных им на основе докладов, читавшихся на кафедре истории зарубежной философии МГУ им. М.В. Ломоносова в 2010-2011 гг. -*Ред.*

¹ I am writing from the perspective of an American analytic philosopher, and not everything that I say may be accepted by those whose work derives from other traditions (e.g., from what we in the US call "Continental Philosophy"; or from the American pragmatist tradition, to the extent that that tradition has not been absorbed by contemporary analytic philosophy). Nor may all analytic philosophers themselves agree with all my claims, of course.

body, the physical world, society and government, ethics and morality, art and aesthetic values. And, if they are true, philosophical views about these matters surely should inform the ways in which we live. From its beginnings, philosophy has also been pursued outside the universities by thinkers ranging from Socrates to Nietzsche, and this has been true in the USA as well (as is shown by examples such as Peirce and Santayana, at times, and by literary-philosophical figures such as Thoreau and Emerson). But, in the US and probably in most parts of the world now, serious, creative nonacademic philosophers are the exception (although there are many authors and also "pop" thinkers who claim to provide insights into life and sometimes do).

Moreover, and as in many other countries, in American universities and colleges a wide variety of views and intellectual programs are carried out under the rubric of philosophy. These range from austere studies in logic, philosophy of language, and the foundations of mathematics through work in metaphysics, epistemology, and value theory; and on to attempts to apply theoretical philosophical investigations to the practical affairs of everyday life and, perhaps, to change or to improve how we live. This work, both theoretical and applied, is pursued by many different kinds of American philosophers: by analytic philosophers; by descendants of the American pragmatists; by thinkers influenced by what in the US is loosely termed "continental philosophy" (idealism following Kant, phenomenology and existentialism, and the many varieties of structuralism and post-modernism); and by people who come from one or another religious tradition (e.g., Catholic, Protestant, Jewish, Islamic, and Buddhist thinkers).

The goals of these different approaches to the subject can be quite various. They range from the discovery of fundamental truths about reality and values to various forms of intellectual provocation and of attempts to develop philosophical positions that are devoted to denying the possibility of various kinds of philosophy itself. I think that, at least up to a point, this kaleidoscope of goals and views is all to the good, although it is sometimes confusing and yields deplorable results. But we often reach our best insights by allowing many different forms of investigation to compete. Nevertheless, and as I will note shortly below, I favor one approach to the subject, and I believe that it is now the best way of approaching the truth about the issues that concern us.

University (and college) education in philosophy proceeds somewhat differently in the US from the way in which it proceeds in Russia and at MGU. As I understand the situation, Russian students enter the university usually knowing little about serious philosophy, although they may have read selected passages from, say, Plato or Aristotle in some of their secondary-school classes. The same is true for American students. However, in Russia students enter the philosophical faculty as soon as they enter the university, and they do not usually expect to change their faculty or interests during their university career. In the US, in contrast, when students enter a university (or a small liberal-arts college of the sort that I attended for my B.A.), they attend lectures in a number of different subjects, and they have a good deal of choice about what they study, although usually they must do work in a core group of subjects (for example, in the humanities, social sciences, natural and biological sciences, and mathematics). Thus a student might begin by working in history or sociology and then declaring a major—a major subject of concentration—in one of these areas. But this student might later begin to take philosophy courses, become fascinated by the subject, and switch his or her major to philosophy.

Robert Howell

American Philosophy Now: One Contemporary Life

(I myself entered Kenyon College planning to be a mathematician, and I did a good deal of undergraduate work in mathematics. But in my second year I attended lectures by a well-known American aesthetician, Virgil Aldrich, and I was converted to philosophy as my major subject.)

I think that the breadth in American undergraduate education is a good thing. But the results are sometimes somewhat spotty, and not all our philosophy or other majors get a deep grounding in their subject.² Focused, intense, and fundamental work in philosophy (and in other subjects) tends, in the US, to come at the graduate level. Before writing their theses, graduate students attend lectures and seminars in the major areas of the subject—metaphysics, epistemology, value theory, and history of philosophy. These classes focus not just on the past and recent history of the subject but on current research; and the instructors often try to present new research. Students at the master's level are usually required to do some original research, and doctoral students are required to do a good deal of serious research. This research usually is not purely historical—although, as an historian of philosophy, I of course have a strong interest in work in the history of philosophy. The research also is meant to advance the study of some philosophical issue in metaphysics, epistemology, value theory, or history of philosophy (e.g., the interpretation of Kant, one of my own specialties).

The goal here is to do original work that can be defended in the face of the most serious objections, and I think that the results of American graduate education are usually good. If many American philosophy undergraduates do not have the solid knowledge of historical detail that I believe that European and Russian philosophy students usually have, at the graduate level American students are very well-trained, particularly in thinking for themselves, in their knowledge of the best current work in the field, and in their capacity to advance that work and the subject in general. And, when I have attended meetings at MGU and have listened to the aspiranti discuss the presentations and ideas, I've been happy to see that they display the same sorts of abilities for analysis and independent thought, and the same sorts of excitement and commitment to the subject, as do my past and present American graduate students. At that level, the results of the different American and Russian approaches to philosophical education start to converge.

II. Analytic Philosophy

The approach to philosophy to which I gravitated naturally, and in which I was trained and now work, is analytic philosophy. Although there are important representatives of other traditions at work in the US, analytic philosophy in its various modes is the dominant form of philosophy now practiced in North America—and in Great Britain, Australia, New Zealand, and Scandinavia. And it has excellent representatives in France, Germany, Italy, Spain, Portugal, South America, and Russia.

As I think is generally agreed, analytic philosophy has at least three sources, which interacted from the beginning: (i) the reaction by British philosophers such as Bertrand Russell and G. E. Moore to what they took to be the excesses of British idealism (F. H. Bradley, Bernard Bosanquet, and so on)—this reaction was influenced by Hume

² Much depends on the students themselves and the university. Many American undergraduates are well trained in their disciplines, but some are not.

and the British empiricist tradition and was sharpened by Russell's and others' work in logic and philosophy of mathematics; (ii) the European and especially the German and Austrian developments in logic and philosophy of mathematics by Gottlob Frege and later thinkers, including Ludwig Wittgenstein, combined with the development of logical positivism and its reaction against traditional and contemporary metaphysics; and (iii) parts of the American pragmatist tradition (especially C. S. Peirce) and the American New Realism, movements which also in their own ways stressed logic and the role of empirical and other evidence in evaluating the claims of past philosophy and metaphysics. (And, to my mind, parts of phenomenology and related trends also display a markedly analytic cast, as do many parts of earlier philosophy, all the way back to the *Theaetetus*+*Sophist*, and *Parmenides*, and Aristotle's *Categories* and *Metaphysics*.)

Analytic philosophy in its beginnings was often tied—or was often seen, by other philosophers, and by the educated public, to be tied—to specific sets of philosophical doctrines. For example, it was at various times thought to be tied to Russell's or Wittgenstein's early logical atomism or to twentieth-century versions of empiricism in epistemology and metaphysics (as in the British sense-datum philosophers) or to the sorts of radical empiricism defended by Moritz Schlick, Rudolph Carnap, A. J. Ayer, and the other logical positivists. But if such ties to specific philosophical views ever really existed, they are now gone. Largely through the efforts of succeeding generations of analytic philosophers themselves, lively debate has arisen about practically every specific doctrine that the original, hard-core analytic philosophers may have espoused. These critics and creative developers of the subject include such stellar figures as, in their very different ways, the later Wittgenstein, Gilbert Ryle, J. L. Austin, P. F. Strawson, W. V. Quine, Nelson Goodman, Michael Dummett, Hilary Putnam, Saul Kripke, John Rawls, David Lewis, and now people such as David Chalmers, Robert Brandom, Timothy Scanlon, Alan Gibbard, Kendall Walton, Ted Sider, Timothy Williamson, and many others.

There is at present no core body of doctrines that unites analytic philosophers. In the analytic tradition, we find both foundationalists and anti-foundationalists in epistemology; deontologists and utilitarians in ethics; logicists and intuitionists in philosophy of mathematics; classical logicians and allies of paraconsistent logic; Kant enthusiasts and defenders of Hegelian insights; materialists and anti-materialists in philosophy of mind; and so on. Nor can analytic philosophy now be said to want to turn the discipline into a kind of science (or into a handmaiden of the sciences, in the sorts of ways described by empiricist philosophers from Locke to the positivists). A good deal of analytic philosophy is scientifically focused, for example in philosophy of science (of course!); in cognitive theory; in recent, empirically-oriented work about virtue ethics; in some studies of pictorial representation; and so on. Other analytic philosophers, including some, like Hilary Putnam, who have deep roots in the sciences, have criticized scientism in philosophy. Again, and if Quine, Morton White, and others are right in rejecting or playing down the analytic-synthetic and the a priori-a posteriori distinctions (a matter still very much in dispute), there are no sharp boundaries between the sorts of theory building and generalization characteristic of much philosophy and foundational work in the sciences (an opinion that, in his own idiosyncratic way, Hegel would share, I think). Nor, given Quine's views and others, can analytic philosophy (or philosophy in general) be described as "conceptual analysis," in the way that Strawson

Robert Howell

American Philosophy Now: One Contemporary Life

and other ordinary-language philosophers in the analytic tradition suggested in the 1950s and 1960s.³

Instead, and roughly, as I see it, analytic philosophers share a commitment to a certain conception of the activity of doing philosophy: for such thinkers, philosophy is a truth-based discipline seeking generality and depth about fundamental issues of the sorts noted earlier. It is a discipline in which we need to proceed rigorously, to back up our claims with whatever are the appropriate forms of evidence and reasoning, to make the necessary distinctions, to uncover and question presuppositions, and, in general, not to accept views simply because they are inherited from our great predecessors, affirmed by society at large, emotionally satisfying, or even held by most people in our own philosophy department. In this respect, I think that analytic philosophy in its current forms conforms very well to Kant's famous claim, in "What is Enlightenment?," that we must dare to think for ourselves and to escape our self-incurred tutelage to others' views and prejudices. Analytic philosophy also conforms to the spirit of Kant's claim, in the Doctrine of Method of the first *Critique*, that "among all rational sciences⁴ ... only mathematics can be learned, never philosophy (except historically); rather, as far as reason is concerned, we can at best only learn to *philosophize*" (A837/B865).⁵ And this Kantian view is reflected in Wittgenstein's famous *Tractatus* 4.112 claim that "Philosophy is not a body of doctrine but an activity."⁶

Science is very important to analytic philosophers as a source of confirmed knowledge (or as a source of some of the best-confirmed beliefs and theories that we now have). So, as thinkers seeking the truth (and knowledge of the truth) about the issues that concern it, analytic philosophers have a strong interest in the sciences and their findings. But, and as

³ A strong case can, in fact, be made for seeing contemporary analytic philosophy (whatever the forms that it originally took) as having simply become our contemporary form of rigorous philosophy, in the truth-and-evidence-based sense of that phrase that can be applied to Plato and Aristotle, to various thinkers in the medieval period, and to the rationalists, empiricists, and Kantians and their successors in the Nineteenth Century. But I won't try to defend that view here.

⁴ Kant says, in this passage, "rational sciences (apriori)." However, many (but not all) contemporary analytic philosophers will reject the idea that philosophy is, in any straightforward way, a purely a priori discipline, whatever exact view they take of the a priori/a posteriori distinction itself.

⁵ "Man kann also unter alien Vernunftwissenschaften (a priori) nur allein Mathematik, niemals aber Philosophie (es sei denn historisch), sondern, was die Vernunft betrifft, hochstens nur *philosophieren* lernen." Compare also Kant in the *Conflict of the Faculties*, 7:69: "Philosophy is not some sort of science of representations, concepts, and ideas, or a science of all sciences, or anything else of this sort; rather, it is a science of the human being, of its representing, thinking, and acting — it should present the human being in all of its components, as it is and ought to be, that is, in accordance with its natural determinations as well as its relationship of morality and freedom" ("Philosophie nicht etwa eine Wissenschaft der Vorstellungen, Begriffe, und Ideen, oder eine Wissenschaft aller Wissenschaften, oder sonst etwas Ahnliches sei; sondern eine Wissenschaft des Menschen, seines Vorstellens, Denkens, und Handelns;—sie soli den Menschen nach alien seinen Bestandteilen darstellen, wie er ist und sein soil; d. h. sowohl nach seinen Naturbestimmungen, als auch nach seinem Moralitats- und FreiheitsverhältniB"). Also see *Critique of Pure Reason*, Doctrine of Method, Ch. 3, Architectonic of Pure Reason, A835-39/B863-67 generally.

⁶ "Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit."

I have noted, to my mind analytic philosophy is not itself science or some sort of science of the sciences (in e.g. an Aristotelian or a Hegelian sense). Instead, and to adapt Descartes' title, it is a more general "search after truth."⁷ As such, it appeals, as needed, to ideas and results from the sciences, and I think that it is exceedingly unlikely that it will ever cease to do so. But it does not live in the sciences. As Wittgenstein says in another passage which I think is both deep and true (and whose every word bears weighing), "the philosopher is not a citizen of any community of ideas. That is what makes him [or her] into a philosopher."⁸ Analytic philosophy lives alongside, and benefits greatly from, the sciences and their results. But it is not just another science. Nor is it a slavish, uncritical admirer of scientific work.

Moreover, speaking for myself and for a number of other analytic philosophers whom I know, I find all sorts of philosophical ideas fascinating to think about and to work with. (I sometimes have taught parts of Kierkegaard and of Hegel—who used to be a supreme analytic bugbear—to undergraduates and graduate students,⁹ and I have very much enjoyed discussing philosophy with people from very different backgrounds from my own.) I don't want to see other forms of philosophy perish. They nourish our thought, and they often pose very deep questions. And I have great respect for many other philosophical traditions. It is simply that, as I see it, the most responsible, rigorous way for us now to proceed in philosophy—or certainly for someone with my own talents, background, and interests to proceed—is analytically. In my view, philosophy is indeed the Search after Truth. Analytic philosophy can sometimes be a stern, austere taskmaster (or taskmistress). But it can also be a source of great insight and intellectual delight; and I think of it not only as theoretical in character but also as an ethical discipline, both in its work in ethics and in its theoretical aspects. If we all tried to think, dispassionately and rigorously, about our lives and societies in the same clearheaded, unflinching ways that contemporary analytic philosophy asks us to think about truth or moral right or knowledge or the morality or not of torture, I think that we would strengthen ourselves and our societies. This project is difficult, and it surely

⁷ Perhaps I should say explicitly that, as I see it, the best evidence and theories that we have support the idea that, in a certain sense, there is one objective truth. But that idea is of course itself a legitimate subject of inquiry and dispute, and a number of analytic philosophers (and not just post-modernists) have disputed it for various different reasons—for example, Goodman, Putnam, and Richard Rorty. I think that these philosophers are mistaken. But their claims certainly can't be dismissed out of hand. For an overview (and a defense of objectivity), see e.g. Paul Boghossian, *Fear of Knowledge*, Oxford University Press, New York, 2007.

⁸ *Zettel*, §455, p. 81e, Blackwell 1967 edition: "Der Philosoph ist nicht Bürger einer Denkgemeinde. Das ist, was ihn zum Philosophen macht." Note also Kant again, as reported in the *Jäsche Logik* (9: 25): "To be a philosopher two things chiefly pertain: 1) Cultivation of talent and of skill, in order to use them for all sorts of ends. 2) Accomplishment in the use of all means towards any end desired" ("Zu einem Philosophen gehören hauptsächlich zwei Dinge: 1) Kultur des Talents und der Geschicklichkeit, um sie zu allerlei Zwecken zu gebrauchen. 2) Fertigkeit im Gebrauch aller Mittel zu beliebigen Zwecken"). Note especially the second requirement. Kant surely means cognitively justifiable means directed towards cognitively justifiable ends in cognitively justifiable ways.

⁹ Analytic thinkers such as Brandom have done very interesting work on Hegel, as have analytically trained scholars such as Frederick Neuhouser. Neuhouser also has written a very interesting study of Fichte's theory of consciousness.

Robert Howell

American Philosophy Now: One Contemporary Life

can also be dangerous on occasion. But I believe that it is important, especially if philosophy is to fulfill its traditional role of guiding our lives as well as our thoughts. I also believe that, although it is easy to forget this role or not to live up to it, such a role is what we commit ourselves to when we embark on a life in the subject.

III. My Work in Philosophy

My life as a philosopher, day to day, includes university teaching (both undergraduate and graduate), research, and some administrative duties. In this respect I'm sure it is not radically different from the lives of other philosophy professors around the world, although, as I have noted, the nature of philosophical training is not the same in the US as in Europe and Russia (or, for that matter, as in traditional British universities such as Oxford and Cambridge). I received my master's and doctoral degrees from the University of Michigan, a center of analytic philosophy, where I worked mostly in the history of philosophy (especially in Kant) and in the philosophy of language. After a Fulbright grant at Oxford University, where I heard Strawson's Kant lectures¹⁰ and worked with him as his tutee, I taught, successively, at the University of Illinois (Urbana), Stanford University, The Johns Hopkins University (as a visitor), and the University at Albany (SUNY), where I have been employed for many years. As with many American philosophers, my core teaching (in introductory philosophy, history of modern philosophy, metaphysics, and aesthetics) reflects my research interests (Kant, metaphysics, 17th- and 18th-century philosophy, philosophy of language and logic, and philosophy of art). But I've taught in many related areas (for example, philosophy of mind, philosophy of literature, 19th-century philosophy, Descartes, Hume, introductory logic, and other subjects). And I've found that the traditional claim is correct: my teaching has helped my research; and my research, my teaching.

As an undergraduate, and under Virgil Aldrich's guidance, I became deeply interested in Kant's theoretical philosophy and in its relation to Wittgenstein's *Philosophical Investigations*, and I wrote an honors thesis on this topic.¹¹ At this point, and I think without realizing it, I became permanently fascinated by questions of how we represent the world, of whether our representations are in some way (Kantian or not), categorically structured, and of how far the world as we represent it corresponds to the world as it actually is in itself. At the University of Michigan, I worked with many fine philosophers, including especially Frithjof Bergmann, the Hegel and Nietzsche scholar. I attended his lectures on Hegel and 19th-century philosophy, and he supervised my doctoral dissertation on transcendental arguments in Kant, Strawson, and other philosophers. I also did a great deal of work with Julius Moravcsik, the Plato and Aristotle scholar, and with William P. Alston, a very fine and demanding philosopher of language, whose deep, incisive commitment to analytic reasoning has left a permanent mark on my ways of thinking.¹²

¹⁰ Published the next year as *The Bounds of Sense*.

¹¹ I should also pay tribute to two other teachers whom I had as an undergraduate—John Yolton, the Locke scholar, and James Carney, a Wittgenstein scholar and aesthetician.

¹² I don't here mean to slight my other teachers at Michigan, who included (as faculty or as visiting faculty) Jack Meiland, William Frankena, Carl Ginet, Irving Copi, Abraham Kaplan, J. O. Urmson, Peter Geach, Elizabeth Anscombe, and John Searle.

Robert Howell

American Philosophy Now: One Contemporary Life

This interest in representation, its objects, and the world that we represent has, in one way or another, dominated my research for the past forty odd years.¹³ While at Stanford, I got to know, and was deeply influenced by the work of, the Finnish philosopher Jaakko Hintikka. Working with Hintikka's ideas about the logic of knowledge and perception gave me a powerful set of analytic tools that I applied initially in research on pictorial representation and especially on Kant's ideas about mental representation. (In Kant's system, and as everyone knows, a representation in the mind—a *Vorstellung*—presents to the knower, in a spatiotemporal, categorized form, an object that exists, in a nonspatiotemporal, noncategorized form, in itself. Hintikka's techniques provided a method for investigating the intentionality that appears in such representation.) I do not now accept the precise framework that Hintikka created, suggestive though it remains. But Hintikka's ideas, and his demonstration of how the sensitive application of contemporary philosophical work can uncover deeply interesting facets of past philosophy (and of how contemporary philosophy can in turn be influenced by those past ideas) has also permanently affected my way of thinking. I owe a great debt to Hintikka for this work—and also to my teachers.

Besides publishing essays on these topics, while at Stanford I embarked on a study of Kant's Transcendental Deduction of the Categories that I published a number of years later. In that study, I try both to give an accurate scholarly account of the proof-structure of the Deduction and to interpret key Kantian ideas such as unity of apperception, the logical functions of thought in judgment, and the categories. I also try to interpret and evaluate the crucial reasoning of the Deduction that passes from the holding of unity of apperception with respect to a manifold of representations to category application to the object of that manifold.

In my view, this is the deepest and most interesting argument in philosophy, and it has been a privilege to think about and learn from it over the years. My interpretation, like all work on the Deduction, has been controversial, but I think that it is on the right track, and I am continuing with it today. I should add that it was this work, and Vadim Vasilyev's own interest in the Deduction, that first brought me to Moscow. And it has been a pleasure to talk with him about these issues during the past several years. It also was an honor to be able to lecture on Kant (and on analytic aesthetics) in the MGU department of the history of modern philosophy during my 2007-08 Fulbright year.

I've done other work on Kant, including a survey of recent analytic work on Kant's theoretical philosophy that was published in 2007 in the MGU *Istoriko-Filosofskiy Almanack*. As I have worked on Kant, I have also written essays on pictorial representation and on the representation of objects by literary works. These topics, together with work

¹³ I've also written in other areas, for example on questions about abortion and, recently, on what I see as the connection between the whole-hearted adoption of democracy by a society and the resulting commitment of that society to the rational examination of all its aspects. But my main work focuses on representation and its objects, both in a historical setting (I am doing further work on Kant's conception of the object of knowledge) and in the setting of contemporary metaphysics, philosophy of language, and aesthetics (where, as noted below, I've been writing on the objects of fiction).

Robert Howell

American Philosophy Now: One Contemporary Life

that I have done on the ontology of art works,¹⁴ have Kantian parallels and themselves suggests avenues of approach to Kant. In a 1979 essay, "Fictional Objects: How They Are and How They Aren't," I defend a kind of realism about fictional objects such as Hamlet and Anna Karenina. (My position there appears to be in some ways like, but also unlike, Kripke's in his unpublished work on fictional objects; and it also both resembles and differs from the positions of three important realists in this area, Peter van Inwagen, Nathan Salmon, and Amie Thomasson.) I also criticize Kendall Walton's deeply important, and deservedly influential, make-believe approach to fictional objects. Walton's ideas have sparked a whole fictionalist school of writers on metaphysics and allied areas, and I have argued with him about them for years.¹⁵ I have also published other work in this area.

Recently I returned to the topic of fictional objects, and this past year I completed two long essays on the subject. The first, "Realism and Its Discontents," criticizes realist accounts of fictional objects, including my own past ideas, and proposes a new approach to this topic that is meant to combine the strong points of realism and of Walton's non-realist make-believe view while also avoiding the problems for both views. In the second, "Literary Fictions: Real and Unreal," I extend this new approach and try to deal with various problems, including the problem of negative existential statements. ("Hamlet does not exist" is true; but how can this sentence be true, unless the name "Hamlet" in it is functioning as a genuine proper name and so names an existent object? But then the sentence is false, after all.)¹⁶

I am now planning further work on my new approach (as well as additional work on Kant). I hope to say more about the sense in which, according to this approach, we experience ourselves as committed to the existence of things such as Hamlet and Anna Karenina.¹⁷ We experience ourselves as so committed, and we take ourselves to be able to make true claims about these things ("Hamlet was a prince," "Anna Karenina lives in St. Petersburg") even though we all acknowledge that, in an important sense, Hamlet

¹⁴ Are novels and repeatable poems Peircean types, or tokens, or some sort of type-like thing, or something else entirely? And do we have ontological uniformity or diversity among artworks? These questions, and especially the first, have generated a good deal of very interesting work in the last 30 years, and that work continues today. (Note, e.g., the disputes about Jerrold Levinson's suggestive view that repeatable art works are "indicated types.") I have written several essays on these topics, and I have some further ideas about them, which I hope eventually to publish.

¹⁵ See Walton's *Mimesis as Make-Believe*, which I think is one of the best works ever published in aesthetics (and one of the most significant books in philosophy of the last forty years) and also his collections, *Marvelous Images and In Other Shoes and Other Essays*. See also my 1996 *Synthese* review of *Mimesis as Make-Believe*. For fictionalist approaches to metaphysics and other areas, see especially the work by Stephen Yablo. Frederick Kroon and others have extended Walton's work on fiction.

¹⁶ The first of these essays is to appear in *Fiction and Philosophy*, eds. L. Carlos Baptista and F. Lihoreau. The second will appear in *Fictions and Models: New Essays on the Philosophy of Fiction* [tentative title], ed. John Woods.

¹⁷ Should this investigation also consider our commitment to the existence of numbers, properties, and universals? Current fictionalists in metaphysics argue that such things are also fictions. I don't agree with their specifically *fictionalist* approach to these entities; but their kind of overall strategy is certainly suggestive and, I think, may work in the end.

Robert Howell

American Philosophy Now: One Contemporary Life

and Anna Karenina don't really exist—they are just characters of fiction. How can we do this? Or, for that matter, and to note a famous, puzzling example of Peter Geach's, how we say truly, about two country people, that "Hob thinks that a witch has blighted Bob's mare, and Nob wonders whether she (that same witch) killed Cob's sow," given that we ourselves know very well that there exists no such witch, witches being only creatures of fiction and false belief?

Such questions lead into further, difficult problems about metaphysics and linguistic reference to the world. The issues here also lead to very puzzling questions about the extent to which reality, the real world in which we find ourselves, is or is not fully determinate, as regards the identities or differences among its objects and the properties of those objects.¹⁸ Of course such topics also ramify beyond philosophy of language and logic into the study of art and fiction. And they appear in studies of societal false beliefs, of various religions, and in anthropology. (The Greco-Roman and the Babylonian gods, among many others, surely did not really exist; and yet whole societies were built around them and their worship.)

These issues, like the questions raised by Kant's ideas, are fascinating and deep. I hope to be able to continue working on them for many years.

¹⁸ Here recall Leibniz, and Kant after him, who supposes that real individual things are indeed fully determinate: given a pair of contradictory properties, P and not-P, and a thing x, it is always true either that x has P or that x has not-P. Some contemporary fictional realists, for example van Inwagen and Thomasson, seem forced to deny this point. But I think that Leibniz and Kant are right about it.

Robert Howell

A LIFE IN PHILOSOPHY-TALK AT MGU
DEPARTMENT OF HISTORY
OF WORLD PHILOSOPHY 2.IV.10

When Professor Vasilyev asked me to speak to you about my life in philosophy, I felt some diffidence, because what is important is surely our subject itself and not the vicissitudes of my engagement with it. However, it may be instructive for me to describe characteristic features of the life of an American professor of philosophy. I hope that you will discover interesting similarities and differences among our practices. Visitors to Russia naturally expect that the rich cultural and philosophical traditions here will be different from, as well as similar to, their own. The following remarks are not a blow-by-blow commentary¹ on whether I think my best thoughts before or after brushing my teeth. Instead, I hope to offer a modest contribution to the comparative anthropology of contemporary philosophical life. I cannot provide the comparisons and contrasts from the Russian side, but perhaps they will emerge in the discussion.

I. Education

A few words about my education, for it is of course relevant to my life in philosophy. In the US, we have both public, state-funded, and private universities. Both usually offer four-year undergraduate programs and doctoral and master's degrees. We also have small private and public liberal-arts colleges that offer four-year undergraduate degrees in the humanities and sciences.² Some of these colleges have a distinguished faculty and excellent students. I myself attended Kenyon College, an institution with a strong literary tradition, a small but strong mathematics faculty, and an excellent philosophical faculty, including Virgil Aldrich, a well-known aesthetician, John Yolton, a well-known Locke scholar, and James Carney, an expert on Wittgenstein. In the US—as, I have been told, is true also in Russia—students enter the university usually knowing little or nothing about serious philosophy, although they may have read passages from, say, Plato or Aristotle in other classes. This was certainly true in my case. I expected to be a mathematician, and I entered college on a mathematics scholarship.³ And, in fact, I received a good mathe-

¹ This is a boxing metaphor, I believe.

² There also is a system of two-year community colleges, which teach vocational subjects and also introductory humanities and sciences. These colleges are often very successful, and their graduates often later earn university degrees. But such colleges don't directly affect the life of the American professor of philosophy, so I ignore them here. Besides Kenyon, other outstanding four-year colleges include Swarthmore, Williams, Oberlin, Carleton, Grinnell, Pomona, Haverford, Bowdoin, Reed, and many others.

³ And a US National Merit Scholarship, a competitive scholarship offered nationally.

A Life in Philosophy—Talk at MGU Department of History of Foreign Philosophy 2.iv. 10

mathematical education at Kenyon. However, and unlike what appears to happen in Russia, American students entering university or college do not immediately join a particular faculty and expect to remain in it for their entire academic careers. Rather, undergraduates attend lectures in a range of subjects in the humanities and sciences and then declare a major (and sometimes a minor) subject of concentration. Students sometimes change their majors several times. In my case, I began as an intended mathematics major, but in my second year I attended lectures by Aldrich and was converted to philosophy as my major subject—and my life's work—although I continued to take mathematics courses throughout my undergraduate career.

After graduating from Kenyon, I entered the University of Michigan (Ann Arbor), a center of US analytic philosophy, as a graduate student.⁴ At Michigan, I received both my master's and my doctoral degree (with a thesis on transcendental arguments in Kant's work and in the work of contemporary philosophers such as RF. Strawson). I worked mostly with Frithjof Bergmann, a Hegel and Nietzsche scholar, Julius Moravcsik, a Plato and Aristotle scholar, and William Alston, a very fine philosopher of language.⁵ After completing graduate work, I held a Fulbright grant for a year at Oxford University, where I worked with Strawson (who was then putting the final touches on his Kant book, *The Bounds of Sense*).⁶ I then returned to the US as an assistant professor at the University of Illinois, Urbana, and my life as a professor of philosophy began.

II. Philosophy and Professors of Philosophy

*A. A public university: University of Illinois:*¹ My life at Illinois illustrates many of the features of philosophical activity in a good American public university. Illinois had a faculty of about 15 philosophers, who divided the teaching of the subject by their specialties. As a Kant scholar with interests in analytic metaphysics and aesthetics, I taught courses in Kant, philosophy of art, and introductory logic, at both the undergraduate and the graduate level. In American graduate programs, students attend a range of special

⁴I was supported for a year by a Woodrow Wilson National fellowship (for persons intending to enter university teaching—this fellowship unfortunately no longer exists). Thereafter I received support as a teaching assistant (and as a pre-doctoral instructor) from the Michigan department itself.

⁵Alston's deeply committed, incisive analytic thinking has had a permanent affect on my approach to philosophy. Other philosophers under whom I studied at Michigan include Jack Meiland, Abraham Kaplan, William Frankena, Carl Ginet, Irving Copi, and, as visitors, J. O. Urmson, Peter Geach, Elizabeth Anscombe, and John Searle. I also heard lectures by Charles Stevenson, Richard Brandt, Alvin Goldman, Arthur Burks, and (when they visited) David Kaplan and Richard Cartwright.

⁶I also attended lectures and classes held by Strawson, Gilbert Ryle, Michael Dummett, Elizabeth Anscombe, David Wiggins, and others.

⁷The University of Illinois has had a number of distinguished philosophers on its faculty, including (while I was there) Leonard Linsky and Charles Caton, philosophers of language, Frederick Will in epistemology, Alan Donagan in philosophy of history and Spinoza, Atwell Turquette in logic, B. J. Diggs and James Wallace in ethics, Hugh Chandler in metaphysics, Max Fisch in American philosophy, Frederick Suppe in philosophy of science, and Richard Schacht in nineteenth-century philosophy.

Robert Howell

A Life in Philosophy—Talk at MGU Department of History of Foreign Philosophy 2.iv. 10

courses for doctoral and master's students that confront them with the current state of the art in a variety of fields. These range from philosophy of language and logic, epistemology, and philosophy of science, through courses in history of ancient and modern philosophy, and on to course work in value theory and logic. Within this range of courses, students specialize, for example in history of philosophy or in ethics. But all students take courses in a range of such areas before they write their dissertations under a particular supervisor. At Illinois, and throughout my career, my graduate teaching has been part of this overall range of offerings. My undergraduate teaching contributed to the departmental requirements for philosophy majors and to university-wide requirements in reasoning and the history of ideas.

In departments, like the Illinois department, with a doctoral program, faculty members standardly teach two course each semester (or sometimes three, but two is the norm).⁸ Usually one of these courses is an undergraduate class, and the other is a graduate (or a graduate-advanced-undergraduate) class. This work involves not just delivering lectures but also writing and grading written examinations (usually two per course), assigning and reading student papers and homework, meeting with students, and assigning final grades. This work keeps one busy throughout the semester, although sometimes we have the help of a graduate assistant. I had this sort of teaching load at Illinois. I also advised undergraduate majors and consulted with graduate students about their dissertations. As a beginning assistant professor, I had a small salary (by US standards of the late 1960s) of about \$7,000 a year, from which I paid the rent on my apartment and other living expenses. (At that time, accomplished full professors were making, at the most, around \$25,000 per year.) I shared an office and telephone with another assistant professor. With the rest of the department, I also shared the work of the department secretary.⁹ And I had the use of the very good university library.

As at all American universities, faculty members at Illinois also had administrative responsibilities. As in most American departments, there was a chair, who was appointed by the dean of the College of Arts and Sciences after consultation with the faculty. (Recall that most American universities have one department of philosophy, equivalent to the MGU faculty of philosophy but smaller in size and not divided into sub-departments or kafedra. This department is itself part of what is usually called a College or Division of Arts and Sciences.) The Illinois department also had a number of standing committees—for example, graduate admissions, undergraduate supervision, library, speakers' series, and so on. Each faculty member (above the level of an absolute beginner) was expected to serve on two or more committees and to chair one of them. The committees

⁸ As I recall, the exact rule when I was at Illinois was two courses per semester for tenured faculty and three per semester for nontenured faculty (but two of those three courses were different sections of the same lecture class, say logic or introduction to philosophy).

⁹ Besides dealing with various university forms and requirements, the secretary typed correspondence and our research papers when we did not type them ourselves, as I nearly always did. At Illinois, and at other departments with which I've been associated, there was also an assistant secretary who helped with this sort of work. The Albany department now has one secretary, whom we currently share with another department. The salary figures above and below are quoted from memory, but I think that they are accurate.

A Life in Philosophy—Talk at MGU Department of History of Foreign Philosophy 2.iv. 10

decided routine matters and reported the results to the overall department, which held a meeting about once a month.¹⁰

Very serious decisions, such as to give tenure or not to an assistant professor, were (and are) decided by a vote of the entire faculty (heavily weighted towards the views of the already-tenured faculty and of the chair) and then approved by the upper administration.¹¹ Departments had—and continue to have—a great deal of autonomy in their day-to-day decisions (including what subjects and courses to teach, and how to organize these courses). Individual faculty members had and still have academic freedom, the right to organize their courses as they see fit and to present whatever professional views about their subject they take to be correct.¹²

The philosophy faculty at Illinois thus controlled the internal life and teaching of the department. The same is true in the other departments in which I have taught. Nevertheless, many important university decisions—for example, about how to fund individual departments and programs, whom to choose as university president, what persons to promote or not to promote—were not, and are not now, exclusively or even largely in the hands of the faculty. Faculty are usually consulted about such decisions. But, ultimately, the decisions themselves are made by the upper administration (deans, vice presidents, and the university president), including administrators with little or no academic background. And sometimes, in fact, important decisions that the faculty think should be in its hands do not involve the faculty at all.¹³ This situation, and concerns about faculty pay, work conditions, and tenure, have led many US university faculties to organize unions. At Illinois, and at Stanford and Johns Hopkins (two private universities where I have also taught), there was no faculty union. (Unions are, in fact, unusual at private universities.) But there is a union at Albany, with whose representation I am sometimes satisfied and sometimes not.

B. Private universities: Stanford University and Johns Hopkins'. After two years at Illinois, I moved to Stanford University. At Stanford, I experienced from the inside the

¹⁰ This is my memory of the organization at Illinois (and, below, at Stanford). The exact organization of committee work varies somewhat from department to department. The structure that I've just described is now the norm at Albany.

¹¹ During my time at Illinois and then at Stanford, departments were moving from a fairly informal decision-making structure (where tenured faculty voted on significant issues such as tenure, but nontenured faculty were only consulted about such issues) to the more formal systems that now seem to prevail around the country. In these systems, all faculty vote (but, usually, the views of tenured faculty and the chair play the decisive role).

¹² In my Kant classes, I try, for example, to present a balanced, representative sample of Kant interpretations. But I could teach Kant from any view point. Academic freedom can, of course, be abused by the faculty and sometimes is. But usually it is not abused. I'm expected to teach philosophy and to fulfill my professional responsibilities by teaching, say, Kant and not (in a Kant class) Spinoza or American history, and I do just that. Academic freedom also is sometimes abused by administrations who are embarrassed by or afraid of radical or unusual faculty views. People who espouse extremely unpopular views sometimes are defended by their administrations, but sometimes they are not, unfortunately.

¹³ For example, at Albany I have seen deplorable academic programs spring up overnight that the faculty did not themselves approve or even know were being planned.

Robert Howell

A Life in Philosophy—Talk at MGU Department of History of Foreign Philosophy 2.iv. 10

workings of a first-rate private university. The Stanford department was about the same size as the Illinois department and had the same structure. As at Illinois, decisions were made by the department as a whole, but highly significant decisions were made by the chair and the senior faculty. I was surrounded by wonderfully creative colleagues, including Jaakko Hintikka, the Finnish logician and philosopher of language, whose ideas on the modalities and intensionality provided a great stimulus to my work in Kant and metaphysics.¹⁴ I again taught two courses per academic period. But this time I taught two different courses during each of three quarters, for a total of six different courses each year (in Kant, the rationalists, the empiricists, aesthetics, philosophy of mind, and philosophy in and of literature). Besides this teaching, I also was expected to do research and committee work and to advise various undergraduate majors.¹⁵ And I supervised three or so doctoral dissertations and also a master's thesis.

The research demands at Stanford were important to my later career, for they set me very high standards. (The acceptance rate for first-rate American philosophy journals is around 3% to 5%, and I was expected to publish in such journals.) These standards encouraged me to work consistently and at the highest level I could achieve. It was at Stanford that I began my research on Kant's Transcendental Deduction of the Categories and also my serious work in analytic aesthetics. Without the example and encouragement of colleagues such as Hintikka, and the support of my work that the entire Stanford department gave me, I do not think that I would have been able to write the sort of Kant book that I completed later.

In this connection, I might point out, in passing, that while US teaching requirements at research universities may seem light in comparison with those elsewhere (two courses per semester), American academics are, throughout the semester, also assigning and grading papers and written examinations, supervising doctoral work, advising students, and serving on committees. We are also working on our research and trying to meet its often very demanding standards. And although not everyone works as hard as everyone else, it is true, I think, that present Anglophone philosophy¹⁶ could not maintain its current, high level if we had to do more teaching than we do. And, in general, we also work hard at our teaching, although here, too, some people are more conscientious than are others.

¹⁴ Other senior colleagues included Patrick Suppes, the philosopher of science; Georg Kreisel, the philosopher of mathematics; Dagfinn Føllesdal, an expert on phenomenology; Julius Moravcsik; Solomon Feferman, a well-known mathematical logician (also on the mathematics faculty); and many others. Other philosophers who were then at Stanford include Michael Tooley, who works in epistemology and philosophy of science and religion; Harvey Friedman, a well-known logician; Nancy Cartwright, the philosopher of science; John Perry, the philosopher of language and of mind; Michael Bratman, a well-known figure in the theory of agency; the late Eileen Serene, a scholar of medieval philosophy; Dov Gabbay, a well-known modal logician; Kit Fine, a logician and philosopher of logic; and still others.

¹⁵ Given the expectation of high-quality published research and teaching, I was very, very busy in the Stanford department, which has subsequently relaxed its teaching requirements somewhat.

¹⁶ Roughly the same work situation is found in Canada, the United Kingdom, and Australia and New Zealand, as far as I know, although the details of the university organization in these countries vary.

Stanford provided me with a lively, stimulating environment; but, like most US private universities, its pay scale for assistant and associate professors and for less-well-known full professors was lower than the average pay scale at public universities. I was earning about \$8,000 to \$8,500 a year during most of my years at Stanford, although I received several raises as I began to publish articles in significant journals.

Shortly before I left Stanford, I visited for a semester at the philosophy department of The Johns Hopkins University in Maryland, another excellent department, although smaller than Stanford's. The same working conditions prevailed at Hopkins as at Stanford and at Illinois. At both Stanford and Hopkins, I had my own office and phone (and, at Hopkins, the use of a small carrel in the library) and access to an excellent library.¹⁷

C. A public university again: the University at Albany, SUNY. At this point, I moved from California to upstate New York, to one of the four university centers in the overall SUNY system, the University at Albany.¹⁸ Albany was a fairly new university.¹⁹ But its structure was basically the same as at Illinois, Stanford, and Johns Hopkins. The teaching load also was the same. After an initial period during which each department member taught a 3-2 load (three courses one semester, two the other), the administration agreed (or was forced by faculty pressure to agree) to the canonical 2-2 teaching load that I have described earlier. The philosophy department itself intended to maintain high standards of research and teaching, and it has maintained that intention over the years. Along with the university as a whole, the Albany department has had to face the vicissitudes of New York State finances. But we have held our own, have continued to hire very good faculty members from very good graduate programs,²⁰ and have a serious, small doctoral program.

¹⁷ As a historical note, in the Hopkins library I discovered library borrowing cards for volumes of Kant's works that had been signed by Charles Sanders Pierce, who was one of the faculty recruited to Hopkins (in 1879) when Hopkins became the first American graduate university on the German model. (Royce and Dewey were Hopkins Ph.D.s) When I was at the Institute for Advanced Study, I found Kurt Godel's signature on borrowing cards for a number of books on Kant in the Princeton University library. I wonder whether these cards are still there; probably not.

¹⁸ Then called the State University of New York at Albany. (The other centers are at Binghamton, Stony Brook, and Buffalo.) This structure is similar to the structure of the overall University of California system (Berkeley, UCLA, San Diego, and Santa Barbara) or of the University of Illinois (at Urbana, at Chicago Circle), and so on.

¹⁹ The University at Albany was founded in 1844 to train teachers. In 1962 it became one of the four SUNY university centers. The University of Illinois was one of the nineteenth-century American land-grant universities, as were the University of Michigan, the University of Wisconsin, and so on. Land-grant universities were created through grants of land to the states by the Federal government for the purpose of establishing universities devoted not just to classical scholarship but also to the improvement of society through science, engineering, and agriculture.

²⁰ Some of these faculty members you may have seen at the recent MGU-UAlbany video conferences or may have met during the MGU visit to Albany in 2008. They include (besides myself) Jon Mandle (University of Pittsburgh Ph.D.), Ron McClamrock (MIT), Bonnie Steinbock (UC Berkeley), Rachel Cohon (UCLA), Brad Armour-Garb (CUNY), PD Magnus (UC San Diego), Kristen Hessler (University of Arizona), Nathan Powers (Princeton University), Lisa Fuller (University of Toronto), Robert Meyers (SUNY Buffalo), and Jason D'Cruz (Brown University).

Robert Howell

A Life in Philosophy—Talk at MGU Department of History of Foreign Philosophy 2.iv. 10

As I rose to full professor at Albany, I have had the same sort of professional responsibilities as at Stanford and Illinois. I regularly teach an undergraduate lecture course in introduction to philosophy and a graduate or advanced-undergraduate course in Kant, history of modern philosophy, aesthetics, or analytic metaphysics. I usually have a graduate teaching assistant for the introductory philosophy course but not for the graduate courses, so I write and read examinations and student essays throughout the year. In addition, I referee on occasion for journals and departments (as an outside examiner for tenure and promotion decisions). I also supervise doctoral dissertations. This fact means that several times a semester I need to read carefully 30 to 60 pages of work from graduate students and then to give them my detailed comments. Besides this, I write letters of support for Ph.D. students looking for jobs, as well as for undergraduates applying to graduate schools. And I give papers at various professional meetings.

In addition, I'm the chair of two departmental committees this year, graduate admissions and placement (helping doctoral students find professional positions).²¹ During years when we are hiring new faculty, I often serve on our search committee (reading many files and papers by applicants and then interviewing applicants first at national philosophy meetings and then on campus). I also serve, on occasion, on overall university committees. I've been very active recently in our departmental efforts to support our collaborative efforts with the Moscow University faculty. And I try to work on my research during the school year as well as in the summer, when I do not teach.²²

This past year, for example, I continued work on my current Kant project, and I also was invited to write two long papers on the metaphysics of fictional objects. In addition, I wrote an essay on democracy and another short piece on fiction. I find this work exciting and rewarding. But doing it involves a race to keep abreast of—and, I hope, sometimes to stay ahead of—the work of my peers.

In my day-to-day life, I have the use of an office with a computer and a fast Internet connection, a phone, and an adequate library (along with an excellent interlibrary-loan system and access, from my office and home computers, to e-mail, the Internet, and on-line journal sources such as JStor). I am paid a decent salary. Beginning assistant professors at Albany now earn around \$45,000 to \$50,000 per year; associate professors, around \$65,000 per year; and full professors, anywhere from \$70,000+ to over \$100,000 a year. Of course people who live farther from large metropolitan areas than does the Albany faculty may earn somewhat less, as may faculty members at four-year colleges and at some private institutions. But the American professoriate is now reasonably well paid.²³

²¹ As graduate admissions chair, I correspond with applicants to our graduate programs, try to entice the good students to join us, and evaluate all the student files. As placement chair, I endeavor to help our new Ph.D.s find university and other teaching jobs.

²² I've also got involved with various community-service projects off and on over the years. My wife and I devoted a good deal of time about twenty years ago to trying to support and improve the Albany public schools. And, since returning from Russia, I've tried to help Russian Fulbright scholars and others during their visits to Albany.

²³ Earlier in American history, professors' salaries were low, and most people who entered the profession were independently wealthy or dedicated, talented individuals who were willing to live on the traditional scholar's pittance (as, for example, Kant in Germany). I never myself expected to

Another source of support for US academic research has been our system of private and public grants and fellowships. Unfortunately these fellowships are not evenly distributed across the academic landscape. There has always been more funding available in the sciences than in the humanities. However, there are a number of humanities funding sources, including the American Council of Learned Societies, the Guggenheim Foundation, the National Endowment for the Humanities, Fulbright grants, and, for example, research institutions such as the National Humanities Center and the Institute for Advanced Study (in Princeton, New Jersey). I have been fortunate enough to receive grants from the American Council of Learned Societies, the National Endowment for the Humanities, the Fulbright program, and the Institute for Advanced Study. These grants have helped my research work enormously, and they have helped the work of the other scholars who have held them. Without such grants, it would have been much harder for all of us to have new ideas and to enjoy the freedom needed to pursue them. In addition, American academics benefit from a sabbatical system that gives qualified persons one semester's research leave with full pay every seven years that we teach. This system is imperfect. But it is a great help to our research. Sabbatical grants also help our teaching, for they provide time, as we do our research, to think about the content of our lectures and to develop ideas for new courses.

III. Problems and Prospects

I will end by noting briefly some of the problems that American academics in philosophy (and, generally, in the humanities) now face. I will also note some of the prospects for the continuing health of philosophy in America.

First, financing for higher education in the US is not now in good shape. Less than 20% of Albany's budget currently comes from New York State. The resulting pressures to seek private funding and to collaborate with business and industry are not always bad. But they run the risk of eroding our traditional role as a bastion of pure research and independent thought.²⁴

profit monetarily from doing philosophy. That is hardly the goal, and people who pursue academic life for its nonintellectual and nonpedagogic rewards (if there are any benighted souls who really do that) are surely likely to disappoint both themselves and their students. But, in fact, I'm now adequately supported, and I am grateful to New York State and its citizens for making it possible for me to pursue philosophy and my life in education. I can buy the books and journals that I need, and I can attend various meetings even when (as now) my university's travel funds have been radically cut back, owing to the current financial situation. Not everyone is as fortunate, including people as talented as myself (or much more talented than I am). But current US university salaries for fulltime faculty are, overall, reasonable.

²⁴ In more detail: the public universities will not collapse, and Harvard will not fail, even if its endowment of billions of dollars slips by a few hundred million. But, following the boom in American education after the Second World War (and through the 1960s), there has been a steady erosion of public funds for education and research, an erosion that is exacerbated by the current financial crisis. The SUNY system (and, through it, the University at Albany) is a public institution, chartered and overseen by the State of New York and its Trustees and funded by the New York State Legislature. But less than 20% of Albany's funding now comes from the New York State. The rest must be made

Robert Howell

A Life in Philosophy—Talk at MGU Department of History of Foreign Philosophy 2.iv. 10

Second, for many complex reasons tuition at American universities is now beyond the means of many students, including not just those who come from poor families but those who come from ordinary, middle-class families. Merit-based scholarships existed earlier (and I held one). But few exist now, and even students who receive stipends must take out large loans and spend much of their lives repaying them. Tuition at public universities can be over \$ 10,000 a year (not including room and board), and a full year's tuition at a good private college or university can cost \$40,000 or more a year. This situation is radically unjust. It is also damaging to education: most of my undergraduates, and all of my graduate students, have outside jobs.²⁵

Third, in order to save money, universities now staff many of their undergraduate courses with adjunct scholars. These are Ph.D.s or almost Ph.D.s who lack tenure and usually do not have health insurance, offices, phones, or places to meet their students. They cobble together careers by teaching courses each year at many different schools, for sums ranging from \$2,500 to \$5,000 per course. They have little hope of ever finding a permanent academic position. And their lives and the lives of their students suffer. Similar or worse situations can be found elsewhere in the world. But, however common such situations may be, that fact does not make them right any place that they occur.²⁶

Fourth, and finally, the present financial situation causes universities and departments sometimes to become overly cautious. One result is that unusual students (or students with different backgrounds from American undergraduates) find it increasingly difficult to be admitted to American graduate programs. And sometimes these programs, by repeatedly accepting students from the same top group of American universities, produce talented but not very creative epigones. In the hands of W. V. Quine, Nelson

up for by student tuition payments, by government and private research funding, by partnerships with businesses, and by many other arrangements of convenience. Such partnerships can stimulate novel ideas, and in many cases they have been very helpful. But they also can make the universities, the traditional homes of pure research and independent thinking, into handmaidens for industry and business. And they make us subject to outside pressures that we should not have to face.

²⁵ Their schoolwork suffers. And talented individuals who would prefer to become linguists or philosophers or mathematicians pursue careers—whether in business or in the law—that they would not otherwise have chosen.

²⁶ There are complicated moral and social questions here. But it seems to me that it is one thing for artists, poets, musicians, sculptors, actors, and dancers to risk their working lives in order to succeed, as individuals, in very demanding, extremely competitive careers, where, for better or worse, luck plays a major role. But to create a situation in which a high proportion of those who teach students at the university are living similar lives is not a good thing. Students shouldn't be sent the message that the only people whom society is willing to have work in subjects such as philosophy, history, or literary studies—subjects that society itself thinks that most or all students should learn—are those people willing to lead fairly desperate lives. Traditional academic poverty is one thing (and perhaps, as people sometimes argue, it guarantees the purity and commitment of those who enter the profession). But having 30% or more of the teaching faculty at a research university in the situation of a struggling unpublished novelist or of a painter working as a waiter seems quite another thing. However, perhaps I am being too pessimistic or idealistic here, although it doesn't seem to me that I am.

Robert Howell

A Life in Philosophy—Talk at MGU Department of History of Foreign Philosophy 2.iv. 10

Goodman, Hilary Putnam, John Rawls, Saul Kripke, David Lewis, and others, American philosophy has been living through one of its most creative periods. I hope that this period will continue, and there are still many very good philosophers who are active. But I'm not certain that our golden age will last. It would be a pity for the subject if it did not.²⁷

At its best, however, American and Anglophone philosophy still shows great depth and creativity. Witness the work on fictionalism by thinkers such as Kendall Walton, Stephen Yablo, and others; or the recent, deep research on mind-body issues by David Chalmers and his peers; or the interesting work being done in ethics and applied ethics and in political philosophy by the heirs of John Rawls. I have found it a privilege to have been able to present some of this work, and some of my own ideas, to Russian audiences in the MGU faculty of philosophy. And I have been honored to have been able to teach at MGU, a center of Russian philosophy and a continuing source of lively, creative ideas. The dedication of MGU philosophy students to their subject, and the dedication of the MGU faculty to its research and teaching, are inspiring. So is the history of this university as a whole. I hope that American and Russian philosophers can continue to draw closer in the years to come, while not losing what is distinctive in each of their own traditions.

²⁷ Moreover, every year many intrinsically unnecessary articles and books are published, some rushed into print by scholars desperate to find a position or to get tenure. Their work may well meet the high journal standards, technically, but it sometimes refines points at the expense of making genuinely new advances in the subject. I imagine that this sort of phenomenon may also be found outside the US. But it is an unhappy situation wherever it occurs. The problem is compounded by the fact that while young scholars are required to publish frequently, university and other presses are finding it increasingly difficult to support specialized kinds of scholarly work. Perhaps electronic forms of publication will help to solve this problem, and certainly a number of the e-journals that now exist in philosophy are quite good.

Брэд Армор-Гарб

МИНИМАЛИСТИЧНАЯ ТЕОРИЯ ИСТИНЫ

Введение

Невозможно писать о нынешнем развитии философии языка, не возвращаясь к революциям в логике и в философии языка прошлого века, берущим начало с работ Готлоба Фреге. Фреге хотел показать, что математические истины по своей природе являются аналитическими суждениями; он пытался доказать это путём вывода аксиом арифметики из аксиом и определений логики. Для осуществления этого процесса «логизации», Фреге нужно было показать, что арифметические теоремы могут быть выведены из теорем логики без использования «синтетических» (в отличие от аналитических) приёмов. Чтобы показать, что подобная дедукция возможна, Фреге разработал формальный язык (язык логики), который позволил ему осуществить его доказательства. На этом формальном языке стало возможным описать синтаксические преобразования, каждое из которых являлось бы отдельным случаем чисто логического правила вывода.

Фреге особенно интересовала возможность обоснования математики путём выведения её из логики, и он прибегал к семантике только постольку, поскольку это содействовало его основной задаче. В отличие от Фреге, польский логик Альфред Тарский поставил для себя задачу обосновать *семантику* через математику путём нахождения математических определений для семантических категорий — *истины* и *логического следствия*. В своей работе «Концепция истины в формализованном языке», Тарский пытается показать, что многие языки позволяют нам дать определение предикату «истинный» для данного языка. Не вдаваясь в технические подробности этого мнения, достаточно заметить, что Тарскому удалось найти критерий адекватности для определения «истины» в данном языке. Определение «истины» для данного языка считается *материально адекватным*, если и только если это определение содержит в себе как следствия все случаи следующей фигуры:

(И) Сявляется истинным, если и только если p

(где «S» заменяется структурно-описательными именами некоторого языка L , а « p » заменяется переводом этого предложения на другой язык, ML). Таким образом, Тарский показал, как возможно определение предиката «истинный-в-языке- Z » для отдельно взятого языка.

Но определение Тарского оставалось проблематичным. Тарскому удалось показать, что определение «истины» для данного языка делают возможным понятия *референции* и *удовлетворения предиката*. Но как следует трактовать сами

эти понятия? В частности, как следует трактовать отношение «референции», то есть отношение между словом и действительностью, именем и именуемым?

И хотя понятию референции было уделено много внимания в 1970-х годах, в 1980 году Пол Хорвич сделал неожиданное предположение относительно того, как следует понимать *истину*. Как и Тарский, Хорвич считает, что определение истины является адекватным только в том случае, если из него вытекают все случаи фигуры (И). Но, вместо того, чтобы считать частные случаи (И) *следствием* формальной теории истины, он предлагает считать, что эти случаи *исчерпывают* теорию истины. Таким образом, Хорвич обосновал дефляционную (или минималистичную) теорию истины. Эта теория дефляционна, так как в ней отрицается возможность обыкновенного, содержательного определения истины.

Сегодня я попытаюсь дать очерк минимализма в отношении истины и объяснить, в чём состоит привлекательность этой точки зрения.

Минимализм

Сегодня я поведу речь о «минималистичной теории истины» (или сокращённо — «минимализме»). Минимализм включает в себя теорию истины (минималистичную теорию истины), аксиомы которой являются случаями следующей фигуры эквиваленции (ФЭ):

(ФЭ) $\langle p \rangle$ истинно, если и только если p . [(ФЭ) означает, что суждение, содержанием которого является p , истинно, если и только если p .]

В этой фигуре эквиваленции (ФЭ) путём помещения p в угловые скобки мы получаем выражение, имеющее своим референтом смысловое содержание p . Таким образом, предложение \langle Снег белый \rangle (в угловых скобках) — это суждение, в котором говорится, *что снег белый*. Заметьте также, что связка «если и только если» в (ФЭ) это двусторонняя импликация (или равнозначность), а значит фигура эквиваленции содержит в себе как суждение о том, что если *суждение* p истинно, то p , так и суждение о том что если p , то *суждениер* истинно. Наконец, подобно сведению истины к случаям фигуры эквиваленции (ФЭ), минимализм сводит понятие *ложности* к фигуре ложности (ФЛ):

(ФЛ) $\langle p \rangle$ ложно, если и только если $\sim p$. [(ФЛ) означает, что суждение, содержанием которого является p , ложно, если и только если $\sim p$.]

Вернёмся к минимализму относительно истины. Согласно минимализму, релевантные аксиомы — случаи фигуры эквиваленции (ФЭ) — являются основополагающими как в гносеологическом, так и в объяснительном плане.

Случаи (ФЭ) являются основополагающими в гносеологическом плане, поскольку мы не приходим к ним путём логического вывода и не стремимся к их обоснованию на основе чего-либо ещё более очевидного или непосредственно-познаваемого. Наоборот, согласно минимализму в силу нашей способности владеть языком (способности, которой, как я понимаю, мы все обладаем) мы предрасположены к принятию практически всех частных случаев фигуры эквиваленции (ФЭ).

Случаи фигуры эквиваленции (ФЭ) являются основополагающими в объяснительном плане в двух смыслах. Во-первых, согласно минимализму, наше непосредственное принятие этих случаев является источником всех остальных операций с предикатом «истинный». Таким образом, минимализм призывает объяснять наше обиходное принятие предложений, содержащих слово «истина», через нашу непосредственную склонность принятия случаев фигуры эквиваленции, быть может, вкуче с нашим принятием суждений не содержащих понятия истины. Во-вторых, согласно минимализму, минималистичной теории истины достаточно для того, чтобы объяснить *все* факты об истине.

В сочетании с определённой теорией значения, то что я только что сказал об основополагающем характере аксиом в объяснительном плане, приводит нас к *тезису максимализма об истине*: значение слова «истина» фиксируется нашей предрасположенностью (как носителей языка) к принятию случаев фигуры эквиваленции (ФЭ).

Итак, минималистский тезис относительно истины фиксирует значение понятия истины: это значение фиксируется нашей предрасположенностью к принятию случаев фигуры эквиваленции (ФЭ). И согласно минималистской концепции истины, случаи фигуры эквивалентности *исчерпывают* то, что мы можем сказать об истине, а также о роли и о функции предиката «истинный» в языках подобных английскому. Но если случаи фигуры эквивалентности исчерпывают значение слова «истина», то зачем же нужен предикат «истинный» в нашем языке? Какую роль он играет в нашей речи?

Согласно минимализму, благодаря предикату «истинный» мы можем высказывать некоторые суждения, которые были бы невозможны без него, и в этом заключается польза предиката «истинный». Например, предположим, что вы согласны со всем, что я думаю, и что я говорю, и что вы хотите выразить своё согласие с моими высказываниями и мыслями в разговоре с кем-либо ещё. Каким образом вы можете выразить своё согласие? Сначала, может показаться, что вам достаточно сказать: «Я во всём согласен с Брэдом». Но этого было бы недостаточно, так как подобное высказывание не содержит в себе упоминания о том, являются ли мои суждения верными.

Более эффективный способ выразить своё согласие — это перечислить все мои суждения по очереди. Это можно сделать, например, следующим образом:

- (1) Если Брэд считает, что снег белый, то снег действительно белый; если он считает, что важно получить хорошее образование, то действительно, получить образование — это важно; если он считает, что искусство мертво, то оно действительно мертво, и так далее *ad infinitum*.

Но теперь проблема становится очевидной: вам пришлось бы составить слишком большой список суждений, чтобы выразить вашу мысль. Вы (как я подозреваю) — существо конечное, и у вас просто не хватило бы времени перечислить все суждения, входящие в подобную конъюнкцию.

Итак, для того, чтобы вы могли высказать согласие со всеми моими суждениями, нам необходимо конечное выражение, содержание которого было бы тем же, что и содержание конъюнкции (1). И в этом нам помогает предикат «истинный»:

(2) Суждение о том, *что искусство мертво*

например, согласно минимализму, эквивалентно суждению

(3) Суждение «искусство мертво» истинно.

То же самое мы можем сказать и о других случаях. Таким образом, потенциально бесконечный ряд суждений (то есть ваша конъюнкция (1)) может превратиться в предложение: «Если Брэд думает или говорит, что *p, тогда* — истинно». Собрав воедино все эти случаи, минимализм таким образом получает суждение:

(4) Всё, что говорит или думает Брэд, истинно.

Это новое суждение *конечно*. И оно также обладает тем достоинством, что оно выражает ваше согласие *со всеми* моими суждениями. Итак, мы приходим к основной идее минимализма: «истинный» позволяет нам выражать мысли, которые без этого предиката мы бы выразить не смогли. И, согласно минимализму, именно поэтому этот предикат существует в нашем языке. Это значит, что, в отличие от большинства других предикатов, предикат «истинный» не используется для того, чтобы приписывать неким объектам (предложениям, мнениям, и т. д.) обычного рода *качества*, качества, которое в силу своей природы входило бы в общую структуру мира. В отличие от большинства других предикатов, предикат «истинный» не сможет фигурировать в философских теориях относительно своего референта.

В заключении, мне хотелось бы заметить, что со времён Тарского, минимализм, по моему мнению, это одна из наиболее многообещающих теорий о природе и о структуре истины. Конечно, эта теория истины спорна (и несмотря на то, что в ряде статей я защищаю свою версию минимализма, я также обсуждаю в печати ряд проблем, с которыми сталкивается сегодняшний минимализм), но минимализм — в силу своих минимальных онтологических требований к истине — очень привлекателен в настоящее время, и именно он задаёт тон во многих современных исследованиях по вопросу об истине.

Перевод Т. Патроне

Логинов Е.В.

ХИЛАРИ ПАТНЭМ:
ПРОЛЕГОМЕНЫ К БИОГРАФИИ

*человек, проживший необычную жизнь,
является проблемой философии.*

*М. К. Мамардашвили,
Картезианские размышления,
Размышление второе*

Биография есть установление соответствия между жизнью и письмом. Обычно последнее «ловит» первое уже после его конца, имея дело с завершённой, и тогда биограф исполняет роль некроманта, воскрешающего, делающего бессмертным, но одновременно «неживым», неодушевлённым. Однако сейчас мы имеем дело с ныне живущим философом, ещё не завершившим свою философскую революцию и продолжающим плодотворную работу. И целью нашей статьи является не некромантия, а жизнеописание, которое, как мы надеемся, в будущем поможет историкам и укажет на факты и связи, показавшиеся нам важными по тем или иным причинам. Побочной целью нашего исследования является обнаружение нежизнеспособности разделения на континентальную и аналитическую философии и обоснование вышеуказанного утверждения.

Однако мы не находимся в самом начале исследовательского пути, не открываем перед читателем нового. Насколько возможно судить, среди русскоязычных научных работ, посвящённых философии Хилари Патнэма, главной является кандидатская диссертация Л.Б. Макиевой. В этом исчерпывающем эволюцию (до 1999 года) онтологических и гносеологических взглядов философа труде содержится суждение, вошедшее потом во многие словари и справочники: «Биография Патнэма не богата событиями. <..>... интеллектуальная жизнь Патнэма выглядит несравнимо более насыщенной и интересной.». Таким образом, жизнь мыслителя определяется через оппозицию бытовой и философской биографии. Философ описывается как существо не от мира сего, как человек, думающий о высоком тогда, когда его «реальная жизнь» неинтересна и скучна. Однако такой подход противоречит взглядам самого Патнэма.

Не обуждая всю странность разделения на события мышления и события жизни (словно мышление — не часть жизни) и не подвергая сомнению эрудицию

¹ Макиева Л.Б. Философия Х. Патнэма. М., 1996. С. 3.

Макеевой², нужно, кажется, дополнить это фактологически скромное суждение, чтобы не создавать образ человека, чуждого жизни, замкнутого в царстве чистой мысли, и восстановить историческую истину настолько, насколько это возможно.

Было бы полезно заметить, что жизнь американца двадцатого столетия, находящегося в центре научно-философских событий, вряд ли могла бы быть столь событийно «небогатой». В прошлом веке Соединенные Штаты вошли в тройку ведущих государств мира, стали супердержавой и пережили множество экономических, общественных и культурных изменений. Для философов было бы странно оставаться совсем в стороне от этих процессов. «Главное для всякого живущего в Америке — быть американским гражданином, а уже потом личностью» — написал как-то Курт Гамсун. Джон Райден, американский же историк философии, отмечает, что «философская мысль никогда не рождается в вакууме».

Семья

Хилари Уайтхолл Патнэм (Hilary Whitehall Putnam) родился в Чикаго, штат Иллинойс, 31 июля 1926 года. Его воспитание не было политически нейтральным. Отец, Самуэль Патнэм (Samuel Putnam, 1892—1950), был переводчиком с романских языков (известен переводами Сервантеса и Рабле) и писателем, активным коммунистом. С 1936 по 1946 год, невзирая на уже набравшую силу кампанию сенатора Джозефа Маккарти, работал колумнистом в *The Daily Worker*, газете Американской Коммунистической партии (American Communist Party). Впоследствии, после смерти отца, Патнэм переиздавал его перевод «Дон Кихота».

В 1962 году женился на Руфь Анне Джейкоб (Ruth Anna Jacobs), которая тогда преподавала философию в и Колледже Уэллсли (Wellesley College), а позднее перешла в Массачусетский технологический институт (MIT). Родом она из немецкой семьи ученых-гуманитариев, исповедовавших антифашистские взгляды. Как и муж, она получила светское атеистическое образование, несмотря на то, что отец был христианином, а мать исповедовала иудаизм. Испытав на себе антисемитизм, супруги обратились к традиционной религии своего народа в уже зрелом возрасте, стали изучать ее ритуальную и духовную стороны и иврит. В 1994 философ отпраздновал бар-мицву (достижение религиозного совершеннолетия), что его жена сделала в 1998. Вместе написали ряд статей в сборник «Прагматизм» (Pragmatism, 1995) и другие работы.

Карьера

Карьера — это то, что «создаёт» философа для истории. То, что позволяет ему войти в сообщество, способное оценить его идеи: Рэндалл Коллинз в «Социологии философий» показал, как вхождение мыслителя в профессиональное окружение влияет на содержательную сторону его учения. Философ вполне мыслим и безо всякой карьеры (показательным мне кажется пример Спинозы), однако

² Может быть, в данном случае Макеева исповедует историко-философскую максиму Мартина Хайдеггера, который, начиная лекцию по Аристотелю, сказал: «Он родился, он думал, он умер». Мне не кажется уместным следовать такому пути в данном исследовании.

Логонов Е.В.

Хилари Патнэм: пролегомены к биографии

насколько такое возможно во второй половине двадцатого века, учитывая возрастающую специализацию знания, остается вопросом открытым.

В 1934 Патнэм пошел в школу в Филадельфии, где вместе с ним учился и молодой Ноам Хомский — и два мальчика уже тогда вели философские споры.

После окончания школы Патнэм поступил в университет Пенсильвании (The University of Pennsylvania), где изучал философию и математику. В 1948 году получил степень бакалавра (Bachelor of Arts). Потом учился в Гарварде у У. О. Куйана и Хао Ванга. Получил степень доктора философии (Doctor of Philosophy) в 1951 в Калифорнийском университете в Лос-Анджелесе (UCLA) под руководством Ганса Райхенбаха (Hans Reichenbach). Тема диссертации: «Значение понятия «возможность» в применении к конечной последовательности» ("The Meaning of the Concept of Probability in Application to Finite Sequences"). Позднее он будет вспоминать, как рамки аналитической философии, господствующей в высшей школе, ограничивали его юношеское увлечение Марксом, Кьеркегором, Фрейдом. Интерес к другим способам организации мышления, однако, он пронес через все жизнь³. Однако главной его страстью оставались точные стратегии философствования и математика.

В 1953 году Патнэм приехал в Пристонский университет, где изучал под руководством Рудольфа Карнапа математическую логику. В 1958 и 1961 годах вместе с Мартином Дэвисом (Martin Davis) на базе разработок Джулии Робинсон (Julia Robinson) опубликовал статьи по десятой проблеме Гильберта⁴. Принял участие в работе над первым вариантом DPLL-алгоритма (Davis-Putnam-Logemann-Loveland) в задаче вычислимости булевых формул (Boolean satisfiability problem, SAT)⁵. Связь этой работы, если такая есть, с машинной метафорой функционализма еще ждет своего исследователя.

Будучи молодым преподавателем, Патнэм читал лекции в Северо-Западном университете (Northwestern), потом в Пристоне и в MIT (с 1961 года). В 1965 году он вернулся в Гарвард, получил место преподавателя философии и математической логики, которое занимал до 2001 года.

Хилари Патнэм является членом многих престижных философских организаций, например, главного сообщества профессиональных философов, Американской философской ассоциации, президентом которой был избран в 1976 году.

Политика

Политика играет большую роль в жизни каждого американца. В XX веке с одной стороны становятся популярными левые взгляды, с другой — общественность начинает по-новому смотреть на либеральные ценности. В 60-е годы среди американских мыслителей популярным становится марксизм⁶. Эта европейская

³ Боррадорн Д. Американский философ. М., 1999. С. 73.

⁴ Davis M., Putnam H. Reductions of Hilbert's tenth problem. // The Journal of Symbolic Logic. 1958. Davis M., Putnam H., Robinson J. The decision problem for exponential Diophantine equations. // Annals of Mathematics. 1961.

⁵ Davis M., Putnam H. A Computing Procedure for Quantification Theory. // Journal of the ACM. 1960.

⁶ Пассмор Д. Современный философ. М., 2002. С. 9—10.

философия удовлетворяла стремление философа находиться в системе, не пребывая в ней: таклевые взгляды становятся способом выйти из-под давления общества путем формальной декларации своей независимости⁷. В политичности левых того времени скрыта глубокая тяга к нейтральности, покою и даже аполитичности как средству и условию философской работы.

Пантем 60-х годов неотделим от политической деятельности. Впрочем, Еми-ма Бен-Мемахем, историк философии и философ науки (например, ее интересует богословская деятельность Ньютона) из Еврейского университета в Иерусалиме, отмечает, что «он был всегда политически ангажирован» («has always been politically engaged»)⁸. Ярче всего его политическая активность проявилась в движении против войны во Вьетнаме. В 1963 году, преподавая в Массачусетском технологическом институте, он организовал одну из первых студенческих организаций против войны. Там же вступил в спор с лауреатом Пулитцеровской премии и тоже питомцем Гарварда Дэвидом Халберстамом (David Halberstam, 1934 — 2007). Кроме того, Патнэм состоял в партии «Прогрессивный труд» (Progressive Labor), которая исповедовала марксизм-ленинизм, и в маоистском кружке.

Переехав в Кембридж, философ организовал ряд кружков по изучению марксизма и стал советником общества «Студенты за демократическое общество» (Students for Democratic Society), где состояли анархисты и некоторые левые более умеренного толка. Они следовали философии Г. Маркузе, считая студенчество революционным классом. Кажется, можно видеть связь Патнэма с Франкфуртской школой. Мысль Патнэма более социальна, чем принято думать. В поздний период, это выразится в этических и политических работах, таких как «Либерализм, Радикализм и современные волнения» ("Liberalism, Radicalism and Contemporary 'Unrest', 1970), «Образование для демократии» (Education for democracy, 1983), «Как не нужно решать этические проблемы» (How not to solve ethical problem, 1993) и «Этика без онтологии» (Ethics Without Ontology, 2004)

При этом нельзя считать его рафинированным интеллектуалом, занимающимся только теоретической стороной левого движения (например, Патнэм участвовал в демонстрации⁹, укрывал уклоняющихся от армии, совершая уголовное преступление). Для него философия всегда имеет общественную и политическую ответственность.

Эти взгляды разделял и Н. Хомский, еще один деятель антивоенного движения. Позднее, при разработке теории значения (comprehension theory of meaning), Патнэм во многом будет отталкиваться от недостаточности лингвистических методов универсальной грамматики своего соратника¹⁰.

⁷ На это свойство современной левой идеологии указал в своем манифесте Теодор Качинский. См.: Антология современного анархизма и левого радикализма. Т. 2. М., 2003.

⁸ Ben-Menahem Y. Hilary Putnam. Cambridge University Press, 2006. P. 1(16).

⁹ Putnam Asks Punishment Equal to Demonstrators'. «The Harvard Crimson», October 28, 1967.

¹⁰ Трансформационные лингвисты открыли глубинные структуры языка, но они не затрагивали значения. Собственно, доказательство уместности такой «ошибки» лингвистов, — одна из целей «Значение значения», ведь в традиционной теории значения семантика невозможна — она стоит на ложных основаниях.

Логинов Е.В.

Хилари Патнэм: пролегомены к биографии

Ввиду такой многосторонности, фигура Патнэма сближается и с Сартром, сражавшимся против войны во Вьетнаме, и с Расселом, который состоял в переписке с бунтующим студенчеством Беркли («Движение за свободное слово»).

Важность этого периода станет очевидна позднее, когда Патнэм откажется от рамок аналитической философии, отойдя от нее именно в связи с событиями 60-х годов и его политической активностью¹¹. Демократия для него не просто политический штамп, но философская позиция, условие философствования. Не метафизичность аналитической традиции беспокоит Патнэма — но ее пустотность¹².

Отход и разочарование в политике происходят в 1972 году, когда он открещивается и от левой политической субкультуры, и от коммунистической идеи.

Религия

Известно, что США — страна религиозная, и долго еще атеист не займет в ней почетного места¹³. И хотя философ получил светское воспитание (и неоднократно заявлял, что его философствование является развитием идей Просвещения), его мать, Рива Патнэм (Riva), исповедовала иудаизм. Но в поздние годы его пацифизм из политического убеждения становится убеждением религиозным (хотя слово «религия» он отвергает). Его интерес к Библии начинался как социальный: там он нашел истоки идеи равенства людей. Иудаизм к его пониманию становится практикой осознания пределов человека. При этом ритуал не является центральным — речь, скорее, идет о возвращении к национальным корням. Такой интерес выражается в рецензиях на книги о еврействе¹⁴ и в написании таких работ как «Левинас и иудаизм» ("Levinas and Judaism, 2003), «Еврейская этика?» («Jewish Ethics?») (2005), «Еврейская философия как путеводитель по жизни: Розенцвейг, Бубер, Левинас, Витгенштейн» (Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein, 2008)¹⁵ и многие другие. Поворот Патнэма к иудаизму интересен и не до конца ясен даже в контексте нашего замечания про общую религиозную ситуацию в США. Интересно было бы исследовать эту сторону его биографии, сопоставив с аналогичным событием в жизни Крипке.

События мышления

Необходимо сказать несколько общих слов и об интеллектуальной биографии. Основной вектор его развития как метафизика можно охарактеризовать как

¹¹ *Ben-Menahem Y.* Hilary Putnam. Cambridge University Press, 2006. P. 1(12).

¹² «Следы этой политической активности несет на себе и его интерес, столь необычный для философа его подготовки, к историцизму Франкфуртской школы». *Боррадори Д.* Ук. соч. С. 70.

¹³ Ричард Докинз замечает, что сейчас положение атеиста США такое же, как гомосексуалиста 100 лет назад. См. *Докинз. Р.* Бог как иллюзия. М., 2008. С. 45—46.

¹⁴ *Putnam H.* The Chosen People. // *The Jewish Political Tradition, Vol. II. Membership*, Yale University Press, April 10, 2003.

¹⁵ Возможно, в интересе Витгенштейна к мистике и внимание его к факту своего еврейства можно обнаружить причины обращения Патнэма в религию предков, пока еще скрытые от нас.

возрождение реализма Просвещения на новом уровне. При этом его все больше и больше интересуют этические, политические, прагматические философские темы. Особой чертой Патнэма является интерес к истории философии, не характерной для некоторых аналитических философов (например, Д. Сёрля).

Патнэма называют представителем философии послевоенного времени (Post-War Philosophy), что, на мой взгляд, лучше всего его характеризует, во всяком случае, точнее, чем странный термин «постаналитическая философия». Исходя из списка учителей, его можно назвать наследником логического позитивизма, но вместе с тем, на него влияли и представители антиреализма (Н. Гудмен), и релятивисты (Т. Кун, П. Фейрабенд). Особой фигурой среди его учителей является Куайн. Учился он у Сола Крипке. При такой «аналитической» выучке, Патнэм знаком и с текстами М. Фуко, Ж. Даррида, Ф. Ницше, С. Керкегора, не считая их «не-философией». Нельзя не упомянуть его, уже отмеченного, впрочем, интереса к марксизму и еврейской философии. Большое влияние на Патнэма оказал и американский прагматизм. Его корпус — это множество¹⁶ по самым разным темам (этика, история философии, математика, метафизика, политика, наука). Единственная крупная область философии, которую он, насколько могу судить, не исследовал — это эстетика, где царил уважаемый им Поль Зифф.

Мысль Пассмора о том, что говорить о Патнэме — это как ветер сетью ловить¹⁷ кажется тривиальной даже при поверхностном знакомстве с текстами философа. Однако отмеченная изменчивая позиция мыслителя может вызвать те же упреки, что вызывает жизненный и философский путь Рассела: непоследовательность, безответственность, противоречивость, отказ от своих слов. Говорящие так, почему-то не отдают себе отчета в том, что люди думают, развиваются, меняют мнения, им свойственна восприимчивость к новому. Сторонники неизменных позиций в мысли неявно уподобляют философию полю битвы, где каждый окапывается в своем окопе, а война — только *phony war*¹⁸. Мне кажется, это унижительно для философии.

Разговор о жизни Патнэма будет неполным, если мы не обратим внимания на два аспекта, еще не освещенных, насколько мне известно, в российской истории философии.

Патнэм и «Матрица»

После выхода фильма братьев Вачовски «The Matrix», в университетах и колледжах появились специальные курсы, посвященные в философии кино появилось целое направление, осмысливающее сюжет и замысел режиссеров. При этом его представителями стали не студенты, а почтенные доктора философии из разных университетов. Из корифеев современной мысли в этой дискуссии приняли участие Славой Жижек со статьей «Матрица, или две стороны подключения» («The Matrix, or two sides of pervasion») и Дэвид Чалмерс с работой «Матрица как метафизика» («The Matrix as Metaphysics»)¹⁹. В последней работе мы находим

¹⁶ С их полным списком можно ознакомиться на сайте <http://www.pragmatism.org/putnam/>

¹⁷ Пассмор Д. Современный философ. М., 2002.

¹⁸ «странная война» (англ.).

¹⁹ Статья доступна на сайте философа по ссылке <http://consc.net/papers/matrix.html>

Логинов Е.В.

Хилари Патнэм: пролегомены к биографии

привлечение идей Патнэма, касающихся как эксперимента «мозгов-в-бочке», так и «Двойной земли». Кристофер Грау (Christopher Grau, assistant-professor факультета философии и религии университета Джона Хопкинса, Ph.D.), автор сборника «Философы открывают Матрицу»²⁰, вовлек туда Платона (миф о пещере), Декарта (злой демон), Беркли, Патнэма (Мозги в бочке) и Нозика (машина опыта). Мне кажется, что тема взаимопроникновения популярной культуры и академической мысли не раскрыта в отечественной исторической науке и все еще требует исследования.

Патнэм и Хабермас

Нужно отметить еще одну важную фигуру на пути Патнэма. В 1995 году во Франкфурте произошла историческая встреча, «свадьба аналитической философии и критической теории» — встреча Ю. Хабермаса и американского мыслителя. Хабермас, которого Патнэм называет философом-богом, всегда чутко следил за мировой мыслью, быстро реагируя как на концепции Роулза, так и на исследования Пиаже. В 70-80 года он обращается к аналитической традиции, интересуясь ее философией языка остиновского толка. Его мечта — синтез философии языка и социальной критики на основе прагматического поворота от семантики истинности к теории понимания, и именно в этом, последнем, аспекте ему интересен Патнэм. Позднее они вместе появлялись в разных других дискуссиях, например, по биоэтике²¹. Тема отношений Патнэма с критической школой тоже требует отдельного рассмотрения.

Заключение

Мы набросали широкими мазками судьбу нашего героя до сего момента, обозначив проблемные поля исследования, и показав живость и философичность его жизни. Прояснение этих темных моментов может открыть нам новые стороны жизни Патнэма, его учения и указать новые пути философского мышления о философии.

²⁰ Grau C. Philosophers Explore the Matrix. Oxford University Press. 2005.

²¹ Cooke E. F. On the possibility of a pragmatic Discourse Bioethics: Putnam, Habermas, and the Normative Logic of Bioethical Inquiry. // The Journal of Medicine & Philosophy, 2003 28 (5-6).

Васильев В.В.

ТАК КТО ЖЕ БЫЛ АВТОРОМ
«НАБЛЮДЕНИЙ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ДУХЕ»?

В 2003 году в Калининграде мной и Вадимом Курпаковым был издан русский перевод работы «Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру: Философский опыт Андрея Передумина Колыванова»¹. Оригинал вышел в 1790 г. в Альтоне на немецком языке и был, по сути, потерян из виду на протяжении двух сотен лет. В послесловии к переводу я предположил, что за псевдонимом «Андрей Передумин Колыванов» (в том, что это псевдоним, нет сомнений) мог скрываться Андрей Иванович Вяземский (1754—1807), отец поэта Петра Вяземского и друг Карамзина. Отправной точкой для этой гипотезы было то, что одна из родных дочерей Вяземского, Екатерина (ставшая женой Карамзина), носила в девичестве фамилию Колыванова.

Фамилия была дана ей по месту рождения. Она родилась в 1780 г. в Ревеле (Колывань, ныне Таллин). Но это было лишь отправной точкой. Вяземский был незаурядным человеком и интересным мыслителем. Петр Вяземский (вероятно, со слов Карамзина) сравнивал его с философами Афинской школы и говорил о нем как о великом «следователе по вопросам метафизическим и политическим»². Он, правда, считал, что отец ничего не писал. Но тут он ошибался. Даже если «Наблюдения» созданы не А. И. Вяземским, до нас дошло несколько его исследовательских работ. Самая любопытная из них, «Военная записка» (1774), важна тем, что в начале этого текста обнаруживаются примечательные композиционные совпадения с предисловием к «Наблюдениям о человеческом духе»³. Есть и множество других доводов, подтверждающих гипотезу об авторстве Вяземского. Однако уже в послесловии к переводу 2003 года я отмечал одно обстоятельство, вносящее путаницу в этот вопрос. Дело в том, что в одном из старых словарей псевдонимов содержится указание на то, что некий Христлиб Фельдштраух использовал псевдоним «Андреас Передуним»⁴. Конечно, «Андреас Передуним» —

¹ *Колыванов А.П.* Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру. Калининград, 2003.

² *Вяземский П.А.* Полное собрание сочинений князя П.А. Вяземского. Изд. гр. С.Д. Шереметева. Т. 1. СПб., 1878. С. XXXI.

³ Ср. Архив князя Вяземского. Князь Андрей Иванович Вяземский. Изд. гр. С. Д. Шереметева. СПб., 1881. С 4; *Koliwanow A.P.* Beobachtungen iiber den Geist des Menschen und dessen Verhaltniß zur Welt. Ein philosophischer Versuch von Andrei Peredumin Koliwanow. Altona, 1790. S. IV.

⁴ *Weller E.* Lexicon Pseudonymorum. 2 Aufl. Regensburg, 1886. S. 420.

Васильев В.В.

Так кто же был автором «Наблюдений о человеческом духе»?

не то же самое, что «Андрей Передунин Колыванов», но едва ли это просто совпадение. «Андреас Передуним» выглядит как сокращенная латинизация второго псевдонима с перестановкой букв фамилии (которая, к тому же, может быть просто результатом опечатки или описки составителя словаря псевдонимов; составитель, кстати, не сообщает, откуда он узнал об интересующем нас псевдониме; ясно лишь, что он наткнулся на него далеко не сразу — он появляется лишь в третьем дополнении к указанному изданию). Если все это так, то автором «Наблюдений» может быть Христлиб Фельдштраух. Проблема, однако, в том, что история мировой литературы не знает такого имени. Да и в истории в целом Фельдштраухи почти не оставили следа. Лишь один человек с такой фамилией — Адам Фельдштраух, живописец и член одной из петербургских масонских лож екатерининских времен — может рассматриваться как исключение из этого правила. Другим таким исключением мог бы стать Христлиб Фельдштраух, но в 2002—2003 гг. я не нашел никаких подтверждений его существования. Поэтому, учитывая вероятное знакомство Вяземского с Адамом Фельдштраухом (и «ботаническую» перекличку этих фамилий: вязник — вид полевого кустарника, а *Feldstrauch* означает «полевой куст»), я предположил, что Христлиба Фельдштрауха — как человека стоящего за псевдонимом «Андреас Передуним» — вовсе не существовало, что это тоже псевдоним, придуманный А. И. Вяземским. Само это предположение может показаться натянутым, но к нему толкал груз многочисленных доводов в пользу авторства Вяземского и отсутствие какой-либо информации о Христлибе Фельдштраухе. Но ситуация изменилась. Совсем недавно я нашел доказательство того, что Христлиб Фельдштраух, который мог стоять за псевдонимом «Андреас Передуним», действительно существовал. Человек с таким именем и фамилией упоминается в списках студентов теологического факультета университета Галле 1751 года⁵. Более того, в этих списках указано, откуда он приехал. Этим местом оказывается Ревель (*Revalia Livonus*). Эта информация прямо подтверждается данными, содержащимися в архиве Исследовательского центра Августа Германа Франке в Галле. Из рекомендательных писем ревельцев Иоганна Георга Тидебеля и Михаэля Кельха известному теологу и администратору из Галле Готхильфу Августу Франке от 10 июля 1751 г. и 16 июля 1751 г. следует, что Христлиб Фельдштраух был учеником Тидебеля, выпускником ревельской церковной школы и собирался приехать в Галле⁶. И хотя из ответного письма Франке Тидебелю мы узнаем, что Фельдштраух так и не представился Франке⁷, мы уже знаем, что он был в Галле и записался на теологический факультет.

Вся эта информация коренным образом меняет картину. Дело не только в том, что этот человек мог скрываться за псевдонимом «Андреас Передуним», но и в том, что у него, как мы теперь видим, был мотив использовать также и псевдоним «Колыванов», так как он жил в Колывани (Ревеле). Учитывая все эти обстоятельства, теперь выглядит весьма вероятным, что псевдоним «Андреас

⁵ *Eckardt J.* Livland im achtzehnten Jahrhundert: Umriss zu einer livländischen Geschichte. Leipzig, 1876. S. 546.

⁶ *Archiv der Franckeschen Stiftungen*, AFSt/H C 381: 95; AFSt/H C 381: 104.

⁷ *Ibid.* AFSt/H C 381: 95.

Васильев В.В.

Так кто же был автором «Наблюдений о человеческом духе»?

Передумин» и псевдоним «Андрей Передумин Кольванов» принадлежат одному и тому же человеку, а именно Христлибу Фельдштрауху, который и написал «Наблюдения о человеческом духе». История эта, конечно, еще не закончена. Есть надежды, что о Христлибе Фельдштраухе удастся получить дополнительную информацию, которая подтвердит или опровергнет только что сделанные выводы. Дело это не выглядит безнадежным.

Но об одном можно говорить более или менее определенно: «Наблюдения о человеческом духе» теперь можно с гораздо большей определенностью рассматривать как факт истории отечественной философии. Круг возможных авторов этой незаурядной книги сужен до двух фигур: либо это Христлиб Фельдштраух, либо Андрей Вяземский. Если верно второе, то эта книга — очевидный факт отечественной философии. Но это скорее всего так и в случае, если верным оказывается первый вариант (до получения новой информации это было совершенно не очевидно). Ревель с начала XVIII века (и до начала XX века, без каких-либо перерывов) был российским городом. Судя по характеру псевдонима Фельдштрауха, можно допустить, что он не только приехал из Ревеля в Галле в 1751 г. и учился в Ревеле, но и родился там, скорее всего в середине 30-х гг. Вероятно, он жил в России и в 1790 г., когда вышли «Наблюдения» (местом своего пребывания автор называет «страну, где люди жаждут наступления лучших времен», и, при учете политической ситуации, это вполне можно понять как указание на Россию, где в те годы развернулись настоящие репрессии). Так что очень вероятно, что этот человек всю жизнь был российским подданным. Что же до остального, то это пока область чистых гипотез. Возможно, что в Галле — центре вольфианства — Фельдштраух получил хорошее вольфианское образование. Возможно, что после «Наблюдений» он опубликовал что-то еще, под латинизированным псевдонимом. Принимая во внимание, что «Фельдштраух» — редчайшая фамилия и что упомянутый выше Адам Фельдштраух, родившийся в 1758 г., тоже жил в России и годился в сыновья Христлибу Фельдштрауху, не исключено, что он и был его сыном или другим близким родственником и т. д. Все это еще предстоит выяснить. Но, повторюсь, главное, что теперь у нас есть едва ли не решающие основания, чтобы считать «Наблюдения о человеческом духе» работой, созданной нашим соотечественником и значит в полной мере принадлежащей отечественной философии. И это принципиально, потому что тогда история нашей философии обогащается одним из самых интересных текстов из всех, что были созданы нашими авторами в XVIII веке.

Розова Е.О.

В. Н. ИЛЬИН И ЕВРАЗИЙСКОЕ ТЕЧЕНИЕ

Владимир Николаевич Ильин (1890—1974) — философ, богослов, литературный и музыкальный критик — являлся весьма активным и видным участником интеллектуальной жизни русского зарубежья. Эмигрировав в 1919 году, Ильин окончил богословский факультет Берлинского университета и был приглашен преподавать в Богословский институт в Париже. Здесь он активно печатался в эмигрантской периодике, в частности, сотрудничал в «Пути», в «Вестнике РСХД», в «Возрождении», в журнале «Новый град». С 1926 г. стали выходить его исследования по литургике: «Всенощное бдение», «Запечатанный гроб. Пасха нетления» и ряд статей. В 1929 г. вышла его работа «Загадка жизни и происхождение живых существ», а в 1930 г. — «Шесть дней творения». К евразийскому движению Ильин примкнул еще в Берлине, опубликовав статью «К проблеме литургии в Православии и Католицизме» в евразийском сборнике «Россия и латинство». На протяжении всего расцвета евразийского течения, вплоть до кламарского раскола, Ильин публиковал статьи в евразийских печатных органах, участвовал в их съездах и дискуссиях. После кламарского раскола евразийства Ильин отходит от евразийской тематики, однако, принимает участие в сборниках «Евразийство. Декларация, формулировка, тезисы» и «Тридцатые годы».

Евразийство возникло в 20-х годах XX в. в среде русской эмиграции как идейно-политическое учение, имеющее важную геополитическую составляющую. Одно из ключевых понятий этого учения — Евразия — в географическом аспекте континент, основанный на трех равнинах — Восточно—европейской, Сибирской и Туркестанской — таким образом, находящийся на стыке Европы и Азии (отсюда и происходит название этого континента и от него — название течения). Россия в этом пространстве занимает основную территорию, поэтому часто евразийцы использовали термин «Россия—Евразия». Евразия понималась не только в сугубо геополитическом смысле, но и в смысле культурно-историческом и социально-политическом, как реальность, образованная на стыке Европы и Азии и в то же время характеризующая особенности культуры России, впитавшей в себя как восточные, так и западные веяния. Ильин давал евразийству такое определение: «Евразийство лучше всего может быть определено — как наднациональная органическая установка являющаяся тем действенным выразителем (активным нуменом) нации, в котором сосредотачивается как мощь, как динамика сдвинутого революцией с мертвой точки народного массива Евразии, так и спокойная творческая работа, производимая веками истории и чуждая

истерии текущего дня»¹. По мнению Ильина, евразийство сочетало в себе положительное православие, предельный социальный радикализм, укорененность в рациональном прошлом и сверх-национальные перспективы для будущего². «Основное историческое задание евразийства — это включение происшедшего в революции — в рамки русской и евразийской исторической традиции»³, — писал П. Н. Савицкий.

Ключевой идеей евразийской историософии было утверждение всемирно-исторического призвания России⁴. Эта идея была тесно связана с религиозной и церковной установкой евразийства, заключающейся в непоколебимой православной вере. Православие является основой идеологии евразийцев и, таким образом, согласно последним, «историческая задача русского народа заключается в том, что он должен осуществить себя в своей Церкви и должен, себя в ней развивая, т.е. осуществляя и познавая ее, путем исповедничества и самораскрытия создать возможность самораскрытия в Православии и для "неплодящей языческой церкви", и для мира, отпавшего в ересь»⁵. А ересь — это, в понимании евразийцев, любое другое исповедание христианства, кроме православия, т.к. только последнее является исповеданием истинным. Интересно, что отношение евразийцев к язычеству более благосклонно, нежели к различным христианским конфессиям; это объясняется тем, что язычество можно рассматривать как бы как потенциальное Православие, так как оно менее враждебно Православию и не является сознательно-упорным отречением от Православия, а, следовательно, гораздо легче поддается его призывам.

Обращаясь к историософской концепции евразийства, важно отметить, что в ее основе находилось утверждение перемещения культурных средоточий современности в сторону Востока, в связи с чем П. Н. Савицкий писал: «Ибо в своем особом роде "небытии" Россия в определенном смысле становится идеологическим средоточием мира. В переводе на язык реальности это значит, что на арене мировой истории выступил новый, не игравший доселе руководящей роли

¹ Ильин В.Н. О евразийском патриотизме // Евразийская хроника. 1927. №8. С. 15.

² Ильин В.Н. Социальные цели и достоинство евразийства // Алексеев Н.Н., Ильин В.Н., Савицкий П.Н. О газете «Евразия» (газета «Евразия» не есть евразийский орган). Париж, 1929. С. 22.

³ Савицкий П.Н. Задание евразийства // Евразийский сборник. Политика, философия, россиеведение. 1929. Кн. 6. С. 4.

⁴ П.Н. Савицкий писал по этому поводу: «В безмерных страданиях и лишениях, среди голода, в крови и в поте, Россия приняла на себя бремя искания истины за всех и для всех. Россия — в грехе и безбожии, Россия — в мерзости и паскудстве. Но Россия — в искании и борении, во взыскании града нездешнего... Пафос истории почиет не на тех, кто спокоен в знании истины, кто самодоволен и сыт. Пламенные языки вдохновения нисходят не *Na beati possidentes*, но на тревожных духом: то крылья ангела Господня возмутили воду купели» (Савицкий П.Н. Поворот к Востоку // Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. София, 1921. С. 2—3).

⁵ Евразийство. Опыт систематического изложения. // Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьбы России. М.: 1992. С. 366.

Розова Е.О.

В. Н. Ильин и евразийское течение

культурно-географический мир. Напряженный взор прозирает в будущее: не уходит ли к Востоку богиня Культуры, чья палатка столько веков была раскинута среди долин и холмов Европейского Запада?., не уходит ли к голодным, холодным и страждущим?..»⁶.

Этнографическое учение евразийцев по большей части развивал Н. С. Трубецкой. В статье «Верхи и низы русской культуры (Этническая база русской культуры)» он писал: «...в этнографическом отношении русский народ не является исключительно представителем "славянства". Русские вместе с угрофиннами и с волжскими тюрками составляют особую культурную зону, имеющую связи и с славянством и с "туранским" востоком, при чем трудно сказать, которые из этих связей прочнее и сильнее. Связь русских с "туранцами" закреплена не только этнографически, но и антропологически, ибо в русских жилах, несомненно, течет, кроме славянской и угрофинской, и тюркская кровь. В народном характере русских, безусловно, есть какие-то точки соприкосновения с "туранским востоком"»⁷. Евразийцы поддерживали идею о значительном влиянии монголов, при этом, положительно оценивая татаро-монгольское иго, наследие Чингисхана в истории России. Широко известны в этом отношении слова П.Н. Савицкого: «...без "татарщины" не было бы России»⁸.

Отношение евразийцев к большевикам, к революции не было однозначным. Например, Г. В. Флоровский отмечал, что можно по-разному относиться к тому, что произошло, к той форме, в которой вершилась революция, к тому, чем она обернулась, но большевиками, замечает он в своей статье «О патриотизме праведном и греховном», руководил верный инстинкт — необходимость ломать и созидать заново. Он подвергает критике тех, кто не приемлет революцию как свершившийся исторический факт, живет прошлым, наивно уповая на возможность его восстановления. Революция свершилась и надо это учитывать. Преодоление же революции, считают евразийцы, лежит в религиозной плоскости. Из исторического тупика можно выйти только путем веры, созидания православной культуры, в Церкви. Позднее многие обвиняли евразийцев в близости к идеологии большевиков: по этому поводу В.Н. Ильин в статье «Об "идейной близости" евразийцев к большевикам» отмечал, что вопрос заключается в том, что понимать под большевизмом. Если это «актуальная российская государственность, ее духовные и экономические нужды, вопросы безопасности границ и т. д....»⁹, то евразийцев можно отождествлять с большевиками. Если же речь идет о коммунистической идеологии, то евразийцы никак не могут принять «философию вульгарного и воинствующего атеизма, материализма и по-

⁶ Савицкий П.Н. Поворот к Востоку // Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. София, 1921. С. 3.

⁷ Трубецкой Н.С. Верхи и низы русской культуры (Этническая база русской культуры) // Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. София, 1921. С. 100.

⁸ Савицкий П.Н. Степь и оседлость // На путях. Утверждение евразийцев. Берлин, 1922. С.342.

⁹ Ильин В.Н. Об "идейной близости" евразийцев к большевикам // Евразийская хроника. 1928. №10. С. 60.

зитивизма»¹⁰, но они принимают «пафос социального и национального освобождения»¹¹.

Впервые в евразийской печати статьи Владимира Ильина появляются в сборнике «Россия и латинство», который вышел в 1923 году в Берлине. В сборнике были напечатаны статьи многих видных евразийцев (Савицкого П.Н., Сувчинского П.П., Бицилли П.М., Вернадского Г., Трубецкого Н.С., Карташёва А.В., Флоровского Г.В., Ильина В.Н.), рассматривающих проблемы взаимоотношения православия и католичества, России и католичества. Во вступительной статье Савицкого была проведена аналогия между латинством и большевизмом, фактически, они были поставлены в один ряд. Основной аргумент подобного сопоставления заключался в том, что и те, и другие — против православия, а соответственно, и против России. Отношение их к России крайне враждебно и, следовательно, надо по возможности ограничивать любые с ними контакты. Основной упор евразийцы делали также на неприемлемость прозелитической деятельности католической церкви на территории России.

Многие восприняли подобную аналогию как оскорбительную и неуместную. В 1925 году в журнале «Путь» в статье «Католический богослов о русской религиозной психологии» кн. Гр. Трубецкой, упоминая этот сборник, дал ему весьма негативную оценку, сказав, что подобные рассуждения основаны на полном незнании предмета и рассчитаны на необразованную публику. В 1926 году П.П. Сувчинский, Л.П. Карсавин, Г.В. Флоровский, П.Н. Савицкий, Кн. Н.С. Трубецкой и В.Н. Ильин написали письмо в редакцию журнала «Путь», где отметили, что данная аналогия была основана лишь на отношении латинства и большевиков к православию, а никак не утверждалось, что последние тождественны внутренне или религиозно. В этом же номере «Пути» был опубликован и ответ кн. Гр. Трубецкого на это письмо, где он писал, что если католики и большевики религиозно и внутренне не тождественны, то невозможно определить их отношение к православию каким-либо тождественным термином. Кроме того, отмечает он, помимо конфессиональной розни между православными и католиками существует еще и христианская солидарность. «Чтобы достигнуть "свершений" евразийцы должны встать на почву строго проверенных фактов и проделать настоящую научную работу. Иного пути нет для течения, которое притязает на выработку нового мирозерцания и пересмотра всей русской истории»¹². Негативная реакция на указанное сопоставление была у многих. Например, Сувчинский в письме Н.С. Трубецкому, описывая приглашение Зеньковского вступить в братство Святой Софии¹³, при-

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² Письмо в редакцию "Путь" П. П. Сувчинского, Л. П. Карсавина, Г. Флоровского, П. Савицкого, Кн. Н. С. Трубецкого, Вл. Н. Ильина и ответ кн. Гр. Н. Трубецкого // Путь. 1926. № 2. С. 136.

¹³ Братство Святой Софии возникло еще в России в 1919 г. и продолжило свою деятельность в эмиграции. В разное время в него входили о. С. Булгаков, Н.А. Бердяев, А.В. Карташев, П.Б. Струве, Л.А. Зандер, В.В. Зеньковский, С.Л. Франк, Г.В. Флоровский и др. Участником братства был и кн. Гр. Трубецкой, о статье которого выше шла речь.

Розова Е.О.

В. Н. Ильин и евразийское течение

водит такие его слова о Савицком: он «решительно не приемлем "до тех пор, пока он печатно не покается за свое вступление к «Рос. и Лат.», где он поставил рядом Римск. Церковь и большевизм"»¹⁴. Не совсем ясно мнение ли это лично Зеньковского или всего Братства. Согласно указанному письму, в Братстве уже были П.И. Новгородцев, В.В. Зеньковский, А.В. Карташёв, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, Г.В. Флоровский¹⁵, С.Н. Булгаков. Карташёв с Флоровским участвовали в самом сборнике, а последний позднее даже подписался под выше упоминавшемся письмом, посланным в редакцию журнала «Путь». Вероятно, подобное мнение было характерно, прежде всего, для самого Зеньковского, Бердяева и Булгакова. Евразийцы, в свою очередь, обвиняли Братство в католицизме и отходе от православия. Н.С. Трубецкой в письме С.Н. Булгакову писал: «Для нас совершенно несомненно, что учреждение Братства Св. Софии является попыткой пересадить на православную почву католический институт орденов»¹⁶. Вопрос о том, был ли В.Н. Ильин участником этого Братства остается неясным, однако, он принимал участие в семинарах о. С. Булгакова¹⁷, которые были тесно связаны с деятельностью братства, и многие участники которых являлись членами братства. Интересно, что Ильин, оставаясь последователем евразийства, поддерживал весьма близкие отношения, как в личном плане, так и в академическом, с основными критиками евразийства. Он продолжал тесное сотрудничество и с Н.А. Бердяевым¹⁸, печатался в «Пути», и поддерживал хорошие отношения с Братством, участвуя в семинарах, проводимых его главой.

Для евразийцев было характерно в целом негативное, порой даже враждебное отношение к католицизму, и они вполне осознанно и намерено проводили антикатолическую линию в своей печати. П.П. Сувчинский и в 1924 году писал Бердяеву: «Реальная и сознательная противопоставленность латинства — православию представляются в наше время фактом такого же ответственного смысла, как и противопоставление революции — России»¹⁹. Однако Ильин был далек от

¹⁴ Сувчинский П.П. Письмо Н.С. Трубецкому от 12.12. 1923 // Российский архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII—XX вв. Выпуск (том) 5. М., 1994. С. 481.

¹⁵ Флоровский занимался обсуждением с Булгаковым возможности издания совместного журнала с евразийцами, что, видимо, успехом не увенчалось (Флоровский Г.В. Письмо П. П. Сувчинскому от 31.8.1923 // Вестник РХД. 1993. №168. С. 61-65; Колеров М.Л. Братство св. Софии: «веховцы» и евразийцы // Вопросы философии. 1994. №10. С. 148).

¹⁶ Трубецкой Н.С. Письмо прот. С. Булгакову, начало 1924 г. // Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923—1939. М.: Русский путь; Париж, YMCA-Press, 2000. С. 196.

¹⁷ Например, в 1928 г. (см. «Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923—1939». М., Русский путь; Париж, YMCA-Press, 2000. С. 135).

¹⁸ Бердяев являлся одним из активнейших критиков евразийства (см. его статьи Евразийцы // Путь. 1925. № 1; Утопический этатизм евразийцев. Рецензия на «Евразийство. Опыт систематического изложения» 1926 г. // Путь. 1927. №8). Основным предметом критики были этатизм, понимание православия и близость к большевикам.

¹⁹ Сувчинский П.П. Письмо Н.А. Бердяеву от 24.04.1924 г. // Российский архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII—XX вв. Выпуск (том) 5. М., Студия «ТРИТЭ», «Российский архив», 1994. С. 490.

столь резкой критики католицизма. В своей статье «К проблеме литургии в Православии и Католицизме», напечатанной в сборнике «Россия и латинство», критикуя папизм, который влечет за собой разобщение верующих²⁰, разделение на церковь господствующую и на мирян, упрекая католицизм в измышлении новых догматов, которое есть «реализация своеволия римских первосвященников», все же пишет: «Благочестивые миряне-католики, вопреки пожеланиям и тенденциям папизма, остаются частью того собора, который, несмотря ни на что, хранит в глубине заветы истинной вселенскости»²¹. В этой же статье Ильин утверждает, что только православная и католическая церкви католичны в подлинном христианском смысле слова. Позднее, в 50-х годах, Ильин напишет предисловие к русскому изданию «Повести об одной душе» — духовной автобиографии Терезы Младенца Иисуса. В этом предисловии «Святая Тереза — заступница и молитвенница за Землю Русскую» Ильин будет развивать мысль о единых корнях православной и католической святости²². В это же время Ильин будет говорить о том, что «он считает себя принадлежащим к Церкви, возглавляемой Папой Римским, но при этом хочет оставаться в церковном общении с существующими православными юрисдикциями и почитать святых Русской Церкви»²³.

В своих статьях Ильин не раз обращался к теме истоков евразийского учения. Влияние на евразийство, по мнению Ильина, оказали славянофилы, Н.Я. Данилевский (в особенности его идея о самоценности каждой национальной культуры), К.Н. Леонтьев и М.Л. Магницкий.

В статье «Евразийство и славянофильство» Ильин рассматривает общность славянофильских и евразийских идей и их расхождения. Он подчеркивает родственность славянофильского мировоззрения евразийскому, однако отождествление евразийства и славянофильства считает неприемлемым. Далеко не все положения славянофильства принимаются евразийством, пишет Ильин, и в евразийстве присутствуют такие положения, которых славянофилы просто не знали или частично отрицали. Общими мировоззренческими чертами для евразийства и славянофильства Ильин считает учение Хомякова о вселенскости церкви, взгляд на неправославное христианство как на отпавшее от вселенскости, теорию самостоятельных культурно-исторических типов (от Данилевского), отрицание Романо-германской культуры как универсальной и основоположной и отрицание непрерывной линии исторического прогресса. Близки для евразийцев, по мнению Ильина, и такие славянофильские идеи как признание вселенской миссии Православия (Ильин отмечал, что именно славянофилы первыми выдвинули с «величайшей

²⁰ «И действительно, в Католицизме результат на лицо: торжественная пышность, театральная помпа и вместе с тем необычайная внутренняя черствость, усугубляемая гордым отъединением "церкви учащей и правящей" от остальной массы верующих» (К проблеме литургии в Православии и Католицизме // Россия и латинство. Берлин, 1923. С. 190).

²¹ Ильин В.Н. К проблеме литургии в Православии и Католицизме // Россия и латинство. Берлин, 1923. С. 191.

²² Козырев А.П. Ильин В. Н. // Католическая энциклопедия. М., Издательство Францисканцев, 2005. Т. 2. С. 209.

²³ Там же.

Розова Е.О.

В. Н. Ильин и евразийское течение

полнотой органическое видение вселенского Православия»), уникальность русской истории и необходимость самостоятельных путей развития России. Сходство этих течений Ильин также отмечал в неприятии западничества как отрицания самобытности. «Западники — провинциалы, отвергающие свое и не понимающие чужое»²⁴, — писал Ильин.

Принципиальное отличие евразийства от славянофильства по мнению Ильина заключается в том, что оно «является системой историософской и государственно-правовой органики. Его задачи — творческие и педагогические, воспитательные в широком смысле слова: ибо оно исходит из того факта, который свойственен нашей катастрофической эпохе и который не знало славянофильство. Факт этот есть народное рождение нового этнографического типа, возникающего в недрах России-Евразии, ныне, как и в некоторые прошлые века, являющейся вершительницей судеб человеческих»²⁵. В связи с этим Ильин утверждал: «Понять евразийство во всем его своеобразии и исторической необходимости можно лишь будучи погруженным в современность, именно в том ее виде, который определяет кризис эпохи и все то, что в ней является новым»²⁶. Позже Ильин напишет: «Сущность и смысл евразийства состоит в том, что в нем славянофильская идея возродилась в так называемом пореволюционном виде»²⁷.

Одну из статей В.Н. Ильин посвятил М.Л. Магницкому²⁸, которого считал предтечей евразийства. Подобное мнение весьма оригинально, ибо Магницкий был более всего известен своими выступлениями против философии; Магницкий был попечителем Казанского учебного округа, в связи с чем его призывы в преподавании философии руководствоваться посланиями апостола Павла и лишь в порядке исключения привлекать Аристотеля и Платона²⁹ имели определенные последствия. Магницкий призывал, в буквальном смысле слова, разрушить Казанский университет, обвиняя его в растрате казенных денег и безбожном направлении преподавания. Тем не менее, Ильин оценивает его философию положительно и считает его влияние на евразийское учение весьма значительным. Основной заслугой Магницкого он считает «смелое и решительное перемещение точки зрения на Восток»³⁰. Главным образом, Ильин обращает внимание на его историософские идеи. Магницкий видел в татарском нашествии спасительное значение

²⁴ Ильин В.Н. Евразийство и славянофильство // Евразийская хроника. 1926. № 4.

²⁵ Там же. С. 20-21.

²⁶ Там же. С. 21.

²⁷ Ильин В.Н. Евразийцы и их последыши (подп.: Сазанович П.) // Возрождение. 1935. №3663. С. 2.

²⁸ Магницкий Михаил Леонтьевич (1778—1844) — общественный и государственный деятель, публицист. Внук Л.Ф. Магницкого — автора известного учебника «Арифметика». Интересно заметить, что при рождении Леонтий Филиппович имел фамилию Телятин, фамилию Магницкий он получил от Петра I, который под впечатлением от его познаний, назвал его магнитом, т.е. притягивающим к себе.

²⁹ См. Павлов А. Т. Философия в Московском университете. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2010. С. 50.

³⁰ Ильин В.Н. М.Л. Магницкий // Евразийская хроника. 1928. № 10. С. 85.

для России, так как это спасение от Европы и сохранение чистоты веры Христовой. Спасение от Европы, считал Магницкий необходимо, чтобы превзойти ее. Также Магницкий подчеркивал самобытность России и ее исторического пути и утверждал необходимость постоянного поддержания этой самобытности. Несомненно, эти идеи Магницкого были близки евразийскому учению. Кроме того, Ильин особенно отмечал православное направление мысли Магницкого. В области философии права Ильин обратил внимание на критику Магницким доктрины естественного права. Ильин писал, что современные евразийцы в принципе не выступают против естественного права, но они исходят из религиозных предпосылок, а просветительской формы естественного права также не принимают³¹.

В более поздний период евразийства к течению примкнул видный еврейский историк Я. А. Бромберг³², который стал активно разрабатывать еврейскую тему в русле евразийства. В своих начинаниях он нашел поддержку среди евразийцев, в частности, у В. Н. Ильина. В своих работах Бромберг противопоставлял восточное еврейство западному; крайне негативно характеризуя второе, видя в нем выражение западного рационализма, утверждая его отрицательную, вредную роль в судьбах России. Он пишет: «Наступает конец еврейского западничества, не в меру засидевшегося за столом истории, и последние остатки его духовных энергий быстро растрачиваются в идейном организме еврейско-интеллигентского фанатизма — как в лжегосударственнической, сионистской, так и в лжерелигиозной, коммуно-социалистической разновидности единой утопии»³³. По отношению же к еврейскому восточничеству он, наоборот, отмечает культурную общность с Россией, множество исторических точек соприкосновения, «метаисторическую важность судьбы России», а также указывает на то, что восточное еврейство должно разделить судьбы России, что поможет вывести восточноеврейский народ из его исторического тупика. «Восточному еврейству пришла пора отказаться от роли равнодушного зрителя по отношению к ходу и исходу великого противоборства восточных и западных начал [...] должны обратить наши взоры опять к вечно немеркнущему свету с Востока, ныне

³¹ Ильин посвятил этой теме статью «К взаимоотношению права и нравственности» (Евразийский временник. 1925. кн. 4), где подверг критике естественное право, не имеющее религиозной базы. Необходимо, писал Ильин, найти общее основание для права и нравственности; этим общим основанием является правда, источник которой есть Бог. Она, в свою очередь, является источником и целью права и нравственности, и, таким образом, регулирует эмпирическую действительность. Таким образом и конструируется религиозная база права.

³² Бромберг Яков Абрамович (1898—1948) с 1921 г. жил в Чехословакии, окончил Пражский политехнический институт, работал сотрудником Кондаковского института (Прага), с 1929 г. жил в США. Был активным участником евразийского движения, печатался в «Евразийском сборнике» 1929 г. (статья «О необходимом пересмотре еврейского вопроса»), в «Тридцатые годы» 1931 г. (статья «Еврейское восточничество в прошлом и будущем»), а также в «Евразийской хронике».

³³ Бромберг Я.И. Еврейское восточничество в прошлом и будущем // Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Париж, 1931. Кн. 7. С. 193.

Розова Е.О.

В. Н. Ильин и евразийское течение

воссиявшему с костра самозаклания России [...] В данном конкретном случае можно уповать, что в евразийской концепции впервые получит органическое осмысление роковое, исполненное мистической и онтологической значительности сплетение судеб народа, пронесшего через века живое ощущение мессианского избранничества, с великой страной, в наши дни возложившей на себя перед лицом духовно скудеющего и погибающего человечества, тяжкое бремя вселенского призвания, в основных своих устремлениях выходящего за пределы чисто мирских планов и перспектив в область иного, чаемого Царства»³⁴. В связи с этим он утверждает необходимость именно евразийской ориентации духовных сил восточного еврейства. В «Евразийском книгоиздательстве» в 1931 г. была издана книга Я.А. Бромберга «Запад, Россия и еврейство. Опыт пересмотра еврейского вопроса» с предисловием В.Н. Ильина, посвященная «...углубленной феноменологии революционно-радикальной псевдоморфозы еврейского крыла русской интеллигенции»³⁵. В.Н. Ильин поддерживая предложенное Бромбергом решение «еврейского вопроса», в предисловии к его работе пишет: «Евразийство как религиозное, а потому целостное онтологическое мирозерцание, снабженное разработанной системой историософской гносеологии, поднимается над этими вульгарными низинами и счастливо соединяет в своей концепции как понимание мировой религиозно-космической темы Израиля, так и осознание этой темы в истории культуры России-Евразии»³⁶. Савицкий также поддержал Бромберга. «Европа не есть единственный путь для русского еврейства. И западничество не есть единственная для него возможность. Возможно и необходимо появление и развитие еврейского восточничества. С восточничеством этим евразийство должно быть в сотрудничестве и союзе»³⁷, — писал он.

В 1929 году происходит так называемый «кламарский раскол» в евразийстве. В 1928—1929 гг. в Париже издавалась газета «Евразия», в редколлегию которой входили П. Арапов, Л.П. Карсавин., А.С. Лурье, П. Малевский-Малевич, В. Никитин, Д.П. Святополк-Мирский, П. Сувчинский, С.Я. Эфрон. В ней печатался и В.Н. Ильин. В конце 20-х годов вокруг газеты образовалось левое крыло, которое активно симпатизировало сталинскому режиму; наиболее яркими активистами в этом отношении были Эфрон и Святополк-Мирский. Идейную базу этого поворота обеспечивал Карсавин. Карсавин видел в Советском Союзе, в том, что происходит в России, в том, что делают большевики, действие то ли провидения, то ли духа истории в гегелевском смысле; он был историком и для него, по всей вероятности, было характерно видеть за конкретными историческими фактами, пусть в данном случае неприглядными и жестокими, какой-то скрытый смысл, то, что должно быть, и то, что в итоге в любом случае ведет Рос-

³⁴ Бромберг Я. А. О необходимом пересмотре еврейского вопроса // Евразийский сборник. Политика, философия, россиеведение. 1929. Кн. 6. С. 46.

³⁵ Ильин В.Н. Предисловие / Бромберг Я. А. Запад, Россия и еврейство. Опыт пересмотра еврейского вопроса. Прага, 1931. С. II.

³⁶ Там же. С. I.

³⁷ Савицкий И.Н. В борьбе за евразийство // Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Париж, 1931. Кн. 7. С. 5.

сию к реализации ее предназначения³⁸. И значит, большевики делают то, что нужно и должно; если в выше упоминавшемся понимании большевизма Флоровским, большевики прочувствовали и «уловили» только, так сказать, первый «зов» истории — необходимость ломать старое и строить новое, то у Карсавина они, пусть бессознательно, но все равно продолжают отвечать на этот зов и вершить историю. Стоит отметить, что Карсавин в 1929 г. внезапно уходит из движения.

Естественно, многие евразийцы порвали с ними всякую связь. В 1929 г. они выпустили сборник «О газете «Евразия» (газета «Евразия» не есть евразийский орган)», где были напечатаны статьи П.Н. Савицкого, Н.Н. Алексеева, В.Н. Ильина, а также письма в редакцию газеты «Евразия» от Трубецкого и Пражской и Белградской групп евразийцев. Они обвинили газету «Евразия» в апологии марксизма, соответственно отрицании религии, измене евразийству; также критике повергся экономический отдел газеты, где проводилась явная просоветская линия («отдел этот — не выражение евразийства, но прямая профанация имени»³⁹). Алексеев характеризует столь антиевразийский настрой газеты как внутреннюю самоликвидацию евразийства. Однако отмечается, что в газете все же были действительно евразийские статьи — В.Н. Ильина, П.Н. Малевского-Малевича, В.П. Никитина и др. В.Н. Ильин в этом сборнике написал статью «Социальные цели и достоинство Евразийства», где обвинил коммунизм российского типа в обскурантизме, русофобстве и паразитизме. Также Ильин, ссылаясь на идею Ю.Ф. Самарина о несводимости и одновременно с этим — неразделимости моментов социально-политического и религиозно-морального, пишет: «...ныне в одном из крыльев евразийства, представленном группой газеты «Евразия», наблюдается нарушение равновесия в сторону несводимости и во вред нераздельности. Такое предпочтение, "выбор" одного из полюсов антиномии и полноты, превращающее ее в однобокую неполноту есть "ересь" (что значит — разделение). Нераздельности обоих моментов — нанесен ущерб, религиозно общественная перспектива искажена и достоинству евразийства, через умаление его содержания нанесен серьезный ущерб»⁴⁰. Подобные проблемы надо преодолеть и устранить, ибо иначе, вместо «творческого преодоления марксизма», евразийцы вернуться к его «запоздалому рецидиву». А творческое преодоление марксизма, считает Ильин, возможно именно в русле евразийства, которое способно на радикальное решение социальной проблемы. Таким образом, произошел весьма существенный раскол в евразийском течении, после которого евразийство пошло на спад.

После «клармарского раскола» Ильин отдаляется от евразийства. Его статьи в евразийской печати появляются все реже; однако стоит заметить, что он при-

³⁸ См. *Хоружий С.С.* Жизнь и учение Льва Карсавина / *Карсавин Л.П.* Религиозно-философские сочинения. Т.1. М., Ренессанс, 1992.

³⁹ *Савицкий П.Н.* Газета «Евразия» не есть евразийский орган // *Алексеев Н.Н., Ильин В.Н., Савицкий П.Н.* О газете «Евразия» (газета «Евразия» не есть евразийский орган). Париж, 1929. С. 8.

⁴⁰ *Ильин В.Н.* Социальные цели и достоинство евразийства // *Алексеев Н.Н., Ильин В.Н., Савицкий П.Н.* О газете «Евразия» (газета «Евразия» не есть евразийский орган). Париж, 1929. С. 22.

Розова Е.О.

В. Н. Ильин и евразийское течение

нимает участие в создании главного идеологического сборника посткламарского евразийства — «Евразийство. Декларация, формулировка, тезисы» 1932 г. и в сборнике «Тридцатые годы»⁴¹. В 1934 г. Ильин порывает с евразийством окончательно и публично. В газете «Возрождение» публикуют его письмо в редакцию, в котором он пишет: «Пользуюсь случаем заявить печатно, что я давно прекратил всякое сотрудничество в каких бы то ни было евразийских изданиях в виду их явной для меня склонности к большевизму — равно, как и вышел из евразийских группировок и прервал, как идеологическое, так и личное общение с ними»⁴². В ответ на это Савицкий в «Евразийской хронике» пишет «Открытое письмо В.Н. Ильину», в котором упрекает Ильина в таком отмежевании от евразийства и замечает, что Ильин не выполнил по отношению к их организации определенных денежных обязательств. Ильин опять же пишет письмо в редакцию газеты «Возрождение», где еще раз подчеркивает сугубо идеологическую мотивацию своего выхода, никакие связанную с денежными обязательствами. Позже Н.С. Трубецкой в письме к Савицкому, объясняя положение посткламарского евразийства, будет комментировать подобное отмежевание В. Н. Ильина следующим образом: «Спасибо за статью Ильина»⁴³. Я «Возрождения» не читаю. [...] Впрочем, разбирая статью Ильина по существу, следует признать, что известная доля истины в ней имеется. Ведь не надо забывать, что он все время жил в Париже, что в Париже евразийство в свое время било ключом, захватив высококачественные круги, и что приезжавшие в это время в Париж иногородние евразийцы, как Вы да я, никак не проявляли перед рядовыми парижскими евразийцами своего неполного сочувствия взятому в Париже курсу. Таким образом, у живущих в Париже евразийцев должно было создаться впечатление, что парижское евразийство и есть настоящее евразийство. Это парижское евразийство вполне логически привело к Кламару и к брюссельским откликам Кламара, и для людей, которым парижское евразийство всегда представлялось магистралью, а пражское — только провинциальной разновидностью, утверждение, что Кламар и есть подлинное

⁴¹ В сборнике «Тридцатые годы» В.Н. Ильин напечатал статьи («Эйдохратическое преобразование науки» и «Под знаком диалектики»), в общем-то уже далекие от насущной евразийской проблематики.

⁴² *Ильин В.Н.* Письмо в редакцию // *Возрождение*. 1934. №3431. С. 5.

⁴³ Не совсем ясно, о какой конкретно статье идет речь. Вероятно, это либо статья «Революционная "бодрость"», где Ильин говорит о «мертвом теле евразийства», в котором «кишат младороссы», и упрекает оставшихся евразийцев в большевизме; либо же это статья «Евразийцы и их последыши», где Ильин также пишет о смерти евразийства, говорит, что евразийство, возникшее как контрреволюционная идеология, «закончилось как сталинский прислужник». Возможно, конечно, что имеется в виду письмо в редакцию «Возрождения», о котором только что шла речь, но назвать его статьей весьма сложно. Также стоит отметить, что приведенное письмо Трубецкого датировано 1938 г., предполагаемые же нами статьи публиковались в «Возрождении» в 1935 г.; а в 1935 г. Трубецкой также писал Савицкому: «До некоторой степени В. Н. Ильин прав, утверждая, что евразийство как общественное течение больше не существует» (*Трубецкой Н.С.* Письмо П.Н. Савицкому от 17 ноября 1935 г. / *Соболев А.В.* О русской философии. СПб., 2008. С. 429).

евразийство, вполне естественно. Возможно, что Ильин в этом случае вовсе не кривит душой. Евразийская магистраль привела в "красную Каноссу" и на этом оборвалась; то, что делается после этого где-то в провинции небольшой горсткой людей во главе с уже раз провалившимися вождями, это — не магистраль, не движение, а перепевы и попытки оживить труп. Так думает не один Ильин, а большинство парижан, это — официальная точка зрения всей эмигрантской прессы, и вполне возможно, что Ильин искренне так думает. По существу, евразийство, как эмигрантское и политическое течение, действительно пришло к Кламару и погибло (как погибают одно за другим все эмигрантские политические движения — младороссы, нацмальчики и проч.⁴⁴). Не погибло евразийство только как явление русской культуры⁴⁵.

Таким образом, В.Н. Ильин прошел через всю историю классического евразийства. Появившись в евразийской печати в 1923 году, приняв участие в кламарском расколе, в 1935 г. Ильин уже писал о «мертвом теле евразийства»⁴⁶. Участие В.Н. Ильина в евразийском течении исследовано мало, и, хотя нельзя признать его наиболее значительным идеологом евразийства, как, например, Л.П. Карсавина или Н.С. Трубецкого, его творчество в русле евразийского движения нуждается во внимании и исследовании.

⁴⁴ Речь идет о различных пореволюционных течениях русского зарубежья, организованных, главным образом, молодежью, «сыновьями» первой волны эмиграции. Младороссы и «нацмальчики» — два крупнейших молодежных пореволюционных течений в эмиграции. Движение младороссов было организовано в 1923 г. в Мюнхене на монархистском «Всеобщем съезде национально мыслящей молодежи», в 1925 году было переименовано в «Союз младороссов»; лидером движения был А.Л. Казем-Бек, в Париже издавался журнал «Младоросс» и газета «Младоросская искра». В целом, движение совмещало идеи монархизма, сменовеховства и, частично, евразийства. В 1939 г. Союз самораспустился. «Национальный союз русской молодежи», представленный «нацмальчиками» (также их называли «солидаристами»), был организован в 1930 г. и позже преобразован в «Национально-трудовой союз нового поколения». Это течение было родственно младороссам, суть основных расхождений заключалась в отношении к национал-большевизму и фашизму, который солидаристы активно поддерживали (Подробнее об идейных течениях эмиграции см. *Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г.* Философский контекст русской литературы 1920-1930-х годов. М.: ИМЛИ РАН, 2003).

⁴⁵ *Трубецкой Н.С.* Письмо П.Н. Савицкому от 10 января 1938 г. / *Соболев А.В.* О русской философии. СПб. 2008. С. 483-484.

⁴⁶ *Ильин В.Н.* Пореволюционная «бодрость» (подп.: В. Созанович) // *Возрождение*. 1935 г. 18 января. №3516. С. 2.

Шишков А.М.

РОЛЬ В.П. ЗУБОВА
В ВОЗРОЖДЕНИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ
МЕДИЕВИСТИКИ¹

Не секрет, что в XX веке медиевистике, — под которой подразумевается в данном случае изучение культуры западноевропейского Средневековья (прежде всего в ее философском, эстетическом и естественнонаучном аспектах), — в нашей стране, в силу очевидных идеологических причин, явно не повезло: в полном смысле слова она стала на ноги, фактически, только на исходе столетия, в 90-е годы, получив, наконец, полную реабилитацию.

Однако до этого отечественная медиевистика пережила удивительный по своим достижениям взлет в начале века, когда широко издавались работы таких замечательных ученых, как В.И. Герье, А.А. Бронзов, И.М. Гревс, А.И. Бриллиантов, О.А. Добиаш-Рожественская, П.М. Бицилли, Л.П. Карсавин, Г.П. Федотов, М.А. Гуковский и др., а также выходили — пусть и не столь частые — переводы трудов самих средневековых авторов: Абеяра, Бернарда Клервоского, Майстера Экхарта, Рейсбрука, Фомы Кемпийского. Вторая волна подъема интереса к исследованиям западноевропейской средневековой культуры начинает набирать силу уже только с середины 60-х годов столетия: среди ее ярких представителей можно назвать столь разноплановых исследователей и переводчиков, как С.С. Аверинцев, А.Л. Ястребицкая, Г.В. Шевкина, С.С. Соколов, Г.Г. Майоров, П.П. Гайденко, В.П. Гайденко, Г.А. Смирнов, С.Т. Сказкин, А.Я. Гуревич, М.А. Гарнцев, В.И. Уколова, Т.Ю. Бородай и др.; к этому периоду можно отнести выход в свет трудов (или, зачастую, фрагментов трудов) Исидора Севильского, Боэция, Бернарда Клервоского, Фомы Аквинского, Сигера Брабантского, Данте, Николая Кузанского, а также появление в 1969 г. первого тома «Антологии мировой философии», вторая часть коего посвящена именно средневековым авторам.

Но что же было между этими двумя волнами, то есть что творилось в отечественной медиевистике во временном промежутке, отделяющем середину 30-х годов XX века от середины 60-х его годов? Да практически ничего² — за одним

¹ Данная заметка представляет собою сокращенный вариант текста доклада, произнесенного на Вечере, посвященном 110-летию со дня рождения В.П. Зубова (1900—1963). Семинар «Русская философия» (Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева», Дом Русского Зарубежья имени Александра Солженицына). Москва: Дом А.Ф. Лосева, 14 октября 2010 г.

² «Практически ничего» означает вынесение за скобки достойных, но не делавших погоды статей Б.Я. Рамма, посвященных преимущественно каролингским школам, статьи С.М. Стама об Иоахиме Флорском, частичных переводов Алкуина, аббата Сугерия и все

единственным исключением. И исключением этим является чрезвычайно плодотворная деятельность замечательного, энциклопедически образованного ученого Василия Павловича Зубова (1900—1963), которого искусствовед Бранко Митрович (Окленд, Новая Зеландия), — заимствуя, по его словам, терминологию у Микеле Колуччи, — справедливо определяет не как «советского», не как «антисоветского», но как всецело «А-советского» автора, насколько это было возможно дистанцировавшегося от тогдашней официальной идеологии, существовавшего как бы в параллельной по отношению к ней реальности (и потому в чем-то подобного в этом отношении таким своим современникам, как например, А. Ахматова, М. Булгаков или Б. Пастернак)³. В какой степени В.П. Зубов, — всегда проявлявший особый интерес к средневековым художественным и научно-философским концепциям и стремившийся при этом к тщательному культурологическому анализу исследуемого им материала, — действительно расходился с принятыми в то время в советской России идеологическими установками в области изучения исторического наследия хорошо заметно, прежде всего, по самой тематике его публикаций.

Итак, эстетической проблематике в сфере исследования культуры средневековой Западной Европы им были посвящены: статья «К вопросу о роли чертёжей в строительной практике Средневековья» (1956)⁴; составленный Василием Павловичем раздел «Средние века. Западная Европа» в первом томе книги «История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли» (1962), включающий в себя соответствующие статьи и переводы (текстов Августина, Бозция, Гуго Сен-Викторского, Абельяра, Бернарда Клервоского, Бонавентуры, Фомы Аквинского, Ульриха Страсбургского, Витело, Николая Орема); вступительная статья и переводы (Августина, Бозция, Гуго Сен-Викторского, Роджера Бэкона, Николая Орема) из книги «Музыкальная эстетика западноевропейского Средневековья и Возрождения» (1966), изданной уже после смерти ученого. Также уже после смерти В.П. Зубова выходит его статья «Архитектор в эпоху Средневековья. Оценка его труда и его положения в обществе» (1985) и книга «История эстетической мысли» (1985), в которой его перу принадлежит глава «Западная Европа: §1. Раннее Средневековье, §2. Позднее Средневековье». Наконец, только в 2000 г. в составе сборника «Труды по истории и теории архитектуры» издается обобщающая зубо-

того же Абельяра, а также вышедших в 1957 г. очерков по истории средневековой философии О.В. Трахтенберга, во многом уступавших предшествовавшему им переводному учебнику А. Штёкля 1912 г. издания (фактически первый достойный отечественный учебник по указанному предмету выйдет только в 1979 г. из-под пера В.В. Соколова).

³ См.: Митрович Б. Рецензия на: Зубов В.П. Труды по истории и теории архитектуры. М., 2000; Зубов В.П. Архитектурная теория Альберти. СПб., 2001; Зубов В.П. Избранные труды по истории философии и эстетики. 1917—1930. М., 2004 // Искусствознание 1 (8) (2008). С. 326-332.

⁴ Здесь и далее приводится только год печатного издания той или иной работы. Полные выходные данные книг, статей и переводов В.П. Зубова, опубликованных до 2002 г., можно найти в библиографиях его трудов, помещенных в: Зубов В.П. Труды по истории и теории архитектуры. М., 2000. С. 489—504; Зубов В.П. Из истории мировой науки: Избранные труды 1921-1963. СПб., 2006. С. 569-591.

Шишков А.М.

Роль В.П. Зубова в возрождении отечественной медиевистики

вская работа по западноевропейской художественной культуре Средних веков «Архитектура Западного Средневековья (по данным литературных источников)».

Что касается области изучения средневекового естествознания, то в этой сфере Василием Павловичем были созданы следующие образцовые труды: статья «Из истории средневековой атомистики» (1947); глава «Физические идеи Средневековья» из книги «Очерки развития основных физических идей» (1959); части, посвященные средневековой науке, из написанной совместно с А.Г. Григорьяном книги «Очерки развития основных понятий механики» (1962); написанная совместно с Б.А. Розенфельдом и А.П. Юшкевичем заметка «Об исследованиях по истории математики Средних веков» (1963); а также касающаяся истории средневекового перипатетизма глава «Судьба наследия» из широко известной зубовской работы «Аристотель» (1963). В дополнение к этому, уже после смерти ученого выходят как статья «Традиции Архимеда в средневековой литературе» (1965), так и фундаментальная монография «Развитие атомистических представлений до начала XIX века» (1965), значительный объем которой посвящен анализу научных достижений Средних веков.

Теперь было бы уместно перейти к конкретным научно-философским персоналиям Средневековья, к которым В.П. Зубов испытывал особый интерес и анализу творчества которых он уделил специальное внимание в своих трудах. Так, прежде всего, следует упомянуть: статьи «Леонардо да Винчи и работа Витело "Перспектива"» (1954) и «Николай из Отрекура и древнегреческие атомисты» (1956); снабженные вводными статьями и комментариями переводы трактатов Пьера де Марикюра «Послание о магните» (1959), Николая Орема «О конфигурации качеств» (1958) и «О соизмеримости или несоизмеримости движений неба» (1960); обобщающие статьи «О некоторых математических трудах Николая Орема» (1960) и «Пространство и время у парижских номиналистов XIV в. (К истории относительного движения)» (1960); работа «Трактат Брэдвардина "О континууме"» (1960)⁵; написанная совместно с А.П. Юшкевичем рецензия на публикацию трактата Николая Орема «Вопросы о "Геометрии" Евклида» («*Questiones super Geometriam Euclidis*», 1962); и, наконец, изданный после смерти ученого перевод «Монархии» Данте Алигьери (1968). К указанному списку примыкает и целый ряд статей по средневековой тематике, написанных Василием Павловичем для «Философской энциклопедии» (1960—62): «Альберт Великий», «Бурдиган», «Бэкон Роджер», «Вильгельм из Мёрбеке», «Витело», «Гильом из Конша», «Дитрих Фрейбергский».

Одновременно научные исследования В.П. Зубова выходят — преимущественно на французском языке — и за рубежом (что для того времени, по понятным причинам, было большой редкостью), а значит, как следствие, напрямую включаются в контекст мировой медиевистики. Это статьи о Раймунде Луллий и русском луллизме («*Quelques notices sur les versions russes des écrits et commentaires de Julliens*», 1958), о мертонских калькуляторах («*Quelques observations sur les origines de la physique mathématique*», 1959); о Вальтере Кэттоне, Герарде Одонисе и Нико-

⁵ Позднее будут опубликованы и переведенные В.П. Зубовым выдержки из этого трактата: *Фома Брэдвардин. О континууме* [Определения, Предположения, Заключение, Из заключения 140] / Пер. В.П. Зубова // Вопросы философии 5 (2005). С. 145-159.

лае Бонете («Walter Catton, Gerard d'Odon et Nicolas Bonet», 1959)⁶, о Жане Буридане с публикацией его трактата «Вопрос о точке» («Jean Buridan et les concepts du point au quatorzieme siecle», 1961; «Quaestio de puncto», 1961)⁷, о Николае Ореме («Sur un escrit faussement attribue a Nicolas Oresme», 1958; «Quelques observations sur l'auteur du traite anonyme "Utrum dyiameter alicuius quadrati sit commensurabilis costae ejusdem"», 1959; «Nicole Oresme et la musique», 1961; «Autour des Questiones super Geometriam Euclidis de Nicole Oresme», 1968)⁸, а также о Власии Пармском («Blaise de Parme et le principe d'inertie», 1963).

В то же время В.П. Зубов проявляет неподдельный интерес и к русской научно-философской традиции Средневековья, в том числе к вопросу о влиянии на русскую мысль со стороны представителей средневековой западноевропейской учености, о чем свидетельствуют такие работы Василия Павловича, как: «"Физика" Аристотеля в древнерусской книжности» (1934), «Вопросы о "неделимых" и бесконечном в древнерусском литературном памятнике XV в.» (1950), «К вопросу о характере древнерусской математики» (1952), «Кирик Новгородец и древнерусские деления часа» (1953) вместе с выполненным совместно с П.И. Коншиной комментированным переводом трактата Кирика Новгородца «Учение им же ведати человеку числа всех лет» (1953), «К истории русского ораторского искусства конца XVII — первой половины XVIII в. (Русская люллианская литература и ее назначение)» (1960), «Неизвестный русский перевод "Трактата о сфере" Иоанна де Сакробоско» (1962), а также «К истории аристотелевской традиции на Руси» — приложение к вышеупомянутой зубовской книге «Аристотель» (1963).

Анализируя сказанное, можно без труда сделать представляющийся очевидным вывод о том, что творчество В.П. Зубова, — уникального исследователя эстетических, философских и естественнонаучных воззрений западноевропейского и русского Средневековья, — не только сыграло роль основного соединительного звена в процессе передачи традиций научных исследований от первого момента подъема отечественной медиевистики XX века ко второму, но и во многом подготовило относительный взлет данной дисциплины в России в конце указанного столетия. Не случайно еще в декабре 1963 г. Общество историков науки США, — к нашему стыду иностранная, а не отечественная организация, — посмертно наградила Василия Павловича Медалью им. Джорджа Сартона «За вклад в историю науки»⁹.

⁶ В русском переводе: *Зубов В.П.* Вальтер Кэттон, Герард Одонис и Николай Бонет // Точки - Puncta 3-4 (4) (2004). С. 110-153.

⁷ В русском переводе: *Жан Буридан. О точке; Зубов В.П.* Жан Буридан и концепции точки в XIV веке; О В.П. Зубове // Точки - Puncta 1-2 (3) (2003). С. 49-115.

⁸ В русских переводах: *Зубов В.П.* Николай Орем и музыка // Наука и искусство. М., 2005. С. 96—132. *Зубов В.П.* О трактате, ошибочно приписываемом Николаю Орему (пер. Т.А. Нестика). Несколько замечаний об авторе анонимного трактата под заглавием «Соизмерима ли диагональ квадрата с его стороной». Вокруг «Вопросов о "Геометрии" Евклида» Николая Орема // Вопросы философии 6 (2010). С. 134—151.

⁹ См.: [Clagett M.] Award of the George Sarton medal to Vassili P. Zoubov (1899 - 1963) // Isis 55 (1964). P. 5-6; [О присуждении медали имени Джорджа Сартона «За вклад в историю науки» В.П. Зубову] // Вопросы истории естествознания и техники 18 (1965). С. 204.

Шишков А.М.

Роль В.П. Зубова в возрождении отечественной медиевистики

И, наконец, в заключение стоит добавить, что в домашнем архиве ученого, хранимом его дочерью Марией Васильевной Зубовой, находится весьма обширное по объему, фундаментальное по содержанию, но до сих пор так и не опубликованное сочинение по средневековой науке, предварительно озаглавленное автором «Математическое и физическое учение о непрерывном до эпохи Возрождения» (1958)¹⁰. Кто знает, быть может, с нетерпением ожидаемый выход его в свет также окажется способным дать существенный толчок развитию российской медиевистики.

Статья «История науки и биография ученых», написанная известным отечественным историком философской, естественнонаучной и эстетической мысли Василием Павловичем Зубовым (1900—1963), была впервые опубликована в 1962 г. на французском языке в польском «Квартальнике истории науки и техники» (Zoubov V.P. L'histoire de la science et la biographie des savants // Kwartalnik historii nauki i techniki. Warszawa, 1962. Vol. 6. P. 29-42); на русском же языке она до сих пор ни разу в печати не выходила. Машинописный экземпляр авторского перевода данной статьи, однако, имеется в домашнем архиве ученого, хранимом его дочерью Марией Васильевной Зубовой. Предоставленный ею материал был подготовлен к настоящему изданию А.М. Шишковым. При этом греческий текст и текст, набранный латиницей (включая текст примечаний), был перенесен им из вышеупомянутого франкоязычного варианта статьи.

¹⁰ К настоящему времени был напечатан лишь небольшой отрывок из этого труда: Зубов В.П. Глава X. «Калькулятор» Ричарда Суисета и его судьба [фрагм.] // Вопросы истории естествознания и техники 2 (2004). С. 53-83.

Зубов В.П.

ИСТОРИЯ НАУКИ И БИОГРАФИЯ УЧЕНЫХ

История науки является ли вместе с тем историей ученых? Этот вопрос ставился не раз, и его ставят и в наши дни. Сошлемся в качестве примера на конференцию по истории, философии и социологии, состоявшуюся в Филадельфии в 1955 г. Проф. Г. Дингл (*H. Dingle*) очень резко обособил здесь историю науки и историю людей науки; последняя, по его мнению, есть предмет не истории, а социологии науки¹.

Точка зрения проф. Дингла не встретила единодушной поддержки, и мы разделяем мнение тех, кто считает невозможным анализ научных идей и их эволюции безотносительно к исторической среде².

Дилемма, как сказано, возникла не сегодня. Уже при первых попытках научной историографии, у греков можно найти в зародыше два ответа на вопрос, который нас интересует. Для Евдема существенно не лицо, а открытие: «кто что открыл» (*tig ri suqsv*) — спрашивает он, ставя ударение на «что» (*n*) и приписывая лишь второстепенное (или почти никакое) значение биографическим данным. С той же тенденцией встречаемся у доксографов, которые брали отправной точкой проблему, перечисляя вслед за тем различные мнения по данному предмету. Наоборот, древние биографы концентрировали свои исследования на жизни ученого, понимаемой в смысле *B'og*, т.е. специфически-человеческой деятельности, отличной от *С'уц* неопределенного течения чисто физического бытия.

В сущности, история науки, сведенная к хронологическому перечню открытий, ничем не отличается от древней доксографии. Джордж Сартон имел основания говорить: «Изобретатели названы, именно названы, и, может быть, некоторые даты прибавлены к их имени, вот и все. Имена можно было бы, пожа-

¹ «Предмет истории науки есть наука, предмет философии науки есть наука, но предмет "социологии науки" есть человек науки... "Социология науки" кажется мне особой дисциплиной, подобной экологии какого-либо биологического вида, отличного от человека. Она имеет предметом исследование соотношения между ученым и окружающей общественной средой» (*Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 99 (1955), № 5, p. 348).

² «Социальные предпосылки или интересы часто проникают в то, что на первый взгляд кажется объективной идеей исследователя, а потому невозможно игнорировать роль окружающей среды даже при изложении таких идей. Иными словами, очень трудно изолировать идеи в столь "чистом" виде, чтобы они не содержали социальных ингредиентов», — таково резюме дискуссий, данное проф. Р.Г. Шрайоком (*R.H. Shryock*) в его предисловии (*ibid.*, p. 329).

Зубов В. П.

История науки и биография ученых

луй, заменить даже буквами или символами, ибо без дальнейших пояснений они лишены смысла. Мы читаем, например: "В 1828 г. Николь изобрел призму, позволяющую получать пучок белого поляризованного света". Кто был Николь? Николь — человек, который открыл николь. Это мало что нам дает"³.

Подчас рассматривали биографические исследования как начальную стадию историко-научных разысканий. С такой точки зрения биография ученых была бы лишь этапом, безусловно, необходимым, но все же подготовительным⁴. Это бесспорно, если речь идет о простой биобиблиографии, так как никто не станет сомневаться ни в пользе биобиблиографических справочников, ни в пользе телефонных книжек. Однако с другой точки зрения, биографический анализ должен рассматриваться, напротив, как самая трудная задача историка, как ащу его исследований. История науки, как и всякая история, имеет предметом человеческую деятельность, а потому нельзя игнорировать человеческий фактор во всех его многосложных формах.

Подлинная история научных открытий, понимаемых не в смысле законченного *сϩουοϩ*, а в смысле трепещущей и полной жизни *κϩαϩαϩα*, становится интегральной частью сложной истории человеческой деятельности.

Нужно ли напоминать, что термины «открытие» и «изобретение» имеют двоякий смысл? С одной стороны, они означают *открытое*, найденное, с другой — *процесс открытия* и нахождения. *Открытое* как таковое не имеет истории: открываемые истины имеют объективное значение, независимое от времени и места, — таковы теорема Пифагора, закон Архимеда, закон Паскаля. Зато *процесс открытия* не может происходить в любое время и в любом месте, он предполагает определенную историческую и социальную среду; и задача историка науки, предметом которого является история человеческого познания, — осветить условия, которые сделали возможным этот процесс открытия.

Когда речь идет о биографии, появляется новая, третья точка зрения. Здесь дело уже не в самом *процессе открытия* как таковом. Исторический факт открытия становится для биографа событием в индивидуальной жизни ученого.

Благодаря разнообразию «внешних» событий, история географических путешествий наделена особым очарованием и экзотичностью, а потому всегда особенно привлекала литераторов. Она легко становится сюжетом романа или фильма. Но не будем забывать, что биография путешественника существенно отличается от отчета о его путешествии. Для биографа главное заключается в том, чтобы осветить становление ученого — Дарвина во время плавания на «Бигле», Гумбольдта, исследующего Южную Америку вместе с Бонпланом. Недостаточно перечислить то, что они видели, важно исследовать ближе их *реакцию* на виденное. Больше того: самая трудная задача заключается в том, чтобы различить невысказанное

³ *Sarton G. La transmission au monde moderne de la science ancienne et medievale // Revue d'histoire des sciences, t. 2 (1949), № 2, p. 136.*

⁴ Такова была, например, точка зрения В.В. Бобынина, видного историка математики, чьи методологические принципы, однако, нам кажутся неприемлемыми. См. нашу статью: *Зубов В.П. В.В. Бобынин и его труды по истории математики // Труды Института истории естествознания и техники Академии наук СССР, т. 15. М., 1956, с. 277—322.*

ими в явной форме (*expressis verbis*), перемены во взгляде на мир, которые проходили незамеченными для них самих. Лишь при этих условиях повествование о путешествии органически включается в *биографию* путешественника.

Для биографа, устремляющего свое главное внимание на романическую и литературную сторону, история многих открытий лишена подобных привлекательных деталей. Как недавно заметил г-н К. Ротшу, жизнь Иоганна Мюллера больше привлекала до сей поры внимание биографов, чем жизнь Карла Людвига⁵. Не существуют ли, следовательно, такие области научной деятельности, где роль историка, казалось бы, сводится к простой регистрации повседневных занятий? Как биографу излагать наблюдения Дарвина над дождевыми червями, которые он производил упорно на протяжении 20-ти лет? Не существуют ли такие исследования, которые ускользают от биографа, если он не хочет превратиться в летописца, исследования, которые поддаются лишь суммарному анализу, но не детальному повествованию день за днем?

И дальше, нет ли опасности, при злоупотреблении биографическим методом, свести историю науки к огромной галерее индивидуальных портретов или превратить ее в своего рода драматизированную инсценировку «Словаря Поггендорфа» (*Poggendorff's Handwörterbuch*)?

Нам кажется, что опасность здесь не быльепая, чем в случае, когда приходится дифференцировать исторические события по степени их важности, отделяя факты существенные от фактов второстепенных. Даже последовательный ряд чисто эмпирических наблюдений бывает руководим идеей; и задача биографического исследования заключается в том, чтобы выявить эту идею, показав деятельность ученого во всей ее сложности.

Однако учитывая эмоциональный и аффективный аспект, роль идей вне или метанаучных, видоизменяющих характер деятельности ученого, биограф не ограничивается проблемами чисто психологическими. Не только рождение научного понятия, открытие и изобретение как таковые составляют предмет его исследований, но и их реализация и приложение на практике, т.е. непрерывное взаимодействие ученого с окружающей средой. С этой точки зрения уже не может иметь места противопоставление мысли и действия, «чистой» идеи и ее реализации.

В какой мере ученый в состоянии реализовать сам свое изобретение, найти практическое приложение своему открытию, был ли он признан при жизни, удалось ли ему найти сторонников и продолжателей? Лишь осветив эти вопросы, изучив социальную обстановку его деятельности, причины его триумфа или неудачи, возможно понять историческую *судьбу* ученого во всем ее своеобразии, т.е. разрешить подлинную задачу научной биографии. Вот почему посмертная реализация идей ученого также в известном смысле составляет часть его биографии, ибо только благодаря ней возможно оценить историческое значение его дела. Всякий ученый, внесший вклад в науку, имеет право сказать о себе вместе с Горацием: «весь я не умру» (*non omnis moriar*)\ но эта бессмертная часть его дела становится видимой лишь после того, как она выдержит испытание временем.

⁵ Rotschuh K.E. Wer ist gross und was ist bedeutend in der Geschichte der Wissenschaft? // Naturwissenschaftliche Rundschau, 1959, Heft 2, S. 52.

Зубов В. П.

История науки и биография ученых

Разумеется, всякая биография сочетает идиографический анализ с обобщениями, пользуясь общими понятиями *типа* или *характера*. Но никогда не следовало бы забывать об опасностях слишком поспешных обобщений, слишком абстрактных и расплывчатых типологий, не считающихся с историческими модификациями и видоизменениями. Таковым нам кажется деление на классиков и романтиков, предложенное более 50-ти лет тому назад Оствальдом⁶, или деление, которое развил Дюэм, подхватив мысль Паскаля и различив умы широкие и умы глубокие⁷. Хорошие для начала, для того, чтобы очертить поле дальнейших исследований, такие типологические подразделения (как и деление на картезианцев и ньютонианцев, взятое вне исторических рамок) становятся недостаточными всякий раз, когда приходится изучать проблему ближе. Проводимые последовательно, они могли бы привести к чему-то вроде «Параллельных жизнеописаний» Плутарха. Но они явно становятся недостаточными, когда мы подходим к проблеме *in concreto*. Различия между самоучкой и университетским ученым, между эрудицией натуралиста и филолога, вариации этих различий в разных исторических средах, в разные эпохи — можно ли объяснить их удовлетворительным образом на основе типологии Оствальда или Дюэма? Достаточны ли они, скажем, для объяснения разногласий между Кардано и Тарталья или тем же Кардано и Скалигером?

В нескольких своих статьях Ж. Пельзенеер заявил в парадоксальной форме, что всякий творческий ум неизбежно должен быть в антагонизме с окружающей средой. Преследование есть «единственный подлинно социальный аспект науки»⁸. Отсюда следовало бы, что всякая научная деятельность была бы вечной неудачей, перманентным поражением; что же касается ее анализа, он свелся бы к монотонному однообразию.

Нельзя отрицать, что каждый новатор оказывается в неизбежном конфликте с силами прошлого. Но его влияние, распространение его идей (при жизни или посмертно — неважно) не доказывают ли, что он находит во вне, в окружающей среде условия, благоприятствующие развитию его усилий? Более того: не в окружающей ли реальности черпает он наиболее впечатляющие стимулы своих идей?

Ж. Пельзенеер хочет нас уверить, что наука есть «аристократическая игра отшельников», не имеющая иной цели, кроме той, чтобы «доставлять радость творцу», и, следовательно, «судьба того, что он творит», оказывается «безразличной для гения», а отсюда «отвращение к обнародованию результатов своих трудов, характерное для столь многих выдающихся ученых»⁹.

Примеры, приводимые г-ном Пельзенеером, слишком разнообразны, чтобы можно было анализировать их здесь подробно. Достаточно указать, что эти примеры не доказывают того, что автор хотел бы доказать. Дело не в «аристокра-

⁶ Ostwald W. Grosse Manner. Leipzig, 1909, S. 371-388.

⁷ Duhem P. La theorie physique, 2^{me} ed. Paris, 1914, p. 77—154.

⁸ Pelseneer J. Science et technique // Revue de sociologie, 1959, № 2, p. 149.

⁹ Pelseneer J. La repugnance a publier chez le savant de genie // Actes du VIP Congres international d'histoire des sciences (Florence, 3-9 septembre 1956). Florence — Paris, 1958, vol. III, p. 1155-1157.

тическом мутизме», но чаще всего в очень естественном стремлении не обнаруживать результаты изысканий без детальной проверки. Даже оставляя в стороне примеры крайнего перфекционизма, можно ли говорить об отвращении к обнаруживанию, скажем, у Ньютона, коль скоро известна сложная история закона тяготения и его открытия? Известно, что Ньютон, подойдя совсем близко к закону всеобщего тяготения, одно время был дезориентирован несовершенными измерениями долгот, и лишь узнав о результатах измерений, произведенных Пикаром, вновь принялся за изыскания. Следовательно, здесь нет ничего напоминающего горацевское: «я ненавижу непросвещенную толпу и удаляюсь от нее» (*odiprofanum vulgus et arceo*).

Самый факт, что всякий научный труд использует уже сформировавшийся язык, доказывает, что всякий ученый тем самым вступает в контакт со своим социальным окружением. Эта проблема равным образом слишком сложна, чтобы вникать в нее здесь во всех деталях. Мы хотим лишь напомнить проникновенные и глубокие исследования покойной Элен Метцжер. В этих работах на первый план всегда выдвигался «дух» (*la mentalitu*) целой школы, целой эпохи, история доктрин отделялась от истории жизни ученых и вопросов психологии этих ученых¹⁰.

Правда, во втором томе своего большого труда, посвященного истории химии в XVII и XVIII вв., г-жа Метцжер, следуя совету Дж. Сартона, добавила в указателе очень краткие справки о важнейших лицах, упомянутых в томе. Но это не изменило существенно характер ее работ¹¹. Такой отказ от разбора жизни ученых не являлся ли результатом методологической осторожности и очень естественного отталкивания от популярной биографической литературы, полной «анекдотических или живописных деталей» (*diitails anecdotiques ou pittoresques*), по выражению самой г-жи Метцжер? Нам хотелось бы думать, что это именно так. Во всяком случае, мы убеждены, что подобного рода анализ отнюдь не исключает возможность биографического анализа, — наоборот, оба взаимно дополняют друг друга.

Если взять, например, область научного языка, которая так интересовала г-жу Метцжер, то его история неотделима от истории индивидуальной речи. Анархическая глоссолалия Парацельса одновременно является и индивидуальной чертой, и средством разрушить традиции школы; равным образом, латинизмы Христиана Вольфа, озабоченного созданием немецкого научного языка, явля-

¹⁰ Ср., например: «*L'histoire des doctrines chimiques, telle que nous avons tenté de la retracer, est independante de l'histoire de la vie des savants. Bourne pas allonger inutilement notre texte, nous avons élimine de ce travail toute notice biographique, de même que toute appreciation sur la psychologie des auteurs e'tudies*» (Metzger H. Les doctrines chimiques en France du debut du XVII^e a la fin du XVIII^e siecle, 1.1. Paris, 1923, p. 10). Ср.: «*Nous nepretendonsaucunementrdsoudreleproblème del'invention, de la formation et de l'association des idées, bref de la psychologie du savant*» (ibid., p. 344).

¹¹ «*Comme dans notre precedent ouvrage, nous avons voulu attirer l'attention sur revolution de la doctrine chimique et non sur les savants qui, par leurs efforts, ont contribui a ses progrus; nous n'avons done pas parle de l'histoire da la vie des chimistes dont nous analysions l'oeuvre, et nous avons specialement evite tout detail anecdotique ou pittoresque les concernant*» (Metzger H. Newton, Stahl, Boerhaave et la doctrine chimique. Paris, 1930, p. 10).

Зубов В. П.

История науки и биография ученых

ются не только особенностью его личного стиля, но и свидетельством о невозможности создать новую терминологию «единым махом» (*d'un seuljet*). Грецизмы Афанасия Кирхера, ученое украшение свойственного ему слога, одновременно являются чертой, характерной для эпохи.

Вспомогательные теперь ближе, где же следует искать основные источники научной биографии. Являются ли таковыми классические произведения самих ученых? Однако могут ли они научить нас, как таковые, если не «искусству делать открытия» (*ars inveniendi*), то, по меньшей мере, истории одного или нескольких открытий? Это сомнительно, ибо в принципе всякая форма научного изложения является обратной той, которой мы должны были бы пользоваться, очерчивая генезис изобретения или открытия.

Напоминать ли о том, какие трудности приходится преодолевать, имея дело, например, с формой научных произведений XIV века? Подчас нужно делать большие усилия, чтобы высвободить из традиционного «вопроса» (*quaestio*), написанного по всем «правилам искусства» (*lege artis*), все действительно новое, то, что со временем разобьет эту форму, становящуюся все более помехой, средством алгоритмизации, все более выходящим из употребления.

Но, пожалуй, еще лучшим примером могут служить ньютоновские «Начала» (*Principia*), автор которых оставляет нас в полнейшем неведении относительно порядка, которого он в действительности придерживался, чтобы достичь излагаемых им результатов. Ньютон признается сам, что сначала он написал третью книгу «в общедоступной форме, чтобы ее читали многие» (*methodo populari, ut a pluribus legeretur*), но что затем, «во избежание споров», он переделал ее, разбив на предложения «по обыкновению математиков» (*more mathematico*)¹².

Именно для того, чтобы «геометризировать» свое изложение и вести его «по обычаю Евклида» (*more Euclidico*), Ньютон ввел свои знаменитые «правила философствования» (*regulae philosophandi*), на которые он ссылается в своих доказательствах наряду с определениями и теоремами. Известно также, что Ньютон пользовался традиционным синтетическим методом как формой, которая казалась ему наиболее убедительной для современников. Следовательно, законченное произведение ученого становится иногда (а, может быть, даже в большинстве случаев) причиной известной деперсонализации, обусловленной неизбежным приравниванием к научному языку эпохи. Вот почему законченные произведения скорее могли бы нас научить «искусству доказательства» (*ars demonstrandi*), чем «искусству изобретения» (*ars inveniendi*).

Не следует ли предпочесть поэтому те источники, которые называются собственно биографическими? Таковых два вида. Одни фиксируют задним числом факты, «подвиги» (*gesta*), — жизнь ученого, наблюдаемую извне. Этот вид источников наиболее поддается канонам, готовым шаблонам, меняющимся в зависимости от вкусов и идеала эпохи. Таковы похвальные слова, некрологи, торжественные юбилейные речи и т.п. Но есть и другие — те, что немцы называют

¹² «*De hoc argumento composueram Librum tertium methodo populari, ut a pluribus legeretur... Ne res in disputationes trahatur, summam libri illius transtuli inpropositiones, more mathematico*» (Newton I. *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Amsterdam, 1723, p. 356.

Selbstdarstellungen. Большинство их также написано *post factum*, и они фиксируют лишь ретроспективно, каким образом видел себя сам ученый, пройдя большой отрезок своего жизненного пути.

Наиболее любопытный пример, быть может, подобной ретроспективной автобиографии представляет собой сочинение Кардано «О собственной жизни» (*De vita propria*). Автор хотел в нем подвести итог своей жизни, не повествуя о ней в хронологической последовательности. Это своего рода гороскоп наизнанку, распределяющий по статическим «домам» события не будущего, а прошлого: главы последовательно рассматривают здоровье и болезни, режим питания, друзей и покровителей, врагов и соперников, клеветы, диффамации и козни врагов и т.д. и т.д. Биографический документ? Конечно. Но он раскрывает нам не жизнь Кардано, а скорее, как видел Кардано свою жизнь в 1576 г., накануне своей смерти.

Значение подобных самооценок (*Selbstdarstellungen*) зависит, разумеется, от дара самоанализа, которым наделены их авторы. Известно, что зачастую ученые не замечают всей важности своих собственных открытий, а потому представляют их в ложном свете. Если верить «Жизнеописанию» Кардано, можно было бы подумать, что он прежде всего был медиком и лишь затем математиком. Так было это при его жизни, но не так это представляется теперь в летописях истории: репутация Кардано-медика забыта, тогда как продолжают помнить о его математических исследованиях. Гетевское учение о цветах (*Farbenlehre*) могло бы служить другим примером: вовсе не его антиньютонианство, которому сам Гете придавал такое значение, было наиболее высоко оценено последующими поколениями. И, наконец, хотелось бы знать гораздо больше о складе мысли Чарльза Дарвина и Карла Бэра в период формирования их как ученых, вникнуть детальнее во все то, что они сами рассматривали как «превзойденную точку зрения» (*überwundener Standpunkt*) в момент, когда писали свои автобиографии.

Что же касается истории открытий, спрашивается, в какой мере признания самих авторов могут дать нам адекватное представление об их генезисе? Здесь равным образом нельзя не считаться с абберацией зрения. Любой исследователь не мог бы двигаться дальше, если бы его исследования не сопровождалось почти полным забвением предшествующих поисков, квазирешений и догадок, отброшенных и признанных несостоятельными. Если эти этапы не зафиксированы как-то в черновиках, в разбросанных заметках и т.д., они обречены на вечное забвение для нас и для самого автора. Становится понятным уклончивый ответ Ньютона на вопрос, как сделал он свои открытия: «Я постоянно об этом думал» (*by always thinking about it*).

Именно эта особенность объясняет, почему изобретение и открытие так часто рассматривались самими изобретателями как вещь случайная, как результат внезапного вдохновения, которое есть лишь другое название для случайного. Случайность всякого эмпирического факта проглядывает во всех древних легендах, сложившихся вокруг изобретений и открытий. Так, чисто случайно люди узнали пользу огня, если верить Витрувию; пастух Магнес нашел магнитный железняк, по словам Плиния; и лишь в результате простой случайности, говорили нам, апокрифический Бертольд Шварц якобы изобрел порох.

Непредвиденность открытия нового факта была по аналогии перенесена на формирование новых понятий. Неизбежное и благотворное забвение неудач

Зубов В. П.

История науки и биография ученых

исследовании способствовало порою убеждению, что и рождение новой концепции или новой теории также является внезапным и неожиданным. Но Анри Пуанкаре был прав, утверждая, что «внезапные озарения» бывают лишь после дней сознательного усилия, что всегда мы имеем дело лишь с «видимостью» (*apparence*) внезапного озарения¹³. Он сам привел яркий пример, рассказав, как он написал свой первый мемуар о фуксовых функциях. Французский ученый говорит об абсолютно бесплодных днях, — когда ему «казалось, что он ничего хорошего не сделал и находится на совершенно ложном пути» (*où Von a cru ne rien faire de Bon, où il semble qu'on a fait totalement fausse route*), — о днях, которые подготовили моменты внезапного вдохновения, всегда краткие, неожиданные и сопровождаемые чувством непосредственной уверенности. Это были моменты, когда он заносил ногу на ступеньку омнибуса, переходил бульвар, гулял на взморье и т.д.¹⁴

Замечательно, что Пуанкаре фиксировал свое внимание лишь на этих моментах, не вдаваясь в детали «абсолютно бесплодных» (*absolument infructueuses*) дней, — он просто упоминает о них, оставляя в полном неведении о механизме тех усилий, которые «оказались не столь бесплодными, как это думают» (*n'ont pas été aussi stériles qu'on le pense*), ибо они «привели в движение машину бессознательного» (*mis en branle la machine inconsciente*) и «без них она не заработала бы и ничего не произвела» (*sans eux, elle n'aurait pas marché et n'aurait rien produit*)¹⁵.

Равным образом Гете в своих автобиографических признаниях в особенности останавливается на «критических точках», на моментах, где идея представляла перед ним во всей цельности и ясности. С замечательной точностью он отмечает главные этапы своего пути к идее единства растительного мира, начиная с первого «видения» этой идеи в ботаническом саду в Падуе¹⁶, навсегда оставшегося у него связанным с очень отчетливым зрительным образом — «где навстречу мне волшебным сверкала высокая и широкая стена с огненно-красными колокольчиками *Bignonia radicans*»¹⁷, — через размышления в общественном саду в Палермо¹⁸, вплоть до твердого убеждения, высказанного в письме к Гердеру после возвращения из Сицилии¹⁹, где, как позднее засвидетельствовал сам Гете, его концепция стала совершенно отчетливой и определенной²⁰.

¹³ *Pomcazë H. Science et methode. Paris, 1909, p. 53—54.*

¹⁴ *Ibid., p. 51-53.*

¹⁵ *Ibid., p. 54.*

¹⁶ «*Hierin dieserneu mir entgegnetenden Mannigfaltigkeit wird jener Gedanke immer lebendiger, dass mansich alle Pflanzengestalten vielleicht aus Einer entwickeln konne*». *Italienische Reise (Padua, den 27. September 1786).*

¹⁷ *Geschichte meines botanischen Studiums.*

¹⁸ «*In Angesicht so vielerlei neuen und erneuten Gebilder fiel mir die alte Grille wiederein, ob ich nicht unterdieser Schaardie Urpflanzeentdecken konne?*» *Italienische Reise (Palermo, den 17. April 1787).*

¹⁹ «*Ferner muss ich dir vertrauen, dass ich dem Geheimnis der Pflanzenzeugung und Organisation ganz nahe bin und dass es das Einfachste ist, was nurgedacht werden kann*». *Italienische Reise (письмо к Гердеру от 17 мая 1787 г.).*

²⁰ «*... und so leuchtete mir am letzten Ziel meiner Reise, in Sizilien, die ursprungliche Identitat aller Pflanzenteile vollkommen ein...*» (*Geschichte meines botanischen Studiums*).

Объяснение факта, что открытие было сделано именно в Италии, сам Гете думал найти в перемене психологической, обусловленной переменою места: «В этом собственно и заключается выгода путешествий... Знакомое становится новым, благодаря неожиданным сопоставлениям, и пробуждает, в сочетании с новыми предметами, внимание, мысли и суждения»²¹.

Однако локализуя этапы своего «видения», Гете обходит молчанием бесплодные искания, сомнения, колебания, непрерывный поток размышлений во всей его целостности.

Итак, все, что нам сообщают ученые об эволюции своих идей, остается неполным. Поглощенные изысканиями, они лишены возможности до мелочей фиксировать течение своих мыслей, и, делая это *post factum*, они чаще всего отбрасывают все, оказавшееся недостаточным или ошибочным.

Тенденция к рационализации и систематизации хода мыслей явно обнаруживается и у Клода Бернара, который, трактуя о методологических проблемах экспериментальной науки, приводил в качестве примера свои собственные открытия.

Он говорит: «Бэкон сравнивает научное исследование с охотой; делаемые наблюдения — это дичь. Развивая это сравнение, можно добавить, что если дичь попадает, когда ее ищут, то бывает и так, что она попадает и тогда, когда ее не ищут или когда ищут другую дичь»²². Клод Бернар иллюстрирует вслед затем свое положение хорошо известными опытами, которые позволили ему выяснить роль сока поджелудочной железы. Это схематизированное изложение, сведенное в конечном итоге к ряду силлогизмов, оставляет в тени творческую деятельность и способности самого исследователя, односторонне акцентируя роль наблюдаемого факта как такового. Клод Бернар, казалось бы, забывает, что самый факт, чтобы быть замеченным, предполагает способность схватывать его и превращать в проблему.

Говоря об индукции и средствах нахождения среднего термина силлогизма, Аристотель связывал их с тем, что он называл *αὑθίνοια*²³. Эта психологическая способность делает подчас бесполезным накопление большого числа наблюдений и повторных экспериментов. Она заключается в способности схватывать существенную сторону единичного факта, делать из него отправную точку для обобщений. Аристотель мог бы сослаться на свой собственный пример: то обстоятельство, что он всего два раза на протяжении 50-ти лет наблюдал лунную радугу, не помешало ему дать ее объяснение, по аналогии с радугой солнечной²⁴.

Но кроме субъективных показаний имеются объективные данные. Прежде всего — письма, которые позволяют бросить взгляд на обмен мыслей и их становление; письма нередко имеют огромную ценность, содержат откровенные признания и сведения, позволяющие разглядеть оригинальную мысль во всей ее

²¹ Geschichte meines botanischen Studiums. Ср. цитированное письмо к Гердепу: «[*Inter diesem Himmel kann man die schönsten Beobachtungen machen*».

²² Bernard CI. Introduction a l'etude de la medicine experimentale. Paris, 1865, p. 266.

²³ Analytica Posteriora, I, 34, 89b.

²⁴ Meteorologica, III, 2, 372a.

Зубов В. П.

История науки и биография ученых

первичной девственности. Затем имеются дневники научных работ, записные книжки, первые наброски новой теории или нового обобщения. Однако не будем забывать, что все документы подобного рода получают все свое документальное значение лишь при условии сопоставления их с *окончательной формой*, кристаллизовавшейся в законченном произведении ученого. Нельзя забывать, что исследователь записывает лишь то, что нужно *ему самому*, не другим, что он кладет на бумагу лишь часть всего того, что он постоянно держит в памяти, что все его записи должны служить лишь «памяткой» (*d'aide-memoire*), — он фиксирует письменно лишь то, что боится забыть.

Стало быть, законченное произведение все-таки остается для биографа самым надежным средством к пониманию и оценке творческой деятельности ученого. Разумеется, если рассматривают его в связи со всем тем, что его подготовило, и с тем, что с ним случилось. При таком условии все прочие виды документов — ежедневные записи, письма, автобиографии — становятся лишь средством лучше разглядеть шедевр мастера, шедевр, являющийся самой чистой кристаллизацией его жизни, *делом жизни (Lebenswerk)* в самом точном значении термина.

Именно в таком смысле можно говорить о классических произведениях науки. Классические авторы, согласно поздней и ошибочной этимологии, получившей хождение в эпоху Ренессанса, это те авторы, которых читают в классе, в школе. Почему читают? Не потому, что находят в них источник информации о каком-нибудь факте, даже если этот факт имеет первостепенную важность для нас. В наши дни мы могли бы изложить то же самое подчас гораздо лучше и проще, чем делали это авторы прошлого. Важна человеческая деятельность, больше, чем результат этой деятельности, человек, а не факты и наблюдения. Чтобы узнать законы Ньютона, нет необходимости читать «Начала»; но чтобы узнать Ньютона, их нужно читать прежде всего и больше всего. Остальное — леса и подмости. Точно так же, как для того, чтобы узнать Толстого, нужно читать не его переписку или мемуары его современников, а прежде всего «Войну и мир».

Но, скажут, разве нет разницы между научным и литературным произведением? Между Евклидом и Шекспиром? Язык, ставший архаичным, образ мыслей, отличный от нашего, не создает ли непреодолимые препятствия при чтении научных произведений далекого прошлого? Конечно, разница есть. Но произведения Данте, разве не требуют и они комментариев? А с другой стороны, не существует ли видимость понимания везде? Так, обманчивая простота и прозрачность может ввести нас в заблуждение одинаково и в научных трудах, как и в произведениях музыкальных, литературных и т.д.

Иногда хотели приписать истории открытий прагматическое значение, которое она явно не имеет. Путем анализа *истории* открытий думали получить возможность выявления *логики* открытия и, таким образом, приписать ей педагогическое, «классическое» значение. Пристли писал в XVIII веке: «Аналитический метод, посредством которого открытия были в действительности сделаны, есть метод, наиболее благоприятствующий прогрессу науки»²⁵. На протяжении XIX века много ученых полагало, что история открытий и изобретений, тем са-

²⁵ См.: *Cohen LB. Franklin and Newton. Philadelphia, 1956, p. 189-190.*

мым, уже является изложением рационального метода открытия и изобретения. Так русский физик Н.А. Любимов (1830—1897) полагал, что настоящей школой логики открытий должна быть их философская история. Воспроизводя ход мысли изобретателя, говорил он, учащийся следует проверенному методу, который уже был применен на практике и увенчался успехом. Подхватывая ту же мысль и ставя ее в связь с модным в то время биогенетическим законом, В.В. Бобынин (1849—1919) явно преувеличивал педагогическое значение истории наук: он полагал, что преподавание элементарной математики должно придерживаться этапов ее исторической эволюции.

Бесполезно указывать, что эти авторы были бы правы, если бы открытия всегда делались кратчайшим путем и на основе безупречных рассуждений. В действительности ни один историк не может игнорировать «зигзаги» истории. Иначе возникала бы опасность «улучшать» историю, ставить на место того, что *было*, то, что *должно было бы быть*. Не преобладает ли именно эта тенденция в хорошо известной серии «Оствальдовских классиков» (*Ostwalds Klassiker*), где главы, представляющие «чисто исторический» интерес, были по большей части просто опущены? Не отрицая ценности этой серии, можно было бы сказать, что она похожа на букет цветов без корней, цветов, участь которых — быстро увянуть и, тем самым, дать должное представление о самом растении. Мы сказали «увянуть», потому что сведения, которые ставятся здесь на первый план, можно было бы почерпнуть и в других местах, например, в школьном учебнике, а творческая личность ученого остается в тени. Так, трактат Герике «О пустом пространстве» (*De vacuo spatio*) подан читателю вне связи с космологическими размышлениями автора, занимающими большую часть его труда и несущими печать его индивидуальности.

Не будем забывать, что «логическая история» идеи, концепции, теории, рассматриваемая «извне», остается произвольной, если не учитывают историческую и конкретную логику тех же идей. Эта логика всегда *своеобразна (suigeneris)*, коль скоро творцы идей не могли еще предусмотреть ни размаха, ни форм, которые эти идеи примут с течением времени. Будем остерегаться поэтому держаться за тень понимания, упрощая и модернизируя, как это делали историки былых времен, которые, с одной стороны, отказывались находить какую бы то ни было логику в «устарелых» концепциях древних, а с другой стороны, упрощали их, приспособляя к идеям наших дней, отождествляли, например, понятие флогистона просто напросто с понятием потенциальной энергии, как это в свое время сделал Одлинг.

Не следует забывать также, что благодаря критическому изданию мы *впервые* приходим к подлинному пониманию мысли автора. Сопоставляя «классическое» произведение со всеми другими видами биографических документов, мы впервые приходим к исторической, т.е. настоящей и конкретной оценке труда. В этом смысле можно было бы сказать, что мы начинаем понимать и ценить автора лучше, чем это делали его современники, а может быть, и сам автор.

Лишь когда классическое произведение ученого, символизирующее вершину его биографии, интерпретировано всеми возможными средствами, когда использовано все, что можно знать о научной, социальной, идеологической атмосфере эпохи, лишь тогда это произведение раскрывается во всем своем исто-

Зубов В. П.

История науки и биография ученых

рическом величии. Тогда становится возможным выделить в школьном языке черты индивидуальной речи и разглядеть личный стиль, т.е. человека.

Не будем смешивать «классическое» произведение с законченным. Записные книжки Леонардо да Винчи — классическое произведение, наряду с трудами Галилея и Торричелли. Они имеют свою, свойственную им форму. Осмелимся ли мы сказать, что Леонардо умер слишком рано, что у него не было времени закончить свои писания, привести их в порядок и т.д.? Без сомнения, мы имеем право систематизировать и классифицировать его заметки, чтобы лучше их интерпретировать и лучше понимать; но мы не имеем права навязывать им другую форму, чем ту, которую они имеют. Это значило бы убить их, так как форма «открытая» и форма «замкнутая» одинаково оправданы среди произведений, именуемых классическими. Навязывать систематическую форму заметкам Леонардо было бы то же самое, что переделывать поэму Эмпедокла по образцу «Начал» Евклида.

Нужно брать человека таким, каков он есть. И далее: всякие поиски источников, производимые механически, обезличивают; ученый теряется в толпе своих «предшественников», так же, как он теряет свое лицо, если его в свою очередь рассматривают как чьего-то предшественника.

Это не значит, что можно его оценить, не ставя в связь с тем, что случилось с его идеями, с будущим, а с другой стороны, не помещая его в историческую перспективу, т.е. не связывая с тем, что очень точно передает английский термин *background*, — ибо только так возможно разглядеть подлинно новаторское и оригинальное в его произведении.

Биограф, изучая явление неповторимое, частное, единичное, не может, следовательно, не рассматривать его как явление историческое, социальное, локализуя в рамках развития той или иной специальной отрасли, науки в целом. Противоположность генерализирующего и идиографического метода, идеи и деятельности, знания и активности, субъективного и объективного становится искусственной.

Резюмируя: писать историю науки без людей представляется нам столь же противоречивым, как писать историю человечества безотносительно к истории науки.

Публикация М.В. Зубовой

Издатель Воробьев А.В. 7720376@mail.ru
117321, г. Москва, ул. Профсоюзная, 140-2-36. Тел. 772-03-76

Отпечатано в типографии МГУ
119991, ГСП-1, г. Москва,
Ленинские Горы, д.1, стр.15
Заказ № 0734. Тираж 500 экз.