

Российская Академия Наук
Институт философии

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

№ 15

Москва
2010

Редколлегия:

*С.И. Бажов, И.И. Блауберг (ответственный секретарь),
И.С. Вдовина, М.Н. Громов, Т.Б. Дзугач, А.А. Кротов,
В.А. Куренной, Н.В. Мотрошилова, А.В. Никитин,
А.М. Руткевич (главный редактор),
А.В. Смирнов, М.Т. Степанянц*

Отв. редакторы номера

И.И. Блауберг, О.В. Голова

Рецензенты

доктор филос. наук *Н.С. Автономова*
доктор филос. наук *А.Н. Круглов*

Тематика пятнадцатого номера журнала – западноевропейская философия. Читатель сможет ознакомиться с авторскими статьями, посвященными философии Эрнста Юнгера, Пауля Тиллиха и Кордемуа – одного из крупнейших представителей картезианства, практически неизвестного в России, Кордемуа, а также некоторым вопросам, широко обсуждаемым в философии сознания. В номере опубликованы новые переводы работ Боэция «О католической вере» и Бернарда Уильямса. Отдельный раздел посвящен материалам международной конференции «Современность Спинозы», большая часть которых представлена текстами выступлений французских участников форума.

Содержание

<i>Фокин А.Р.</i> Боэций и его трактат «О кафолической вере»	5
<i>Северин Боэций.</i> О кафолической вере (пер. с лат. и коммент. А.Р.Фокина).....	15
<i>Кротов А.А.</i> К истории картезианской традиции: окказионализм Кордемуа	28
<i>Лифициева Т.П.</i> Рецепция идей М. Хайдеггера в «Систематической теологии» П.Тиллиха.	39
<i>Михайловский А.В.</i> Миф, история, техника: размышления Эрнста Юнгера у «стены времени».....	57
<i>Макеева Л.Б.</i> Психологический реализм: аргументы «за» и «против».....	83
<i>Мюрберг И.И.</i> Бернард Уильямс: преобразование этики в политическую философию свободы	102
<i>Бернард Уильямс.</i> От «свободы вообще» к политической свободе (пер. с англ. и примеч. И.И.Мюрберг)	111

Материалы международной конференции «Современность Спинозы» (Москва, ноябрь 2007)

<i>Могенс Лерке.</i> Эскиз метафизики абсолютной экстерности. Некоторые размышления по поводу теории причинности и онтологии мощи у Спинозы (пер. с франц. М.М.Федоровой)	132
<i>Майданский А.Д.</i> «Истинная логика» Спинозы.....	149
<i>Шанталь Жаке.</i> Ссылка на Спинозу в вопросе об отношении тела и души в работе Поля Рикёра и Жана-Пьера Шанжё «Что заставляет нас мыслить. Природа и установленный порядок» (пер. с франц. А.В.Ястребцевой).....	169
<i>Витторио Морфинно.</i> Лейбниц или Спиноза: современная альтернатива (пер. с франц. О.И.Мачульской и Я.О.Фетисова).....	183
<i>Лоренцо Винчигуэрра.</i> Aesthetica sive Ethica. Спиноза о сущности искусства (пер. с франц. И.И.Блауберг).....	198
<i>Франсуа Флао.</i> О Спинозе и о мудрости (пер. с франц. Т.Г.Гущиной).....	207
Аннотации	220
Summary	225
Авторы выпуска	229
К сведению авторов	230

Contents

<i>Alexei Fokin</i> . Boetius and his book <i>On the Catholic Faith</i>	5
<i>Severinus Boetius</i> . <i>De fide catholica</i> (translated from Latin with notes by Alexei Fokin)	15
<i>Artyom Krotov</i> . To the history of the Cartesian tradition: Cordemoy's occasionalism	28
<i>Tatiana Lifintseva</i> . The reception of Martin Heidegger's ideas in the <i>Systematic Theology</i> by Paul Tillich	39
<i>Alexandre Mikhailovsky</i> . Myth, History and Technology: Ernst Jünger's Meditations at «the Wall of Time»	57
<i>Lolita Makeeva</i> . Mental realism: pros and cons	83
<i>Irina Muerberg</i> . Bernard Williams and the transformation of ethics into a political philosophy of liberty	102
<i>Bernard Williams</i> . <i>From Freedom to Liberty</i> (translated from English with notes by Irina Muerberg)	111

International Conference «Spinoza's Modernity» (Moscow, November 2007)

<i>Mogens Lærke</i> . Sketch of a Metaphysics of Absolute Exteriority. Some reflections on Spinoza's theory of causality and ontology of power (translated from French by Maria Fyodorova)	132
<i>Andrey Maidansky</i> . Spinoza's «true logic»	149
<i>Chantal Jaquet</i> . Paul Ricoeur and Jean-Pierre Changeux's reference to Spinoza's theory of mind and body relationship <i>What makes us to think. Nature and the order</i> (translated from French by Anastasia Yastrebtseva)	169
<i>Vittorio Morfino</i> . Leibniz or Spinoza: a contemporary alternative (translated from French by Olga Machulskaya)	183
<i>Lorenzo Vinciguerra</i> . Aesthetica sive Ethica. Spinoza on the essence of art (translated from French by Irina Blauberg)	198
<i>François Flahault</i> . On Spinoza and wisdom (translated from French by Tatiana Gushchina)	207
Summary	225
The authors of the edition	229

А.Р. Фокин

Бозций и его трактат «О католической вере»

Как известно, знаменитый римский философ, государственный деятель и христианский теолог Аниций Манлий Торкват Северин Бозций (ок. 480–524/526 гг.) считается родоначальником латинской схоластической теологии¹. Помимо переводов логических сочинений Аристотеля и Порфирия, комментариев к ним и многочисленных собственных сочинений по арифметике, музыке, риторике, логике и философии, он ок. 512–520² гг. написал пять так называемых *Opuscula sacra* («Теологических трактатов»):

1. *De Trinitate* («О Троице», другое название *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii*, «Каким образом Троица есть единый Бог, а не три бога»)³;

2. *Utrum Pater et Filius et Spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur* («Сказываются ли Отец и Сын и Святой Дух о Божестве по сущности»)⁴;

3. *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona* («Каким образом сущности являются благими потому, что они существуют, не будучи благами по сущности», другое название: *De hebdomadibus*)⁵;

4. *De fide catholica* («О католической вере», другое название *Brevis fidei christianae complexio*, «Краткое изложение христианской веры»)⁶;

5. *Contra Eutychen et Nestorium* («Против Евтихия и Нестория», другое название *De persona et duabus naturis*, «О лице и двух природах»)⁷.

Данный порядок «теологических трактатов» представлен в рукописной традиции и в печатных изданиях сочинений Боэция⁸; хронологическая же последовательность их написания, по мнению некоторых современных исследователей, скорее всего, была такова: № 4, 5, 3, 2, 1⁹. Долгое время подлинность двух из «теологических трактатов» – № 4 и 5 (*De fide catholica* и *Contra Eutychen et Nestorium*) – была предметом споров. Однако ситуация изменилась, когда Альфред Холдер в 1875 г. обнаружил в библиотеке Карлсруэ рукопись с фрагментом небольшого утраченного сочинения Кассиодора, где тот, говоря о Боэции, упоминает его богословские сочинения: «Он написал книгу о Святой Троице, несколько догматических глав и книгу против Нестория»¹¹. Представляется очевидным, что в словах «несколько догматических глав» содержится прямое указание на трактат № 4, а в словах «книгу против Нестория» – на трактат № 5. Однако трактат № 5 имеет ясного адресата в названии и в предисловии, обращенном к диакону Иоанну, и, что не менее важно, хотя и посвящен сугубо теологическим вопросам, обнаруживает ярко выраженный логико-философский характер, присущий другим «теологическим трактатам» Боэция (№ 1, 2, 3). В отличие от трактата № 5, трактат № 4, во-первых, не имеет названия и адресата, обычного для других «теологических трактатов» Боэция, и, во-вторых, отличается простотой изложения и отсутствием какого-либо интереса к логико-философским проблемам. Более того, в одной из самых ранних рукописей, относящейся к IX в. и написанной Регинбертом из Райхенау (*Codex Augiensis XVIII*), после трактата № 3 и перед трактатом № 4 имеется приписка: *actenus Boetius* («до этих пор Боэций») ¹². К тому же трактат № 4 не включался в позднейшие схоластические комментарии к *Opuscula sacra* Боэция, составленные такими средневековыми теологами, как Гильберт Порретанский, Готфрид Осерский и Фома Аквинский.

Вероятно, совокупность этих факторов побудила многих исследователей конца XIX – начала XX вв. оспаривать авторство Боэция в отношении трактата № 4 и рассматривать его как позднейшее добавление к другим «теологическим трактатам», сделанное в Каролингскую эпоху¹³. Однако впоследствии в работах таких ученых, как Е.Ранд, М.Капьюин, У.Барк, Г.Чедвик, А.Галоннье,

М.Ламбер, была убедительно доказана принадлежность трактата № 4 Боэцию. Их основные аргументы могут быть сведены к следующим внешним и внутренним критериям подлинности.

В качестве одного из важнейших *внешних* критериев подлинности рассматривается уже упомянутое свидетельство Кассиодора, что Боэций написал «несколько догматических глав» (*capita quaedam dogmatica*)¹⁴, – определение, которое из всех известных нам теологических трактатов Боэция может быть отнесено только к трактату № 4¹⁵. Тот факт, что в рукописях этот трактат не имеет названия и адресата, вовсе не свидетельствует против авторства Боэция: возможно, что этот трактат просто не требовал со стороны Боэция особого надписания, так как, в отличие от других сочинений, не был кому-либо адресован¹⁶. Приписка *actenus Boetius*, содержащаяся лишь в одной, пусть и ранней рукописи, очевидно, принадлежит не самому Боэцию, а переписчику, который сделал ее, вероятно, сбивый с толку отсутствием названия или нефилософским характером трактата¹⁷. Так или иначе, в ходе исследования рукописной традиции было установлено, что трактат № 4 не есть позднейшая подделка, а принадлежит эпохе Боэция и с самых ранних стадий рукописной традиции является составной частью его *Opuscula sacra*¹⁸. Вместе с тем выдвигались также предположения, что автором трактата мог быть современник и друг Боэция диакон Иоанн, впоследствии папа Иоанн I (523–526 гг.), которому Боэций посветил трактаты № 2, 3, 5 и поручил составление сборника своих трудов¹⁹.

В связи с этим для более убедительного доказательства авторства Боэция в отношении трактата № 4 ученые обратились к *внутренним* критериям подлинности. В результате детального изучения стиля и содержания трактата № 4 было установлено, что при различии в манере изложения и подаче материала существует определенное лексико-стилистическое сходство этого трактата с другими сочинениями Боэция, в том числе и логико-философскими, и полное сходство теологических положений этого трактата с остальными «теологическими трактатами» Боэция²⁰. В частности, автор трактата № 4 делает большой акцент на установлении ясных дефиниций тринитарного учения Церкви о единстве Божественной сущности и различии Лиц, что характерно для трактатов № 1–2; из шести перечисленных автором ересей пять

касаются тринитарного учения; побудивший Боэция к написанию трактатов № 1–2, 5 интерес к тринитарному вопросу, вновь поднятому в 519 г. прибывшей в Рим группой скифских монахов, очевиден и в трактате № 4²¹.

Несмотря на то, что большинство современных ученых признают авторство Боэция в отношении трактата № 4, до сих пор в западной науке широко распространены сомнения в его подлинности²². В связи с этим, а также с тем, что трактат «О кафолической вере» имеет преимущественно теологический характер²³, он не был включен в русский перевод «Теологических трактатов» Боэция, вышедший под редакцией Г.Г.Майорова в Москве в 1990²⁴, и поэтому до сих пор остается неизвестным русскоязычному читателю. Для того, чтобы ввести в научный оборот этот интересный пример теологического творчества Боэция, ниже мы впервые предлагаем читателю русский перевод приписываемого ему трактата *De fide catholica*, сопровождаемый нашими комментариями и предваряемый краткими сведениями о времени написания, цели, содержании и некоторых характерных особенностях данного сочинения.

* * *

Как уже было упомянуто, трактат № 4 в рукописях не имеет названия и адресата. В некоторых рукописях по своему жанру он определяется как *sermo* («речь», «проповедь») или *epistola* («послание») ²⁵. Хотя в одном из первых печатных изданий²⁶ этому трактату было дано название *Brevis fidei christianae complexio* («Краткое изложение христианской веры»), однако, согласно одной из ранних рукописей, хранящейся в Эйнсидельне, трактат получил название *De fide catholica* («О кафолической вере») ²⁷, которое и закрепилось за ним в современной научной литературе²⁸.

По предположению некоторых исследователей, этот трактат является самым ранним теологическим сочинением Боэция: он мог быть написан им еще до 512 г. для закрепления в уме того, чему его учил диакон Иоанн во время катехизации²⁹. Вероятность предположения³⁰, что трактат был написан Боэцием для себя самого и не предназначался широкой аудитории, представляется не-

значительной, поскольку оно плохо согласуется с дидактическим характером рассуждения автора в трактате³¹. В связи с этим выдвигалось и другое предположение: Боэций написал трактат № 4 для того, чтобы ясными словами изложить основоположения христианского вероучения для простых верующих, смущенных жаркими теологическими спорами V–VI вв.³² Вместе с тем оба эти предположения не учитывают как категоричность тона изложения, так и уравновешенность содержания трактата, в котором автор склонен скорее к изложению Божественного домостроительства, последовательно раскрывающегося в мировой истории, чем к спорным теологическим вопросам. Поэтому более вероятной представляется гипотеза, согласно которой этот трактат был своего рода вызовом, брошенным Боэцием высокомерным и утонченно образованным римским аристократам. В нем он демонстративно настаивает на сверхъестественном и сверхразумном характере христианского вероучения и подчеркивает, что христианство требует от человека акта интеллектуального повиновения³³.

Характерная особенность трактата *De fide catholica* заключается в том, что он в еще большей степени, чем другие «теологические трактаты» Боэция, находится в тесной зависимости от учения блаж. Августина, аллюзии и цитаты из сочинений которого постоянно встречаются на страницах трактата. В целом можно сказать, что трактат представляет собой своего рода краткое повторение учения Августина о Боге и Его домостроительстве спасения людей, разворачивающемся на протяжении всей мировой истории³⁴. Этим определяется *структура* и *содержание* трактата, который можно разделить на девять небольших глав. После краткого вступления, где говорится об исторических основаниях и происхождении христианской веры (гл. I), автор переходит к изложению веры Церкви в то, что Отец, Сын и Св. Дух, Божественная единосущная и нераздельная Троица, суть единый Бог (гл. II), сотворивший мир по Своей свободной воле из небытия (гл. IV). Далее кратко говорится об ангелах и их падении (гл. V) и подробно – о творении человека, его грехопадении и последствиях последнего, выразившихся в смертности, грехе и виновности, передающихся от родителей потомкам (гл. VI). Затем автор рассуждает об эпохах человеческой истории, предшествовавших воплощению Сына Божия, и особенно – о святых мужах, избранных Богом для под-

готовки этого спасительного события: о Ное, Аврааме, двенадцати израильских патриархах, Моисее, Иисусе Навине, царе Давиде, из рода которого произошла Дева Мария, ставшая матерью Иисуса Христа (гл. VII). Автор подробно останавливается на воплощении Христа, Его земной жизни, смерти, воскресении и вознесении на небо; говорит об учреждении Им христианской Церкви, которая, распространившись по всему миру трудами Его апостолов, обладает непререкаемым Божественным авторитетом и преподает людям спасительные Таинства (гл. VIII). Наконец, кратко говорится о конце мировой истории, воскресении мертвых, Страшном Суде, наказаниях грешников и вечной блаженной жизни праведников на небесах, заключающейся в созерцании своего Творца (гл. IX). Кроме того, автор упоминает шесть ересей, в которых искажалось вероучение Церкви о Боге–Троице (арианство, савеллианство, манихейство, гл. III), о человеке (пелагианство, гл. VI) и о двух природах Богочеловека Иисуса Христа (несторианство и евтихианство, гл. VIII), а также приводит разные способы толкования Библии: исторический, аллегорический и сочетающий тот и другой (гл. VI). Особое внимание автор уделяет вопросу о сущности и происхождении авторитета христианской Церкви, к которому он не раз возвращается (гл. I–II, VIII–IX).

В целом трактат построен по образцу раннехристианских символов веры, отличаясь от них более подробной экспликацией библейской истории спасения в характерном для Августина ключе с его представлениями о двух Градах, авторитете Церкви и дарственном характере спасающей благодати Божией. В связи с этим нельзя не заметить, что автор хотя и претендует на изложение «кафолической»³⁵, т. е. общецерковной веры, на самом же деле излагает лишь веру западной Церкви, какой она сложилась к V–VI вв. благодаря, в первую очередь, трудам блаж. Августина³⁶. Для подтверждения этого достаточно указать на целый ряд содержащихся в трактате августиновских положений, нехарактерных и даже неприемлемых для теологии греко-восточной Церкви: это учение об исхождении Св. Духа от Отца и Сына (так наз. *filioque*, гл. II); о том, что человек был создан для восполнения числа ангелов, уменьшившегося вследствие их падения (гл. V, IX); о переходе на всех потомков Адама юридической вины за совершенное им преступление (гл. VI); резкое противопоставление природы и благодати и связан-

ное с этим отрицание возможности для человека стяжать благодать своими собственными заслугами (гл. VIII) и др.³⁷ Акцент, который автор трактата ставит на дерзкой «непокорности» (*inoboedientia*) людей и справедливости их последующих наказаний (гл. VI–VII), также чужд греческим Отцам Церкви, видевшим в грехопадении скорее неопытность и незрелость человека, а в наказании – своего рода средство исправления болезней падшей человеческой природы. Наконец, еще одной характерной чертой трактата является подчеркивание чисто *теоретической* стороны христианства («то, чему Церковь учит», гл. II, VIII) при отсутствии ясных указаний на практическую сторону христианской жизни. Действительно, в трактате не упоминаются ни молитва, ни богослужение, ни аскетизм, ни почитание святых, ни даже элементарные христианские обязанности милосердия и служения ближним³⁷.

Таковы характерные особенности трактата Боэция *De fide catholica*, русский перевод которого приводится ниже. Перевод выполнен нами с лондонского критического издания: *Boethius. The Theological Tractates / Ed. and transl. by H.F. Stewart, E. K. Rand, S.J. Tester. The Loeb Classical Library Series, 74. London. 1973. P. 52–70.* Деление на главы и названия глав, данные в \diamond , введены нами для удобства читателя.

Примечания

- ¹ См., например: *Майоров Г.Г.* Судьба и дело Боэция // *Боэций. «Утешение философией»* и другие трактаты. М., 1990. С. 374; *Гайденко В.П., Смирнов А. Г.* Схоластическая философия // *История философии. Запад–Россия–Восток*. М., 1995. Кн. 1. С. 356.
- ² См.: *Cappuyns M.* Voëce // *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*. Paris, 1937. Vol. 9. Col. 372; *Bark W.* Boethius' Fourth Tractate, the so-called «*De fide catholica*» // *Harvard Theological Review* 39 (1946). P. 61; *Bradshaw D.* The *Opuscula sacra*: Boethius and theology // *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge, 2009. P. 105–106.
- ³ PL. T. 64. Col. 1247–1256. Рус. пер. см.: *Боэций. «Утешение философией»* и другие трактаты. М., 1990. С. 145–157.
- ⁴ PL. T. 64. Col. 1299–1302. Рус. пер. см.: Там же. С. 158–160.
- ⁵ PL. T. 64. Col. 1311–1314. Рус. пер. см.: Там же. С. 161–166.
- ⁶ PL. T. 64. Col. 1333–1338.
- ⁷ PL. T. 64. Col. 1337–1354. Рус. пер. см.: Там же. С. 167–189.

- ⁸ Вероятно, здесь мы имеем тот порядок, в котором «теологические трактаты» расположил близкий друг и духовный наставник Боэция – диакон Иоанн, которому Боэций поручил их составление и публикацию. См.: *Boethius. Contra Eutychem et Nestorium. Prooem* // PL. T. 64. Col. 1341A; *Bradshaw*. 2009. P. 106.
- ⁹ См.: *Chadwick H. Boethius: The Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy*. Oxford, 1981. P. 180, 211; *Hall D.C. The Trinity. An Analysis of St. Thomas Aquinas' "Expositio of the De Trinitate" of Boethius*. Leiden. 1992. P. 20. Вероятна и другая последовательность: № 5, 1, 2, 3, 4, хотя время написания двух последних установить с точностью невозможно; см.: *Bradshaw*. 2009. P. 106.
- ¹⁰ *Scriptis librum de Sancta Trinitate et capita quaedam dogmatica et librum contra Nestorium*, см.: *Usener H. Anecdoton Holderi: ein Beitrag zur Geschichte Roms in Ostgotischer Zeit* // *Festschrift zur Begrüssung der XXXII. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Wiesbaden*. Bonn, 1877. S. 4.
- ¹¹ См.: *Chadwick*. 1981. P. 175.
- ¹² Авторство Боэция отвергали, в частности, Г.Узнер, В.Шурп, Ф.Нитцш, Е.Ранд (до 1918) и некоторые другие.
- ¹³ *Usener*. 1877. S. 4.
- ¹⁴ См.: *Boethius. The Theological Tractates* / Ed. and transl. by *H.F.Stewart, E.K.Rand, S.J.Tester*. L., 1973. P. 52–53, n. a; *Bark*. 1946. P. 59; *Chadwick H. The Authenticity of Boethius's Fourth Tractate "De Fide Catholica"* // *Journal of Theological Studies*. 31 (1980). P. 551; *Bradshaw*. 2009. P. 116.
- ¹⁵ См.: *Cappuyns*. 1937. Col. 372; *Bark*. 1946. P. 58; *Bradshaw*. 2009. P. 115.
- ¹⁶ См.: *Bark*. 1946. P. 58; *Chadwick*. 1980. P. 553–554.
- ¹⁷ См.: *Chadwick*. 1980. P. 552–553; *idem*. 1981. P. 176.
- ¹⁸ См.: *Chadwick*. 1980. P. 553; *Clavis Patrum Latinorum* / Ed. *E.Dekkers* Turnhout, 1961. P. 307. В трактате № 4 содержится довольно точная параллель с письмом диакона Иоанна к сановнику Сенарию (ср.: *Boethius. De fide catholica* // PL. T. 64. Col. 1338AB = *Joannes Diaconus. Ep. ad Senarium* 13 // PL. T. 59. Col. 406AB), что, впрочем, может объясняться влиянием последнего как духовного наставника Боэция.
- ¹⁹ См.: *Bark*. 1946. P. 58–67; *Chadwick*. 1980. P. 555–556; *Boèce. Opuscula Sacra. Volume 1: Capita Dogmatica (Traité II, III, IV)* / Éd. *A.Galonnier*. Paris–Louvain, 2007. P. 380–409.
- ²⁰ *Schurr V. Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der «Skythischen Kontroversen»*. Paderborn, 1935. S. 210–219; *Bark*. 1946. P. 67.
- ²¹ См.: *Bradshaw*. 2009. P. 115.
- ²² См.: *Майоров*. 1990. С. 374.
- ²³ *Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты*. М., 1990. С. 145–189.
- ²⁴ См.: *Chadwick*. 1980. P. 553.
- ²⁵ См.: *Boethii De consolatione philosophiae et alii tractatus* / Ed. *R.Vallinus*. Leiden, 1656; то же название было перепечатано Ж.-П.Минем в его «Патрологии», см.: PL. T. 64. Col. 1333.
- ²⁶ См.: *Chadwick*. 1981. P. 175.

- ²⁷ См.: *Clavis Patrum Latinorum*, N 893 / Ed. *E.Dekkers* Turnhout, 1961. P. 293; *Gryson R. Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut moyen âge*. Freiburg im Breisgau, 2007. T. 1. P. 338.
- ²⁸ *Chadwick*. 1981. P. 180.
- ²⁹ См.: *Rand E. K. Founders of the Middle Ages*. Harvard, 1928. P. 157.
- ³⁰ См.: *Boethius*. *De fide catholica* // PL. T. 64. Col. 1334A; 1334D; 1338A и др.
- ³¹ См.: *Bark*. 1946. P. 68–69.
- ³² См.: *Chadwick*. 1981. P. 179; *Bradshaw*. P. 117.
- ³³ См.: *Chadwick*. 1980. P. 554; *Hall*. 1992. P. 21.
- ³⁴ Об этом понятии см. ниже, прим. 2 к русскому переводу трактата.
- ³⁵ См.: *Bradshaw*. 2009. P. 117.
- ³⁶ Подробный список ссылок на труды Августина см.: *Rand E.K. Der dem Boethius zugeschriebene Traktat De fide catholica* // *Jahrbücher für klassische Philologie*. Leipzig. 1901. Bd. 26. 1901. S. 421–424; наиболее существенные из них мы приводим ниже в примечаниях к переводу трактата.
- ³⁷ *Bradshaw*. 2009. P. 117–118. Хотя автор трактата упоминает об установленных Христом Таинствах (в частности, о Таинстве крещения, гл. VIII), для него важно лишь их воздействие на сферу человеческого сознания, но не жизни.

Библиография

Bark W. Boethius' Fourth Tractate, the so-called "De fide catholica" // *Harvard Theological Review*. 39 (1946). P. 55–69.

Boethius. *The Theological Tractates* / Ed. and transl. by *H.F.Stewart, E.K.Rand, S.J.Tester*. The Loeb Classical Library Series, 74. London, 1973 (6-й, испр. вариант изд. 1918 г.). P. 52–70.

Bradshaw D. *The Opuscula sacra: Boethius and theology* // *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge, 2009. P. 105–128.

Cappuyns M. Boèce // *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*. Paris, 1937. Vol. 9. Col. 348–380.

Chadwick H. The Authenticity of Boethius's Fourth Tractate "De Fide Catholica" // *Journal of Theological Studies*. 31 (1980). P. 551–556; *Idem*. *Boethius: The Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy*. Oxford, 1981.

Daley B. Boethius's Theological Tracts and Early Byzantine Scholasticism // *Mediaeval Studies*. 46 (1984). P. 158–191.

Galonnier A. *Anecdoton Holderi ou Ordo Generis Cassiodorum: Éléments pour une étude de l'authenticité Boécienne des Opuscula Sacra*. Paris–Louvain, 1997.

Hall D.C. *The Trinity. An Analysis of St. Thomas Aquinas' "Expositio of the De Trinitate"* of Boethius. Leiden, 1992.

Hildebrand A. *Boethius und seine Stellung zum Christentume*. Regensburg, 1885. S. 295–310.

Lambert M. *Nouveaux éléments pour une étude de l'authenticité boécienne des Opuscula Sacra* // *Boèce ou la chaîne des saviors* / Éd. *A.Galonnier*. Paris–Louvain, 2003.

Nitsch F. Das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften. Berlin, 1860.

Rand E.K. Der dem Boethius zugeschriebene Traktat *De fide catholica* // *Jahrbücher für klassische Philologie*. Leipzig, 1901. Bd. 26. S. 401–461; *Idem.* *Founders of the Middle Ages*. Harvard, 1928.

Schurr V. Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der ‘Skythischen Kontroversen’. Paderborn, 1935.

Troncarell F. Problème du “*De fide catholica*”, du “*De Summa fidei*”: la liste des mss. du IX-e au XII-e siècles contenant des traités théologiques de Boèce. *Planche 1 // Scriptorium*. 42 (1988). P. 3–19.

Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 356–394; *Он же.* Судьба и дело Бозция // *Бозций*. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 315–413.

Фокин А.Р. Бозций // *Православная Энциклопедия*. М., 2003. Т. VI. С. 118–125.

Аниций Манлий Торкват Северин Бозций

О кафолической вере

<Глава I. Вступление. О происхождении христианской веры>

Христианская вера провозглашается авторитетом Нового и Ветхого Завета. И хотя Ветхое Писание внутри себя содержало само имя Христа и всегда указывало на будущее пришествие Того, Кто, как мы веруем, уже пришел, родившись от Девы, однако представляется очевидным, что [эта вера]¹ распространилась по всему миру только со [времени] чудесного пришествия Самого нашего Спасителя.

<Глава II. О вере в Бога-Троицу>

Итак, преимущественно опираясь на эти основания, наша религия, называемая христианской и кафолической², учит: от вечности, то есть прежде сотворения мира и прежде всего, что может носить название времени, существовала Божественная сущность Отца, и Сына, и Св. Духа, так что [наша религия] называет и Отца Богом, и Сына Богом, и Духа Святого Богом, но не тремя Богами, а одним³. Таким образом, Отец имеет Сына, рожденного из Его сущности (*ex sua substantia genitum*) и известным образом совечного Ему Самому⁴. Она исповедует Его Сыном не в том смысле, что Он есть Тот же, Кто и Отец, и не в том, что Отец когда-то был Сыном, чтобы наш человеческий дух не представлял себе, что Божественное порождение (*divinam progeniem*) простирается назад до бесконечности. [Она исповедует это также] не в том смысле, что Сын в той же самой природе, в которой Он совечен Отцу, когда-то стал Отцом, чтобы Божественное порождение опять-таки

не простиралось до бесконечности. А Святой Дух не есть ни Отец, ни Сын, и поэтому, [принадлежа] к той же природе (*in illa natura*), Он не есть ни рожденный, ни рождающий, но исходящий как от Отца, так и от Сына (*a Patre quoque procedentem vel⁵ Filio*)⁶. Однако мы не можем ясно выразить словами, каков образ этого исхождения (*processionis istius modus*), так же как человеческий дух не в состоянии понять рождение Сына из сущности Отца (*generationem Filii ex paterna substantia*). Тем не менее в это призывает нас верить учение Ветхого и Нового [Завета].

<Глава III. О различных тринитарных заблуждениях>

Об этой как бы твердыне нашей религии (*velut arce religionis nostrae*)⁷ враждебно говорили многие, мыслившие разными способами по-человечески и, так сказать, по-плотски. Например, Арий⁸, который хотя и называл Сына Богом, но признавал Его во многих смыслах меньшим Отца и чуждым Отчей сущности. Также и савеллиане⁹ дерзнули утверждать, что существуют не три различных Лица (*non tres existentes personas*), а одно, говоря, что Отец есть Тот же, Кто и Сын, а Сын есть Тот же, Кто и Отец, равно как и Дух Святой есть Тот же, Кто и Отец и Сын. Поэтому они утверждают, что существует одно Лицо, обозначаемое различными именами. Подобным образом и манихеи¹⁰, признающие два противоположных друг другу и совечных Первоначала, не верят в существование Единородного [Сына] Божия. Действительно, они считают недостойным, если окажется, что Бог имеет Сына, понимая это не иначе, как плотски, ведь поскольку обычное рождение происходит благодаря сочетанию двух тел, то подобного рода представление недостойно применять в отношении Бога. Однако эти их взгляды не находят себе подтверждения ни в Ветхом, ни тем более в Новом Завете. К тому же в своем заблуждении они, совершенно не признавая этого представления, не желают допустить и рождение Сына от Девы, чтобы не оказалось, что природа Божия была осквернена человеческим телом¹¹. Но теперь достаточно об этом: мы вернемся к этому в своем месте, когда того потребует необходимый порядок [повествования].

<Глава IV. О творении мира>

Итак, Божественная природа, [существующая] от вечности и пребывающая вечно без какого-либо изменения, по Своей свободной воле, известной только Ей Самой (*sibi tantum conscia voluntate sponte*), захотела сотворить мир и его, который ранее вообще не существовал (*omnino non esset*), привела в бытие¹². Бог не произвел его из Своей Сущности, чтобы не считали, что мир по своей природе божествен¹³. Он не создал мир и из чего-то другого (*aliunde*), чтобы не [считали], что существовало нечто, что своим собственным существованием и природой (*existentia propriae naturae*) оказало бы содействие Его воле, и что существовало то, что хотя и не было Им создано, тем не менее существовало¹⁴. Но Бог словом (*verbo*) произвел небеса и сотворил землю так, чтобы на небе поместить природы, подобающие этому небесному месту обитания, и землю наполнить земными существами.

<Глава V. Об ангелах, их падении и творении человека>

Хотя небесные природы, которые в целом называются ангельскими¹⁵, все были прекрасно устроены и разделены на определенные чины (*distinctis ordinibus*), однако некая часть из них возжаждала большего (*plus appetens*), чем требовала ее природа и Творец этой природы, и [за это] была низринута со своего небесного места обитания. Но поскольку Творец не хотел, чтобы число ангелов, то есть того высшего Града (*supernae illius civitatis*), гражданами которого являются ангелы, осталось умаленным, Он образовал из земли человека и одушевил его дыханием жизни (*spiritu vitae*), снабдил его разумом (*ratione*), украсил свободой выбора (*arbitrii libertate*) и после установления закона поместил его среди райских сладостей для того, чтобы и сам [первый] человек, если бы пожелал оставаться без греха, и все его потомство, в конце концов удостоились бы быть принятыми в ангельские сообщества¹⁶. Ведь поскольку та высшая природа чрез грех гордыни (*per superbiae malum*)¹⁷ устремилась к низшему, эта низшая сущность чрез добродетель смирения (*per humilitatis bonum*) могла бы взойти к высшему.

<Глава VI. О грехопадении человека и его последствиях>

Однако виновник зависти [диавол], не стерпев того, что человек должен был взойти туда, где он сам не заслужил оставаться¹⁸, воспользовавшись искушением, сделал так, что человек и его супруга, которую Создатель произвел из его бока¹⁹ ради продолжения рода, подпали под наказание за непослушание. [Диавол] также обещал человеку, что в будущем тот достигнет божественности, за дерзкую попытку присвоить которую он сам был низвергнут [с неба].

Все это было открыто Богом Его рабу Моисею, которому Он захотел объяснить творение и происхождение человеческого рода, как об этом свидетельствуют написанные им книги. Ведь, как полагают, Божественный авторитет всегда выражается следующими способами [толкования]: или историческим способом, который возвещает одни лишь исторические факты, или аллегорическим, где не может сохраняться порядок исторического повествования, или, наконец, тем способом, в котором объединяются первый и второй так, что, как кажется, сохраняется и историческое, и аллегорическое толкование²⁰. Все это достаточно ясно для благочестиво мыслящих и верующих чистым сердцем. Но вернемся к нашему изложению.

До греха первый человек вместе со своей супругой был возделывателем рая. Но после того, как он послушался обольстителя и отказался соблюдать заповедь Создателя, он был изгнан, получив повеление возделывать землю, и, удаленный из среды рая, в неизвестные места переселил потомство своего рода. Вместе с тем и наказание (poenam), которому подвергся сам первый человек, виновный в преступлении [заповеди] (praevaricationis reus), он передал своим потомкам через рождение (generando)²¹. Отсюда произошла порча (conruptio) тела и души и смертная гибель. И в первый раз Адам заслужил получить опыт смерти на [примере] своего собственного сына Авеля, чтобы столь тяжкое наказание, которому он сам должен был подвергнуться, он узнал бы на [примере своего] отпрыска. Ведь если бы Адам умер первым, то он некоторым образом не узнал бы и, если можно так сказать, не почувствовал бы [всей тяжести] своего наказания. И поэтому он узнал его на [при-

мере] другого, чтобы в должной мере ощутить справедливое воздаяние за свое презрение [заповеди] и прежде, чем сам будет подвергнут смертному наказанию, еще сильнее терзаться самим его ожиданием.

И этого греха преступления (*malum praevaricationis*), которое первый человек естественным образом (*naturaliter*) передал своим потомкам, не признавал некий Пелагий²², который изобрел ересь, получившую его имя и, как известно, вскоре отвергнутую католической верой.

<Глава VII. Об эпохах человеческой истории, подготавливавших воплощение Сына Божия>

Итак, человеческий род, происшедший от этого первого человека и многократно размножившийся, породил распри, стал вести войны и начал вкушать земные горести, поскольку в своем прародителе утратил райское блаженство. Однако среди людей не было недостатка в тех, кого отделил для Себя Источник благодати (*conditor gratiae*) и кто строго соблюдал Его предписания. И хотя их осуждала вина их природы, Он захотел восстановить погибшую природу, сделав их причастниками будущего таинства, которое должно было открыться много времени спустя.

Итак, род человеческий наполнил мир, и люди, в порочности собственного непокорства презрев своего Творца, стали ходить своими путями. Тогда Бог, желая лучше чрез [одного] праведного человека восстановить заново [весь] человеческий род, чем [разрешить] ему оставаться наглым и своевольным, позволил погибнуть [все] подлежащему наказанию множеству [людей в водах] обильно излившегося потопа, за исключением праведника Ноя, его детей и тех, кого тот вместе с собой ввел в ковчег²³. А почему Бог захотел спасти праведных в деревянном ковчеге, известно тем душам, которые наставлены в Божественных Писаниях. Так карательным потопом завершилась как бы первая эпоха мира.

В результате человеческий род был восстановлен, но не отступился от порока своей природы (*propterea naturae vitium*), который привнес первый виновник преступления. Вновь возросло непокорство, еще совсем недавно наказанное волнами потопа. Но чело-

век, которому ранее было позволено жить на протяжении многих и многих лет, стал обречен теперь на [обычную] кратковременную человеческую жизнь. Тогда Бог не захотел более наказывать человеческий род потопом, [позволив] ему продолжать существовать, но стал избирать [определенных] мужей, через преемство которых должно было произойти одно поколение, из которого Он в конце мира даровал бы нам Своего Собственного Сына, облекшегося в человеческое тело (*vestitum humano corpore*).

Первым из этих мужей был Авраам, который хотя и был уже совсем стар, и жена его была в преклонном возрасте, но на склоне своих лет они во исполнение обетования [Божия] удостоились иметь сына²⁴. Он был назван Исааком и сам родил сына Иакова, а тот в свою очередь – двенадцать патриархов²⁵. При этом Бог не включил в число этих [мужей некоторых из] тех, кого природа произвела своим обычным способом²⁶. Итак, Иаков со своими сыновьями и домочадцами захотел поселиться в Египте для торговли (*transigendi causa*)²⁷. Там его потомки в течение многих лет весьма размножились и стали вызывать подозрение у египетских властей, так что фараон отдал приказ наложить на них непосильное бремя и заставлял их выполнять тяжелые работы²⁸. Наконец, Бог, сокрушив владычество египетского царя, разделил Чермное море пополам, чего ранее никогда не знала природа, и под предводительством Моисея и Аарона провел через него Свой народ²⁹. Более того, еще прежде их исхода³⁰ Египет был опустошен великими бедствиями, поскольку [фараон] не хотел отпустить народ [Божий]. Итак, как было сказано, после перехода через Чермное море народ [Израильский] пересек безлюдную пустыню и пришел к горе, называемой Синай³¹. Там Создатель всего Бог, намереваясь просветить людей ради грядущего таинства [спасения], посредством закона, данного через Моисея, постановил, каким образом следует совершать обряды жертвоприношений и соблюдать общественные нравы. И вот после того, как израильтяне в течение многих лет одолели множество народов, встречавшихся у них на пути, они под предводительством Иисуса, сына Навина, пришли наконец к реке, называющейся Иордан³². И во время их перехода через Иордан, воды реки вдруг иссохли перед ними³³, так же как [прежде перед ними расступились] и воды Чермного моря. И так они достигли того города, который ныне называется Иерусалимом³⁴. По мере же

того, как народ Божий пребывал там, после [правления] судей и пророков, как мы читаем, было установлено правление царей³⁵, из которых, как мы читаем, после Саула трон получил Давид из колена Иуды³⁶. Так от него царская родословная переходила по наследству от одного [царя] к другому и достигла наконец времен [царя] Ирода³⁷, кто, как мы читаем, первым из язычников стал властвовать над упомянутым народом [Израильским]³⁸.

<Глава VIII. О домостроительстве воплощения Сына Божия. О Церкви и Таинствах>

В его правление жила блаженная Дева Мария, происходившая из рода Давидова и родившая Создателя человеческого рода³⁹. Итак, поскольку мир, зараженный множеством грехов, лежал в смерти, был избран один народ, в котором могли бы проясниться заповеди Божии. К нему были посланы пророки и другие святые мужи, увещанием которых этот народ, конечно, мог бы удерживаться от своего надменного упрямства. Однако иудеи, умертвив этих [святых мужей], захотели оставаться в своем порочном нечестии.

Наконец, уже в последние времена, Бог определил родиться от Девы не [просто] пророкам или иным угодным Ему людям, но Самому Своему Единородному [Сыну]⁴⁰, чтобы здоровое состояние человечества (*humana salus*), утраченное из-за непослушания первого человека, было бы вновь восстановлено через Богочеловека (*per hominem Deum*). Поскольку же была женщина, которая первая склонила [своего] мужа к [тому, что стало] причиной смерти⁴¹, то должна была появиться и эта вторая женщина, которая понесла в человеческом чреве причину жизни⁴². И не следует считать унижительным, что Сын Божий родился от Девы, поскольку Он был зачат и рожден таким способом, который превосходит природу (*praeter naturae modum*). В самом деле, Дева от Святого Духа зачала воплотившегося Сына Божия⁴³, Дева родила и после Его рождения осталась Девой. И Тот же, Кто был Сыном Божиим, стал и Сыном Человеческим, так что от Него и излучался Свет Божественной природы, и одновременно ясно проявлялась воспринятая человеческая слабая природа (*humanae fragilitatis*).

Однако было много тех, кто болтал разный вздор против этой столь здоровой и истиннейшей веры, и более [всех] остальных – Несторий и Евтихий⁴⁴, ставшие основателями ересей. Из них первый считал, что Христос был только человеком, [а не Богом], а второй – что только Богом, [а не человеком] и что человеческое тело, в которое облекся Христос, не произошло по причастию человеческой сущности. Но об этом достаточно.

Итак, Христос достиг зрелого телесного возраста и был крещен⁴⁵, чтобы Тот, Кто намеревался даровать другим людям таинство крещения (*formam baptizandi*), Сам первым принял бы то, чему учил. После крещения Он выбрал двенадцать учеников, из которых один стал Его предателем⁴⁶. И поскольку народ иудеев не смог вынести [Его] здравого учения, они наложили на Него руки и умертвили Его, подвергнув казни на кресте⁴⁷. Итак, Христос был убит, пробыл три дня и три ночи во гробе, воскрес из мертвых, как Он Сам предопределил со Отцом еще прежде создания мира⁴⁸, и вознесся на небеса⁴⁹, где Он, как мы знаем, никогда не отсутствовал благодаря тому, что Он есть Сын Божий⁵⁰, чтобы Сын Божий вместе с Собой вознес в небесную обитель воспринятого Им человека, которому диавол не позволил взойти в горня. Он даровал Своим ученикам образ [совершения] крещения (*formam baptizandi*) и преподавания спасительного учения, а также силу совершать чудеса и повелел им разойтись по всему миру для [дарования ему новой] жизни, чтобы спасительная проповедь распространилась не только среди одного народа, но и по всей вселенной.

И поскольку человеческий род по заслугам природы, которую он воспринял от первого преступника, был уязвлен стрелами вечного наказания (*aeternae poenae*) и не был достоин своего спасения, ибо потерял его в [своем] прародителе, [Христос] даровал определенные Таинства, имеющие исцеляющую силу (*medicinalia quaedam sacramenta*), чтобы человечество поняло, что одно ему причитается по заслугам природы (*per naturae meritum*), а другое – по дару благодати (*per gratiae donum*). Ведь природа не произвела ничего иного, кроме наказания (*poenae*), а все дело спасения совершила благодать, которая дана не за какие-то заслуги, ведь она не называлась бы благодатью (*gratia*), если бы предоставлялась за заслуги⁵¹.

Итак, это небесное учение стало распространяться по всему миру, народы стали объединяться, образовываться Церкви, и стало возникать единое тело (*unum corpus*), занимающее все пространство мира. Глава его, Христос, восшел на небеса, чтобы [туда] за своим Главой с необходимостью последовали и члены [этого тела].

<Глава IX. Эсхатология: воскресение мертвых, Страшный Суд, вечная жизнь>

Это учение и настоящую жизнь исполняет добрыми делами, и после скончания века обещает [нам], что наши тела воскреснут вместо тления для Царства Небесного. Поэтому тот, кто прожил здешнюю жизнь хорошо по дару Самого [Бога], будет блаженнейшим в этом воскресении, а тот, кто [прожил жизнь] дурно, будет несчастным даже после дара воскресения. И это есть важнейшее положение нашей религии – вера в то, что не только души не погибают, но и что сами тела, которые разрушаются при наступлении смерти, будут восстановлены в первоначальное состояние в будущем блаженстве.

Хорошо известно, что католическая Церковь, распространенная по всему миру, существует тремя способами (*tribus modis*): все, что в ней соблюдается, имеет или авторитет Писаний, или [опирается на] всеобщее Предание, или [на] учение особого и частного характера. Действительно, вся Церковь скрепляется [указанным] авторитетом не менее, чем всеобщим Преданием Отцов, а каждая отдельная церковь существует и управляется, [также] следуя своим частным установлениям и собственным обычаям, в зависимости от местных различий или от того, что каждой представляется правильным⁵².

Итак, ныне есть одна надежда у верующих, благодаря которой мы верим, что наступит конец мира, что пройдет все тленное, что люди воскреснут для испытания на будущем Суде, что каждый получит [награду] по заслугам (*pro meritis*) и пребудет неизменно и вечно в назначенном ему уделе. Тогда единственной наградой блаженства будет созерцание Творца (*contemplationem Creatoris*), такое, какое только может быть доступно твари по отношению к Творцу, и за счет этих [праведных людей] будет восстановлено

[недостающее] число ангелов, в результате чего восполнится тот вышний Град, где Царь – Сын Девы и где будет вечная радость, наслаждение, пища, труд и непрестанная хвала Творцу.

Примечания

- ¹ Или: «это имя».
- ² Лат. *catholica*, от греч. *καθολική*, букв. «всеобщая» (лат. *universalis*). Как поясняет Бозций в другом «теологическом трактате», это определение означает, что христианская религия опирается на всеобщие предписания и правила (*universalium praescripta regularum*) и ее культ распространился почти по всему миру (*per omnes pene mundi terminos emanavit*). См.: *Boethius. De Trinitate 1 // PL. T. 64. Col. 1249BC*.
- ³ Ср.: *Boethius. De Trinitate 1 // PL. T. 64. Col. 1249C*.
- ⁴ et sibi nota ratione coaeternum. Вариант перевода, встречающийся в англ. пер.: «... и совечного Ему Самому тем способом, который известен только Ему Самому», кажется нам менее убедительным и менее соответствующим контексту.
- ⁵ Союз *vel* в эпоху Бозция (VI–VII вв.) не обязательно имел раздельное значение, но мог использоваться вместо союза *et*. Ср.: *Gregorius Turonensis. Historia Francorum I.20: Noe cum sua vel trium natorum conjugibus* («Ной со своей [супругой] и супругами своих сыновей»).
- ⁶ Учение об исхождении Св. Духа от Отца и Сына, детально раскрытое блаж. Августином (см.: *Augustinus. De Trinitate V.15; XV.27; XV.45–47; De civitate Dei XI.26* и др.), встречается и в других «теологических трактатах» Бозция, см.: *Boethius. De Trinitate 5 // PL. T. 64. Col. 1254C: processisse quidem ex Deo Patre Filium Deum et ex utrisque Spiritum sanctum*.
- ⁷ Ср.: *Boethius. Consol., I, pr. 3*.
- ⁸ Арий (ок. 260–336), александрийский пресвитер и основатель арианства, учил, что лишь Отец есть единый истинный и предвечный Бог, Сын же не родился от Него, но создан Им из ничего, и было время, когда Его не было, хотя Он и занимает первое место во всем творении; а Дух Святой, по его мнению, обладает еще меньшим величием, нежели Сын, будучи созданным после Сына; по сущности же все Лица Троицы различаются между собой, подобно золоту, серебру и бронзе.
- ⁹ Савеллиане – последователи Савеллия, священника и богослова III в., отлученного от церковного общения в 220-м году римским папой Каллистом I. Савеллианство было одной из разновидностей модализма, согласно которому Отец, Сын и Святой Дух представляют собой различные «модусы» – способы откровения единого Бога в истории мира и в истории спасения. На христианском Западе эта ересь также именовалась патрипассианством, то есть учением о страдании Бога Отца.
- ¹⁰ Манихеи, последователи легендарного перса Мани (ок. 216–276), смешивали в своем синкретическом религиозно-философском учении элементы зороастризма, иудаизма, христианства и буддизма. Они исповедовали одну из

- форм дуализма и учили, что изначально в мире существуют два сочных Первоначала – добра и зла, ведущие борьбу друг с другом; они отвергали Ветхий Завет и многое из Нового Завета и придерживались докетических воззрений на человеческую природу Христа. Подробнее о манихействе см. исследования: Puech H.-L. *Sul manicheismo e altri saggi*. Torino, 1995; Tardieu M. *Il manicheismo*. Cosenza, 1996; Хосроев А.Л. *История манихейства*. СПб., 2007.
- 11 Ср.: *Augustinus*. *Confessiones* V.10.20.
- 12 Ср.: *Augustinus*. *De civitate Dei* XII.17. В трактате «Утешение философией» Боэций принимает античное учение о вечности мира, точнее, о безначальности и бесконечности мира во времени, из чего следует, что и мировая материя также безначальна (см.: *Boethius*. *Consol.*, V, pr. 6). Это дало повод некоторым исследователям видеть здесь дополнительный аргумент против авторства Боэция в отношении трактата *De fide catholica*. Однако существует множество других различий между философскими взглядами Боэция, изложенными в «Утешении философией», и его теологическими взглядами, выраженными не только в трактате № 4, но и в остальных *Opuscula Sacra*, принадлежность которых Боэцию несомненна. См.: *Bark*. 1946. P. 59, n. 21; *Фокин*. 2003. С. 121–125.
- 13 Ср.: *Augustinus*. *De Genesi opus imperfectum* 2; *Contra Secundinum Manichaeum* 7; *Contra Julianum opus imperfectum* V.42.
- 14 Ср.: *Augustinus*. *De fide et symbolo* II.2–3; *Enchiridion* 9.
- 15 Ср.: *Boethius*. *Consol.*, IV, pr. 6.
- 16 См.: *Augustinus*. *De civitate Dei* XIV.26; XXII.1; *Enchiridion* 28–29; 61–62.
- 17 Ср.: *Augustinus*. *De Genesi ad litteram* XI.18–21.
- 18 Ср.: *Augustinus*. *Enarrationes in Psalmos* 58.5.
- 19 Ср.: Быт 2:21–22.
- 20 Ср.: *Augustinus*. *De civitate Dei* XVII.3; *Contra Faustum Manichaeum* XII.7.
- 21 Ср.: *Augustinus*. *Enchiridion* 26.
- 22 Пелагий (ок. 360–418), монах из Британии и основатель пелагианства, отвергал учение о первородном грехе и считал, что человеческая природа не претерпела изменений вследствие греха Адама, который он рассматривал исключительно как его личный проступок, подавший дурной пример потомкам. Пелагианство, официально осужденное в 412–418 гг. рядом западных церковных соборов и папских постановлений, продолжало существовать на Западе по крайней мере еще столетие; на Востоке же оно не получило широкого распространения, хотя и было формально осуждено на III Вселенском соборе в Эфесе в 431 г.
- 23 Ср.: Быт 6:18; 7:7.
- 24 Ср.: Быт 21:2–3.
- 25 Ср.: Быт 25:26; 35:23–26.
- 26 Вероятно, речь идет об Измаиле и его потомках, который был сыном Авраама по плоти, а не по обетованию и поэтому не был включен в завет с Богом (см.: Быт 16–17; Гал 4:23), а также об Исаве – сыне Исаака, продавшем свое первородство Иакову (см.: Быт 25:25–34).
- 27 Ср.: Быт 46:5–7. На самом деле причиной переселения Иакова, его сыновей и родных в Египет был голод, разразившийся в Палестине. См.: Быт 42:1–3; 43:1–2.

- 28 Ср.: Исх 2:8–14; *Augustinus*. De civitate Dei XVIII 7.
- 29 Ср.: Исх 14:21–31.
- 30 *postea igitur pro eorum egressione*. Вариант, встречающийся в англ. пер.: «После этого, чтобы обеспечить их исход», – очевидно противоречит историческим фактам, так как Бог поразил Египет бедствиями до исхода евреев оттуда (см.: Исх 5–11).
- 31 Ср.: Исх 19:1–3.
- 32 Ср.: ИисНав 3:1.
- 33 Ср.: ИисНав 3:14–17.
- 34 Ср.: Суд 1:8.
- 35 Ср.: 1 Цар 8:5–20.
- 36 Ср.: 2 Цар 5:3–4.
- 37 Ср.: Мф 2:1.
- 38 *qui primus ex gentibus memoratis populis legitur imperasse*. В англ. пер.: «... кто, как мы читаем, был первым взят из народов, называвшихся языческими, для того, чтобы нести правление». Весьма странное утверждение, поскольку Ирод Великий (царствовал в 37–4 гг. до Р.Х.) был сыном прокуратора Иудеи Антипатра, по происхождению идумеянин, идумеи же были потомками Исава, сына Исаака и брата Иакова (см.: Быт 36:1–19).
- 39 Ср.: Мф 1:15–16; Лк 1:27; 2:4–5.
- 40 Ср.: Ин 1:14, 18.
- 41 Т. е. Ева.
- 42 Т. е. Дева Мария.
- 43 Ср.: Мф 1:20; Лк 1:35.
- 44 Несторий, константинопольский патриарх (428–431 гг.) и основатель несторианства, учил, что Иисус Христос был лишь человеком, родившимся от Девы Марии и воспринятым Сыном Божиим в теснейшее духовно-нравственное единство; тем самым он различал два лица и двух Сынов – Сына Божия и Сына Марии. Евтихий, константинопольский архимандрит (сер. V в.), – один из родоначальников монофизитства, учивший, что после соединения двух природ во Христе возникла одна природа – Божественная, полностью поглотившая человеческую. Подробнее их взгляды Бозций разбирает в трактате № 5 («Против Евтихия и Нестория»).
- 45 Ср.: Мф 3:13–17; Лк 3:21–22.
- 46 Ср.: Мф 10:1–4; Лк 6:13–16.
- 47 Ср.: Лк 23:33; Ин 19:16–18.
- 48 Ср.: Лк 24:44–47.
- 49 Ср.: Мк 16:19; Лк 24:51.
- 50 Ср.: *Augustinus*. Sermo 67.7.
- 51 Бозций, вслед за Августином, связывает термин *gratia* («благодать», «милость») с *gratis* («бесплатно», «даром»), ср.: *Augustinus*. De praedestinatione sanctorum VI.11; XV.31; XXI.43; ср.: Рим 11:5–6. Эта августиновская точка зрения на спасение человека, полностью устранившая участие в нем самого человека, противоречит его учению о совместимости человеческой свободы воли с Божественным предведением и возможности для человека свои-

- ми нравственными усилиями заслужить дар Божественной благодати, о чем он подробно рассуждает в трактате «Утешение философией». См.: *Boethius. Consol.*, V, pr. 2–3; 6.
- ⁵² Ср.: *Augustinus*. Ep. 54. 1–2; *Joannes Diaconus*. Ep. ad Senarium 13 // PL. T. 59. Col. 406AB.

Библиография

- Bark W.* Boethius' Fourth Tractate, the so-called "De fide catholica" // *Harvard Theological Review*. 39 (1946). P. 55–69.
- Boethius*. *Brevis fidei christianae complexio* // *Patrologiae cursus completus. Series Latina* / Ed. J.-P.Migne. T. 64. Col. 1333–1338.
- Boethius*. *The Theological Tractates* / Ed. and transl. by *H.F.Stewart, E.K.Rand, S.J.Tester*. The Loeb Classical Library Series, 74. London, 1973 (6-й, испр. вариант изд. 1918 г.). P. 52–70.
- Boethius*. *De fide catholica* // *Bibliotheca Teubneriana*. Ed. *C.Moreschini*. München–Leipzig, 2000. P. 195–205.
- Voëce*. *Opuscula Sacra. Vol. 1: Capita Dogmatica (Traité II, III, IV)* / Éd. *A.Galonnier*. Paris–Louvain, 2007.
- Фокин А.Р.* Боэций // *Православная Энциклопедия*. М., 2003. Т. VI. С. 118–125.

А.А. Кротов

К истории картезианской традиции: окказионализм Кордемуа

Среди теоретиков картезианской школы Жеро де Кордемуа (1626–1684) принадлежит к числу наиболее влиятельных. Он оказал заметное воздействие на развитие механистической физики Нового времени, способствовал укреплению авторитета атомистического учения в философской культуре XVII –XVIII вв. Идеи Кордемуа весьма важны для понимания истории новоевропейской метафизики (особенно в контексте их взаимосвязи с наследием Лейбница и Мальбранша). Французский мыслитель придал новый импульс развитию картезианской физики, выдвинув программу ее соединения с атомизмом. Уже в XX столетии, во многом благодаря позиции Н.Хомского, специалисты обратились к лингвистической концепции Кордемуа. Кроме того, необходимо отметить, что французский философ – крупнейший теоретик картезианской педагогики.

Кордемуа – достаточно известная фигура своей эпохи. Он родился в Париже, в дворянской семье. Избрав карьеру адвоката, он вместе с тем активно занимался математикой и философией, посещал собрания картезианцев и принимал участие в их дискуссиях. В 1666 г. вышло в свет его главное философское произведение – «Различение тела и души». Два года спустя он опубликовал письмо к священнику Габриэлю Коссару, в котором стремился доказать тезис о полном согласии системы Декарта со Св. Писанием. В том же 1668 г. вышла в свет его «Физическая речь о слове». В 1673 г., благодаря дружбе с Боссюэ, Кордемуа становится одним из учителей наследника французского престола, преподает ему историю.

В 1675 г. Кордемуа избран членом французской Академии, которую возглавил в 1683 г. В последние годы жизни он работал над «Историей Франции» (тома 1–2, опубликованы в 1685–1689 гг.).

В «Различении тела и души» Кордемуа разрабатывает окказионалистскую теорию психофизического взаимодействия. В «Предисловии» он говорит, что именно философия делает людей способными ясно различать всякую вещь, помогает вести рассуждения без опоры на традиционные предрассудки. Вот почему знание философии полезно людям разных профессий. Начинать же ее изучение лучше всего с того, что относится к каждому из людей, с вопросов о природе души и тела. В раскрытии этих «начальных», т. е. принципиальных вопросов философии автор «Различения...» видел свою главную задачу. По его мнению, союзом души и тела, так же как и их взаимодействием, «всегда восхищались, не объясняя их»¹.

В начале первой «речи» о «различении души и тела» Кордемуа констатирует: всем известно о существовании материи, однако мало кто имеет ясное понятие о ней. Данное обстоятельство – причина «почти всех ошибок» общераспространенной физики. Материя, по его мнению, – не субстанция, но сочетание множества первоэлементов, мельчайших телец. Именно они и обладают подлинным субстанциальным бытием, будучи неделимыми, неизменными, непроницаемыми, протяженными и чувственно не воспринимаемыми. Причем количество их «практически бесконечно». В обоснование своей позиции автор «Различения» выдвигает ряд аргументов. Во-первых, доказательством тезиса о субстанциальности неделимых протяженных телец служит, по его мнению, свидетельство «естественного света» разума. «Естественный свет» говорит человеку о том, что одна и та же субстанция не может быть делима на части, существующие изолированно и независимо друг от друга. Во-вторых, вышеупомянутый тезис подтверждается выявлением сложностей и «неудобств» альтернативной позиции. Первое из таких «неудобств» – неспособность противников атомизма объяснить делимость материи. По Кордемуа, основная трудность здесь заключается в том, что ни у кого из людей нет ясной и отчетливой идеи неопределенно большой делимости. Другое «неудобство» альтернативной позиции – ее неспособность объяснить покой тел. Третье связано с тем, что она не может дать верного представления

и о движении тел. Ведь если признать материю делимой, то нужно согласиться, что тела должны разлагаться на части в случае, когда на них действуют с разных сторон другие тела. Итак, концепция делимости материи, сталкивающаяся с трудностями в вопросе о природе движения и покоя, представляется совершенно неплодотворной в области физики. Приняв тезис о существовании атомов, Кордемуа допускает также и наличие пустоты.

Согласно автору «Различения», помимо мельчайших телец, в мире имеется и другой род субстанций – души. Знание о существовании души – непосредственное, наиболее достоверное для нашего ума. Истинной причиной происходящих в мире движений, по Кордемуа, может быть только духовная сущность. Прежде всего потому, что никакое тело не обладает способностью к самодвижению. Данный тезис французский мыслитель стремится обосновать от противного: если бы тела могли двигать сами себя, тогда эта способность была бы от них неотделима, и они не могли бы терять движение. Однако из опыта известно, что тела прекращают двигаться, несколько не меняясь в своей сущности. Значит, движение не является атрибутом телесных субстанций. Поскольку же, кроме тел, существуют только духовные субстанции, то именно дух и следует признать подлинным двигателем всякого бытия. Правда, таким двигателем не может быть человеческий дух. В подтверждение этого последнего положения Кордемуа приводит несколько доводов: многие тела в этом мире уже двигались прежде, чем у людей появились какие-либо желания на их счет; если бы человеческий дух был причиной движения, то оно непрерывно возрастало бы в масштабах Вселенной, а этого нет; если бы человеческие души производили движение тел, то они могли бы его непрерывно сохранять, а это не в нашей власти и т. п. Следовательно, «никакое тело, никакой сотворенный дух, каким бы совершенным он ни был, не является истинной причиной никакого движения и может быть только поводом к нему»². Должен существовать особый, «первый Дух», который один только в состоянии непрерывно сохранять как свое бытие, так и постоянное количество движений в мире. Этот особый Дух – Бог: «если бы хотели найти... истинную причину, нужно было бы всегда восходить к Богу»³. Столкновение двух тел – только повод для высшего духа, который он использует, чтобы осуществить передачу движения. Поскольку же люди не

могут чувственно воспринимать эту духовную субстанцию, они склонны считать самой причиной движения тела то, что является лишь поводом такового. Действительная причина связи души и тела – Бог, который движение тела использует в качестве повода для сообщения душе определенных представлений, а мысли души – как повод для передачи телу определенных движений. Такова, по мнению автора «Различения», природа психофизического взаимодействия.

В работе «Физическая речь о слове» Кордемуа применяет окказионалистский подход к лингвистическим проблемам. «Физическая речь» выступает своего рода продолжением «Различения»: самопознание дополняют вопросы, характеризующие процесс постижения других людей. Автор «Физической речи» трактует слово как важное средство познания других разумных существ. В начале «Речи» французский мыслитель говорит о том, что именно употребление слов – доказательство одушевленности других людей. Замечая во внешнем мире тела, подобные собственному, человек склонен приписывать им сходную жизнь. При этом, следуя правилу принимать за истинное только очевидное, правомерно поставить под сомнение уверенность в наличии в мире множества душ. Не всякий объект, издающий звуки или пользующийся словами, имеет мысли. Согласно Кордемуа, надежное свидетельство наличия мышления, а следовательно, и его субстанциального носителя, души – порядок слов, связь между ними. Произносимые другими слова зачастую те же самые, что и используемые нами в сходных обстоятельствах. Кроме того, слова, произносимые в присутствии других, как правило, приводят именно к тем действиям, которые мы ожидаем. Следовательно, эти слова получают должное понимание, что подтверждает предположение о присутствии мышления, аналогичного нашему, за пределами нашей души. Таким образом, слово – «самое надежное средство, которым я располагаю, для познания того, действительно ли все тела, совершенно похожие на мое, суть люди, как и я»⁴. Кордемуа настаивает на том, что животные должны рассматриваться как механизмы, лишённые души. Попугай, повторяющий всегда те же слова и в том же порядке, лишен даже малейшей мысли. Для того, чтобы объяснить крики животных, достаточно внимательно изучить строение органов их тела.

Сущность речи Кордемуа видит в сообщении идей посредством знаков: «Говорить, на мой взгляд, не что иное, как сообщать то, что мыслят, тому, кто способен это понять», «говорить, в общем, не что иное, как обнаруживать знаки своей мысли»⁵. Французский мыслитель выделяет три вида «внешних знаков», которые пригодны для названной цели. Во-первых, «естественные», выражающие страсти души посредством произвольных движений тела. Например, довольное или грустное выражение лица, блеск глаз и т. п. – достаточно надежные знаки, свидетельствующие о внутреннем состоянии души. В то же время зачастую подобного рода знаки вводят в заблуждение: отнюдь не всегда внешний вид в точности отражает происходящее в уме. Во-вторых, Кордемуа говорит о «знаках по установлению», благодаря которым люди могут прийти к соглашению о том, что некие звуки или буквы будут указывать на строго определенную вещь. «Знаки по установлению» подразделяются на устные и письменные. Таким образом, жесты, слова и буквы образуют три вида внешних знаков. Именно перечисленные знаки служат важным средством, способствующим созданию и сохранению человеческого общества.

«Одна из основных вещей, которую я нахожу достойной рассмотрения, касающегося этих знаков, состоит в том, что они не имеют никакого сходства с мыслями»⁶. Язык жестов – самый универсальный из возможных, т. к. легко понятен всем народам. Жесты – «самый наивный способ выражения своих мыслей: это также первый из всех языков»⁷. Среди знаков, возникающих по установлению, Кордемуа выделяет «обыкновенные» и «частные». Первые используются большим числом людей, как правило, целым народом, вторые – только некоторыми лицами для сообщения сведений, широкая огласка которых кажется нежелательной. Буквы, полагает французский мыслитель, первоначально использовались для обозначения каждой единичной вещи. При этом приходилось изобретать слишком много букв и запоминать большое количество значений. Постепенно люди осознали, что гораздо легче связать буквы со звуками и перешли к другой форме письменной речи.

Возникновение языка, как и его изучение, должно проходить сходные этапы. Данное обстоятельство, по Кордемуа, объясняется конвенциональной природой языка. Его создание предполагает установление имен различных вещей, а также качеств и действий

(существительные, прилагательные, глаголы). По мнению Ноама Хомского, особое значение для современной лингвистики имеет учение Кордемуа о немеханическом характере языкового употребления⁸. Заметим, что большое внимание в своей работе французский философ уделяет физиологическим аспектам речи.

Кордемуа настаивал на необходимости применения окказионалистского подхода к объяснению языковой деятельности. Установленный Создателем характер отношений между душой и телом делает неизбежным использование знаков для выражения своих мыслей. Души людей, связанные с телами, нуждаются для сообщения мыслей друг другу во внешних, т. е. физических знаках. При этом следует различать два аспекта звука: один – относящийся к телу (возбуждение нервов, движение воздуха), другой – к душе (восприятие). «Точно так же в слове имеются две вещи, именно создание голоса, которое может исходить только от тела... и значение или идея, к нему прибавляемая, которая может быть только со стороны души»⁹. Соответствие имен идеям устанавливается людьми, но сама возможность и необходимость такого рода соединения связана с общими законами бытия, согласно которым мысли души выступают поводом для движений тела и наоборот.

Кордемуа полагает, что душам, лишенным тела, гораздо легче сообщать свои мысли друг другу. Разумные существа такого рода не нуждаются в использовании голоса, их единственный инструмент – воля. Разуму к тому же гораздо легче постигать идею, чисто «духовную вещь», чем материальный знак этой идеи. Воля разумных существ в данном случае выступает в роли окказиональной причины, используя которую Бог делает доступными мысли одной души для другой. «Отсюда с необходимостью следует, что без Бога также невозможно для наших душ иметь новые восприятия, как невозможно для тел иметь новые движения»¹⁰.

В сочинении «О реформировании государства», опубликованном 1691 г., Кордемуа выступает сторонником монархической системы правления. Значительный интерес представляет педагогическая концепция, развиваемая им в названной работе. Реформирование государства, по его мнению, во многом определяется изменениями в системе воспитания. Кордемуа критикует принципы воспитания, принятые в современных ему государствах, и настаивает на их ложности. Воспитание детей, утверж-

дает он, до сих пор строилось в расчете на управление их страстями. Формировать духовный облик маленьких жителей страны пытались, используя игрушки, вкусную пищу, красивую одежду, обещание наград. Подобный подход делает людей черствыми, завистливыми, поощряет соперничество и «тысячу дурных мыслей». В конечном счете, страсти связаны с телесной, низшей природой человека. Истинный метод воспитания, настаивает французский мыслитель, заключается в развитии разума. Сильнее всего воздействуют на ум самые первые мысли о вещах, встречающихся на нашем пути. Вся последующая жизнь во многом зависит от того, какими идеями питался ум ребенка. Кроме того, Кордемуа утверждает, что интеллектуальные способности человека сами по себе одинаковы как в раннем, так и в зрелом возрасте. С момента рождения люди уже обладают «полным разумом», что доказывает способность детей обучаться языкам¹¹. Если же дети часто представляются несмышленими, то это объясняется недостатком опыта, незнанием тех или иных конкретных обстоятельств, относительно которых они пытаются рассуждать. Отсутствуют в данном случае не способности, а материал, который должен служить объектом их анализа. Не следует забывать и того, что мирская мудрость зачастую связана с пониманием традиций, обычаев той или иной страны, многие из которых весьма далеки от того, чему учит людей природа. Таким образом, педагогическая концепция Кордемуа предполагает, что основой обучения выступает влияние на разум, но не на чувства детей. Важнейшей установкой данной концепции является стремление уже в юном возрасте сообщать учащимся самые общие знания о религии, обществе и государстве. Французский философ выделяет три этапа воспитания человека. Первый этап, с пяти до десяти лет, предполагает изучение основ религии и гражданских законов. Названным занятиям должны быть отведены утренние часы, т. к. первая обязанность человека – познание Бога, вторая – уяснение своего гражданского долга. Далее, детей следует обучать умению правильно говорить, танцевать, им также должны преподаваться латынь, география и искусства. Детей нужно приучать никогда не лгать и серьезно наказывать за произнесение ругательств и оскорблений. Уже в ходе первого этапа воспитания ученики приходят к осознанию того, что обязанности по отношению к Богу, государю, стране стоят выше

личных интересов каждого. Таким путем они постепенно приходят к представлению об истинном счастье. Второй этап воспитания – с десяти до пятнадцати лет – касается молодых людей. На этом этапе продолжается обучение языкам, древнему и родному, а также углубленно разбирается церковная история. Значительное время уделяется истории последнего столетия и биографиям выдающихся деятелей. Учащиеся усваивают подлинную идею чести, которая заключена не в необычных поступках, а в выполнении требований долга. Второй этап предполагает углубленное освоение права. Далее молодым людям преподают математику, астрономию, музыку, анатомию, химию. Кроме того, их обучают верховой езде, борьбе, плаванию. На третьем этапе, – с пятнадцати до двадцати лет, – продолжается изучение языков на примере классических текстов. Молодые люди осваивают всеобщую историю, риторику, мораль. Они занимаются верховой ездой и «всеми теми вещами», которые обязан знать благородный человек. Завершив вышеописанное обучение, молодой человек, по Кордемуа, вполне подготовлен к тому, чтобы управлять собственными страстями, руководить семьей, служить Богу и государству.

В обширном письме к Коссару Кордемуа стремился обстоятельно обосновать тезис о полном согласии учения Декарта о вселенной с текстом Библии. «Единственное различие, которое вы там обнаружите, состоит в том, что господин Декарт описывает вещи более детально и с целью познакомить с ними через них самих; вместо того Моисей пишет как историк, который говорит о природе лишь столько, сколько нужно, чтобы заставить нас восхищаться могуществом ее Создателя»¹². Декарт, устанавливая исходные принципы своей философии, подчеркивает автор письма к Коссару, большое внимание уделяет доказательству бытия Бога. Кроме того, по мнению Кордемуа, Декарт признавал идею творения мира, философски проясняя то, что исторически изложено в Св. Писании. Например, образование небесного свода (тверди) научно поясняется картезианской теорией вихрей и т. д.

В двух небольших «Трактатах о метафизике», вышедших в свет в 1691 г., Кордемуа разбирает проблемы счастья и свободы воли. В первом «Трактате» он говорит, что Бог сотворил души для их счастья, человек же уклонился от выполнения повеления свыше, совершив грехопадение, однако, благодаря искуплению, вечное

блаженство вполне достижимо для людей. Во втором «Трактате» французский мыслитель рассуждает о том, что к Богу восходит «все реальное в наших действиях», причем человек, несмотря на это, сохраняет свободу. Бог – причина всего существующего, как материального, так и духовного. Будучи истинной причиной восприятий ума и движений тела, Бог отличен от них. Человек без Бога не смог бы ничего совершить, и все же то или иное действие производит человеческое тело, а не Бог. Страсти, желания также принадлежат людям. Поэтому все дурное и ущербное в наших делах исходит от человека, не от Бога.

Историки философии обращались главным образом к различным аспектам физической и метафизической концепций Кордемуа. Франсиск Буйе полагал, что именно Кордемуа «первый во Франции» ясно установил целостное учение об окказиональных причинах в качестве следствия из философии Декарта¹³. Жан Филибер Дамирон, напротив, относит Кордемуа к числу мыслителей второго плана, чьи «учения не имеют ничего оригинального»¹⁴. Диаметрально противоположный вывод формулирует Жозеф Прост: Кордемуа полностью модифицирует картезианскую физику и в этом отношении «его оригинальность бесспорна»¹⁵. Поль Муи вполне справедливо характеризует физическую концепцию Кордемуа как механистическую в своей основе, а также разграничивает физический и психофизиологический аспекты окказионализма. По его мнению, Кордемуа осуществил «двойную и глубокую реформу картезианства»¹⁶. Эмиль Брейе отмечает, что Кордемуа дает «четкую формулу» окказионализма, при этом некоторыми положениями своего учения о причинности «почти предвосхищает» Юма¹⁷.

Идеи Кордемуа оказали определенное влияние на взгляды таких классиков философии «века разума», как Лейбниц и Мальбранш. Согласно Лейбницу, Кордемуа хорошо понял и показал недостатки и внутренние трудности физики Декарта. В работе «Новая система природы и сообщения субстанций» (1695) Лейбниц с одобрением отзываясь о стремлении Кордемуа «оставить Декарта» в вопросе о сущности материи. По мнению немецкого философа, плюралистический подход к описанию реальности вполне оправдан – солидаризируясь в этом с Кордемуа, а также в вопросе о простоте и неделимости первоэлементов, Лейбниц вместе с тем критикует его

за попытку защиты учения о материальных атомах. Истинные субстанциальные единицы, неделимые элементы вещей, по Лейбницу, вовсе не атомы, а духовные монады. Что же касается Мальбранша, то уже в первом своем крупном произведении «О разыскании истины» (1674–1675) он ссылается на Августина, Декарта и Кордемуа как на мыслителей, лучше остальных объяснивших различие души и тела¹⁸. Как и Лейбниц, Мальбранш отвергает атомистическую концепцию Кордемуа. При этом автор сочинения «О разыскании истины» находится в достаточно сильной зависимости от окказионалистского учения последнего о взаимосвязи субстанций.

Кордемуа не создал всеобъемлющей философской системы. Он ограничился анализом антропологической проблематики и связанных с ней вопросов физики. В то же время его учение явилось важным этапом в развитии новоевропейской метафизики. Окказионализм Кордемуа подготовил почву для появления системы Мальбранша, крупнейшего представителя картезианской школы. Именно Мальбранш в дальнейшем разработал, детализировал и систематизировал различные аспекты окказионализма, придав им характер цельного синтеза.

Примечания

- ¹ *Cordemoy G. de. Oeuvres philosophiques. P., 1968. P. 145.*
- ² *Ibid. P. 92.*
- ³ *Ibid. P. 144.*
- ⁴ *Ibid. P. 203.*
- ⁵ *Ibid. P. 206, 196.*
- ⁶ *Ibid. P. 209.*
- ⁷ *Ibid. P. 211.*
- ⁸ «В рассуждениях Кордемуа главным для нас является акцент на творческом аспекте языкового употребления и проведение основополагающего различия между человеческим языком и чисто функциональными коммуникативными системами животных, зависящими от стимулов. Попытка же объяснить человеческие способности в картезианском духе имеет меньшее значение» (*Хомский Н. Картезианская лингвистика. М., 2005. С. 33*).
- ⁹ *Cordemoy G. de. Oeuvres philosophiques. P., 1968. P. 234.*
- ¹⁰ *Ibid. P. 255.*
- ¹¹ Подобного рода идеи созвучны размышлениям Хомского о «внутреннем схематизме», врожденном механизме, позволяющем ребенку осваивать языки.
- ¹² *Cordemoy G. de. Oeuvres philosophiques. P., 1968. P. 258.*

- ¹³ *Bouillier F.* Histoire de la philosophie cartésienne. P., 1854. Т. I. P. 506.
- ¹⁴ *Damiron J.P.* Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII siècle. P., 1846. Т. II. P. 120. Заметим, что Дамирон совершенно обходит молчанием атомистическую концепцию автора «Различения».
- ¹⁵ *Prost J.* Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne. P., 1907. P. 56.
- ¹⁶ Имеются в виду атомизм и окказионализм. *Mouy P.* Le développement de la physique cartésienne. P., 934. P. 106.
- ¹⁷ *Bréhier E.* Histoire de la philosophie. P., 2004. P. 821.
- ¹⁸ *Malebranche N.* Oeuvres. P., 1979. Т. I. P. 91.

Библиография

- Хомский Н.* Картезианская лингвистика. М., 2005.
- Bouillier F.* Histoire de la philosophie cartésienne. P., 1854. Т. I.
- Bréhier E.* Histoire de la philosophie. P., 2004.
- Cordemoy G. de.* Oeuvres philosophiques. P., 1968.
- Damiron J.P.* Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII siècle. P., 1846. Т. II.
- Leibniz G.W.* Die philosophischen Schriften. B., 1875–1890. Bd. I–VII.
- Malebranche N.* Oeuvres. P., 1979–1992. Т. 1–2.
- Prost J.* Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne P., 1907.
- Mouy P.* Le développement de la physique cartésienne. P., 1934.

Т.П. Лифинцева

Рецепция идей М. Хайдеггера в «Систематической теологии» П.Тиллиха

Пауль Йоханнес Тиллих (1886–1965) – выдающийся немецко-американский философ и богослов, основатель течения «неолиберальная теология», философ культуры. В своем трехтомном труде «Систематическая теология» Тиллих создал всеобъемлющую теологическую систему. Это произведение, в общем, нетипично для философа и богослова XX в. (тем более философа протестантского). Оно напоминает многочисленные схоластические Суммы и им подобные крупные систематические сочинения (в «Предисловии» к 3-му тому Тиллих ссылается на Оригена и Иоанна Дамаскина, Бонавентуру, Аквината, Оккама, Иоанна Герхарда и Шлейермахера), а также систему Гегеля. Действительно, влияние на Тиллиха латинской схоластики, прежде всего через философские курсы университетов, как и немецкой классической философии, было очень значительным. Он много раз повторял, что немецкие философы-классики от Канта до Гегеля были движущей силой всей его философской и теологической деятельности, что нашло окончательное выражение в «Систематической теологии». Но Тиллих полагал, что его стремление к последовательности, целостности и завершенности мышления – идея не столько логическая, сколько символическая, выражающая характер круговорота, присущего всем процессам самой жизни. Такой круговорот (Тиллих называет его контрапунктом) предполагает постоянное возвращение мысли к ее истокам в каждом новом разделе, в каждой новой теме. Тиллих писал: «Создать систему экзистенциальной истины – это наиболее трудная задача, стоящая перед систематическим тео-

логом. Но эту задачу необходимо пытаться выполнить в каждом новом поколении, несмотря на ту опасность, что либо экзистенциальный элемент разрушит систематическую упорядоченность, либо систематический элемент удушит экзистенциальную жизнь системы»¹. На фоне всех остальных произведений Тиллиха как германского, так и американского периодов жизни и творчества «Систематическая теология» уникальна: если остальные работы сознательно фрагментарны и в этом смысле типичны для протестантской теологии XX в., то здесь Тиллих стремится охватить теологию и философию культуры, антропологию, онтологию и гносеологию, этику, эсхатологию, христологию и философию истории. В «Систематической теологии», работа над которой началась в 1925 г. и продолжалась параллельно с другими произведениями до 1964 г., когда вышел третий том², присутствуют основные идеи всех других сочинений Тиллиха.

Вопрос о бытии – это главный вопрос философии и теологии Тиллиха, стремившегося открыть новые пути в онтологии, с одной стороны, в духе Платона и Августина, а с другой – Фихте, позднего Шеллинга и Гегеля. В этом стремлении Тиллих был не слишком оригинален для своего времени: крен в сторону гносеологии во 2-ой половине XIX – начале XX в. (неокантианство, эмпириокритицизм, прагматизм, феноменология) породил всплеск интереса к онтологии в 1-ой половине XX в. – от «царств бытия» Дж.Сантаяны до «фундаментальной онтологии» М.Хайдеггера и «экзистенциальной аналитики» Ж.-П.Сартра.

Онтология Тиллиха антропологична по своей сути, поскольку он, как и многие представители экзистенциальной философии, полагает, что бытие человека есть единственный ключ к бытию как таковому. «Человек вдруг обнаружил, – пишет Тиллих, – что ключ к постижению глубочайших уровней реальности – в нём самом и что только его собственное существование дает ему возможность постичь существование вообще»³. И далее: «Быть человеком – значит задавать вопрос о собственном бытии и жить под влиянием тех ответов, которые на этот вопрос даются»⁴. В 1925–1927 гг. Тиллих преподавал теологию в Марбургском университете, где в это же время работал и Мартин Хайдеггер, заканчивавший книгу «Бытие и время». Тиллих ничего не пишет о личном общении с Хайдеггером. Более того, он неоднократно отмежевывался от «ате-

истического экзистенциализма», видя в нем как сильную сторону (возможность предельного вопрошания), так и слабую (отказ от выхода на предельные уровни бытия). Но он строил онтологическую систему, подобную хайдеггеровской, только на религиозной основе. Тиллих полагал, что философия Хайдеггера, эксплицируя учение о человеке через объяснение человеческого существования, была, хотя и ненамеренно, философией человеческой свободы и конечности человеческого бытия. Это учение столь близко христианскому толкованию бытия человека, что многие христианские теологи вынуждены были говорить о «теономной философии» Хайдеггера вопреки его подчеркнутому атеизму. Разумеется, «фундаментальная онтология» Хайдеггера – не та философия, которая заключает в себе, по мнению Тиллиха, «теологический ответ» и истолковывает его философски; однако Хайдеггер ставит вопрос о человеке и бытии радикально новым образом, и окончательный ответ на этот вопрос может быть дан, считает Тиллих, только теологией и верой.

В зарубежной литературе тема отношения философии М.Хайдеггера к религии и теологии весьма разносторонне исследовалась прежде всего в плане влияния хайдеггеровских идей на развитие теологической мысли XX в. с учетом оппозиции католицизма и протестантизма⁵. В 20-е и 30-е годы внимание было обращено на главные моменты экзистенциальной аналитики Хайдеггера и возможности принятия ее теологией. Здесь сразу определились полярные оценки: позитивное истолкование вплоть до прямой рецепции – Р.Бультман и его школа, а также крайне негативное отношение – К.Барт, Э.Бруннер. Но почти все протестанты отметили, что онтологический аспект хайдеггеровской философии, его учение об экзистенции, делает рецепцию «фундаментальной онтологии» весьма проблематичной для протестантской теологии. В то же время именно онтологический аспект экзистенциальной аналитики Хайдеггера с самого начала обратил на себя внимание католической мысли⁶: его произведения рекомендовались студентам теологических факультетов по теме метафизики. Среди католических теологов и философов, обращавшихся к хайдеггеровским идеям, можно назвать К.Ранера, Г.Зиверта, М.Мюллера, И.Б.Лютца и др. Онтология Хайдеггера была воспринята католической мыслью, но всё же влияние Хайдеггера на эту ветвь христианства не

было значительным: мощный институт традиции вряд ли мог принять установки, направленные на деструкцию самой традиции. В протестантской же теологии наиболее интересной представляется позиция именно Тиллиха, поскольку он, как уже говорилось, строил на религиозной основе онтологическую систему, подобную Хайдеггеровой. Создание «Суммы», как мы уже отмечали, совершенно нетипично для протестанта, но в определённом смысле оно сближало ее автора с католической традицией. Тиллиховская рецепция идей Хайдеггера представляется более интересной, нежели явная бульмановская: первая латентна и оттого более глубока.

Хайдеггер выдвинул целый ряд очень важных для теологии XX в. положений о специфике человеческого бытия. Вначале приведем их в очень кратком изложении. В «Бытии и времени» Хайдеггер различает бытие человека (*Dasein*)⁷, обозначаемое им также термином «существование» (*Existenz*), и бытие вещи, которое он обозначает термином «наличие» (*Vorhandenheit*). Главное, что отличает человека от вещи, – это осознание смертности, конечности своего бытия, поэтому бытие человека есть «бытие-к-смерти». Человек существует в состоянии «брошенности» (*Geworfenheit*) – иногда переводят как «заброшенность»; здесь присутствует теологическая коннотация падения и богооставленности у отцов церкви – *desolitudo*, *deseritudo*, *derilinqo* – в мир, который он не выбирал⁸; бытие человека изначально есть «бытие-в-мире». Хайдеггер пишет: «Падение есть экзистенциальное определение самого присутствия (*Dasein*)»⁹. Человек обладает самопониманием, т. е. некоторым отношением к себе и миру. Бытие человека характеризуется постоянной необходимостью принимать решения, «решимостью». Он постоянно «проецирует» себя вперед, в будущее. Человек есть то, чем он станет завтра в результате решений, которые примет сегодня. Он существует в мире среди возможностей, набор которых от него не зависит. Поскольку возможность – фундаментальная характеристика экзистенции, Хайдеггер выделяет две исходные экзистенциальные возможности: подлинное (*eigentlich*) существование и неподлинное (*uneigentlich*)¹⁰. Неподлинное существование означает для Хайдеггера осуществление возможности потерять себя в мире, погрузиться в него и отождествить себя с ним, жить «как все», «как люди» («*das man*»). В неподлинном существовании человек поглощен стремлением спрятаться от главной и неизбежной

возможности своей жизни – от перспективы смерти. Человек бежит в мир, чтобы спрятаться от смерти, он стремится достичь состояния, в котором не приходится думать о смерти. Но в онтологической структуре человека содержится возможность иного, «подлинного» существования: если бы подлинное существование не было структурной возможностью для человека, то нельзя было бы говорить и о неподлинном. Человек в принципе способен принять решение в пользу подлинного существования, т. е. сознательно принять неизбежность смерти и ничтожность и бессмысленность своей жизни – осознать свою ограниченность «фактичностью» и свою жизнь как «бытие-к-смерти». Тогда человеку незачем обманывать себя и не от чего прятаться: он принимает неизбежное и живет с ним.

Само название главного труда Хайдеггера «Бытие и время» свидетельствует о том, что время для него – ключевое понятие онтологии. На раннем этапе тема временности и историчности вплетена в экзистенциальную аналитику и истолкована через призму временности человеческого существования. Исследование временности (историчности) человека Хайдеггер характеризует как исходный пункт философии. Начиная с 30-х годов временность анализируется в горизонте «предельного основания», имперсонального бытия, получая характеристику судьбоносности, сочетающей элементы античного (древнегреческого) и библейско-христианского (прежде всего новозаветного) истолкований¹¹.

Хайдеггер различает два уровня вопроса о бытии – онтологический (априорный) и онтический (конкретно-эмпирический). Он обосновывает свою онтологию, опираясь на феноменологический метод, а это значит, что для раскрытия смысла бытия необходимо найти такое сущее, для которого бытие непосредственно «разомкнуто». «С *какого* сущего, – спрашивает он, – надо считать смысл бытия, от *какого* сущего должно брать свое начало размыкание бытия?»¹² «Этому сущему свойственно, что с его бытием и через него это бытие ему самому разомкнуто»¹³, – бытие разомкнуто человеку. Значит, именно человек должен стать предметом феноменологического описания, но вовсе не в том плане, в каком от него отправлялась европейская метафизика. В работе «Европейский нигилизм» Хайдеггер пишет, что главное заблуждение всей средневековой философии, а также Декарта, Лейбница и немецкой классики состоит в том, что эта традиция на место бытия

человека ставит его мышление и тем самым превращается в интеллектуализм, сводящий сущность человека к познанию, упуская из виду его бытие.

Хайдеггер критикует рационалистическую (интеллектуалистскую) трактовку сознания и хочет понять, как впоследствии Сартр, сознание в качестве определенного способа бытия. Именно сознание как способ бытия, или бытие сознания, он обозначает словом *Dasein* (присутствие). Согласно Хайдеггеру, несокрытость (алетейя) присутствия тождественна его пониманию; благодаря несокрытости для него (присутствия) не просто существует мир, но оно само есть бытие-в-мире.

Структуру человеческого бытия в ее целостности Хайдеггер определяет как заботу (*Sorge*). Забота есть единство трех модусов: бытия-в-мире, «забегания вперед» (проецирования) и бытия-привнутримировом сущем. Хайдеггер пишет: «Забота как исходная структурная целостность лежит экзистенциально-априорно “до” всякого присутствия, т. е. уже *во* всяком фактичном “положении” и “поведении” такового. Ее феномен поэтому никоим образом не выражает приоритета “практического” поведения перед теоретическим. [...] Не удастся также попытка возвести феномен заботы в его сущностно неразрывной целостности к особым актам или порывам наподобие воли и желания или стремления и влечения. [...] Забота онтологически “раньше” названных феноменов»¹⁴. Хайдеггер, как мы видим, стремится отличить феномен заботы от таких близких ему понятий, как воля, стремление, влечение, желание. Забота, считал он, онтологически предшествует и воле, и влечению: воля предполагает некий объект воления¹⁵, тогда как забота есть целостность, рассматриваемая безотносительно к какому-либо объекту. Забота – это, скорее, «озабоченность», некая онтологическая «неуравновешенность», «неравность себе»¹⁶.

Описание Хайдеггером целостной структуры заботы свидетельствует о том, что основными являются здесь временные определения. «Исходная онтологическая основа экзистенциальности присутствия есть *временность*, – пишет Хайдеггер. – Лишь из нее членораздельная структурная целостность бытия присутствия как заботы делается экзистенциально понятна»¹⁷. Действительно, каждому из моментов заботы соответствует определенный модус времени: «бытию-в-мире» соответствует модус прошлого, «забеганию

вперед» – будущего, а «бытию-при-внутримировом-сущем» – настоящего. Но, будучи моментами целостного феномена заботы, эти три модуса взаимно пронизывают друг друга. Так, прошлое – это не то, что осталось позади, чего больше нет, а то, что присутствует в настоящем и определяет будущее. Мы *выбираем* его своим отношением к нему, оцениваем его – так оно определяет наше настоящее и будущее. В этом смысле человек есть его прошлое – то, чем прошлое его сделало. То же самое можно сказать и о двух других модусах¹⁸. Каждый из трех модусов времени приобретает качественную характеристику, в отличие от «профанного», «обыденного», «количественного» времени: модус прошлого Хайдеггер рассматривает как «фактичность» или «заброшенность», модус настоящего – как «падшность», «падение», «обреченность вещам», сущему; модус будущего – как «проект», «выбрасывание себя вперед».

Через раскрытие экзистенциальной целостности Dasein Хайдеггер стремится выявить подлинное, исконное понятие времени, которое он называет *временностью*: «Исходное единство структуры заботы лежит во временности»¹⁹. «Если временность образует исходный бытийный смысл присутствия, а для этого сущего речь в его бытии идет *о самом бытии*, то забота должна требовать “времени” и, значит, считаться с “временем”. Временность присутствия создает “счет времени”. Ее опыт “времени” есть ближайший феноменальный аспект временности. Из нее возникает повседневно-расхожая понятность времени»²⁰.

Хайдеггер указывает на производный характер как традиционного «метафизического» понятия времени («бесконечного в обе стороны»), так и «бытового» представления о времени, счет которого мы ведем с помощью часов. И то, и другое происходит от подлинной временности, которая составляет «онтологический смысл заботы»²¹ и которая конечна и качественна, в отличие от традиционного (обыденного) представления о времени как бесконечном и чисто количественном. «Временность, – пишет Хайдеггер, – делает возможной единство экзистенции, фактичности и падения и исходно конституирует таким образом целостность структуры заботы. Моменты заботы не скапливаются через аккумуляцию, равно как временность сама не суммируется “со временем” из настоящего, бывшего и актуальности. Временность есть вообще не *сущее*. Она не есть, а *временится*»²².

Важнейшей характеристикой временности, считает Хайдеггер, является ее конечность: она конечна именно потому, что человеческое присутствие, осмысливаемое философом как забота, является смертным. «Забота, – пишет Хайдеггер, – есть бытие-к-смерти»²³. Именно смерть выполняет у Хайдеггера ключевую роль в структуре присутствия как заботы: она довершает до целого неизбывную «нецелостность», «недовершенность» человеческого существования. «В присутствии неустранима некая постоянная “нецелостность”, которая со смертью обретает свой конец»²⁴. И еще: «В присутствии, пока оно есть, всегда недостает чего-то, чем оно способно быть и будет. К этой нехватке, однако, принадлежит сам “конец”. Конец “бытия-в-мире” есть смерть. Этот конец, принадлежа к способности быть, то есть к экзистенции, очерчивает и определяет любую возможную целостность присутствия»²⁵. Конец же для Хайдеггера – это «телос», цель. Именно конец как «цель» оформляет любое сущее, делая его «целым». Поэтому смерть, считает Хайдеггер, вовсе не есть конец присутствия в обычном смысле, как уход человека, как прекращение его жизни. Нет, смерть в качестве последней цели, того «конца», к которому всегда устремлено присутствие, как бы венчает существование человека и оказывается формирующим началом самой жизни как жизни конечной²⁶. Человек – единственное сущее в мире, которому ведома смертность, а вместе с нею – и само бытие! «Подобно тому как присутствие, пока оно есть, – пишет Хайдеггер, – постоянно *уже* есть свое еще-не, так *есть* оно всегда уже и свой конец. Подразумеваемое смертью окончание значит не законченность присутствия, но *бытие к концу* этого сущего. Смерть – способ быть, который присутствие берет на себя, едва оно есть... Едва человек приходит в жизнь, он сразу же достаточно стар, чтобы умереть»²⁷. Собственно говоря, сама человеческая жизнь и есть бытие-к-смерти. Смерть – не эмпирический феномен, не просто окончание жизни, а *онтологическая структура самой человеческой жизни*. Именно в этом смысле «смерть всегда есть самая своя возможность присутствия»²⁸. И только понятая так, она конституирует бытийный смысл заботы как целостной структуры. Смысл смерти обычно скрыт от нас, а точнее, мы сами стараемся скрыть его от самих себя, когда говорим банальную истину, что все люди смертны. И смысл смерти раскрывается по-настоящему только тогда, когда

мы не бежим мысленно от собственной смерти, а принимаем ее как свою подлиннейшую возможность²⁹. «Бытие к концу было определено в экзистенциальной прорисовке как наиболее своя, безотносительная и самая необходимая возможность бытия»³⁰.

Очевидно, что при таком подходе определяющим модусом времени является будущее. Хайдеггер, вопреки всей классической традиции, утверждает, что время *временится* из будущего. А поскольку наиподлиннейшее будущее для присутствия – это смерть, то она обозначает онтологический горизонт времени. Отсюда у Хайдеггера фундаментальная роль экзистенциального страха (Angst), источником и подлинной формой которого является страх смерти. Смерть как самая подлинная возможность присутствия обращена к человеку как отдельному, одинокому, Единичному (в кьеркегоровском смысле). Подлинное существование, по Хайдеггеру, – это существование одинокое, не убегающее от страха, а, напротив, открытое ему, «решившееся на страх» и в этой решимости идущее навстречу смерти.

Очевидно, что здесь Хайдеггер находится под влиянием идей Кьеркегора – кьеркегоровского анализа понятия страха. Хайдеггер упоминает Кьеркегора и во многом (но не во всем) следует ему в своем рассмотрении экзистенциальной структуры человеческого бытия. П.П.Гайденок пишет: «Легко может показаться, что тем самым Хайдеггер мыслит в духе христианской традиции, поскольку именно в христианстве мы видим постоянный призыв к человеку – помнить о своей смертности, конечности. Но Хайдеггер в своём обращении к страху смерти рассуждает совсем по-иному, чем это делают отцы Церкви и христианские богословы: ведь их напоминание человеку о его смертности движимо стремлением вырвать человека из мирской суеты, чтобы направить его взор к Богу – то есть к бытию вечному и бессмертному. Совсем не то – у Хайдеггера. Ведь Хайдеггер устраняет из метафизики именно божественное и неизменное, а потому для него страх и смерть – это последняя и высшая реальность. Не случайно Хайдеггер критикует и Кьеркегора за то, что тот «остаётся приверженным расхожему понятию времени и определяет мгновение с помощью ‘теперь’ и ‘вечности’» (*Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 338). Утверждение конечности времени для Хайдеггера как раз призвано раз и навсегда устранить всякий разговор о вечности и бессмер-

тии человеческой души – и в этом смысле по своему духу противоположно не только традиционной метафизике, но и христианской теологии»³¹. Получается, что бытие для Хайдеггера есть трансценденция без Бога. Прочитируем еще раз П.П.Гайденко: «Нужно сказать, что такого рода “религиозность без Бога” вполне соответствовала умонастроениям немцев 1930-х годов; здесь Хайдеггер шел за Ницше, для которого точно так же характерен крайний романтизм и героический пессимизм; и у позднего Хайдеггера, ушедшего от антропологической ориентации “Бытия и времени”, мы опять-таки видим трансцендентное без Бога»³².

Существуют разные, вплоть до взаимоисключающих, оценки позиции Хайдеггера в отношении христианства и христианской теологии. Но в любом случае отрицание исторически выработанных теологических положений и понятий (в том числе Бога) не означает отрицания проблемно-тематического поля, т. е. того, *что* эти понятия призваны обозначать. Хайдеггер, подобно Кьеркегору, считал принципиальным различие «христианственности» (Christlichkeit), религиозного опыта отдельного человека, и христианства (Christentum) как «историко-культурно-политического проявления» такого опыта. Частично совпадающие, оба понятия так или иначе соотносятся с отдельной личностью – они являют диалектику внутренне противоречивых связей единичного и общего, содержательного и формального, личностного и социального, вневременного и исторического («религия – не церковная система»). Принимая истинность индивидуального опыта религиозности, Хайдеггер не был удовлетворен обеими исторически осуществленными формами западного христианства и задумывался над тем, как преодолеть стереотипы традиции. Вместе с тем философ не мог не отметить, что именно в русле христианства, в феномене «бодрствующей», «пробудившейся» личности созревает двойственное понимание принципиальной неудовлетворенности результатами духовных поисков вместе с признанием необходимости таковых. Однако «самостояние» индивидуального, по мнению Хайдеггера, предполагает смысловой противовес – бытие, выступающее в роли не логически всеобщего, но все же внеличностного, имперсонального начала. Теология и историческая церковь сосредоточились, как считал философ, на конкретных *результатах* духовных исканий и оказались на этом пути под действием само-

стоятельных системно-институциональных тенденций. Именно возможность систематической теологии, «систематизации духа», вызывала постоянные сомнения Хайдеггера, тогда как сами теологические концепции, как и философские, служили, с его точки зрения, импульсом к критическому диалогу, к постоянному движению мысли³³. Можно сказать, что принципиальная установка Хайдеггера на безусловный приоритет вопрошания, вопросительности, варьирующая в философском горизонте новозаветную тему эсхатологического ожидания, проявлялась в последовательных попытках преодоления границ в виде готовых ответов, концепций, учений, полагаемых и теологической, и философской традициями.

Как уже говорилось, Пауль Тиллих неоднократно отмежевался от «традиционного» (атеистического) экзистенциализма, видя в нем помимо сильной стороны (возможность предельного вопрошания) еще и слабую (отказ от выхода к предельным уровням бытия). Тиллих принимает феноменологический метод Хайдеггера, а именно: понятием «Dasein» Хайдеггер называет, образно говоря, то «место», где обнаруживает себя бытие, где оно «разомкнуто» для человека; это место – сам человек. Но там, где Хайдеггер считал ответы невозможными, Тиллих полагал, что они возможны и необходимы, поскольку экзистенциально-феноменологический анализ бытия свидетельствует нам о нас как обладающих «мистическим априори». Мистическое априори есть опыт восприятия Предельного в бытии и ценности, это «точка тождества, которая существует между получающим опыт субъектом и тем Предельным, которое является нам в религиозном опыте»³⁴. Мистическое априори есть опознание возможности преодоления экзистенциальной разорванности. Оно, будучи высшим Единством (как у Рудольфа Отто)³⁵, не исключает и рационального момента: о нем можно *свидетельствовать*.

Тема времени столь же важна в творчестве Тиллиха, сколь и Хайдеггера. Время относится к тем реалиям, которые всегда определяли смысловое поле человеческого мироощущения. В отношении проблемы времени Тиллих находится в традиции отцов Церкви и в особенности Августина. В отличие от античных мыслителей, понимание времени у них постепенно отделяется от космической стихии и анализируется через призму внутреннего мира человека. Августин писал: «В тебе, о душа моя, измерю я време-

на»³⁶. Именно у Августина время окончательно отрывается от движения тел (земных и небесных) и претворяется в психологическую категорию – «растяжение души». Тиллих в духе августицианства принимает парадоксальность времени: оно складывается из того, чего уже нет (прошедшего), того, чего еще нет (будущего), и того, что есть, но не имеет длительности – мгновения настоящего, подвижной границы между прошлым и будущим. Все три модуса времени, по Тиллиху, удерживаются нашим сознанием и существуют благодаря Божественному Присутствию в настоящем³⁷. Настоящее становится коррелятом Присутствия.

В отличие от Хайдеггера, Тиллих считает, что время соотносится с вечностью, которая предстает не как бесконечность во времени, а как не-время, через жизнь души. Бог – вечный создатель времени, время же возникает вместе с миром, а человеку даруется *его* время. И это *его* время есть «бытие-к-смерти». Именно здесь Тиллих очень близок Хайдеггеру, говорившему о тревоге человека в связи с его осознанием своего «движения» к смерти. «Тревога по поводу преходящести, – пишет Тиллих, – тревога по поводу перехода в негативное измерение времени коренится в самой структуре бытия, а не в искажении этой структуры. [...] Меланхолическое осознание движения бытия к небытию (этой темой пронизана литература всех народов) более актуально тогда, когда мы переживаем предощущение собственной смерти. Тут имеет значение не сам страх смерти, то есть не момент умирания. Значима именно тревога по поводу того, что *придется* умереть: она-то и выявляет онтологический характер времени. Через тревогу перед тем, что придется умереть, небытие опытно воспринимается “изнутри”. Эта тревога потенциально присутствует всегда, в каждое мгновение. Она пронизывает все бытие человека в целом, она формирует нашу душевность и телесность и определяет духовную жизнь; она присуща самой тварности бытия»³⁸.

Тиллиховский анализ бытия человека в отношении к категориям не только времени, но и пространства, причинности, сущности³⁹ – блестящая экспликация экзистенциалистской категории «бытие-к-смерти». Но чем Тиллих радикально отличается от Хайдеггера, так это своим тезисом, что человеческая тревога смерти уравнивается (или даже побеждается) мужеством, будь то мужество веры во всемогущего Бога или просто «мужеством быть» всякого человека,

которое может и не иметь ярко выраженного религиозного характера. «Вечное сейчас», Божественное Присутствие, по Тиллиху, открывает для человека, погруженного в тревогу конечности и бренности, мир трансцендентного и помогает ему обрести мужество перед лицом небытия. Для Хайдеггера экзистенциальное осознание человеком собственного «бытия-к-смерти» создает лишь возможность аутентичного индивидуального существования, которое противопоставляется безымянному и фальшивому существованию толпы, «всему» среднего человека (*das man*). В твердом принятии собственного движения к смерти, однако, согласно Хайдеггеру, тревога никоим образом не уменьшается.

Несомненно, творчество Тиллиха нужно понимать как следование экзистенциальной философии в ее принятии тревоги в качестве непосредственного восприятия индивидом конечности собственного бытия; кроме того, его онтологию в целом следует понимать именно как построенную на экзистенциальной основе. Очевидно, что онтологические воззрения Тиллиха окрашены его восприятием тревоги как основополагающего психического опыта человека. Осознание человеком собственной смертности, его страх падения в состояние бессмысленности и моральной вины определяет, согласно Тиллиху, все истолкование мироздания, которое он воспринимает как «падшее» и отчужденное от божественного основания.

Принимая хайдеггерову категорию заботы, Тиллих выстраивает иерархию забот: через «обычную» заботу просвечивает Предельная (религиозная) забота⁴⁰. Лишая все прочие заботы их предельной значимости, религиозная забота делает их лишь предварительными и обусловленными: Предельная забота безусловна и никак не зависит ни от характера, ни от желаний, ни от обстоятельств. Она всеобъемлюща, ибо никакая часть нашего существа или нашего мира не избавлена от нее, и нет такого «места», куда можно было бы от нее убежать. Всеобъемлющая забота бесконечна, ибо от нее нельзя ни отдохнуть, ни расслабиться хотя бы на миг. Предельная забота – это «бесконечная страсть и интерес», цитирует Кьеркегора Тиллих.

Подход Тиллиха, как уже отмечалось, – феноменологический. Забота не коррелирует с «высшим», именуемым «абсолютом» или «безусловным», т. е. с чем-то, о чем можно рассуждать с отстра-

ненной объективностью. Объект заботы – объект интенциональный. Именно поэтому Тиллих старается избегать обобщенно-абстрактных терминов, обозначаемых такими именами, как «предельное», «безусловное», «универсальное», «бесконечное», и говорит о предельной, безусловной, всеобъемлющей и бесконечной *заботе*. «Объектом теологии является то, чем мы предельно озабочены. Лишь те положения являются теологическими, которые имеют дело со своим объектом постольку, поскольку он может стать для нас предметом Предельной заботы»⁴¹.

Возникает вопрос о содержании нашей Предельной заботы. Что же заботит нас безусловно? Разумеется, содержанием такой заботы не может быть какой бы то ни было отдельный объект и даже Бог, если Бог воспринимается как объект. «Наша предельная забота – это то, что определяет наше бытие и небытие. Только те положения являются теологическими, которые имеют дело со своим объектом постольку, поскольку он может определять наше бытие и небытие»⁴². Предметом нашей предельной заботы не может быть что-то из того, что не имеет силы либо угрожать нашему бытию, либо нести ему спасение. Существование постоянно находится под угрозой или, наоборот, может быть спасено, причем как угрозу, так и спасение ему могут нести те вещи и события, которые не относятся к нашей предельной заботе. Термин «бытие» в этом контексте, разумеется, не означает существования во времени и в пространстве; он обозначает всю полноту человеческой реальности – ее структуру, ее смысл, основание и цель существования. Человек предельно озабочен своим бытием и его смыслом. «Быть или не быть» в этом контексте есть выражение предельной, безусловной, всеобщей и бесконечной заботы. Человек, полагает Тиллих, бесконечно озабочен той бесконечностью, которой он принадлежит, от которой он отделен и к которой стремится. Он всецело озабочен той целостностью, которая есть его подлинное бытие, хотя она и разорвана во времени и в пространстве. Человек безусловно озабочен тем, что обуславливает его бытие помимо всех условий внутри и вокруг него. Он предельно озабочен тем, что детерминирует его предельную судьбу помимо всех предваряющих необходимостей и случайностей.

Анализируя ситуацию трагической расколотости и отчуждения, в которой пребывает человек, Тиллих показал, что она *онтологична* в христианском смысле, несмотря на то, что, на

первый взгляд, христианство почти всегда «закрашено» повседневностью. Своим исследованием мыслитель «стер» эти случайные черты и обнаружил христианство как основу жизни и путь человека: в опыте современности присутствует элемент безусловного, который человек способен осознать даже в бездне отсутствия смысла.

Примечания

- ¹ *Тиллих П.* «Кто я такой?» Автобиографическое эссе / Пер. Т.П.Лифинцевой // *Вопр. философии.* 2002. № 3. С. 165.
- ² Работа продолжалась почти сорок лет. Сорок, как мы помним, одно из самых значимых библейских чисел, символизирующее длительность и трудность испытания.
- ³ *Тиллих П.* Систематическая теология: В 2 кн. Кн. 1. Т. 1–2. / Пер. Т.П.Лифинцевой. М.–СПб., 2000. С. 65.
- ⁴ *Тиллих П.* Систематическая теология. Кн. 1. Т. 1–2. С. 120.
- ⁵ Эта тема исследована в диссертации на соискание ученой степени доктора филос. наук *Н.З.Бросовой* «Теологические аспекты философии истории М.Хайдеггера». См. <http://sigla.rsl.ru/table.isp>
- ⁶ См., напр.: *Donald J., Keefe S.J.* Thomism and ontological theology of Paul Tillich. A comparison of systems. Leiden, 1971. *O'Meara T.A.* Paul Tillich in Catholic Thought. Dubuque, IA: Priory. 1964.
- ⁷ В русскоязычной литературе существуют различные переводы этого понятия: «присутствие», «вот-бытие», «здесь-бытие», «тут-бытие» и др. В данной статье мы используем перевод В.В.Бибихина – «присутствие».
- ⁸ См., напр.: *Августин Бл.* О блаженной жизни // *Августин Бл.* Творения. Т. 1. Об истинной религии. СПб., Киев, 1998. С. 86.
- ⁹ *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В.В.Бибихина. М., 1997. С. 176.
- ¹⁰ Иногда переводят как «собственное» и «несобственное».
- ¹¹ Здесь мы снова отсылаем читателя к диссертации *Н.З.Бросовой* (см. примеч. 5).
- ¹² *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 7.
- ¹³ Там же. С. 12.
- ¹⁴ Там же. С. 193–194.
- ¹⁵ Шопенгауэр с этим категорически не согласился бы. Он первым в европейской философии нового времени утвердил приоритет воли над разумом. Для него воля есть внутренняя сущность мира и слепое свободное стремление, не имеющее объекта, цели, меры и основания.
- ¹⁶ Пожалуй, можно провести аналогию с «непокоем» Паскаля или «дукхой» (онтологической неустроенностью) в буддизме. Однако тема рецепции Хайдеггером взглядов Паскаля или буддийского учения о дукхе требует специального серьезного исследования.
- ¹⁷ *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 234.

- 18 Ахматова сказала: «Как в прошедшем грядущее зреет, так в грядущем прошлое тлеет...» (См. *Ахматова А. Поэма без героя // Ахматова А. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 324*).
- 19 *Хайдеггер М. Бытие и время. С. 327.*
- 20 Там же. С. 235.
- 21 Там же. С. 323.
- 22 Там же. С. 328.
- 23 Там же. С. 329.
- 24 Там же. С. 342.
- 25 Там же. С. 234.
- 26 Поэт А.Кушнер по прочтении соответствующих пассажей «Бытия и времени» Хайдеггера написал такие строки:
- Но и в самом легком дне,
Самом тихом, незаметном,
Смерть, как зернышко на дне,
Светит блеском разноцветным.
В рощу, поле, в свежий сад
Злей хвоца и молочая
Проникает тонкий яд,
Сердце тайно обжигая.
Словно кто-то за кустом,
За сараем, за буфетом
Держит перстень над вином
С монограммой и секретом.
Как черна его спина!
Как блестит на перстне солнце!
Но без этого зерна
Вкус не тот, вино не пьется.
- См. <http://www.ad-marginem.ru/article29-page2.html>
- 27 *Хайдеггер М. Бытие и время. С. 245.*
- 28 Там же. С. 263.
- 29 Хайдеггер очень высоко ценил повесть Л.Толстого «Смерть Ивана Ильича» и считал это произведение гениальной литературной экспликацией осознания «бытия-к-смерти». Иван Ильич, на его взгляд, переживает феномен провала расхожего выражения «все люди умирают».
- 30 *Хайдеггер М. Бытие и время. С. 255.*
- 31 *Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. М., 2006. С. 406.*
- 32 Там же. С. 407.
- 33 См.: *Бросова Н.З. «Теологические аспекты философии истории М.Хайдеггера».* См. также: *Brutt E.A. Types of religious philosophy. N.Y.–L., 1939; Collins R. F. Models of theological reflection. Lanham, 1984; Everitt N. The non-existence of God. L.–N.Y., 2004.*
- 34 *Тиллих П. Систематическая теология. Кн. 1. Т. 1–2. С. 17.*
- 35 Книга Рудольфа Отто «Священное» (*Rudolf O. Das Heilige. 1917 / Рус. пер. А.М.Руткевича. СПб., 2007*) оказала мощное влияние на теологические изыскания Тиллиха. Отто интересовал не Бог в качестве абстрактного понятия

или моральной аллегории, но Бог, постигаемый в совершенно особом опыте противостояния человека силе, бесконечно превосходящей его мощью и находящейся за пределами нашего мира. Религиозный опыт есть встреча человека со священным началом, выступающим у Отто в качестве данной априори категории бесконечного единства, значения и ценности. Он рассматривает религию как автономную сферу жизни, отличную от всех других. В ее основе лежит опыт «нуминозного» (от лат. Numen – знак божественного могущества) – переживание «страшной и пленительной тайны» (*misterium tremendum et fascim*), в которой во всей полноте и совершенстве раскрывается Бытие. Религиозный опыт, по мнению Отто, лежит вне границ обычного опыта и не поддается описанию с помощью обычных категорий, это опыт противостояния человека Совершенно Иному (*Ganz Andere*), требующему от него безусловного подчинения.

³⁶ *Августин А.* Исповедь / Пер. М.Е.Сергеенко. М., 1991. С. 305.

³⁷ Примечательно, что в романских и германских языках «присутствие» и «настоящее время» обозначаются одним и тем же латинским корнем (*praesentia* и *praesens*): *présence* и *present* – во французском, *die Präsenz* и *das Präsens* – в немецком и *presence* и *present* – в английском.

³⁸ *Тиллих П.* Систематическая теология. Кн. 1. Т. 1–2. С. 192.

³⁹ Эта тема исследуется в других работах автора статьи. См., напр., *Лифинцева Т.П.* Философия и теология Пауля Тиллиха. М., 2009; *Ее же:* Категория «мужество быть» в онтологии, антропологии и этике Пауля Тиллиха // *Человек*. 2009. № 7.

⁴⁰ Для Тиллиха это забота, которая не связана непосредственно с угрозой нашему бытию, но через которую в конечном счете просматривается забота, обусловленная конечностью нашего бытия. Тиллих приводит пример: любая фобия, с которой именот дело психиатры, есть в конечном счете проявление страха смерти, угрозы небытия. От страха смерти избавиться невозможно (он имманентен человеку), поэтому задача психотерапевтов и психиатров состоит только в том, чтобы вернуть этот страх в «нормальное» русло.

⁴¹ *Тиллих П.* Систематическая теология. Кн. 1. Т. 1–2. С. 20.

⁴² Там же. С. 21.

Библиография

Тиллих П. Систематическая теология: В 2 кн. Кн. 1. Т. 1–2. М.–СПб.: Университет. кн., 2000.

Тиллих П. «Кто я такой?» Автобиографическое эссе // *Вопр. философии*. 2002. № 3.

Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.

Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993.

Августин Бл. О блаженной жизни // *Августин Бл.* Творения. Т. 1: Об истинной религии. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ–Пресс, 1998. С. 86.

Августин А. Исповедь. М.: Ренессанс, 1991.

- Гайденко П.П.* Время. Длительность. Вечность. М.: Прогресс–Традиция, 2006.
- Ахматова А.* Поэма без героя // *Ахматова А.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1990.
- Бросова Н.З.* Теологические аспекты философии истории М.Хайдеггера: Дис. д-ра филос. наук. <http://sigla.rsl.ru/table.isp>
- Отто Р.* Священное. СПб., 2007.
- Brutt E.A.* Types of religious philosophy. N.Y.–L.: Harper, 1939.
- Collins R. F.* Models of theological reflection. Lanham: Univ. Press of America, 1984.
- Everitt N.* The non-existence of God. L.–N.Y.: Routledge, 2004.
- Donald J., Keefe S.J.* Thomism and ontological theology of Paul Tillich. A comparison of systems. Leiden, 1971.
- O'Meara T.A.* Paul Tillich in Catholic Thought. Dubuque. IA: Priory, 1964.

Миф, история, техника: размышления Эрнста Юнгера у «стены времени»*

1.

Десять лет назад увидел свет русский перевод большого философского эссе Эрнста Юнгера «Рабочий. Господство и гештальт» (1932)¹. Оглядываясь назад, можно утверждать, что в восприятии творчества выдающегося немецкого писателя и мыслителя на русской почве за минувшие годы произошло значительное движение вперед. Помимо переводов основных литературных дневников и эссе вроде «В стальных грозах», «Излучения», «Сады и дороги», «Сердце искателя приключений», принесших их автору славу блестящего прозаика, было опубликовано другое важное философское эссе Юнгера «Через линию»², которое в 1950 г. послужило Мартину Хайдеггеру отправной точкой для дискуссии о «преодолении нигилизма». В связи с этим подробно исследовался вопрос о влиянии концепций «рабочего» и «тотальной мобилизации» Эрнста Юнгера, созданных в период меж двух мировых войн, на постановку «вопроса о технике» и критику метафизики у М.Хайдеггера³. Следует указать и на существование русского перевода монографии П.Козловски⁴, в которой Э.Юнгер рассматривается как создатель мифопоэтической картины модерна, а также на ряд словарных статей, где освещаются философские аспекты его творчества⁵.

* Статья написана в рамках индивидуального исследовательского проекта №09-01-0059. Индивидуальный исследовательский проект № 09-01-0059 «Философия техники в Германии меж двух мировых войн как радикально-консервативный ответ на вызовы модерна: от “героического преодоления” критики техники к “экологическому мышлению”» выполнен при поддержке Программы «Научный фонд ГУ-ВШЭ».

Вместе с тем нельзя не отметить, что рецепция этого автора, как в публицистических, так и в академических кругах 1) ограничивается преимущественно эпохой Веймарской республики (т. е. ранним периодом творчества) и 2) представляет его главным образом в качестве праворадикального критика либерализма, т. е. прежде всего с политической точки зрения. Чтобы исправить этот искаженный образ, представляется необходимым, во-первых, правильно поместить фигуру Эрнста Юнгера вместе с другими авторами «консервативно-революционной» направленности, такими как Освальд Шпенглер, Ханс Фрайер, Мартин Хайдеггер и др. в сложный контекст немецкой и – шире – европейской интеллектуальной истории XX в. **Эта проблема неразрывно связана с проблемой соотношения модернизма и антимодернизма и требует постановки вопроса о «другом модерне».** Во-вторых, необходимо провести более полную реконструкцию немецкой философии техники XX в. В данном случае речь идет о *двух основных типах консервативно-философской теории техники, которые можно условно классифицировать как «героический реализм» и «экологическое мышление».* Они представлены в двух основных линиях или тенденциях⁶: 1) от «консервативной критики культуры» (Л.Клагес, В.Ратенау) накануне и во время Первой мировой войны к «реакционно-модернистским» проектам меж двух мировых войн (О.Шпенглер, Э.Юнгер); 2) возвращение к критике технической цивилизации и постановка вопроса о сущностной связи природы и техники после Второй мировой войны. Здесь необходимо назвать такие работы, как «Совершенство техники» (1949) Ф.Г.Юнгера, «Устарелость человека» (1956) Г.Андерса или «Вопрос о технике» (1953) М.Хайдеггера. В этом ряду стоит и позднее эссе Э.Юнгера «У стены времени» (1959) – убедительная попытка отмежеваться от инструментального представления о технике и выявить ее «теллурическое» измерение⁷.

Несколько замечаний по первому вопросу. Описанные немецким исследователем Х.Ленком⁸ технократические и системно-технократические тенденции второй половины XX в. говорят о необходимости возврата к фундаментальным философским и социологическим дискуссиям в Германии 1920–1930-х гг. вокруг трансформации роли техники в ходе Первой мировой войны (крах идеалов гуманизма и прогресса, кризис

буржуазного мира, появление новых технологий). Отсюда вытекает продуктивность рассмотрения вопроса о технике в тесной связи с критикой модерна. В современной философской литературе общим местом стали утверждения о модерне как эпохе беспрецедентного динамизма (Э.Гидденс), форсированной историчности и буржуазного прогресса. При этом по-прежнему уделяется крайне незначительное внимание «консервативно-революционным» или «реакционно-модернистским» проектам периода Веймарской республики и Третьего рейха⁹. Однако именно эти колебания между модернизмом и традицией с их особыми понятиями («тотальная мобилизация», «героический реализм»), фигурами («рабочий», «цезарь», «техник-инженер») и ходами мысли («техника как тактика жизни») позволяют более глубоко понять специфику и различные трансформации модерна с характерной амальгамой рациональных и иррациональных элементов.

Предметом анализа – как в рамках исследований по философии техники, так и в рамках интеллектуальной истории – должны стать проекты «иногo» или «завершенного модерна», в которых задолго до либерального варианта Ф.Фукуямы предвосхищается проблематика конца истории и впервые звучит тема экологической катастрофы. Как представляется, это позволило бы существенно скорректировать позицию социальных наук, которые пытались реконструировать процесс европейской модернизации как единый и целостный, охватывающий все сферы общества – экономику, политику, технику – и противопоставляющий их естественной среде, в отличие от «традиционного» общества. Речь идет о фундаментальной проблеме: а вправе ли мы действительно констатировать такое единство на интеллектуально-рефлексивном уровне и продолжать использовать расхожие оппозиции «проекта модерна» и «обращенного в прошлое антимодернизма», «Просвещения» и «Анти-Просвещения»? Исследование радикально-консервативных взглядов на технику в Германии 1920–1930-х гг. и, соответственно, послевоенной критики технической цивилизации должно выявить наличие не *одной* самоинтерпретации модерна как просвещенческо-гуманистической генеральной линии, а множества самоинтерпретаций, к которым едва ли возможно приклеить этикетки «модернизма» и «антимодернизма».

По поводу второго вопроса. Общий очерк интеллектуальных дискуссий в Германии в первые десятилетия после Второй мировой войны можно найти в монографии Р.Сафрански, посвященной М.Хайдеггеру. Автор в частности пишет: «В пятидесятых и начале шестидесятых годов сформировался “дискурс катастрофы”, мирно сосуществовавший с лихорадкой созидательного труда, удовлетворением от уже достигнутого благосостояния, оптимизмом в малых делах и на коротких дистанциях. Голоса критиков культуры вносили мрачный диссонанс в бодрую деловитость процветавшей Федеративной Республики»¹⁰. В хоре вещей кассандр слышались голоса А.Вебера и Т.Адорно, А.Гелена и М.Хайдеггера. Однако эссеисты – Ф.Г.Юнгер, Г.Андерс и Э.Юнгер – благодаря своим литературно-поэтическим талантам сумели наиболее ярко и убедительно нарисовать картину *несоразмерности человека и техники*.

Книга Ф.Г.Юнгера «Совершенство техники»¹¹ знаменовала собой окончательный отход от героико-реалистического пафоса с его верой в способность «фаустовского человека» творчески овладеть техникой и поставить ее на службу германскому народу. Это эссе выявляло негативную сторону утопии «Рабочего», написанной его старшим братом, который на волне национал-революционных чаяний полагал, что технике в какой-то момент удастся достичь полноты форм и породить новый большой стиль. Теперь на первый план вышло понимание и признание абсолютного динамизма технической мобилизации и тех катастрофических последствий, которые влечет за собой не «эксплуатация человека человеком», а хищническое разорение Земли, приводящее к «уничтожению субстанции». Ф.Г.Юнгер исходит из свойственной технике воли к бесконечному совершенствованию и максимальной детализации и потому противопоставляет техническому совершенству (*Perfektion*) завершенность и полноту бытия (*Vollkommenheit*). В этой перспективе открываются факты технизации мира и эксплуатации природных ресурсов, тенденция к образованию крупных городов и больших скоплений масс, включение человека в механическое производство. Техника не создает избытка благ, а ведет к жесткому распределению ресурсов и оскудению мира, – пессимистически констатирует автор.

Другим представителем консервативной критики технократического модерна являлся Гюнтер Андерс, участник анти-атомного движения, один из пионеров критики техники и медиа-философии.

В своей книге «Устарелость человека» (1956)¹² он нашел точное выражение для обозначения несоответствия между человеком и созданным им миром техники – «стыд Прометея». Бытие человека кажется «устаревшей» (*antiquiert*) **формой существования, особенно перед лицом генетических манипуляций.** Техника – не нейтральное средство для достижения целей. Техническим аппаратам и производимым им изменениям в социальной, экономической и политической сфере присуща некая структурная власть, которая не поддается когнитивному контролю со стороны человека и приводит к ощущению собственной «недостаточности» (ср. геленовское видение человека как «недостаточного существа»).

Э.Юнгер также дистанцировался от технического оптимизма «Рабочего». Поворотным моментом его послевоенного творчества стало эссе «Через линию», в котором он поставил вопрос о возможности преодоления «линии нигилизма», т. е. вопрос о том, «как человеку выжить под угрозой гибели в нигилистическом вихре»¹³. Если в 1932 г. Юнгер связывал завершение «тотальной мобилизации» с установлением и упрочением новой ценностной иерархии «рабочего мира», первые признаки которого усматривались им, в частности, в «технических сражениях» Первой мировой войны, плановой экономике Советской России, в гигантском развитии средств коммуникации, то теперь, после Второй мировой войны, в господстве динамического принципа «тотальной мобилизации» он видит выражение завершенного нигилизма, который сам приобретает черты стиля, т. е. законченности и порядка. С одной стороны, Юнгер подтверждает диагноз, поставленный в «Рабочем»: непостоянство форм действительности, их «провизорный» характер напоминает большую мастерскую (*Werkstättenlandschaft*)¹⁴. С другой стороны, он вполне допускает, что нигилизм «фактически может гармонизировать с порядком, установленным в больших масштабах»¹⁵. Когда достигается «нужная степень пустоты», рабочий, как функционер технического мира, начинает ее организовывать, доводя опустошение до предела.

2.

Эссе Эрнста Юнгера «У стены времени», опубликованное в 1959 г., представляет собой масштабную *интерпретационную модель завершенного модерна*¹⁶. Взгляд Юнгера, однако, отличается от традиционной критики культуры тем, что воспринимает настоящий эон скорее как цезуру, или интерим, в котором вырисовываются *контуры нового*. Подобно М.Хайдеггеру, Юнгер убежден, что новое «обращение бытия» (*Zuwendung des Seins*), зов «*другого начала*» можно расслышать в поэзии и иных альтернативных научному способах постижения мира. Конец истории и начало «нового большого временного промежутка» (*Zeitgrossraum*)¹⁷, преодолевающего модерн, распознаются по симптомам, которые уже не встраиваются в модель исторического объяснения, а обладают «теллурическим» характером, полностью изменяющим лицо Земли.

Эссе «У стены времени», равно как и поздние опыты 90-летнего автора – «Ножницы» (1990) и «Прогнозы» (1993) – следует рассматривать как продолжение *планетарной оптики «Рабочего»*. В чем заключается этот специфический метод или, точнее, *оптика*? Существенный элемент юнгеровской оптики заключен в том, что описание происходит «соразмерно гештальту» (*gestaltmäÙig*), который определяется как «целое, которое больше составляющих его частей». Гештальт имеет не дискурсивное, а дескриптивное значение: «органическое понятие» гештальта используется для того, чтобы *показать* невидимое, которое таится за видимыми хаотичными переменами и позволяет им проявиться в действительности. Условие видимости всех феноменов, однако, само не бросается в глаза. В конечном счете, именно гештальт–оптика позволяет связать множество наблюдений атомизированного мира в единое целое и тем самым сохранить его, спасти от распада и разложения.

Стиль Юнгера требует от читателя не столько аналитических, сколько синтетических усилий. Подчеркивая этот момент дескриптивности, мы хотим указать на то, что факт мира не выступает ни как объект анализа, ни как объект герменевтической интерпретации, которая стремится раскрыть некое лежащее по ту сторону этическое, религиозное или всемирно-историческое содержание. В центре внимания находится факт как особенное, от которого

совершается дальнейшее движение к «неразделенному», «необособленному», или – прибегая к метафоре самого автора – «по ту сторону стены», «extra muros».

Отправной точкой в «Стене времени», как, впрочем, и ранее в «Рабочем», оказывается диагноз эпохи, описание и упорядочивание феноменов продолжающейся технической революции. Критика эпохи (Zeitkritik) и критика техники – взаимобратимы. Как прозорливый наблюдатель Эрнст Юнгер фиксирует изменения в планетарно-техническом «мире рабочего»: понятия вроде «войны», «мира», «народа», «государства», «права», «свободы», «личности» подвергаются процессу эрозии и нивелировки и более не способны выражать суть происходящего. Национальное государство, еще являвшееся значимой политической величиной в годы Первой мировой войны, преодолевается в пользу иных, более крупных политических, военных и экономических образований (ООН, НАТО, ЕЭС). Мода на астрологию указывает на несовершенство и недостаточность человеческого планирования и естественнонаучного подхода¹⁸. Электронная и ядерная техника демонстрируют качественное отличие от паровой техники, и, хотя «песнь машин» получает все более тонкую инструментовку, процесс все равно сводится к исчерпанию природы и «расширению пустыни». «Гештальт рабочего» выступает в «Стене времени» как *теллурический гештальт*. Он позволяет описывать прогрессирующее «опустошение мира» техникой и регистрировать исчезновение старых символов перед наступлением нового глобального порядка. Таким образом, наблюдаются все новые и новые фигуры и события, которые не вписываются в исторические рамки.

Типичными признаками современности – диагностирует Юнгер – все очевиднее становятся отчаяние, разочарование и бессмысленность всех усилий. Они естественным образом вытекают из специфического для модерна представления об истории, в основу которой положено понятие свободного и планирующего субъекта, желающего быть хозяином своей судьбы. Но достоинство «исторического человека», проникнутое понятием свободы, сознания, права, личности, поколеблено. Более того, едва ли возможно восстановить просвещенческий идеал человека в былом величии. «Подозрения вызывает еще и то, что человек в своей человеческой сущности, как существо, начинает меняться. В нем обнаруживает-

ся нечто новое и доселе чуждое, причем наиболее общим образом, помимо различий в нациях, расах или образовании, в планетарном масштабе»¹⁹. На основании этого Юнгер заключает, что новые явления уже «невозможно разместить внутри исторического (im Geschichtlichen)»²⁰.

Описываемый таким образом мировоззренческий кризис объясняется распадом специфической интерпретационной модели, исходившей из понимания истории как *истории человечества*. Дадим слово автору: «Впервые ощущение катастрофы в материальном отношении связывается с делами рук человеческих. Закат мира кажется возможным как прямое следствие человеческого труда, человеческого делания. Совершенно иначе обстоит дело с катаклизмами, о которых сообщает книга “Бытия”, – потопом, гибелью Содома, разрушением Вавилонской башни. Там вершится суд»²¹.

«Исторический человек» остается в плену «человеческого, слишком человеческого» и, объятый предчувствием катастрофы, не замечает того, что он достиг точки, в которой оказывается под вопросом судьба Земли как таковой. Не только просвещенческо-рационалистическое, но и морфологическое понимание истории Шпенглера также подвергается критике, поскольку не позволяет сделать прогноз. Тем самым Юнгер указывает на конец философии истории модерна и вводит *метаисторическую концепцию времени*. Важным элементом этого понимания времени является представление о *пульсациях истории*. В рисуемой им картине исторический мир культуры простирается между мифическим (предыстория) и постисторическим временем. При этом речь идет не столько о *возвращении к мифу*, сколько о *возвращении мифа*. Автор «Стены времени» настраивает восприятие так, чтобы увидеть просачивающиеся сквозь разошедшиеся стыки исторического мира новые «мифические силы». Необходимость фиксации подспудно действующих в истории мифических сил объясняется еще и тем, что внутри рационалистического и гуманистического проекта истории развились такие технические силы, которые обращены против гуманизма и против самой человеческой природы. Положив миф в основу новой интерпретационной модели истории, мы получаем шанс обрести противоядие против разнузданной власти титанов и Левиафана. Преодоление любой власти возможно

лишь по революционному сценарию. Но в данном случае мы имеем дело с консервативной ре-волюцией (от лат. re-volvere), с сохраняющим возвращением/превращением, субъект которого – не человек. Власть титанов преодолевается в теллурическом измерении, через «революцию Земли» (Erdrevolution).

«Нам нужно заарканить наш технически-абстрактный мир, становящийся все более независимым от человека и неспособный к самоограничению и самокоррекции... Тут возникает потребность в метаисторических критериях»²². Внутри метаисторического поворота, в общем и целом характерного для развития юнгеровской критики эпохи от «Рабочего» через «Стену времени», «Maxima-Minima. Замечания к “Рабочему”» до позднего эссе «Ножницы», открывается захватывающая перспектива *нового начала*. Оно дает шанс спасения и нового, поэтического укоренения человека на Земле²³.

История человечества, или всемирная история, с ее «человеческими делениями» получает новое истолкование в более широких рамках истории Земли (Erdgeschichte), в которой используются «сидерические деления». На смену линейной концепции времени как неустанного движения вперед приходит «циклическое» мышление. Прежде всего это означает попытку увидеть во всемирной истории определенные циклические (мифические) фигуры и таким образом представить ее в новой перспективе. Вместе с тем у Юнгера намечается возможность преодоления не только исторического, но и мифическо-циклического видения мира. Здесь ключевую роль играет образ «стены времени» (Zeitmauer), а также момент трансценденции, которая открывается прежде всего поэтическому взгляду.

Если предположить, что мы находимся в конце цикла, который включает в себя не только историю, но и существование человека на Земле, то отсюда напрашивается вывод о наступлении нового «большого временного промежутка» или зона, не поддающегося описанию в классических терминах истории и антропологии. Моделью здесь может служить история Земли, значительно превосходящая историю человечества.

Итак, Юнгер вступает в пограничную область, расположенную между мифом и историей. Беря за образец фигуру Геродота, «отца истории», первого, кто «на заре истории обращал взор назад, в мифическую ночь»²⁴, автор задает радикальный вопрос: «Быть может,

мы живем в такую же переломную эпоху (или даже более значительную), как Геродот? Быть может, наблюдаемые нами события вовсе не образуют привычной для нас исторической взаимосвязи, а сочетаются между собой каким-то иным образом, для которого у нас нет еще имени?»²⁵. Когда мы читаем, что ситуация Геродота повторяется «с противоположным знаком»²⁶, то *prima facie* может показаться, будто автор якобы видит перед собой новую мифическую ночь. Однако нас тут же предостерегают: «Ослабление мифических сил неизбежно...»²⁷. Понимая, что «историческое сознание как формирующая историю сила в свою очередь утрачивает господство... причем таким же точно образом, каким оно пришло на смену мифу»²⁸, Юнгер в то же время признает, что бессмысленно ожидать «воцарения мифических фигур».

Прекрасно иллюстрирует положение на стыке времен образ «исторической полночи»: «Наступила полночь истории; пробило двенадцать, и мы вглядываемся в темноту, где намечаются контуры грядущих вещей»²⁹. Иначе говоря, перед нами вырастает «стена времени», при виде которой мышление в категориях прогресса утрачивает всякий смысл. Для того, чтобы высказывания о *новом* стали возможны, Юнгер обращается к мифическому гештальту³⁰. Задача автора – именовать и описать то новое, что разворачивается *по эту сторону* «стены времени».

«Просвещение сыграло свою роль... На его место приходят мифические образы; историческая власть не выдерживает столкновения с властью Земли»³¹. Мифический рассказ у позднего Юнгера представлен мифами о борьбе между богами и титанами, о периодическом обновлении или воссоздании мира, наконец, мифом о великане Антее, сыне Геи. Главная роль отводится рассказу о Земле (Гесиод, «Теогония», ст. 159–200), которая служит моделью (образцом, парадигмой) для описания наблюдаемых изменений во вселенском масштабе. Периодические погружения Земли в хаотическое состояние всякий раз оборачиваются новым плодородием: Земля словно одевается в новое платье. Бескрайняя Гея призывает своих сынов на борьбу с богами. Крон, «мудрейший из титанов», оскопляет Урана, отца богов. Олимпийский бог Зевс, сын Кроноса, низвергает своего отца и других титанов в Тартар. В образе Змэя-Тифона (ст. 812–850) новое восстание Земли в свою очередь предшествует возвращению Золотого века.

Этот миф вольно истолковывается применительно к техническому развитию модерна. Высокий модерн оказывается не чем иным, как повторением восстания титанов против мира богов и их законов. Образный мир мифа, сновидение, по глубокому убеждению Юнгера, способны рассказать нам о том, кто мы есть. Поэт дарит новый взгляд на мир, когда вместо всемирно-исторического зрелища перед нами открываются *пласты* геоистории (Erdgeschichte)³². Часть новой картины – яркий образ Земли, которая, подобно змее, сбрасывает свою кожу. Миф повествует о «первичном движении Земли как первоосновы»³³ (VIII, 640).

П.Козловски отмечает, что «мобилизация Земли против богов» связана с опасностью протейического размывания образов и границ, которую Юнгер с большой прозорливостью увидел в новых биотехнологиях и генной инженерии. «Незначительное сопротивление искусственному оплодотворению и изменениям на основе генных технологий свидетельствует о том, как далеко зашел этот процесс – диффузия закона. Становится возможным появление нового человеческого рода, что говорит о повороте мира, о вступлении в новый храм: возникает новая категория людей, к которым нельзя отнести слова стоиков о природе, обязанной дать людям отца. Норма “иметь отца” больше не является естественной предпосылкой существования для людей, произведенных искусственно»³⁴.

Переход к положению человека внутри истории Земли был бы немислим без фигуры Антея³⁵. Величественный жест мифа состоит в том, что он помещает борьбу титанов с олимпийскими богами не в дочеловеческие времена, а отводит в ней ключевую роль человеку, представленному Гераклом. Похожим образом германским богам в борьбе со Змеем Мидгарда помогают павшие герои Валгаллы. «И вот человек вновь участвует в этом восстании, только теперь в образе Антея, как умнейший сын Земли и разрушитель всех границ, последняя из которых – стена времени. Этому должно было предшествовать низвержение богов. В этом смысле Ницшево “Бог умер” есть нечто большее, нежели простое суждение; оно постулат, заклинание Золотого века»³⁶.

Стало быть, всемирно-историческое и вместе с тем геоисторическое положение современного человека предвосхищается в гештальте Антея, черпающего силу из матери-Земли. Отмечая в

истории символические с точки зрения мифа события или – скажем иначе, – *трещины в стене времени*, Юнгер отдельно останавливается на изобретении первого громоотвода в 1752 г.: «Человек, этот разумный сын Земли, обнаружил новую силу, новое свойство своей матери, каковых у нее множество – как известных, так и неизвестных. Он изолирует ее и ставит себе на службу. Такова великая дата внутри системы, которую *он* [курсив мой. – А.М.] называет всемирной историей»³⁷.

В качестве важного симптома геоисторического процесса выделяются, таким образом, «антеево беспокойство» («antäiische Unruhe»), в которое человек подвергает Землю, а также начинающееся господство «матерналистских порядков» над «патерналистскими», что, в частности, проявляется в утрате традиционных принципов нравственности и свободы. Такой мифопоэтический диагноз современности легко конвертировать в другую систему категорий: антейский человек приходит на смену фаустовскому.

В отличие от титана Прометея, который возвращается в виде Рабочего (или в гештальте рабочего) и эксплуатирует Землю, Антей находится в «диалектическом» отношении со своей матерью: «Он спрашивает, и Земля отвечает»³⁸. Вместе с тем настоящий партнер Земли – не рассудок со своими титаническими планами, а дух как космическая сила. Юнгер возлагает надежды на то, что безудержный динамизм современной техники можно будет одождать с помощью духовных сил более высокого уровня. Приведем цитату из «Maxima-Minima. Замечания к “Рабочему”»: «Гей сбрасывает кожу, Антей нащупывает почву под ногами и оттесняет Геракла, появляются новые знаки. Из Отечества земля превращается в Родину»³⁹. Техника – если рассматривать ее в перспективе мифа – является тогда не просто «миром абстракций», но «геодуховной действительностью» («erdgeistige Wirklichkeit»). Или совсем просто: «Техника есть спроецированный дух»⁴⁰. Геоисторическая оптика позволяет Юнгеру отказаться от пессимистического взгляда на технику, согласно которому той отводится незавидная и бесперспективная роль «бездуховной машинерии». Поскольку непосредственная связь между человеком как субъектом и техникой как нейтральным средством исключается, возникает консервативно-революционное представление об «одоухотворении Земли» («Erdvergeistigung»), в ходе которого

наша планета «обретает новую кожу»⁴¹. Таким образом, техника интерпретируется как коррективный, регулятивный момент титанической стихии.

Новый взгляд, конечно, не имеет ничего общего ни с прогрессистским оптимизмом, ни с культурпессимизмом. Образ планеты «метаисторичен, позволяет заглянуть в тот мир, который лежит по ту сторону истории». Одухотворению должно предшествовать всеобщее упрощение или нивелировка мира посредством «вторичных рабочих характеров» по поручению хозяина мира, гештальта рабочего. То, что К.Леонтьев в своей историософии называл «вторичным упрощением», у Юнгера именуется «выбеливанием» (*Weißung* или *Große Weißung*); это один из ключевых образов наряду с «*Erdrevolution*» («революция Земли») и «*Erdvergeistigung*» («одухотворение Земли»). Господство техники в эпоху нигилизма понимается как «Великий левкосис» (мы предлагаем заменить русское слово греческим). Автор признает, что природные и культурные ландшафты будут в конце концов стерты тотальной мобилизацией, но предлагает увидеть этот процесс в метаисторической оптике как завершение большого цикла истории Земли (ср. «мировой пожар» стоиков), как «*retour offensive*».

Коль скоро человек вступает в новую связь с Геей (аналог Хайдеггеровой «земли»⁴³), возвращается к роли «сына Земли», то и одухотворение в конечном счете означает, что техника может достичь первоисточка Земли, потому что Земля сама одухотворилась. Опираясь на хилиастическое учение Иоахима Флорского, Юнгер делает прогноз о наступлении третьего эона (после эпох Отца и Сына), «в котором дух будет воздействовать на события как новая, непосредственная манифестация божественного»⁴⁴.

3.

Из этого метаисторического поворота необходимо вытекает вопрос о свободе человеческой воли, к которому Юнгер проявляет чуткость, достойную мыслителя. В небольшой поздней работе «Вокруг Синая» (1975) он замечает: «Согласовать судьбу и свободу всегда считалось важнейшей задачей. Возможно, она требует особого состояния, в котором оказался, например, Бозций, когда

писал в тюрьме свое “Утешение”. Свобода и судьба, ведение и следование, творение и исток – вот противоположности, которые можно уравновесить, но невозможно окончательно разрешить. Насильственное решение всегда будет вызывать в нас чувство неудовлетворения»⁴⁵.

Если автор «Рабочего» усматривал сущностную характеристику мира труда в том, что притязание на свободу в нем тождественно притязанию на работу⁴⁶, то после Второй мировой войны его позиция претерпела изменения. В уже цитировавшемся эссе «Через линию», а также в эссе 1951 г. «Путь лесом» («**Der Waldgang**») свобода связывалась, наоборот, с фигурой «одиночки» (*der Einzelne*), который утверждает свою индивидуальную свободу в «необособленном», сопротивляясь автоматизму и тотальному контролю со стороны Левиафана.

В эссе «У стены времени» Юнгер пишет: «По ту сторону черты, по ту сторону стены времени может оказаться свободой то, что сегодня воспринимается как принуждение, и наоборот»⁴⁷. Очевидно, в этом же смысле следует понимать и такое высказывание: «Путь ведет через нулевую точку и дальше, через линию, через стену времени и сквозь нее»⁴⁸. Таким образом, следует различать между свободой и свободой. Для Юнгера очевидно, что индивиды, определяемые как «свободные» на основе своей субъективности, «больше не смогут выстоять перед напором будущих изменений»⁴⁹. Геоисторическая перспектива не оставляет места свободно действующему человеческому субъекту (в терминах Юнгера: «человек как историческое существо»). В самом деле, понятие свободы как распоряжения наличным сущим оказывается крайне проблематичным. Когда Земля «опутывается все более плотной сетью проволоки и кабелей», когда на прежде пустом месте вырастает «лес передатчиков и приемников» (см. параграфы 127 и 130), то человек из завоевателя (образ, отчеканенный отцами новоевропейской философии⁵⁰) сам оказывается завоеванным и покоренным⁵¹. Нельзя не заметить, как тщательно автор ищет выразительные средства, чтобы описать новые отношения: «Земля желает...». Все выглядит так, будто Земля берет на себя роль волящего субъекта. На ту же трансформацию указывает часто всплывающий образ игры («*Mit*»- und «*Gegenspiel*»), вовлеченности в некоторый превосходящий процесс: по сути, не остается больше

играющих субъектов, кроме самой игры. Даже если не принимать во внимание модус «как если бы», притязание на господство субъекта в ситуации «Великого перехода» значительно ограничивается.

«Роль человеческого господства и воздействие интеллекта на процесс переоценено, более того, речь идет о цепочке событий, которая могла бы иметь место и без человека, хотя она встраивается в человеческую историю и полагает ей конец. В этом процессе задействованы силы универсума, на нем сказывается все, вплоть до положения звезд»⁵². Смена аспекта осуществляется как на уровне языка, так и на гносеологическом уровне. Юнгер допускает существование более глубокого плана в каждой, не только естественнонаучной рефлексии: «Мы не знаем, что происходит в облаке диатомовых водорослей, в коралловом рифе, в девственном лесу. Мнение, будто наше историческое существование важнее подобных видов деятельности, всего лишь человеческий предрассудок»⁵³.

Вместе с тем автор сам дает основание понимать его метаисторический поворот в смысле «нового гуманизма», позволяя расслышать в слове старое значение корня: homo, humanus от humus (лат. «земля»). Отказ от субъекта в «Стене времени» происходит в форме неогуманистического поворота. Неизбежное ограничение индивидуальной свободы у стены времени связано с «инициацией», то есть с «жертвой», «болью», уплатой «таможенной пошлины», которая в пространстве мифа означает новое рождение. Взгляд с точки зрения стены времени (*sub specie muri temporis*) означает попытку увидеть человека «как существо, сознательно образующее [геологические] слои, и одновременно как главное ископаемое своей эпохи»⁵⁴. Мировой процесс, становление в целом как бы само обретает разум, становится зрящим (ср. параграф 162). Однако свобода в любом случае остается неотъемлемым признаком человеческого рода⁵⁵.

Дело сохранения свободы – это и есть, в конечном счете, подлинная задача поэта у стены времени. Прочитируем самое начало эссе: «Мы не можем согласиться с Освальдом Шпенглером, когда он, обращаясь к новому поколению, требует “вернуться лицом к технике, флоту, политике, отвернувшись от лирики, живописи и критики познания” – хотя, конечно, перед прыжком нужно избавляться от балласта... Ведь поэзия принадлежит сущности человека, а не входит в его снаряжение»⁵⁶.

Обратимся к позднему эссе «Ножницы», в котором размышления *sub specie muri temporis* получают дальнейшую разработку. Эта работа, которой больше всего подходило бы имя книги премудрости, в общем и целом посвящена «приближению» к царству «вневременного», приближению к совершенному и абсолютному⁵⁷. Искусство и прежде всего поэзия занимаются исключительно «тем, что просочилось оттуда». В параграфе 116 читаем: «В отношении стены времени следует различать поэзию и истину; и та, и другая могут быть только несовершенными. Возникает вопрос о том, что из поэзии смогло проникнуть на другую сторону, – и опять-таки о том, что просочилось оттуда и угадывается, не считается, по фигурам из мхов и лишайников»⁵⁸.

Трезвая ясность образов – несомненное достоинство этого языка. Из поэтических медитаций Эрнста Юнгера можно узнать о времени то, о чем философия, как правило, умалчивает. Прежде всего необычен сам образ «стены времени». Вместо распространенных метафор «стрелы», «линии» и, конечно, «потока», Юнгер акцентирует моменты крепости, прочности и громоздкости. Время является стеной перед лицом безвременного (*das Zeitlose*): проникнуть сквозь нее не в человеческих силах. Вневременное (в отличие от «вечности») – это просто Иное. Стена как метафора или, лучше сказать, символ указывает на это Иное. Стена не только разделяет, но и соединяет, а потому вневременное и время выступают в связке друг с другом. Трещины и разломы суть точки обнаружения – обнаружения того, что есть во времени, но выпадает из временного порядка. Юнгер пытается показать, как возможно вторжение вневременного во время, манифестация Иного. Этой задаче в свою очередь служат метафоры «Великого перехода» (*der Große Übergang*), «прыжка во времени» (*Zeitsprung*), «приближения» (*Annäherung*). В конце концов, именно благодаря образам, возникающим параллельно с вневременным, в стене возникают разломы: каждый новый образ означает еще одну трещину на «стене времени»⁵⁹.

Подобно Платоновскому мифу о пещере (Государство, VII, 514a–517d) или образу зеркала из посланий Апостола Павла (1 Кор 13, 12), в которых «мысль вплотную приближается к трансценденции», образ стены времени также «подводит нас к самому истоку»⁶⁰. В параграфе 174 стена времени изображается как колодец Мимера из германо-скандинавского мифа⁶¹. Стена времени не

есть некая перегородка, в которую физически упирается линейно-каузальное движение времени (как обычно принято понимать прогресс). Внешняя сторона стены подобна каменным венцам колодца, возвышающимся над землей. По кругу колодец увит плющом и порос мхом. Пусть во всемирно-исторической перспективе прогрессивное движение времени разворачивается в одну прямую линию, но у стены времени прогресс оборачивается змеей, которая кусает свой собственный хвост. Движение вплотную примыкает к стене времени, хотя непосредственное созерцание того, что по ту сторону стены, остается невозможным.

«В глубину колодца проникают корни, но не взгляды. ... Мимер был стражем подземного источника, получившего название “колодца Мимера”. Вода этого первоисточника давала знание последних вещей; пить из него было запрещено даже богам. ... С одной стороны, Мимер в роли хозяина колодца судьбы чем-то близок Мойрам, а с другой напоминает учителя богов, великого кентавра Хирона... Таких, как Хирон, в более поздние времена называли полигисторами, многознающими. Но его знание было изначальным; оно еще не пустило ветви различных наук. Он стоял у самой стены времени»⁶².

Подобно Шпенглеру Юнгер придерживается циклического понимания истории в том смысле, что она не стремится к цели, а просто существует. «Путь важнее чем цель постольку, поскольку в каждое мгновение и прежде всего в момент смерти он может превратиться в цель»⁶³. Однако не стоит слишком опрометчиво считать геоисторическую оптику продолжением *amor fati* Шпенглера⁶⁴. В этой восходящей к Фридриху Ницше концепции пространство и причинность подчинены представлению, а время является абсолютным. Здесь коренится и учение о Вечном возвращении, в котором, согласно Юнгеру, «торжествует титаническое время», ибо вечность бесконечна в негативном смысле (*ewig*)⁶⁵. Таким образом, при всей своей приверженности мифу Юнгер отказывается от Вечного возвращения подобного, более того, верит, что его можно преодолеть так же, как и «черту» нигилизма.

Мысли Юнгера чужд эсхатологизм – в отличие, скажем, от таких католических по сути своей мыслителей, как Леон Блуа и Карл Шмитт, для которых история единственна и неповторима, и всякое действие обретает свой смысл в перспективе Страшного суда. И все же он тоже способен совершить *прыжок из цикла, прервать*

его. Этот сложный момент в юнгеровских воззрениях помогает прояснить германский исследователь Харро Зегеберг (Гамбург)⁶⁶. «Эссе “У стены времени” является частью масштабной попытки Юнгера (характерной для всего юнгеровского Gesamtkunstwerk’a) не только нарисовать образ истории Земли, постоянно обновляющейся в циклическом ритме, в череде катастроф, но и освободить место для собственно “апокалиптического” первовопроса, который решительно выходит за пределы циклического воззрения, а именно: “действительно ли время разворачивается между Сотворением мира и Страшным судом, или же создания могут освободиться из него после многих перерождений”. И только автор, способный задать подобный вопрос, может претендовать на то, чтобы с помощью произведения искусства, укорененного в “метаисторическом”, т. е. по ту сторону всех исторических критериев, надежно преодолеть как историю, так и миф». Зегеберг обращает внимание на то, что сам метаисторический способ рассмотрения некоторым образом определяет мифическое толкование мира, поскольку метафоры богов и титанов уже предполагают *трансцендирование истории*. Иначе говоря, миф полагается Юнгером не столько как альтернатива истории, сколько как способ ухода от слишком антропологичной, антропоцентричной истории, способ обнаружения внутри истории трещин и разломов, сквозь которые просачивается безвременное (das Zeitlose). Миф тоже оказывается всего лишь станцией на пути.

Лейтмотивом эссе «Ножницы» звучит афоризм Фрэнсиса Бэкона: «Поэзия дает человечеству то, что не может ему дать история»⁶⁷. Именно поэт способен осуществить «трансцендентное прикосновение». Поэт проникает в глубокое единство мира. Его задача – узнавать и раскрывать потаенную силу (потенцию) вещей, каковой обладают, например, растения и звери в райском состоянии. Символ этой потенции – «ножницы, которые не режут». Вещи узнаются в их сущности, а не раскладываются по функциям, обусловленным субъективностью с ее темпоральными представлениями. Примером такого «существенного взгляда» является, по Юнгеру, сам ветхозаветный язык: так, змей «изначально» не ползал на животе, но получил это свойство в результате проклятия. «Так ему была навязана одна из возможностей. Отныне он мог “жалить в пятую”, подобно ножницам, начинающим резать»⁶⁸. Удивительные

чудеса, волшебное изобилие и беспредельное счастье, о которых повествуют, в частности, сказки «Тысячи и одной ночи», имеют место по эту сторону стены (*extra muros*). По эту сторону стены творение «деградирует» до зачатия – по ту сторону стены действует космогоническая сила первообраза (*Urbild*).

Подлинным собеседником Юнгера здесь выступает Фридрих Гёльдерлин. Его вопрос: «Зачем поэт в скудную эпоху?», – т. е. в ночи нигилизма, выражает все страдания мусического человека. В своем последнем эссе «Прогнозы», написанном специально для каталога 45-й биеннале в Венеции и опубликованном спустя три года после «Ножниц», Юнгер рассматривает **XX век как затакт технической эпохи, «интерим», «междущарствие»**. XXI в. будет веком «господства титанов» и заката искусства⁶⁹. Боги творят вне времени. Титаны – например, раскованный Прометей в виде рабочего – действуют и изобретают во времени. «Они в большей мере родственны технике, нежели искусствам. Оттого-то Гёльдерлин советует поэту уснуть и искать утешения у Диониса, пока господствуют “железные”, – однако он знает, что боги вернуться⁷⁰. Боги не вечны, а вневременны. Настоящая родина искусства – трансценденция, вневременное, которое манифестируется в гештальтах богов: «Боги должны являться, ибо без богов нет культуры»⁷¹. Так 98-летний поэт отвечает на нигилистический вызов современности⁷².

Но вернемся к эссе «Ножницы». Есть один верный способ проникнуть сквозь стену времени. Более надежный, чем творчество поэта, который занимается расшифровкой иероглифов вневременного по эту сторону стены. А именно, в конце эссе возникает большая тема смерти. Не поэт – и даже не священник – последний «открыватель дверей», а смерть. Здесь **свобода человека неприкосновенна**. «Одиночке остается совершить еще один переход, права на который его не может лишить никто, даже если забрать у него жизнь. Это переход, который ведет через стену времени – туда, где не режут ножницы, где не жалят шипы»⁷³.

Здесь мы вновь подходим к намеченному выше концепту «нового гуманизма». Юнгеровское определение человека звучит так: «Человек – это погребавшее существо». Культура (*humanitas* от *humus*, «земля» и *humare*, «погребать», «хоронить») – **не результат развития истории, а ее предпосылка**. Прыжок из времени – это, в конечном счете, прыжок из круга, прыжок, который возвращает к истоку.

В заключение следует сказать, что эти размышления Э.Юнгера у «стены времени» было бы неправильно подверстывать под существующие модели «философии истории» и «историософии». Первая слишком тесными узами связана с прогрессистской философией просвещения, тогда как вторая предполагает эсхатологию как религиозное «учение о последних вещах». Поэтому мы используем нейтральное выражение «размышления об истории» (*Geschichtsdenken*, *Betrachtungen «an der Zeitmauer»*). Настоящая революционность юнгеровской концепции заключается в «попытке соединить две существующие независимо друг от друга сферы (так было еще у Якоба Буркхардта) – природу и историю, а также примирить внешние силы (вроде природных катастроф) с внутренними приливами и отливами времени»⁷⁴. Поэтому ближе всего к труду историка, который выступает как могильщик культуры (в раскрытом здесь положительном, «неогуманистическом» смысле слова *humanitas* [от *humare*]), деятельность поэта, обеспокоенного судьбой культуры, которой нет «без богов». Оба ощущают боль постоянного уничтожения, и оба понимают необходимость спроецировать историю в магическое и мифическое пространство.

Там, где якобы достигнут конец, где модерн достиг своего нигилистического предела, внезапно проблескивает другое начало. И поэт улавливает этот отблеск. Магическая сила другого начала, например, в том, чтобы увидеть тяготеющую над техногенной цивилизацией угрозу экологической катастрофы как творческое разрушение, осуществляемое в процессе «смены гештальта» (*Gestaltwandel*). В катастрофах и угрозах вроде перенаселения, изменения климата, исчерпания ресурсов, атомных исследований и манипуляций с генами нет ничего, что нельзя было бы в принципе понять и принять в качестве знака глобальной или планетарной трансформации. В конце концов, от человека зависит, рассматривать ли Землю как ограниченный ресурс и, как следствие, еще больше подчинять ее своим рационализаторским планам или, наоборот, сообразовывать свою деятельность с тем, что Земля, как «первооснова», неисчерпаема и непостижима в своем бесконечном изобилии. Свобода человека – это свобода изменения перспективы, смены аспекта.

Юнгер преодолевает проблематику исторического существования, стремясь выработать новую топо- и экологию и более аутентичное, этическое отношение человека к Земле⁷⁵. Принципиальный

вопрос об условиях жительства человека на Земле – это опять-таки вопрос о культуре. Само латинское слово *cultura* коренится в *colere*, первое значение которого – «заботливое возделывание земли», откуда уже вытекает «поклонение богам». Культура – это изначально культура Земли или, говоря иначе, поэтическое проживание человека на Земле.

Примечания

- 1 *Юнгер Э.* Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли / Пер. с нем. и посл. А.В.Михайловского. Предисл. Ю.Н.Солонина. СПб., 2000.
- 2 Судьба нигилизма: Э.Юнгер, М.Хайдеггер, Д.Кампер, Г.Фигаль. / Пер. с нем., предисл. и коммент. Г.Хайдаровой. СПб., 2006.
- 3 *Михайловский А.В.* Значение языка «Рабочего» для хайдеггеровской критики метафизики // Историко-философский ежегодник' 2001. М., 2003. С. 218–248; *Он же.* Чего не видел Эрнст Юнгер. Рец. на кн.: Martin Heidegger. Zu Ernst Jünger. Gesamtausgabe Band 90 / Hrsg. von Peter Trawny. Fr. a/M.: Vittorio Klostermann. 2004 // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. 1. М., 2008. С. 477–491.
- 4 *Козловски П.* Миф о модерне: поэтическая философия Эрнста Юнгера / Пер. с нем. М.Б.Корчагиной, Е.Л.Петренко, Н.Н.Трубниковой. Общ. ред. Е.Л.Петренко. М., 2002.
- 5 *Михайловский А.В.* Эрнст Юнгер // Новая философская энциклопедия: В 4 т. М., 2001. Т. 4. С. 494–495. *Он же.* Рабочий // Новая философская энциклопедия. Т. 3. С. 392. *Фигаль Г.* Эрнст Юнгер // Современная западная философия: Энцикл. словарь / Под ред. О.Хёффе, В.С.Малахова, В.П.Филатова. М., 2009.
- 6 К сожалению, в существующих на русском языке исследованиях по философии техники (напр., *Тавризян Г.М.* Философы XX века о технике и «технической цивилизации». М., 2009) этот важнейший историко-философский материал, без анализа которого картина развития философии техники в XX в. выглядит очень неполной, остался неучтенным.
- 7 Поворот от «героического реализма» к критике технократии характерен и для двух видных представителей так называемой «лейпцигской школы социологии культуры» – Ханса Фрайера (собственно, основателя школы) и Хуго Фишера. После войны Фрайер публикует «Теорию современной эпохи» (*Freyer H.* Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart, 1955), где право-консервативные идеи причудливо впадают в теорию индустриального общества. А Хуго Фишер, близкий друг и вдохновитель Эрнста Юнгера в 1920–30-е гг., пишет «Теорию культуры» (*Fischer H.* Theorie der Kultur. Das kulturelle Kraftfeld. Stuttgart, 1965), в которой развивает критику «индустриального человека» и обрисовывает перспективы развития отгалкивающейся от Запада «всемирной цивилизации».
- 8 *Ленк Х.* Размышления о современной технике. М., 1996. См. также: Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.

- ⁹ Одно из немногих исключений – блестящая книга специалиста по интеллектуальной истории Германии Джеффри Херфа: *Herf J. Reactionary Modernism. Technology, culture and politics in Weimar and the Third Reich.* Cambridge, 1984.
- ¹⁰ *Сафрански Р.* Хайдеггер. Германский мастер и его время. М., 2002. С. 537.
- ¹¹ *Юнгер Ф.Г.* Совершенство техники / Пер. с нем. И.П.Стребловой. Послел. С.А.Федорова. СПб., 2002.
- ¹² *Anders G.* Die Antiquiertheit des Menschen. Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München, 1956.
- ¹³ *Jünger E.* Über die Linie // *Jünger E. Sämtliche Werke.* Bd. 7. Stuttgart, 1980. S. 253.
- ¹⁴ Ср.: «Тотальная мобилизация вступила в такую стадию, которая гораздо опаснее предыдущей» (*Jünger E.* Über die Linie. S. 271).
- ¹⁵ *Ibid.* S. 249.
- ¹⁶ О том, насколько актуальной воспринималась поднятая в эссе тема, говорит рецензия 83-летнего Германа Гессе, которому, впрочем, была свойственна большая катастрофичность взгляда на действительность: «Мы переживаем позднюю осень эпохи, мы видим перед собой распадающийся мир, который для многих превратился в ад...» (*Hesse H.* Nach Lektüre des Buches «An der Zeitmauer» // *Stuttgarter Zeitung.* 18.5.1960).
- ¹⁷ *Jünger E.* An der Zeitmauer // *Jünger E. Sämtliche Werke.* Bd. 8. Stuttgart, 1981. S. 468.
- ¹⁸ Астрологии посвящена вся первая часть трактата.
- ¹⁹ *Jünger E.* An der Zeitmauer. S. 467.
- ²⁰ *Ibid.* S. 468.
- ²¹ *Ibid.* S. 527.
- ²² *Ibid.* S. 403.
- ²³ Напрашивается сравнение с позицией М.Хайдеггера в интервью журналу «Шпигель» 1966 г. (*Heidegger M.* Nur noch ein Gott kann uns retten... // *Der Spiegel.* 31. Mai. 1976): «Философия не сможет вызвать непосредственное изменение теперешнего состояния мира. И это касается не только философии, но и всех чисто человеческих усилий и стремлений. Один только Бог может нас спасти». Хайдеггер не верит в способность человека преодолеть нигилизм собственными силами и потому говорит о «спасении». Благодетель мысли, которое единственно зависит от человека, состоит в том, чтобы быть открытым для «прихода последнего Бога». Горечь без пессимизма оставляет место надежде. Идея другого начала звучит в следующих словах: «Для нас сегодняшних величие того, что предстоит мышлению, слишком велико. Но можно, пожалуй, начинать понемногу класть мостки и строить переход».
- ²⁴ *Ibid.* S. 471.
- ²⁵ *Ibid.* S. 466.
- ²⁶ *Ibid.* S. 468.
- ²⁷ *Ibid.* S. 477.
- ²⁸ *Ibid.*
- ²⁹ *Ibid.* S. 471–472.
- ³⁰ См. примечательное место в дневнике «Siebzig verweht IV» (*Jünger E. Sämtliche Werke.* Bd. 21. Stuttgart, 2003. S. 324), где о гештальте рабочего говорится как о «мифическом каркасе».

- ³¹ *Jünger E.* An der Zeitmauer. S. 632.
- ³² Термин «пост–история» в данном случае не совсем корректен, так как имеется в виду не столько последовательность периодов на некой условной шкале времени, сколько смена аспекта или гештальта.
- ³³ *Jünger E.* An der Zeitmauer. S. 640.
- ³⁴ *Козловски П.* Миф о модерне. С. 124–125.
- ³⁵ В 1950–60-е гг. **Э.Юнгер издавал вместе с историком религии М.Элиаде журнал** с таким названием. См.: *Jünger E.* Antaios. Zeitschrift für eine freie Welt. Ein Programm (1959) // *Jünger E.* Sämtliche Werke. Bd. 14. Stuttgart, 1978. S. 167–168.
- ³⁶ *Jünger E.* An der Zeitmauer. S. 593.
- ³⁷ *Ibid.* S. 575.
- ³⁸ *Ibid.* S. 640.
- ³⁹ *Jünger E.* Maxima-Minima. Adnoten zum «Arbeiter» // *Jünger E.* Sämtliche Werke. Bd. 8. S. 333.
- ⁴⁰ *Jünger E.* An der Zeitmauer. S. 502.
- ⁴¹ Примечательно, что тот же самый образ встречается в эссе В.Иванова «Кручи» (1919). Сопоставление В.Иванова и Э.Юнгера мы проводим в статье: *Michajlovskij A.* Mythos und Geschichte. Zur Geschichtsphilosophie Ernst Jüngers // *Mythen: Jünger-Studien.* Bd. 3 / Hrsg.: G.Figal, G.Knapp. Tübingen, 2007. S. 211–229.
- ⁴² *Ibid.* S. 503.
- ⁴³ См., напр.: *Heidegger M.* Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein» (Wintersemester 1934/35). Frankfurt a/M., 1980. S. 88–89.
- ⁴⁴ *Ibid.* S. 644.
- ⁴⁵ *Jünger E.* Rund um den Sinai // *Jünger E.* Sämtliche Werke. Bd. 12. Stuttgart, 1979. S. 495.
- ⁴⁶ *Юнгер Э.* Рабочий. Господство и гештальт. С. 118.
- ⁴⁷ *Jünger E.* An der Zeitmauer. S. 563.
- ⁴⁸ *Ibid.* S. 545.
- ⁴⁹ *Ibid.* S. 485.
- ⁵⁰ Для Бэкона природа была «regnum hominis», Декарт именовал человека «maîtres et possesseurs de la nature», а **Гоббс высказывался о науке как о разновидности основной антропологической категории власти** – «scientia propter potentiam».
- ⁵¹ *Jünger E.* An der Zeitmauer. S. 575.
- ⁵² *Ibid.* S. 614.
- ⁵³ *Ibid.* S. 590.
- ⁵⁴ *Ibid.* S. 562.
- ⁵⁵ Ср.: «Родина свободы – безграничное; она космический абсолют, который является в ограниченном под различными видами. Это означает, что каждому состоянию и каждому человеку свойственна свобода, которая ему подобает и которой он заслуживает. Кто проникает в новый мир, тот не только открывает пространство, но вдобавок к нему и свободу. И лишь тогда он овладевает пространством. Понятие свободы меняется, свобода остается» (*Ibid.* S. 577–578).
- ⁵⁶ *Ibid.* S. 407.

- 57 «Приближения» – ключевое понятие метафизики Юнгера, основные черты которой – «магический реализм», «стереоскопическое» восприятие реальности, преодоление разлома между мифическим и рациональным видением мира – были намечены еще в эссе 1938 г. «Сердце искателя приключений» и позднее получили развитие в парижских дневниках «Излучения». *Annäherung* – понятие, часто используемое Юнгером в послевоенный период творчества для обозначения приближения к «великому целому» и «космическому плану», по своему смыслу близко «духовному приключению». В 1970 г. вышла книга «Приближения. Наркотики и опьянение» («*Annäherungen. Drogen und Rausch*»). В этом большом эссе – во многом автобиографическом – наркотический опыт рассматривается в общем и целом как средство приближения. Автор описывает широкую палитру наркотических веществ и их воздействий (от пива, вина, табака, опиума, кокаина, гашиша до мескалина и ЛСД), прибегая к множеству исторических, мифологических и литературных экскурсов.
- 58 *Jünger E. Die Schere // Jünger E. Sämtliche Werke. Bd. 19. 1. Supplement-Band. Stuttgart, 2002. S. 508.*
- 59 Подробнее о поэтике Э.Юнгера см.: *Figal G. Gespinste und Modelle. Über Mythen, Zahlen und Begriffe in der Poetik Ernst Jüngers // Mythen: Jünger-Studien (Bd. 3) / Hrsg.: G. Figal, G. Knapp. Tübingen, 2007. S. 201–210.*
- 60 *Ibid. S. 532–533.*
- 61 *Ibid. S. 546–547.*
- 62 *Ibid. S. 546–547.*
- 63 *Ibid. S. 544.*
- 64 Как делает, например, М.Майер: *Meyer M. Ernst Jünger. München, 1990. S. 510.*
- 65 *Jünger E. Die Schere. S. 537.*
- 66 *Segeberg H. Schreiben an der «Zeitmauer». Der Dichter und sein Mythos // Les Carnets Ernst Jünger. Nr. 1. 1996. S. 189–207.* Эта статья представляет собой реакцию на статью леволиберального критика Томаса Ассхойера (*Assheuer T. Paläontologie der Gegenwart // Ernst Jünger im 20. Jahrhundert / Hrsg.: Müller H.-H., Segeberg H. München, 1995. S. 269–281*), который упрекает Юнгера в «неоязыческой ремифологизации действительности» и отказе от историко-политической ответственности в человеческой деятельности.
- 67 *Jünger E. Die Schere. S. 516.*
- 68 *Ibid. S. 510.*
- 69 *Jünger E. Prognosen auf das 21. Jahrhundert // Jünger E. Sämtliche Werke. Bd. 19. S. 618.*
- 70 *Ibid. S. 611.*
- 71 *Ibid. S. 621.*
- 72 Ср.: «“Зачем поэт?” – вопрошал Гёльдерлин. Но не обойтись без философа, которому подобает гарантировать индивиду ранг, которого его не может лишить век, даже самый страшный и зверский. Каждый век нападает: восемнадцатый – посредством субординации, девятнадцатый – посредством пролетаризации, двадцатый – посредством дигитализации. В следующем столетии

- индивиду придется решать, станет ли он окончательно добычей титанизма или нет, хотя, конечно, следует признать, что участие в нем не только опасно, но и увлекательно...» (*Jünger E. Die Schere. S. 572*).
- ⁷³ *Jünger E. Die Schere. S. 581.*
- ⁷⁴ *Kunicki W. Das Geschichtsbild Ernst Jüngers // Anarch im Widerspruch. Neue Beiträge zu Werk und Leben der Gebrüder Jünger / Hrsg.: Wimbauer T. Schnellroda: Edition Antaios. 2004. S. 109.*
- ⁷⁵ Э.Юнгер оказал не только общее влияние на формирование экологического дискурса в Германии в 1970–1980-е гг. (это должно было бы стать предметом отдельного исследования), но и вдохновил в 1990-е гг. отдельных представителей итальянской мысли на создание так называемой «геофилософии» (представители: Л.Бонезио и М.Каччиари, нынешний мэрг Венеции).

Библиография

Козловски П. Миф о модерне: Поэтическая философия Эрнста Юнгера / Пер. с нем. М.Б.Корчагиной, Е.Л.Петренко, Н.Н.Трубниковой; Общ. ред. Е.Л.Петренко. М.: Республика, 2002.

Ленк Х. Размышления о современной технике. М., 1996.

Михайловский А.В. Значение языка «Рабочего» для хайдеггеровской критики метафизики // Историко-философский ежегодник, 2001. М.: Наука, 2003. С. 218–248.

Михайловский А.В. Эрнст Юнгер // Новая философская энциклопедия: В 4 т. М.: Мысль, 2001. Т. 4. С. 494–495.

Михайловский А.В. Рабочий // Новая философская энциклопедия. Т. 3. С. 392.

Михайловский А.В. Чего не видел Эрнст Юнгер. Рец. на кн.: Martin Heidegger. Zu Ernst Jünger. Gesamtausgabe Band 90. / Hrsg. von Peter Trawny. Fr. a/M.: Vittorio Klostermann. 2004 // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. 1. М., 2008. С. 477–491.

Новая технократическая волна на Западе: Сб. ст. М.: Прогресс, 1986.

Сафрански Р. Хайдеггер. Германский мастер и его время. М.: Молодая гвардия, 2002.

Судьба нигилизма: Э.Юнгер, М.Хайдеггер, Д.Кампер, Г.Фигаль. / Пер. с нем., предисл. и коммент. Г.Хайдаровой. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.

Тавризян Г.М. Философы XX века о технике и «технической цивилизации». М.: РОССПЭН, 2009.

Фигаль Г. Эрнст Юнгер // Современная западная философия: Энцикл. словарь / Под ред. О.Хёффе, В.С.Малахова, В.П.Филатова. М.: Культурная революция, 2009.

Юнгер Ф.Г. Совершенство техники / Пер. с нем. И.П.Стребловой. Послесл. С.А.Федорова. СПб.: Владимир Даль, 2002.

Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли / Пер. с нем. и послowie А.В.Михайловского. Пред. Ю.Н.Солонина. СПб.: Наука, 2000.

Anders G. Die Antiquiertheit des Menschen. Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München: C.H.Beck, 1956.

Assheuer T. Paläontologie der Gegenwart // Müller H.-H., Segeberg H. (Hrsg.) // Ernst Jünger im 20. Jahrhundert. München, 1995. S. 269–281.

Figal G. Gespinste und Modelle. Über Mythen, Zahlen und Begriffe in der Poetik Ernst Jüngers // Mythen: Jünger-Studien. Bd. 3 / Hrsg.: G.Figal, G.Knapp. Tübingen: Attempto-Verlag, 2007.

Freyer H. Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1955.

Heidegger M. «Nur noch ein Gott kann uns retten...» // Der Spiegel. № 31. Mai, 1976.

Heidegger M. Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein» (Wintersemester 1934/35). Frankfurt a/M., 1980.

Herf J. Reactionary Modernism. Technology, culture and politics in Weimar and the Third Reich. Cambridge, Univ. Press, 1984.

Hesse H. Nach Lektüre des Buches «An der Zeitmauer» // Stuttgarter Zeitung, 18.5.1960.

Jünger E. Über die Linie // *Jünger E.* Sämtliche Werke. Bd. 7. Stuttgart: Klett-Cotta, 1980.

Jünger E. An der Zeitmauer // *Jünger E.* Sämtliche Werke. Bd. 8. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981.

Jünger E. Maxima-Minima. Adnoten zum «Arbeiter» // *Jünger E.* Sämtliche Werke. Bd. 8. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981.

Jünger E. Rund um den Sinai // *Jünger E.* Sämtliche Werke. Bd. 12. Stuttgart: Klett-Cotta, 1979.

Jünger E. Antaios. Zeitschrift für eine freie Welt. Ein Programm (1959) // *Jünger E.* Sämtliche Werke. Bd. 14. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978.

Jünger E. Die Schere // *Jünger E.* Sämtliche Werke. Bd. 19. 1. Supplement-Band. Stuttgart, 2002.

Jünger E. Prognosen auf das 21. Jahrhundert // *Jünger E.* Sämtliche Werke. Bd. 19. Stuttgart, 2002.

Jünger E. Siebzig verweht IV // *Jünger E.* Sämtliche Werke. Bd. 21. Stuttgart: Klett-Cotta, 2003.

Kunicki W. Das Geschichtsbild Ernst Jüngers // Anarch im Widerspruch. Neue Beiträge zu Werk und Leben der Gebrüder Jünger / Hrsg.: Wimbauer T. Schnellroda: Edition Antaios, 2004.

Meyer M. Ernst Jünger. München: Hanser, 1990.

Michajlovskij A. Mythos und Geschichte. Zur Geschichtsphilosophie Ernst Jüngers // Mythen: Jünger-Studien. Bd. 3 / Hrsg.: G.Figal, G.Knapp. Tübingen: Attempto-Verlag, 2007. S. 211–229.

Segeberg H. Schreiben an der «Zeitmauer». Der Dichter und sein Mythos // Les Carnets Ernst Jünger. № 1. 1996. S. 189–207.

Л.Б. Макеева

Психологический реализм: аргументы «за» и «против»*

Исследования по проблеме сознания можно без преувеличения назвать центральной темой в современной аналитической философии. Даже философия языка и философия науки, которые традиционно воспринимались аналитиками как образующие ядро философии, явно уступают философии сознания по количеству публикаций и многообразию выдвигаемых концепций, а такой полемический накал и исследовательский энтузиазм, который можно наблюдать в дискуссиях по проблеме сознания, вряд ли вызывает сейчас какая-либо другая тема. Столь небывало высокий интерес к философии сознания, на наш взгляд, не в последнюю очередь объясняется тем, что начавшиеся в 1940–1950-е гг. интенсивные разработки в сфере искусственного интеллекта и в сформировавшейся впоследствии в последствии новой области междисциплинарных исследований – когнитивной науке, объединившей в своих рядах специалистов по компьютерной технике, нейрофизиологов, лингвистов, психологов, математиков и др., дали мощный импульс обсуждению природы сознания. С одной стороны, эти разработки заставили философов взглянуть на проблему сознания по-новому – не как на чисто умозрительную, а как на практическую в какой-то мере задачу, вплетенную в контекст моделирования разнообразных интеллектуальных функций; с другой стороны, они стали для философов богатейшим и постоянно расширяющимся источником разнообразных данных, которые они могут использовать в поисках

* Работа выполнена при поддержке индивидуального исследовательского гранта 2006 г. (№ 06-01-0076) Научного Фонда ГУ–ВШЭ.

ответа на ключевой философский вопрос: в чем природа сознания и природа психического в целом. И, наконец, многие аналитические философы сами приняли и продолжают принимать активное участие в этих разработках¹.

Тесная связь философии сознания с исследованиями, ведущимися в области искусственного интеллекта и когнитивной науки, объясняет некоторые ее важные особенности. Во-первых, становится понятным, почему при необычайно богатом разнообразии обсуждаемых проблем в этой области основное внимание аналитических философов сосредоточено на психофизической проблеме, т. е. на характере связи между сознанием и мозгом. Эта проблема непосредственно касается онтологических корней психического, что имеет особенно важное значение для научного изучения и моделирования психических функций. Во-вторых, это объясняет устойчивое преобладание физикалистского подхода в аналитической философии сознания, за которым часто стоит тот или иной вариант материализма. Хотя, как отмечает профессор Н.С.Юлина, пятьдесят лет физикалистской атаки на «бастион сознания» оказались безуспешными², число сторонников физикализма явно не сокращается. По сути, даже их главные оппоненты – дуалисты – сейчас делают ставку в основном не на «дуализм субстанций», а на так называемый «дуализм свойств», причисляя себя к лагерю «нередукционистских физикалистов».

Вместе с тем, будучи прямым порождением аналитической философии, современная философия сознания несет в себе ее главные особенности и, в частности, ту из них, которую принято обозначать как «лингвистический поворот». Рассмотренная сквозь призму языка, проблема природы психического предстает как вопрос о том, являются ли референциальными психологические термины, или предикаты, т. е. слова, с помощью которых мы описываем, объясняем и предсказываем свое собственное поведение и поведение других людей (вроде «желаний», «намерений», «верований» и т. д.), и если являются, то что же именно служит их референтами³. Кроме того, в духе характерного для аналитических философов истолкования реализма как определенной позиции в философии языка признание референциальности психологических терминов обозначается как «психологический, или ментальный реализм», а отрицание их референциальности – как «психологиче-

ский антиреализм». Антитеза «реализм-антиреализм» оказывается очень удобным средством, позволяющим свести великое многообразие противоборствующих сторон к некоторому общему «знаменателю», включив эти стороны либо в число сторонников психологического реализма, либо в число его противников. Наиболее крайние позиции среди данных сторон занимают приверженцы «наивного» психологического реализма и элиминативного материализма соответственно, а все остальные располагаются между ними в зависимости от того, к какой из этих крайних позиций они в большей степени тяготеют.

К наивным ментальным реалистам обычно относят обыкновенных людей, использующих психологические термины как языковые выражения, отсылающие к определенным элементам их внутреннего психического мира. Этот внутренний мир наполнен желаниями, чувствами, мыслями, намерениями и т. п., и для их описания человек пользуется словами так же, как и для описания предметов внешнего физического мира. Психологические термины считаются референциальными, т. е. они обозначают определенные сущности, и, хотя обычный человек мог бы охарактеризовать последние как принадлежащие к чему-то «субъективному» или к некой «субъективной реальности», противопоставляя их внешним «объективным» вещам, вопрос об их онтологическом статусе явно выходит за рамки позиции здравого смысла и относится к компетенции философов. Другим названием для наивного ментального реализма, используемым в современной философии сознания, является «фольк-психология» (или «народная психология»). Считается, что единственным оправданием подобного ментального реализма может служить ссылка на «так принято», т. е. тот довод, что исторически так сложилось, что люди стали описывать и объяснять свое собственное поведение и поведение других людей, ссылаясь на психологические феномены. Тот факт, что многие психологические теории в таком же духе используют те же, правда уточненные, психологические термины, а многие писатели, создавшие тончайшие и глубочайшие описания внутреннего мира своих героев, по праву являются знатоками человеческой души, не берется в расчет, поскольку, по мнению ориентированных на науку аналитических философов, чтобы выявить природу психического, необходимо исследовать наиболее простые его проявления, а уже

затем на их основе понять механизм порождения более сложных психических функций и структур. Это напрямую связано с вопросом о том, какой концептуальный аппарат должен лежать в основе научной психологии, должны ли наши привычные психологические термины сохраниться в нем или от них следует отказаться как от пустых, связанных с псевдореалиями. Самой радикальной позиции в этом вопросе придерживаются элиминативные материалисты, отстаивающие наиболее крайний и бескомпромиссный ментальный антиреализм.

Согласно элиминативному материализму, в действительности не существует психических явлений, поэтому его сторонники (У.Селларс, П.Фейерабенд, Р.Рорти, Пол и Патриция Черчлэнд и др.) безоговорочно отрицают референциальность психологических терминов и объявляют фольк-психологию абсолютно ложной теорией, не имеющей ничего общего с научной психологией, которая должна пользоваться совершенно иными терминами. Столь радикальное решение было продиктовано безуспешными попытками примирить привилегированный доступ, который каждый человек имеет к своим психическим состояниям и который якобы позволяет иметь практически безошибочное знание об этих состояниях, с объективностью научного подхода, требующего описаний с позиции третьего лица, т. е. не опирающихся на «привилегированный» доступ. Поскольку научные термины должны отсылать к тому, что может быть зафиксировано с позиции третьего лица, наши привычные психологические термины не могут быть научными, а потому должны быть элиминированы из языка науки.

Однако большинство аналитических философов не устраивает ни то, ни другое решение, ибо главный вопрос остается без ответа: что такое психическое и как оно связано с физическим? Философы, стремящиеся сохранить верность ментальному реализму, как правило, отстаивают дуалистическую позицию. В этом нет ничего удивительного, так как принято считать, что представления обычных людей о сознании и психическом в целом имеют корни в дуализме души и тела. Поскольку картезианский психофизический дуализм был подвергнут серьезной критике в современной философии (здесь достаточно вспомнить размышления позднего Л.Витгенштейна по поводу философской психологии и опровержение «мифа призрака в машине» Г.Райлом в его книге

«Понятие сознания»), его сторонников или – как сейчас говорят – сторонников «дуализма субстанций», признающих существование психического и физического как двух отдельных видов сущего, не так уж много, и наиболее известным среди них является оксфордский философ Дж.Фостер, продемонстрировавший в своей книге «Бестелесная самость» («Immaterial Self», 1991) наличие в антидуалистических теориях сознания серьезных внутренних несогласованностей. Значительно более широкую поддержку в современной философии сознания находит «дуализм свойств», или «двухаспектная теория», согласно которой нет двух отдельных видов сущего, а есть только одно сущее – личность, обладающая двумя не сводимыми друг к другу типами свойств: физическими и психическими. Первое наиболее полное изложение этот подход получил в книге П.Стросона «Индивиды» («Individuals», 1959), где автор предложил рассматривать человеческое существо не как соединение сознания и тела, а как единичную индивидуальную сущность, которой мы приписываем два типа совершенно разных предикатов: телесные (вес, рост и т. п.), и ментальные характеристики (намерения, мысли, чувства, воспоминания и т. п.) прямо или косвенно говорящие о состояниях сознания. Таким образом, психологические предикаты являются референциальными и, подобно физическим предикатам, обозначают определенные (нефизические!) свойства некоторых особых физических объектов, а именно тех, которые обладают мозгом. Но если для Стросона личность представляет собой исходное, не анализируемое далее понятие и он не считает оправданным вопрос о связи между физическими и психическими свойствами личности, то современные последователи двухаспектной теории (Дж. Сёрл, Т.Нагель, Дж. Фодор, Н.Блок и др.) не отрицают правомерности и принципиальной важности этого вопроса, но настаивают на том, что этот вопрос нельзя решить редуктивными методами, т. е. путем сведения психического к физическому. В своей трактовке связи психических свойств с их физическими носителями указанные философы, как правило, склоняются либо к эмерджентизму, либо к функционализму. Так, с точки зрения Дж. Сёрла и ряда других авторов, эти свойства по своему характеру являются эмерджентными в том смысле, что, достигнув определенного уровня сложности, физическая система может обрести принципиально новое свойство, кото-

рое нельзя объяснить или предсказать, исходя из ее физического строения. Напротив, Фодор стремится объяснить психическое в функциональных терминах. По его мнению, сознание-мозг является неким репрезентационно-вычислительным устройством, т. е. устройством, совершающим вычисления над определенными представлениями данных; для этого в нейронной структуре мозга реализован особый «язык мысли» (*Mentalese*), состоящий из ментальных символов, обладающих синтаксическими и семантическими свойствами. Именно эти семантические свойства языка мысли, по сути, и служат выражением психического. Таким образом, признавая «онтологический» физикализм, отрицающий существование ментальных феноменов, Сёрл, Фодор и др. подчеркивают, что, хотя психические явления возникают при соответствующих физико-биологических условиях, они не могут в своей основе быть физическими свойствами.

Итак, в целом для физикалистов же в мире не существует ничего, кроме физических вещей, явлений, процессов и т. п., поэтому психическое должно быть понято как часть физической реальности, однако, в отличие от дуализма свойств, редукционистский физикализм означает не только признание психических свойств у некоторых физических объектов, но и сведение этих психических свойств к физическим. Идея подобной редукции была высказана еще логическими позитивистами, которые представляли себе её как определенного рода перевод: свойство *a* редуцируемо к свойствам *b* и *c*, если предложения с выражением, обозначающим *a*, можно перевести в предложения, содержащие только выражения, обозначающие *b* и *c*. Так, Р.Карнап в статье «Психология на языке физики» (1931) объявил психологические предложения «взаимно переводимыми в некоторые предложения физического языка, а именно, в предложения о физическом состоянии рассматриваемого человека»⁴. Однако реализовать эту программу перевода не удалось, как, впрочем, и программу перевода предложений с психологическими терминами в предложения о поведении, выдвинутую логическими бихевиористами. Значительно более перспективной многим аналитическим философам показалась идея сведения, основанная не на процедуре перевода, а на установлении коэкстенциональности терминов, обозначающих психические и физические состояния.

Как известно, одним из важнейших результатов научных исследований является установление так называемых теоретических тождеств, т. е. тождеств вроде «вода есть H_2O », «свет есть электромагнитное излучение» и т. п. Эти тождества означают, что два термина, один из которых является привычным словом из повседневного и научного обихода, а второй – теоретическим термином, совпадают по экстенсионалу, т. е. обозначают одну и ту же вещь или явление, но различаются по интенционалу, т. е. по связываемому с ними смысловому содержанию. В конце 1950-х гг. австралийские философы Д. Армстронг и Дж. Смарт высказали предположение, что в ходе научных исследований будет установлено аналогичное тождество между нашими психологическими терминами и терминами, отсылающими к определенным физико-биологическим процессам или состояниям в мозге. Например, будет открыто, что боль представляет собой не что иное, как некоторое нейрологическое состояние, а именно возбуждение С-волокон. Таким образом, психические явления – это действительные внутренние состояния организма, имеющие свойство вызывать определенный спектр поведенческих реакций в ответ на внешние стимулы, а соответствующим образом функционирующий мозг образует материальную основу психических способностей. Согласно Армстронгу и Смарту, психические явления тождественны состояниям центральной нервной системы, поэтому их концепция получила название материализма центральных состояний, а лежащий в ее основе общий подход стали определять как *теорию тождества* сознания и мозга.

Довольно скоро обнаружился важный недостаток материализма центральных состояний: эта теория допускала наличие одинаковых психических состояний только у существ с одинаковой нейронной структурой, однако многие философы сочли безосновательным предполагать, что одно и то же психическое состояние не может быть «реализовано» многими разными способами. Д. Дэвидсон предложил новый вариант теории тождества сознания и мозга – аномальный монизм, согласно которому тождество имеет место не между определенным типом психических и физических состояний, а между некоторым отдельным психическим и некоторым отдельным физическим событием. Это решение вызвано тем, что, с точки зрения Дэвидсона, нельзя сформулировать психофизи-

ческие законы, фиксирующие номологическую связь между психическими и физическими событиями, ибо, описывая события с помощью психологических терминов, мы можем использовать эти описания только в сингулярных каузальных высказываниях, но не в формулировках законов⁵. Но поскольку причинная связь между психическими и физическими событиями существует, мы должны иметь возможность описывать первые иным образом, т. е. как физические причинно связанные друг с другом. Это означает, что события являются психическими только благодаря своему описанию. В результате существует один вид событий, который допускает различные концептуализации⁶. Таким образом, будучи онтологическим монистом и эпистемологическим дуалистом, Дэвидсон подчеркивает несводимость психического к физическому, выступая в поддержку нередукционистского физикализма, но, в отличие от сторонников дуализма свойств, он полагает, что физические свойства и законы имеют приоритет над психическими. Эту идею он сформулировал в виде «тезиса супервенции (сопутствия)», согласно которому не может быть двух объектов или событий, совпадающих во всех своих физических аспектах и при этом различающихся в некоторых ментальных отношениях.

Тема различных реализаций одного и того же психического состояния получает несколько иное развитие в функционализме – еще одном варианте решения психофизической проблемы, предложенном в начале 1960-х гг. американским философом Х.Патнэмом. По сути, в функционализме психические состояния отождествляются не с физическими состояниями мозга, а с его функциональными состояниями. Последние могут быть описаны формальным образом в терминах связей с «входом», «выходом» и другими состояниями. Это значит, что внутреннее состояние организма является психическим не благодаря какому-то присущему ему свойству, а благодаря его связям с сенсорным возбуждением (входом), другими внутренними состояниями и поведением (выходом). Например, оно является болью в силу своей принадлежности к тому типу состояний, которые обычно вызываются уколами булавки, солнечными ожогами и т. п., порождают другие психические состояния (например, беспокойство) и обуславливают определенное поведение (например, возглас «ой!»). Патнэм для описа-

ния функциональных состояний использовал формализмы теории машин Тьюринга, однако в дальнейшем были привлечены и другие математические ресурсы. Функциональный подход оказался очень перспективным, и до сих пор он представляет собой *mainstream* в философии сознания. В последние годы новый импульс функционализму был дан коннекционизмом, на который многие сейчас возлагают большие надежды. Если в прежних вариантах функционализма использовались сети с последовательной обработкой данных, то коннекционизм означает использование сетей, осуществляющих параллельную обработку данных, что открывает широкие возможности для моделирования самообучающихся систем. Как известно, функционализм играет важную роль в синтетичной и оригинальной концепции одного из наиболее известных философов сознания наших дней – Д.Деннета, для которого сознание является сложным переплетением многофункциональных, полуавтономных, частично конкурирующих друг с другом элементов. Поступающая в мозг от органов чувств информация подвергается в этих элементах параллельной обработке и интерпретации, что приводит к созданию «множественных набросков» восприятия, которые затем жестко «редактируются» со стороны биологически встроенных и социально приобретенных предрасположенностей организма. Прошедшие отбор «наброски» проявляются в вербальном поведении, а Я, таким образом, выступает как «центр нарративной гравитации».

Итак, физикализм предполагает следующее истолкование психического: пусть P – психическое свойство или состояние; мы предполагаем существование его физического или функционального «коррелята» F , т. е. такого свойства или состояния, с которым P необходимым образом образует один и тот же экстенционал у двух разных терминов. Хотя, в отличие от элиминативного материализма, при таком подходе не отрицается полностью референциальность психологических терминов, однако она кардинально пересматривается: эти термины являются обозначающими, но они обозначают не какие-то ментальные сущности, а вполне приемлемые для физикалистской вселенной вещи⁷. Поэтому редукционистские физикалисты относятся к лагерю психологических антиреалистов, тогда как сторонники нередукционистского физикализма тяготеют к психологическому реализму.

Спор между сторонниками и противниками психологического реализма не утихает уже несколько десятилетий. И с той, и с другой стороны было выдвинуто немало интересных концепций и изощренных доводов. Конечно, в пользу психологического антиреализма говорит тот факт, что он лучше согласуется с естественнонаучным материализмом, лежащим в основе когнитивной науки и всего современного естествознания в целом, и обеспечивает более простую онтологическую картину мира: если устранить из вселенной все физические сущности, то в ней ничего не останется – никакого психического «остатка». Сведение психического к физическому упрощает и решение проблемы психофизической каузальности, т. е. вопроса о том, как психические состояния могут причинно обуславливать физические действия. Эта проблема перестает быть загадкой, так как подобное причинное обуславливание оказывается простой разновидностью физической каузальности. Свидетельством в поддержку психологического антиреализма служит и наличие у психических явлений определенных свойств, указывающих на их тесную связь с физическими явлениями. Так, психические явления имеют определенную пространственно-временную локализацию, совпадающую с локализацией определенного физического тела. Кроме того, мозг, как телесный орган, непосредственным образом связан с психической активностью: его целостность и функционирование являются необходимым условием целостности и функционирования психики; сложность его структуры и организации по сравнению с другими телесными органами наводит на мысль о его особых, неординарных функциях. И, наконец, имеется взаимодействие и взаимовлияние между психическими и физическими явлениями и процессами. Все эти свойства свидетельствуют о локализации психического внутри физического мира и не позволяют воспринимать его как нечто внешнее и оторванное от физических явлений. Вместе с тем психическое обладает и рядом других свойств, которые заставляют нас четко отличать его от физического.

О забвении именно этих свойств философами, увлекшимися физикалистским редукционизмом, и написал в своей книге «Открывая сознание заново» (1992)⁸ известный американский философ Джон Сёрл. Он напомнил, что при объяснении природы сознания и психического в целом нельзя забывать о таких его ха-

рактеристиках, как субъективность, интенциональность, феноменалистическая качественность, свобода, недоступность внешнему наблюдению и т. п. Однако Сёрл отнюдь не был одинок в стремлении остудить редуccionистский пыл своих коллег по философии сознания. Заслуга психологических реалистов состоит в том, что они сформулировали ряд важных и широко обсуждаемых аргументов, показывающих невозможность осуществления предлагаемых редуccionий психического к физическому.

Своеобразным манифестом для философов, отрицающих возможность постичь природу психического на основе чисто объективного подхода, стала статья американского философа Т.Нагеля «Что значит быть летучей мышью?»⁹, в которой он попытался показать, что никакого количества научного объективного знания недостаточно, чтобы ответить на вопрос, вынесенный в название статьи. Согласно Нагелю, наука интересуется объективными фактами, фиксирующими независимые от наблюдателя характеристики вещей, к которым мы получаем доступ благодаря отвлечению от любых субъективных восприятий или точек зрения. В отличие от объективных, субъективные факты, т. е. факты, выражающие наш осознаваемый феноменалистический опыт, не существуют независимо от точки зрения конкретного субъекта и сущностным образом связаны с тем, как они являются или представляются ему. Феноменалистический опыт, открытый одному субъекту, нельзя наблюдать с других точек зрения, именно поэтому эта сфера реальности недоступна для научного исследования. Я знаю, что значит быть мной, но не знаю, что значит быть летучей мышью, поскольку, к примеру, я не знаю, что значит переживать в опыте звуковую эхолокацию, ибо, чтобы это знать, человек должен сам иметь эти переживания, которые в этом смысле являются зависимыми от точки зрения, а стало быть, субъективными.

Поскольку в ответ на аргумент Нагеля многие возражали, что психические явления открыты для наблюдения с разных точек зрения, например, благодаря интроспекции и скажем, наблюдению за нейрофизиологическими процессами в мозге, австралийский философ Ф.Джексон в 1982 г. сформулировал дополнительный аргумент¹⁰ с целью продемонстрировать принципиальную разницу в знании, которое человек получает с субъективной и объективной точек зрения. Он предложил следующий мысленный эксперимент.

Представим себе, что талантливый ученый-нейрофизиолог Мэри всю свою жизнь провела в комнате, в которой она могла видеть только черный и белый цвета; все остальные цвета были ей недоступны. Однако она имела возможность досконально изучить физиологические процессы, происходящие в мозге человека, когда он видит все другие цвета. Однажды Мэри предоставилась возможность увидеть что-то красное. Получила ли она при этом какое-то новое знание в дополнение к тому, которое у нее уже имелось благодаря научным исследованиям физиологических процессов, происходящих в мозге человека при восприятии красного цвета? Согласно Джексону, опираясь на наши интуитивные представления, мы должны согласиться с тем, что Мэри узнала новый факт о природе чувственного опыта, который прежде был ей недоступен. Отсюда следует, что физические факты не исчерпывают собой всех фактов, которые могут быть нам известны, и поэтому полное физикалистское описание психики невозможно. А раз так, то и сведение психического к физическому, при котором невозможно учесть его субъективность, оказывается делом, обреченным на неудачу, поскольку за бортом остается что-то принципиально важное для понимания психики.

Американский философ Сол Крипке в своей работе «Именованное и необходимость» (1980)¹¹ показал, что нельзя отождествлять психические и физические состояния, например, «боль» и «возбуждение С-волокон»¹² по аналогии с теоретическим отождествлением воды и H_2O , поскольку в случае воды вполне оправданно провести различие между ее внутренней сущностью (химическим строением) и тем, как вода нам является или представляется. Это различие и фиксируется наличием двух терминов: «вода» и « H_2O », различающихся по интенционалу и совпадающих по экстенционалу. Однако в случае психических состояний, например боли, аналогичное различие сущности и явления, согласно Крипке, невозможно, так как для боли существенно именно то, как она ощущается, т. е. ее феноменологические свойства. Это означает, что термины «боль» и «возбуждение С-волокон», различающиеся по интенционалу, не могут не различаться и по экстенционалу.

Невозможность физической редукции психического призван обосновать и аргумент Сёрла, известный под названием «китайская комната»¹³. Предположим, что человека, не знающего ки-

тайского языка, помещают в комнату с картотекой, содержащей большое количество карточек с китайскими иероглифами. Его снабжают подробной инструкцией, как для определенных последовательностей иероглифов, передаваемых ему через маленькое окошко, подбирать в картотеке другие последовательности иероглифов. Допустим, что инструкция составлена очень хорошо и человек прекрасно справляется со своим заданием. Ему передают последовательности иероглифов, представляющие собой вопросы на китайском языке, а он подбирает последовательности, которые фактически являются «ответами» на эти вопросы, причем эти ответы оказываются неотличимыми от ответов людей, знающих китайский язык. Таким образом, человек успешно проходит тест Тьюринга на знание китайского языка, но при этом он не понимает ни слова по-китайски. Этот пример, воспроизводящий работу вычислительного устройства, по замыслу Сёрла, призван показать, что мы не можем уподоблять психику человека вычислительному устройству, поскольку последнее действует только на синтаксическом уровне, а для существования психического, например, для понимания языка, недостаточно синтаксических манипуляций, необходима семантика.

Цель перечисленных и многих других аргументов состоит в том, чтобы показать, что психическое представляет собой совокупность особых свойств высокоорганизованных организмов, обладающих мозгом. Эти свойства в ряде аспектов противоположны физическим характеристикам, но на изучение именно этих свойств должны быть направлены усилия философов, пытающихся разгадать загадку сознания. Как уже отмечалось, некоторые нередукционистские физикалисты трактуют психические свойства как эмерджентные, однако при всей привлекательности такого подхода его сторонники не могут дать приемлемого определения эмерджентного свойства, а потому совершенно неясно пока, как можно перекинуть мостик от физических свойств к тому, что во многом является их противоположностью. С точки зрения психологических антиреалистов, если трактовать психическое в эмерджентном духе, то решение психофизической проблемы становится абсолютно бесперспективным, поэтому они стараются найти иное, согласующееся с физикализмом объяснение таких свойств сознания, как субъективность, интенциональность и т. п.

Основная стратегия психологических антиреалистов состоит в том, чтобы перевести рассмотрение указанных свойств из онтологической плоскости в эпистемическую или лингвистическую. Если исходить из предложенной Дэвидсоном трактовки психического как особого способа описания определенных событий или, иначе говоря, как особого вида репрезентаций, то вполне естественным будет истолкование его свойств как характеристик, присущих способам речи, которые используются в такого рода описаниях и репрезентациях. Так, например, американский философ У.Лайкен¹⁴ предложил индексикальную теорию субъективности психического, в которой представил чувственные восприятия как репрезентации первого порядка: мое восприятие голубой чашки является репрезентацией чашки как чего-то голубого. Когда же я интроспективно направляю свое внимание на это зрительное восприятие, я создаю репрезентацию репрезентации голубой чашки, т. е. репрезентацию второго порядка. Другие люди могут образовывать синтаксически сходные второпорядковые репрезентации, однако последние будут касаться их собственных репрезентаций первого уровня, а не моей. Согласно Лайкену, здесь имеет место прямая аналогия с употреблением в речи индексикальных языковых выражений (таких, как «я», «это», «здесь» и т. п.). Когда я произношу фразу: «У меня болит нога», – я имею в виду собственную ногу, и только я могу использовать эту фразу для указания на свою ногу. Другой человек может использовать синтаксически сходную конструкцию, но в этом случае фраза: «У меня болит нога», – будет уже репрезентировать его ногу. Аналогичным образом только я могу репрезентировать свои психические состояния как первопорядковые благодаря интроспективному применению самореференциальных индексикальных понятий. Именно в этом, согласно Лайкену, и состоит правильно понятая субъективность сознания.

В сходной манере Д.Деннет строит объяснение интенциональности. Для него интенциональные выражения не описывают и не обозначают никаких реальных явлений, однако при отсутствии знания физических законов, управляющих поведением тех или иных физических систем, интенциональные выражения являются полезной установкой для предсказания поведения этих систем. Описывая движение амебы в лабораторной колбе, мы можем сказать, что она «ищет» пищу. Применение здесь интенциональной

установки позволяет предсказать ее движение, но оно не опирается на предположение, что амеба действительно преследует эту цель. Как мы приписываем интенциональность амебе, так мы приписываем её и более сложным высокоорганизованным системам; никакой внутренне присущей интенциональности не существует. В мозге нет ничего магического, но его способности кажутся таковыми и заставляют предположить существование таких загадочных свойств, как интенциональность, только потому, что они представляют собой совокупный продукт сложного взаимодействия функциональных компонентов мозга. Вместе с тем, по мнению Деннета, «при осмотрительном использовании интенциональная установка ... может дать ключ к разгадке тайн психики»¹⁵, поскольку с ее помощью можно выявить различия в эволюции психического и понять, как возник наш человеческий вид психики.

Как признают многие авторы, стратегию истолкования психических явлений как особого рода репрезентаций, т. е. объектов с семантическими свойствами (содержанием, референцией, условиями истинности, истинностным значением и т. п.) легче осуществить в отношении психических явлений, имеющих пропозициональное содержание¹⁶. В этом случае можно говорить об одном и том же содержании разных психических состояний. Например, если Джон и Питер думают, что снег бел, то им приписывается одно и то же ментальное содержание, или если Джон думает, что скоро выздоровеет, и надеется скоро выздороветь, то при всем различии «психологического модуса» его психических состояний они совпадают по своему содержанию. Таким образом, содержание психических состояний отождествляется со значением лингвистического выражения, используемого для сообщения об этих состояниях, а значение в свою очередь можно трактовать не как находящийся в голове говорящего ментальный образ или что-то индивидуально-личное, а как нечто такое, что определяется каузальными связями говорящего с миром¹⁷. В результате содержание психических состояний человека оказывается зависящим от его внешнего окружения, а не фиксируется полностью внутренним физическим или функциональным состоянием его мозга. Несомненно, применение этого подхода к состояниям с пропозициональным содержанием сопряжено с немалыми трудностями, однако ситуация еще более усложняется, когда мы обращаемся к психическим явлениям, не имеющим подобного со-

держания, а именно, когда мы рассматриваем ощущения и восприятия, обладающие качественным феноменологическим характером. Если трактовать их как особые, неконцептуальные репрезентации и уподоблять рисункам, картам и фотографиям, то неизбежно встает целое множество непростых проблем: есть ли между концептуальными и неконцептуальными репрезентациями генетическая связь, в чем состоит их сходство, редуцируемы ли они друг к другу и т. п.

На наш взгляд, пытаясь ответить на подобные вопросы, не следует забывать об одной важной особенности психологических понятий, которые применяются в двух очень различных типах ситуаций: во-первых, мы применяем их к самим себе, опираясь на наше «внутреннее» знание собственных психических состояний, и, во-вторых, мы приписываем их другим людям, основываясь на «внешнем» проявлении психических состояний в их поведении и речи. Эти два способа называют приписыванием от первого и третьего лица соответственно, в силу грамматической формы тех выражений, в которых они обычно осуществляются. Проблема состоит в том, что в зависимости от выбора исходной позиции (от первого или третьего лица), с которой рассматриваются психические явления, можно прийти к различным представлениям о самой природе этих явлений. Мы больше склонны занимать позицию от первого лица при объяснении чувственной составляющей опыта, представленной разного рода телесными ощущениями и восприятиями, и если эта позиция берется в качестве исходной, то вопрос, как ощущения человека могут быть представлены другим людям, приобретает вторичное значение. В этом случае упор делается на субъективность, качественную индивидуальность психического. При объяснении же тех элементов психического, которые имеют пропозициональное содержание, на первый план выходит вопрос, как они фигурируют в формировании предрасположенностей человека к определенному поведению, в том числе и вербальному. Это задает видение психического как одного из компонентов сложного взаимодействия человека с внешним – природным и социальным окружением. Тем самым мы вернулись к прежней проблеме: какие свойства психического считать приоритетными?

Известный биолог Томас Гексли (или Хаксли) однажды сказал, что возникновение осознанного состояния из возбуждения нервной ткани столь же непостижимо, как и появление джинна из

лампы Аладдина. Многие современные философы скептически воспринимают результаты, полученные когнитивной наукой и философией сознания: по их мнению, они нисколько не продвинули нас в понимании психического. Отсюда делается вывод, что эта сфера человеческого бытия недоступна для научного исследования. Другие аналитические философы не оставляют надежды на то, что в конечном счете удастся продемонстрировать, как можно, говоря словами Ф.Дрекке, «испечь ментальный пирог, используя лишь физические дрожжи и муку»¹⁸. Насколько оправдан их оптимизм, покажет время, однако их усилия в этом направлении несомненно интересны и заслуживают внимательного изучения.

Примечания

- ¹ Более того, многие из аналитических философов являются специалистами и в иных, помимо философии, областях. В этом нет ничего удивительного, если вспомнить, что с самого возникновения аналитической философии многих ее представителей отличало профессиональное владение той или иной научной дисциплиной (достаточно вспомнить Фреге, Рассела, членов Венского кружка). Более того, практически для всех без исключения известных аналитических философов характерно углубленное и заинтересованное знание того, что происходит в науке. То же самое можно сказать и о современных аналитических философах сознания. Многие из них, помимо философии, профессионально занимаются математикой, нейронаукой, психологией, лингвистикой и т. д. Например, Д.Деннет изучал в университете не только философию, но и нейронауку. Профессиональные интересы Дж.Фодора включают лингвистику и психологию. П.Черчленд является специалистом не только в области философии сознания, эпистемологии и истории науки, но и в области нейронауки. Х.Патнэм углубленно изучал математику и теорию вычислительных машин (машин Тьюринга). Этот список можно продолжить.
- ² См.: Юлина Н.С. Тайна сознания: альтернативные стратегии исследования // *Вопр. философии*. 2004. № 10. С. 125–135; № 11. С. 150–164.
- ³ Однако нельзя не отметить, что в философии сознания заметнее, чем в других областях современной аналитической философии, проявляется стремление преодолеть ограниченность чисто лингвистического подхода.
- ⁴ Carnap R. *Psychology in a Physical Language* // *Logical Positivism* / Ed. by A.J.Ayer. N.Y., 1959. P. 166.
- ⁵ Например, мы можем объяснить, почему какой-то человек, скажем Джон, подошел к холодильнику и достал оттуда бутылку с водой, указав, что он испытывал жажду и знал, что в холодильнике есть вода. Но мы не можем сформулировать «закон», согласно которому каждый раз, когда человек испытывает жажду и знает, что в холодильнике есть вода, он подходит к нему и достает из него воду.

- ⁶ Дэвидсон объясняет эту несводимость психического к физическому тем, что они, как разные виды описания, подчиняются разным принципам. Например, одним из принципов, управляющих применением физических предикатов (длины, массы, температуры, времени и т. п.) является принцип измеримости, который в свою очередь предполагает транзитивность. Допустим, в ходе измерения трех физических объектов было установлено, что первый длиннее второго, а второй длиннее третьего, но при этом первый не длиннее третьего. В такой ситуации мы сочтем, что либо мы неправильно произвели измерение, либо длины этих объектов изменились в ходе выполнения этой процедуры. Единственное, в чем мы не будем сомневаться, так это в принципе транзитивности длины, поскольку без него невозможно применять данный физический предикат, т. е. этот принцип является конституирующим для физического. Еще одним конституирующим принципом является номологичность причинных связей: события, связанные причинной зависимостью, должны подвигаться под некоторый закон. Что касается психических явлений, то их конституирующими принципами являются нормативность и холизм. Первая означает, что психические явления подчиняются требованиям рациональности и когерентности. Холизм же ментальных состояний проявляется в том, что человеку нельзя приписать ни одно из них, не приписывая одновременно и какого-то другого (или других).
- ⁷ Впрочем, следует отметить, что здесь не все так безоблачно, поскольку некоторые критики обвиняют функционалистов в том, что они используют не проясненное в онтологическом и каузальном плане понятие функционального состояния.
- ⁸ Русский перевод этой книги, выполненный проф. А.Ф.Грязновым, вышел в 2002 г.
- ⁹ См.: *Nagel T. What It Is Like to Be a Bat? // Philosophical Review. 1974. Vol. 82. P. 435–450.*
- ¹⁰ См.: *Jackson F. Epiphenomenal Qualia // Philosophical Quarterly. 1982. Vol. 32. P. 127–136*, а также в более развернутом виде: *Jackson F. What Mary Didn't Know? // Journal of Philosophy. 1986. Vol. 83. P. 291–295.*
- ¹¹ См. *Kripke S. Naming and Necessity. Cambridge, 1980.*
- ¹² Хотя Крипке формулирует свой аргумент против отождествления психических и нейрофизиологических (или физических) состояний, его можно считать направленным и против функционалистского варианта теории тождества сознания и мозга.
- ¹³ Аргумент был сформулирован в статье: *Searle J. Minds, Brains, and Programs // Behavioral and Brain Sciences. 1980. Vol. 3. № 3. P. 417–457.*
- ¹⁴ См. *Lycan W. What is the 'Subjectivity' of the Mental? // Philosophical Perspectives. 1990. Vol. 4. P. 109–130* или более подробно: *Lycan W. Consciousness and Experience. Cambridge, 1996.*
- ¹⁵ *Деннет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания. М., 2004. С. 34.*
- ¹⁶ Иначе говоря, их содержание может быть выражено в виде суждений.
- ¹⁷ Такая трактовка значения дается в каузальной теории референции, предложенной С.Крипке и Х.Патнэмом.
- ¹⁸ *Dretske F. Knowledge and the Flow of Information. Cambridge, 1980. P. 8.*

Библиография

Carnap R. Psychology in a Physical Language // Logical Positivism. Ed. by A.J.Ayer. N.Y.: Free Press, 1959. P. 165–197.

Dretske F. Knowledge and the Flow of Information. Cambridge (MA): MIT Press, 1980.

Jackson F. Epiphenomenal Qualia // Philosophical Quarterly. 1982. Vol. 32. P. 127–136.

Jackson F. What Mary Didn't Know? // Journal of Philosophy. 1986. Vol. 83. P. 291–295.

Kripke S. Naming and Necessity. Cambridge (MA): Harvard Univ. Press, 1980.

Lycan W. What is the 'Subjectivity' of the Mental? // Philosophical Perspectives. 1990. Vol. 4. P. 109-130.

Lycan W. Consciousness and Experience. Cambridge (MA): MIT Press, 1996.

Nagel T. What It Is Like to Be a Bat? // Philosophical Review. 1974. Vol. 82. P. 435–450.

Searle J. Minds, Brains, and Programs // Behavioral and Brain Sciences. 1980. Vol. 3. № 3. P. 417–457.

Деннет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания / Пер. с англ. М.: Идея-Пресс, 2004. С. 34.

Патнэм Х. Философия сознания / Пер. с англ. М.: ДИК, 1999.

Прист С. Теории сознания. М.: ДИК – Идея-Пресс, 2000.

Сёрл Дж. Открывая сознание заново / Пер. с англ. М.: Идея-Пресс, 2002.

Юлина Н.С. Тайна сознания: альтернативные стратегии исследования // Вопр. философии. 2004. № 10. С. 125–135; № 11. С. 150–164.

И.И. Мюрберг

Бернард Уильямс: преобразование этики в политическую философию свободы*

Британский философ Бернард Уильямс (1929–2003) относится к разряду мыслителей, самой историей поставленных в число главных представителей этической и политико-философской мысли нашего времени¹. Несмотря на этот факт, сегодняшняя отечественная литература практически не обладает ни текстами Уильямса², ни изложениями его взглядов. Подобное вызывающее сожаление отсутствие особенно заметно на фоне немалого интереса, проявляемого в нашей стране к идейным оппонентам Уильямса на ниве политической теории (Дж. Ролзу, Р.Дворкину и др.). Причины возникновения указанной диспропорции, по крайней мере, некоторые из них, довольно очевидны: Уильямс, как говорил он сам и как неоднократно писали о нем комментаторы, взял на себя весьма непростую миссию. Центральной задачей его творческих начинаний был синтез способов понимания, достигнутый далеко отстоящими друг от друга философскими дисциплинами. Это был «представитель аналитической философии с душой гуманиста»³. К тому же собственные идейные предпочтения Уильямс формулировал преимущественно в отрицательных утверждениях. Так, в одном из поздних интервью мыслитель подчеркивает, что является принципиальным противником «эволюционного редукционизма, лишённого морального воображения»⁴.

Оглядываясь назад, можно с уверенностью утверждать, что в числе философских дисциплин – объектов предпринятого Уильямсом творческого синтеза – важнейшими были теоретическая этика и политическая философия. Заявленный ученым критический

* Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта РГНФ, № 09–03–00557а.

подход к самому концепту морали обусловил стратегию «перетекания» понятий из одной идейной парадигмы в другую. Данная особенность авторского стиля Уильямса исключает возможность прямого отождествления его взглядов с какой-либо из существующих традиций и предъявляет довольно высокие требования к философской эрудиции читателя. Кроме того, упомянутая выше цель синтеза дисциплин (саморазвитие которых он характеризовал как спонтанный дрейф в разных направлениях) почти неизбежно превращает его в специалиста по «длинным мыслям». Именно это качество – притом, что оно исключает возможность «быстрого» ознакомления с философией Уильямса как некой целостностью – делает его идейные находки в высшей степени востребованными современностью.

Один из смыслообразующих пассажей опубликованной на русском языке работы «Мораль – специфический институт» демонстрирует нам системоборческое этическое кредо Уильямса, по сути, ставшее его «визитной карточкой»:

Поистине почти все лучшее в человеческой жизни теряется в зазоре между теми крайностями, на которых останавливает наше внимание мораль [как система. – *И.М.*] ... силой и разумом, привязанностью и рациональным убеждением, стыдом и виной, неприязнью и осуждением, простым неприятием и признанием чьей-то вины... Чистота морали, ее настойчивое требование обособить моральное сознание от прочих эмоциональных реакций или от социальных влияний скрывает от взоров не только то, как она обходится с девиантными членами сообщества, но даже и то лучшее, что есть в этом обхождении. И не удивительно, что она должна скрывать все это: достоинства системы можно оценить, только находясь за ее пределами, с позиции, способной признать за ними ценность, тогда как система морали замкнута на себя. Попытки применить к ней любые не принадлежащие ей ценности должны трактоваться ею как досадное заблуждение⁵.

Взяв на себя миссию системоразрушителя, Уильямс тем самым крайне осложнил историкам философии задачу связного описания его собственной «позитивной» позиции. Ограничимся поэтому подобием краткого комментария к его философским взглядам. В области собственно моральной философии Уильямс зарекомендовал себя как бескомпромиссный критик двух основных направлений современной этической мысли – утилитаризма и кантианства. Суть

первого, как известно, составляет его консеквенционалистская доктрина. В работе 1973 г. «Утилитаризм: за и против»⁶ Уильямс предложил собственный способ критики консеквенционализма, связав его рассмотрение с вопросом о природе мотивации и далее с анализом природы индивидуальной субъектности. Уильямс обращает внимание читателей на случаи, когда субъект деятельности имеет возможность максимизировать пользу или минимизировать вред только ценой предательства собственных убеждений. Данными примерами он иллюстрирует мысль о том, что человека невозможно представить себе исключительно как агента, производящего «полезное». Смысл человеческой деятельности в любом случае не сводится к ее результату, «продукту». Действия личности находятся в тесной связи с тем, что философ определяет как «локальную сферу ответственности». Согласно Уильямсу, идентичность каждого из нас складывается из тех смыслов, которые вкладываем мы сами в действия, выполняемые в рамках означенной сферы. Его главная претензия в адрес утилитаризма состоит в том, что «этика пользы» представляет людей чем-то вроде «прислужников» объективного мира, лишает наш собственный мир того «переплетения личных ответственностей», которое только и делает жизнь человека осмысленной. Вместе с тем конечная цель его анализа утилитаризма не в том, чтобы «развенчать» само учение, а в том, чтобы пролить свет на неучтенные утилитаризмом стороны вопроса – в частности, выявить степень зависимости процесса принятия решений от реально влияющего на него комплекса ценностей. Доводы Уильямса оказали серьезное влияние на многих современных ему экономистов и философов, способствовали их отходу от утилитаризма.

Изложенный выше способ аргументации (казалось бы, отсылающий к кантовской этике) с необходимостью дополняется у Уильямса также и критикой кантианства. В основе его противостояния последнему лежало убеждение, что важные особенности этого этического учения свидетельствуют о глубинном, коренящемся в метафизических воззрениях Канта недоверии к человеческой субъектности (агенсу). Степень своего несогласия с Кантом Уильямс выразил идеей «морального везения»⁷. Согласно Канту, правильные поступки не могут содержать в себе ничего случайного. Действия индивида – как правильные, так и неправильные – суть порождения его сознательной воли, и это обстоятельство де-

ляет для Канта несущественными такие факторы, как эмоциональная природа человека, ситуация, в которой он непосредственно находится, или последствия его действий. Отсюда фантастичность кантовского представления о свободе: последнее всецело находится во власти бескомпромиссного рационализма.

В отличие от Канта, Уильямс (в духе Юма) утверждает не только рациональную, но и эмоциональную природу человеческих мотиваций. Вторая несет в себе свидетельства принципиальной невозможности для человека полностью контролировать собственные действия. Уильямс поясняет эту мысль с помощью анализа таких чувств, как стыд и угрызения совести. Будучи моральными реакциями человека на возникающие с его участием ситуации, моральные чувства оказываются ситуативно зависимыми: одни и те же поступки могут вызывать у совершившего их человека стыд или муки совести, а могут не вызывать – все зависит от того, насколько «повезет» ему с внешними обстоятельствами. В этом состоит принципиальное расхождение Уильямса с Кантом: с позиций кантовской этики одно и то же действие в любом случае должно быть расценено одинаково.

Тема «морального везения» может быть использована нами в качестве понятийной связки между этическими взглядами Уильямса и его политико-философскими исследованиями. Моральное везение, являясь антитезисом «системе морали», несет на себе серьезную смысловую нагрузку. Достаточно сказать, что сам заголовок опубликованной на русском языке главы указанной книги – «Мораль – специфический институт» – содержит многозначительную аллюзию: термин «специфический институт» представляет собой эвфемизм, которым в рабовладельческих штатах Америки обозначалось... рабство.

Понимать мораль как систему означает, согласно Уильямсу, видеть в ней практическое руководство по нравственному поведению. Из данного понимания следует, что (1) мораль никогда не требует от человека невозможного; этим подразумевается также, что (2) моральные требования не могут противоречить одно другому и что (3) вся совокупность моральных требований поддается иерархизации: слабые моральные требования уступают место более сильным; кроме того, «система морали» требует, чтобы (4) конкретные долженствования считались частным случаем более об-

ших. О том, что подобное описание не соответствует реальным моральным практикам, свидетельствуют, по мнению Уильямса, многие факты жизни и в первую очередь то, что мы способны сожалеть и раскаиваться по поводу собственных поступков. Здесь уместен классический пример: спасатель, когда его лодка заполнена, вынужден отталкивать от нее новых подплывающих, хотя и понимает, что это может означать для них гибель и что, случись самое худшее, подобные действия будут вызывать у него чувство мучительного сожаления. «Система морали» в этом случае будет оправдывать спасателя и предпишет ему не мучиться, поскольку он правильно расставил моральные приоритеты.

«Система морали» способна воздействовать на реальность и противоположным образом – заставить его необоснованно гордиться некоторыми из своих поступков. Кроме того, вера в принцип выводимости частных долженствований из общих налагает на субъект чрезмерные требования со стороны морали. Приняв за правило практику возведения каждого конкретного обязательства к более общему представлению о долге, мы, говорит Уильямс, можем уверовать, что «взяли на себя общие и безусловные обязательства способствовать осуществлению различных моральных целей, так может возникнуть представление... будто это правильной, чем делать нечто морально нейтральное»⁸.

Что касается тезиса о первостепенной важности морали, его Уильямс комментирует следующим образом: «Порой мы руководствуемся представлением, что лучшим из миров был бы такой, в котором бы правила морали соблюдали все и все желали бы ее защищать; пусть так, но на деле у нас достаточно стойких причин радоваться, что наш мир все же не таков»⁹. Все это показывает, что «система морали» может налагать на действия человека ненужные путы.

Во всех рассмотренных случаях имеет место закрепощение человека как субъекта свободного действия. Но в чем должно состоять его раскрепощение? Уильямс не сомневается: для того чтобы мораль не становилась тюрьмой, следует изучать ее как нечто данное нам в реальных жизненных проявлениях. Возьмем такие общеизвестные факты, как например, неодинаковая жесткость, с которой судят покушение на убийство и собственно убийство. Другой пример: за превышение скорости как таковое никогда не штрафуют так, как если бы оно привело к катастрофе. Но разве правильно

назначать наказания разной тяжести двум людям, руководствовавшимся одинаковыми мотивами? Ведь разница могла быть только в том, что один из двух покушавшихся выронил нож или что одному из двух водителей-лихачей никто не встретился на дороге. Между тем всегда и везде оценка содеянного ориентировалась более на последствия, чем на умысел. Кантианцы и утилитаристы склонны комментировать этот факт одинаково: закон не в состоянии проникать в умы преступников до такой степени, чтобы судить людей за их умыслы, не обращая внимания на последствия. Даже если подобное верно применительно к судебному праву, к морали этот довод неприменим. Моральные суждения касаются именно того, что творится в душах. Поэтому от морали следовало бы ожидать одинаковой суровости в оценке как умысла, так и его осуществления.

Уильямс по-своему отвечает на вопрос о том, почему мы строже судим осуществленный замысел убийства и бываем снисходительней к тем, кому не удалось совершить задуманное. Что бы ни внушала нам «система морали», практика выносимых порицаний, уверен он, распространяется только на сознательно, умышленно совершенные проступки. Между тем в реальности в число объектов осуждения попадают и те проступки, совершение которых (или, наоборот, несовершение должного) есть вопрос везения – *морального везения*. В своих оценках приведенных выше случаев (назовем их «архетипами» морального везения/невезения) мы, как правило, даже не отличаем элементов непреднамеренности от элементов умысла. Этот вывод подтверждают и практики «перехода на личности» – вынесения порицания людям за то, каковы они сами, а не за то, каковы их мотивы. Все это свидетельствует об отсутствии в современном обществе моральной восприимчивости к принципу преднамеренности, к тому, как игнорируется он – и не только в ситуациях порицания, но также и похвалы. Уильямс анализирует «случай Поля Гогена», художника, ставшего прообразом героя романа С.Мозма «Луна и грош». Поведение художника, бросившего семью и уехавшего жить на острова, невозможно рассматривать как нечто морально однозначное: «Единственное, что способно оправдать этот выбор, – успех его как художника»¹⁰. Но достижение успеха было делом, совершенно не зависевшим от воли художника. Так что если применить к этому случаю критерии «морали как системы», дать определенной оценки его поступку было бы совершенно невозможно.

Все рассмотренные примеры подводят философа к обобщающим замечаниям. Моральность личности не может быть помыслена в терминах той безусловности, которую порождает нахождение критерия моральности вне субъекта морального действия. Ведь таковым можно признать только то действие, которое совершается субъектом свободно. Но реальная жизнь никогда не являет собой сферы «чистой» свободы. Говоря языком Канта, она представляет собой причудливое переплетение автономии и гетерономии. Никто не может знать заранее, насколько свободно удастся ему осуществить то или иное действие. Поскольку же на практике такая свобода никому не гарантирована, то и моральность действия есть лишь желательный, но необязательный результат конкретного столкновения с «внешним» конкретным моральным выбором. Данный результат действительно содержит в себе потенциал личной свободы. Возможность же реализации потенциала ситуативно обусловлена, она, говорит Уильямс, представляет собой вопрос везения – постольку, поскольку речь идет о практическом, а не о просто «мыслительном» действии. Мыслительные же действия не интересуют Уильямса именно потому, что в их «свободе» отсутствует главный предмет его теоретического интереса – бытие «внутреннего» (морального) во «внешнем» (конкретно-ситуативном). Внешним, в особенности публичным воплощением моральных намерений людей занимается философия политики.

Таким образом, в собственных этических взглядах Уильямса изначально заложен интерес к политическому измерению человеческого существования. И это в ситуации, когда, как подчеркивает Уильямс, современная либеральная мысль вполне комфортно чувствует себя вне очерченного ею самой проблемного поля. «Теории эти, – комментирует отношение Уильямса Дж. Хоторн, – рознятся между собой, но каждая находит свою отправную точку где-нибудь вне политики. Отличительной чертой альтернативы Уильямса, исходящей из “требования базовой легитимации”, является то, что она начинается изнутри»¹¹. Требование базовой легитимации заключается в том, чтобы начинать теорию политики с нахождения понятий, аутентичных самой политике, а не с каких-то внешних ей дисциплин, ибо «идея ценности, лежащей за пределами любой удачи, представляет собой иллюзию, которая

не может больше служить источником убежденности при формулировке политических целей. Другие концепции морали также не могут нам помочь»¹².

Приводимый сокращенный перевод статьи о превращении «свободы вообще» в политическую свободу представляет собой пример такого поиска аутентичных политиче-ских понятий. Читая его, следует иметь в виду, что в своем авторском стиле Уильямс всегда стремился следовать наставлению Ницше: пытаться одной страницей передать то, для чего иным требуется целая книга. В результате его тексты, на первый взгляд простые для понимания, оказываются скрывающими множество «подводных камней». Но и в этой особенности уильямсовской манеры философствования немалое число его поклонников находят для себя источник вдохновения.

Писать на тему политической теории Уильямс начал с 1980-х гг. прошедшего века, уже будучи всемирно известным представителем моральной философии. В центре его внимания, наряду со свободой, находились другие важнейшие понятия политики: справедливость, равенство, природа либерализма и содержание этого понятия, демократия, а также природа самой политической философии. Обращая свои изыскания к читающей аудитории, Уильямс считал себя обязанным устанавливать связь между собственными теоретическими выкладками и теми сложными и далекими от стройности образами мысли, которые он находил у своих читателей и слушателей. Его мысль указывает на «других» – тех, кто обладает иными, чем он сам, устремлениями и ценностями. Вечное присутствие «другого», его неустранимость означает неизбежность столкновений, соперничества – иными словами, политики. При этом важно помнить, что политические столкновения происходят не по поводу идей. Их цель – решить, что следует *делать*. Поэтому общим девизом политико-философских работ Уильямса стало измененное библейское изречение: *Вначале было дело*¹³.

Примечания

¹ Газета «Гардиан» писала о нем как о «возможно, самом выдающемся британском философе нашего времени», вдохнувшем новую жизнь в умирающую моральную философию, пионере нынешних дебатов по вопросам персональной идентичности, личности и равенства. См.: Guardian. June 13. 2003.

- ² Едва ли не единственным исключением является опубликованная журналом «Логос» в позапрошлом году (см.: Логос, 1 (64), 2008, С. 149–173) глава из важной книги Уильямса «Этика и пределы философии» (*Williams B. Ethics and the Limits of Philosophy. L., 1985. P. 174–196*), а также сокращенный перевод статьи «Политика и нравственная личность» // Мораль в политике. М., 2004.
- ³ *McGinn C. Isn't It the Truth? The New York Review of Books. April 10. 2003.*
- ⁴ См.: *Baker K. Bernard Williams: "Carrying the torch for truth" // San Francisco Chronicle. September 22. 2002.*
- ⁵ Цитируется английское издание: *Williams B. Ethics and the Limits of Philosophy. L., 1985. P. 194–195.* Русскую публикацию (в ней имеются существенные несовпадения с представленным переводом, затрудняющие понимание сказанного Уильямсом) см.: Логос. 1 (64). 2008. С. 149–173.
- ⁶ *Williams B. Utilitarianism: For and Against. (with J.J.C.Smart). Cambridge, 1973.*
- ⁷ Так называется одна из его книг (*Williams B. Moral Luck. Cambridge, 1981*), получившая известность не только среди специалистов, но и у широкой публики.
- ⁸ *Williams B. Ethics and the Limits of Philosophy. L., 1985. P. 180.*
- ⁹ *Williams B. Moral Luck. Cambridge, 1981. P. 23.*
- ¹⁰ Ibid.
- ¹¹ *Hawthorn G. Introduction to Williams B. In the Beginning was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument . Princeton, 2005. P. xiv.*
- ¹² Уильямс Б. Мораль – специфический институт // Логос. 1 (64). 2008. С. 172.
- ¹³ Именно это изречение дало имя посмертно изданному сборнику политико-философских трудов Уильямса: *Williams B. In the Beginning was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument. Princeton, 2005.*

Библиография

- Уильямс Б. Мораль – специфический институт // Логос. 1 (64), 2008.*
- Уильямс Б. Политика и нравственная личность // Мораль в политике / Под ред. Б.К.Капустина. М.: КДУ, 2004.*
- Baker K. Bernard Williams: «Carrying the torch for truth» // San Francisco Chronicle, September 22. 2002.*
- McGinn C. Isn't It the Truth? The New York Review of Books. April 10. 2003.*
- Thomas A. Bernard Williams: contemporary philosophers in focus. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006.*
- Williams B. In the Beginning was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument . Princeton Univ. Press, 2005.*
- Williams B. Ethics and the Limits of Philosophy. London: Fontana, 1985.*
- Williams B. Moral Luck. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1981.*
- Williams B. Shame and Necessity. Berkeley: Univ. of California Press, 1993.*
- Williams B. Utilitarianism: For and Against. (with J.J.C. Smart). Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1973.*

Бернард Уильямс

От «свободы вообще» к политической свободе*

I. Введение

Я собираюсь говорить о свободе, в частности, о свободе как политической ценности. Многочисленные дискуссии на эту тему по сути сводятся к попыткам дать определение идее или различным идеям свободы. Не думаю, что подобные дефиниции так уж важны. В этических и политических идеях волнующим и озадачивающим моментом является для нас проблема понимания этих идей, в данном случае – свободы как ценности нашего мира. Этим я не хочу сказать, что свобода интересует нас только как составная часть нашей личной системы ценностей: я имею в виду ценности либерально-демократического общества. Совершенно очевидно и другое: наше мировоззрение в равной степени включает в себя осознание того, что этими идеями пользуются также люди, которые не разделяют наших ценностей или разделяют их отчасти; с такими людьми мы находимся в отношениях конфронтации, обсуждения, переговоров или конкуренции – в общем, разделяем с ними наш мир. И конечно, между нами должны существовать разногласия относительно свободы в нашем обществе. Наша свобода может конфликтовать с другими ценностями, и (хочется особо подчеркнуть) кое-что из представляющегося нам желательным связано с ущемлением свободы, о чем мы знаем.

При всем разнообразии наших отношений с другими людьми, разделяющими или не разделяющими наше представление о свободе, своего собственного отношения к этой ценности мы не

* Перевод с сокращениями сделан по изданию: Williams B. In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument. Princeton: PUP, 2006. Все выделения в тексте сделаны автором.

познаем, пока не поймем, что она для нас значит, т. е. чего мы ожидаем от нее, когда формируем собственные институты и практики, когда спорим с теми, кто видит эту ценность иначе, чем мы, а также когда пытаемся понять людей, живущих в отличных от нашего институциональных контекстах, и сосуществовать с ними. Как бы ни рознились между собой эти концепции или понимания свободы, включая наши личные сиюминутные представления о ней, все они имеют под собой сложную историческую подоплеку, и мы не поймем их, пока не узнаем что-то о ней, т. е. о том, чем стала идея свободы в этом многообразии связей. Эту исторически случайную подоплеку, сделавшую свободу тем, чем она является ныне, невозможно ни охватить, ни предварительно описать с помощью того или иного определения. Со свободой дела обстоят так же, как и с другими ценностями: философия, а заодно с ней априорно и антропология способны составить сердцевину, костяк, базисную структуру ценности; но и то, чем она стала в своем многообразии, и то, какой она нужна нам сейчас, должно быть функцией действительной истории. В свете сказанного ясно, что наша цель не в том, чтобы давать определения концепции свободы, а в том, чтобы конструировать эту концепцию.

Я не буду строить предположения относительно того, каким может быть процесс конструирования той или иной концепции свободы. Можно сказать, что само представление о конструировании, созидании применимо к разным уровням этого понятия. Нам необходимо созидать свободу как ценность непосредственно для самих себя; мы также нуждаемся в более общем, родовом конструкте или плане свободы, при помощи которого сможем совместить в едином философско-историческом пространстве все другие концепции свободы, – и этим, можно сказать, будет продемонстрирована собственная ценность каждой отдельно взятой концепции свободы. [...] Поэтому наша собственная конкретная активистская концепция свободы, та, которую мы используем на практике, имплицитно должна заключать в себе предпосылки к рефлексии по поводу наиболее общих возможностей конструирования.

Не менее важно, однако, следить за тем, чтобы дискуссии по поводу различных определений политической свободы имели своим объектом не только вербальные неточности. Важно, что-

бы это были расхождения во мнении по *существенным* поводам. Возможно даже, что это будут расхождения в оценке какого-то объекта. Должна существовать некая «сердцевинная», или изначальная, концепция (возможно, в ее роли окажется определенный вид общечеловеческих или просто широко распространенных практик), с которой соотносится все имеющееся разнообразие концепций политической свободы. Это, конечно, не дает нам никакого окончательного определения. Ведь этот сердцевинный, или изначальный, элемент, наличие которого я предположил, не представляет собой политической – и возможно никакой вообще – ценности. Но он может и должен прояснить нам, каким образом различные разнообразные ценности свободы оказываются проявлением одного и того же, а, значит, различные интерпретации не являются выведенными одна из другой.

Есть и другое соображение. В известных философских диспутах и попытках дать определение свободе его, конечно, принимают во внимание как нечто самоочевидное, но должного веса ему не придают. В дискуссиях такого рода свобода обладает *политической* ценностью. В них, например, не идет речь о свободе воли. Я же намерен утверждать, что описываемый ниже аспект, будучи правильно понят, очень существенно влияет на то, какой тип конструкта мы намерены создать. В частности, нам следует серьезно отнестись к утверждению, что коль скоро речь идет у нас о политической ценности, то наиболее важные из сопряженных с ней разногласий носят политический характер. И сама политическая типология, привлекаемая в конкретных ситуациях, и само понимание текущей политики должны зависеть от характера имеющихся разногласий, например, от того, являются ли они разногласиями внутри нашего собственного общества или разногласиями между обществами. Но наше общее понимание свободы как политической ценности должно исходить из допущения, что данной политической ценности *действительно* следует придавать основное значение и что смысл ее доступен нашему пониманию.

Я не стремлюсь дать определение политическому или охарактеризовать его в общих чертах. Подобное, повторю, невозможно. Однако было бы полезным выдвинуть здесь четыре положения, которые я считаю истинными относительно политического; эти

положения зададут направленность последующему рассмотрению свободы как политической ценности и определяют облик, который она получает благодаря моему конструированию.

А. Первое касается философии: политическая философия не являет собой частный случай прикладной моральной философии, каковой она часто изображается в нашей культуре¹. Не является она и частью философии права – об этом мы будем говорить ниже. В частности, политическая философия должна пользоваться только специфически политическими понятиями, такими как «власть» и ее нормативный коррелят – «легитимация».

В. Идея политического в немалой степени покоится на представлениях о политических разногласиях; эти последние существенно отличны от разногласий моральных. Моральные разногласия характеризуются такими соображениями и доводами, которыми оперируют в целях принятия решения. Политические разногласия идентифицируются согласно области применимости – в конечном счете согласно тому, что следует делать средствами политической власти, в частности, власти государства. Аргументы и контраргументы, приводимые по поводу того или иного политического решения, могут быть весьма разнородными. Поэтому политические разногласия не являются просто моральными и даже не обязаны быть моральными, хотя и могут оказаться таковыми; аналогичным образом, политические разногласия не обязательно касаются только интересов, хотя, конечно, могут быть с ними связаны.

С. Политические разногласия могут включать в себя разногласия при интерпретации политических ценностей, таких как свобода, равенство или справедливость. Эти разногласия способны повлечь за собой различия в понимании и политических традициях, они могут вторгаться в различные сферы того, что я назвал исторической подоплекой. Из этого следует, что отношения между этими ценностями не могут устанавливаться на манер трактовки статей конституции, применительно к которой вопросы, как правило, сводятся к определению того, *что следует считать*, скажем, ограничением свободы слова. Последний вид деятельности, конечно, существует и играет важную роль в обществах вроде Соединенных Штатов. Но даже в подобных случаях было бы ошибкой ставить знак равенства между политической мыслью, имеющей дело с принципиальными вопросами, и теорией реального или идеально-

го интерпретирования конституций. Мы и наши политические оппоненты внутри государства, не говоря уже об оппонентах международных, не просто пытаемся по-разному читать один и тот же текст. В последующем данная мысль сыграет важную роль.

D. Последнее из приведенных предварительных замечаний касается слова «оппоненты». Карл Шмитт прославился суждением, согласно которому отношение «друг–враг» выступает фундаментальным политическим отношением². Однако невнятность этого выражения способна придать ему оттенок весьма зловещего смысла в свете личных отношений Шмитта с Веймарской республикой, а затем и с Третьим Рейхом. Но оно справедливо по крайней мере в том смысле, что политические различия относятся к сущности политики и как таковые выражают отношение политического противостояния, а не интеллектуального различия, т. е. различия в интерпретациях. Под понятие «оппозиции» можно подвести много разного. Но в любом случае возникает вопрос о том, какими мы видим наших оппонентов, в какой мере наше противостояние есть вопрос различия интересов, а в какой – принципов, какие чувства оно вызывает и если это сильно задевает нас, то почему, а также в чем различие нашей причастности к исторической подоплеке? У нас могут быть причины полагать, что, помимо всего прочего, наши оппоненты заблуждаются интеллектуально, но отношения политического противостояния нельзя просто перевести в термины интеллектуального заблуждения. При конструировании свободы как политической ценности мы должны учитывать, что связанные с этой ценностью разногласия, как правило, сопряжены с политическим противостоянием, и это существенно влияет на формирование отношения к этим разногласиям и к самим нашим оппонентам.

II. Примитивная свобода

В пятой главе эссе «О свободе» Дж. Стюарт Милль изрекает нечто весьма неожиданное: «Свобода – в том, чтобы делать все, что захочется». Не может быть, чтобы он имел в виду буквально то, что сказал: во всяком случае, он должен был вести речь о способности делать, что захочется (ведь если ты предпочтешь не делать, что за-

хочется, ты не станешь от этого несвободным). Получив подобную поправку, Милль соглашается с Локком: «Ясно, что свобода состоит в способности действовать или не действовать, действовать или воздержаться от действия, как мы *хотим*. Этого отрицать нельзя»³.

Такова идея политической свободы как способности. У нее есть явные изъяны: у нас и без того имеется понятие способности, так что в этом определении понятие «свобода вообще» или «политическая свобода» оказывается (какая скука!) лишь другим названием способности. И что более существенно, это определение не дает ответа на вопрос, почему мы говорим прежде всего о способности. «Свободный человек – это человек, который не закован в кандалы, не заключен в тюрьме, не запуган, как раб, страхом наказания. Было бы нелепостью назвать несвободой то, что мы не способны полететь под облака, как орел, жить под водой, как кит[...]⁴. Вскоре мы вернемся к основополагающему вопросу: почему это ограничение в виде препятствий, преднамеренно чинимых другими людьми, или просто задуманных ими, или, как минимум, не устранившихся ими, столь важно для нас?

IV. Почему в основу положено принуждение?

Но почему мы исходим именно из примитивной свободы с ее вниманием к источникам ограничений, налагаемых одними людьми на других? Ответ состоит в том, что в нашем рассуждении «примитивная свобода» фигурирует как понятие «протополитическое». Начинать следует отсюда потому, что здесь сокрыто нечто основополагающее для человека как феномена, и сам этот феномен указывает в направлении политики.

В часто цитируемом отрывке Гераклит говорит: «Им было бы неведомо имя справедливости, если бы не все это». При этом ясно, что подо «всем этим» понимаются диспуты, споры и конфликты⁵. Справедливость, а значит – и властный источник справедливости, а значит – и облеченный властью исполнитель справедливости, все перечисленное требуется для разрешения конфликтов интересов, которые, не будь этих решений, продолжались бы вечно. Аналогичным образом, ограничение нашей деятельности интенциональной деятельностью других, в отли-

чие от ограничений, имеющих место в природе, способно породить весьма специфическую реакцию – обиду. И если мы не хотим, чтобы такая обида вылилась в новые конфликты, переросла в отчуждение и распад социальных связей, нам следует принять властное решение о том, чьей деятельности следует отдать приоритет: разумеется, такое решение способно подкрепляться представлением о справедливости. В зависимости от контекста обида может иметь своим объектом бездействие, отказ устранять те или иные препятствия, если предполагается, что устранение таковых является делом другой стороны. Но обида не может распространяться на то, что считается чисто природными препятствиями деятельности. Введенное Руссо различие, согласно которому оказаться «под домашним арестом» из-за снегопада совсем не то же самое, что быть запертым там кем-то, – это различие остается в силе⁶.

Но со свободой здесь связано и кое-что еще. Коль скоро источник власти действительно ею обладает и применяет принуждение для проведения в жизнь собственных решений, обиду может также вызывать само это принуждение. Могут возникнуть вопросы относительно способов употребления власти, и такие вопросы требуют легитимирующего разъяснения, становясь вместе с тем все настоятельней по мере приближения к единовластному способу распоряжения средствами принуждения [...] т. е. по мере приближения к идеально-типическому государству. Все это должно быть предметом обсуждения, хотя в различных обществах обсуждение получит неодинаковую интенсивность. Это и есть «политическое» в одной из его многообразных форм.

V. К политической свободе

Пока мы еще не обладаем свободой как политической ценностью – той ценностью, которую после введенного мною различения я буду называть политической свободой.

Примитивная свобода сама по себе политической не является⁷. Это можно понять, рассмотрев некое представление, возникающее, как только у нас складываются условия существования политического – складываются, так сказать, условия власти вместе

с апелляциями к власти. Речь идет о понятии *посягательств на политическую свободу*. Последние конституируются рядом очевидных моментов:

(а) Никто не в состоянии осмысленно требовать чего-то от других людей только потому, что их действия ограничивают его примитивную свободу, или потому, что расширение его примитивной свободы требует от них определенных действий. Подобные ситуации могут, самое большее, спровоцировать ссору и отнюдь не дают повода для удовлетворения возникших претензий.

(б) Аналогичным образом ни один находящийся в здравом уме человек не может рассчитывать на то, что его примитивная свобода будет защищена.

(с) **Рассмотрим ситуацию в терминах прав человека:** ни одному находящемуся в здравом уме человеку не придет в голову, что он вправе требовать от других всего, что является воплощением его примитивной свободы (т. е. всего, чего ему захочется).

(д) **Нечто подобное можно сформулировать и в терминах блага:** никто не в состоянии осмысленно считать благом вообще, в отличие от его личного блага, неограниченность собственной примитивной свободы.

Все это приводит к пониманию того, что для решения вопроса, в какой мере следует защищать или расширять свободу личности, в какой мере существование этой свободы является благом, требуется некоторая степень беспристрастности (в юмовской фразеологии, «точка зрения всеобщности»), которой идея примитивной свободы индивида сама по себе не обладает.

Важность этого момента подчеркивает Рональд Дворкин⁸. В то же время он полагает, что посягательства на свободу должны быть притязаниями на некое специфическое право на данное конкретное деяние; таково, например, право на свободу слова. Из этого он заключает, что между правильно понимаемой политической свободой и любым справедливым требованием не может быть противоречий. Предположим, например, что какая-то другая ценность, такая как равенство или справедливость как таковая, будучи правильно проинтерпретирована, требует от меня не делать чего-то конкретного. В таком случае у меня нет права на то, чтобы это делать. Значит, мои притязания на то, чтобы делать это, некорректны; следовательно, если мне не позволят делать

это, такой запрет не будет ограничением моей политической свободы, хотя подобное определенно ограничивает мою примитивную свободу.

Но в понимание политической свободы этот вывод не может быть заложен с необходимостью. Скажу больше: с моей точки зрения, необходимо как раз обратное. Мы конструируем свободу как политическую ценность, а это, помимо всего прочего, означает, что в процессе конструирования следует учесть и прояснить роль политического спора и политического конфликта – вообще, опыта жизни при том или ином строе. Подобный же опыт говорит о том, что, даже признавая правомерность ограничения с точки зрения какой-то политической ценности (например, равенства или справедливости), люди, тем не менее, могут видеть в этом ограничение собственной политической свободы. Представление о цене, которую порой приходится платить политической свободой, является частью нашего опыта – исторического и современного – никак не в меньшей степени, чем представление о правомерных посягательствах на политическую свободу.

Это представление о цене, которую следует платить политической свободой, как я уже сказал, присуще даже тем, кто согласен с конкретной ограничительной мерой, вводимой, например, в интересах равенства: эти люди могут считать эту меру пусть оправданным, но все же ограничением политической свободы. Позиция Дворкина не рассматривает такое отношение: по его мнению, речь здесь идет о простом заблуждении. Но еще более значимой тема необходимости расплачиваться политической свободой оказывается для тех, кто не считает подобную расплату необходимой. Государство, следуя надлежащей процедуре, осуществляет некие меры, ограничивающие деятельность некоторых людей в интересах, скажем, равенства. Эти люди противодействуют такого рода мерам, давая нам понять, что делают это из принципа: они не приемлют либо сам идеал равенства, либо данное понимание его, либо способ его реализации. Принимаемые меры они явно считают ограничением своей политической свободы. Позиция Дворкина содержит объяснение их реакции (они, мол, считают данную меру неправовой), но это порождает новый вопрос. Предположим, мы являемся сторонниками данной меры: каким должно быть наше отношение к политическим оппонентам, людям, реагирующим на

нее описанным образом? Коль скоро мы считаем ошибкой неприятие ими этой меры, в частности, то, что данная мера отрицается ими во имя равенства, то, согласно Дворкину, мы должны считать, что их утверждения об ущемлении их политической свободы ошибочны. Государство их принуждает, они обижены этим и явно полагают, что их политическая свобода ограничена. Дворкин терпеливо разъясняет им, что в этом они просто заблуждаются; они полагают, что политической свободой, их свободой, приходится порой жертвовать, но это не так. Именно этой точки зрения придерживался Руссо, но мне кажется, что как тогда, так и сейчас данная позиция вызывает возражения.

Нам следует считаться с тем, что при определенных условиях люди чувствуют, что их политическая свобода приносится в жертву: ведь если они так думают, то так оно и есть. Серьезное отношение к подобному самоощущению есть – я убежден – залог серьезного отношения не только к представлению о политической оппозиции, но и к нашим политическим оппонентам.

VI. По ту сторону посягательств на политическую свободу

Это так называемое руссоистское мировоззрение не учитывает всем известного отношения, являющегося основополагающим для политики и для понимания политической оппозиции. По этой причине оно не располагает к позитивным, можно даже сказать, здоровым отношениям с оппонентами. Серьезного отношения заслуживают реакции оппонентов, по крайней мере, наиболее существенные из них, а не выяснение того, в какой степени мы сами склонны разделять или морально одобрять эти реакции; это относится как к внутригосударственным оппонентам, так и к международным. Руссоистское же мировоззрение несет в себе потенциал назидательности, попечительства, и, если вести речь только о местных оппонентах, это мировоззрение способно сеять вражду между согражданами. Мы же надеемся, что чувство гражданской солидарности способно связывать между собой политических оппонентов, по крайней мере пока мы считаем, что государство должно быть единым, и что наличие политической оппозиции не

означает его непоправимого развала. Ведь описанное морализаторское мировоззрение некоторыми из своих наиболее красноречивых исторических воплощений, таких как террор, показало, что оно представляет угрозу существованию не только духа гражданства, но и самих граждан.

О философском изъяне, составляющем подоплеку этого мировоззрения, можно сказать, что в основание идеи политической свободы оно кладет правовой характер посягательств на свободу. Я говорил, что понятие «посягательства на свободу» помогает найти начальные отличия между свободой примитивной и политической. Это возможно потому, что любое адекватное понятие политической свободы должно так или иначе вбирать в себя понятие посягательств на свободу, а понятие примитивной свободы как таковое совершенно для этого не подходит. Однако если говорить о понятии правовых посягательств на свободу, то оно предполагает юридическое представление о согласии, изъявляемом властью, которая правомочна принимать или отклонять подобные посползновения, а политические оппоненты вовсе не обязательно должны видеть свое положение в этом свете. Как я уже сказал, представители разных сторон не находятся в ситуации интерпретаторов одного и того же текста.

Если оппоненты принадлежат к различным политическим системам, они могут и не согласиться с условиями легитимации, которые приняты властными инстанциями, при условии, что существование таковых вообще ими допускается. Когда же речь идет о гражданах одного государства (при условии, что ни одна из сторон не желает уничтожения последнего), тогда оппонентам свойственно примириться на признании некой властной инстанции (или процесса), правомочного принимать решения относительно того, *чему быть*; но такого рода признание отнюдь не равнозначно признанию того, что данная властная инстанция может принимать решения относительно правомочности того или иного посягательства на свободу. Все сводится здесь к отмеченной мною выше характеристике политического: определяющими для политических разногласий являются основания иного типа, чем те, которые они в себя включают. Основания, которыми руководствуется признанная властная инстанция в принятии решения, «чему быть», многообразны и способны по-разному влиять на политическую

свободу людей, но само по себе такое решение не содержит указания на то, что данное посягательство на политическую свободу является правовым.

В том особом случае, когда государство обладает институтом судебного надзора, появляется возможность контролировать решения исполнительных и законодательных органов относительно посягательств на политическую свободу. В таких государствах некоторые из политических (в самом широком смысле) решений являются судебно-правовыми, т. е. решения, касающиеся того, чему быть, являются в то же время решениями судебно-правовыми. Это не имеет никакого отношения к знакомым обвинениям в адрес подобных институтов или их функционирования, по которым какие-то из судебных решений являются политическими в узком смысле. Но и в этом случае понимание того, что чья-то политическая свобода ограничена принятым решением, не означает, что суд, действуя он надлежащим образом, дает кому-то право посягать на политическую свободу другого. Можно согласиться, что суд, покуда он делает свое дело правильно, никому не должен давать подобных полномочий; но это не устраняет чувства, что имеет место ограничение судебным решением чьей-то свободы или полное ее разрушение. Во-первых, суд мог бы сам признать, что его решения, будучи правовыми, в то же время ущемляют чью-то политическую свободу. Есть и более общее соображение: судебные доводы, т. е. такие, которые имеют хождение в конституционном суде, сколь бы изобретательны они ни были, представляют лишь один из возможных способов аргументации. Даже те, кто подобно Дворкину полагают, что судебный надзор должен опираться на недвусмысленно сформулированные моральные определения широкого спектра действия, признают, что, коль скоро эти решения принадлежат определенной правовой системе, они связаны другими ограничениями, такими как (*stare decisis*⁹). Так, человек, считающий, что его политическая свобода ущемлена, может приписывать этот факт действию на иных основаниях, которые, будь они даже принципиальными, он тем не менее не расценивает как неоправданные посягательства на его свободу, совершенные судебным органом. Если исход дела вызывает у него недовольство, то основным объектом такого чувства может служить убеждение, что при таком положении дел апелляционный суд может с полным

основанием отклонить его апелляцию. И эта мысль может заслонить собой понимание, что данная правовая история и данный статус суда не оставляют реальных шансов на иной исход дела.

Мысль, что какое-то действие – скажем, политическое решение – влечет за собой ущемление чьей-то политической свободы, не обязательно означает, что в глазах какой-то конкретной власти (или власти вообще) некто обладает правом посягательства на политическую свободу другого. Но какой смысл в таком случае имеет идея пожертвования политической свободой? Здесь следует вспомнить, что конструирование этой идеи замыслено нами как часть самого конструкта «политическая свобода» – такого, который отвечал бы нашим потребностям. Конструирование было начато нами с определенного опыта, ассоциируемого с чувством ограничения чьей-то примитивной свободы. Придется вернуться к этому моменту и попытаться приблизиться к конструкту «принесение в жертву политической свободы» через рассмотрение переживания человеком посягательства на его политическую свободу.[...]

VIII. Политическая свобода сегодня

Перечислим выявленные условия существования политической свободы.

(1) Деятельность не является ущемлением политической свободы, если она необходимым образом связана с существованием государства. (2) Однако принцип (1) не может быть поставлен в зависимость от существования какого-то определенного государства или государственного устройства, так как отдельные государства и системы правления явно открыты для критики за ущемление или неподобающее сужение политической свободы. В то же время сопоставление всех существующих государств с некой идеальной моделью не представляет большого интереса. В частности, все более туманным становится вопрос о том, какие желания и фрустрации могут возникать у людей в условиях, характеризующихся нарастающей контрфактичностью. Конечно, утопический политический дискурс не исключен и может быть полезен, но его связь с тем спором о политической свободе, который имеет место в действительности, является в лучшем случае косвенной. Это не

означает, что утопические дискурсы о свободе в качестве попытки выработать определения либо в качестве объекта аналитики бессвязны. Позиционируя политическую свободу в предельно широком смысле слова, мы можем найти в этом конструкте место и для некоторых из дискурсов, которые не отличаются крайней бессвязностью. Но и сами они, и напрашивающиеся сравнения их с действительностью мало что значат для конструирования политической свободы как специфически нашей ценности. Мне кажется, что, занимаясь подобным конструированием, мы должны ограничивать утопическую составляющую, соглашаясь, в частности, со следующим.

(3) Эпоха модерна – понятийная категория, играющая основополагающую роль в понимании социальной, а значит, и политической реальности; стало быть, политически значимое для нас конструирование свободы должно принимать за данность наиболее общие условия модерна. Этот урок преподнесла нам замечательная речь Бенжамена Констана «О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей»¹⁰, написанная в 1819 г. В ней он подчеркнул, что каковы бы ни были достоинства понятия свободы, связанные с добродетелью республиканизма, в условиях существования античных республик, по сути, они годились только для тех условий, и когда во Франции решили следовать тем добродетелям, пытаясь приспособить прежний идеал к современному коммерческому обществу, результат такой попытки должен был стать катастрофическим.

Конечно, здесь открывается большой простор для споров об условиях наступления модерна, о том, в каких доступных нашему пониманию формах может выступать современное общество и т. п. Но иначе и быть не может: данные вопросы составляют суть наиболее значимого политического рассмотрения. Однако, принимая за данность наличие неких общих условий возникновения современности как факторов конструирования особого облика нашей идеи свободы, надо допустить также многообразные частные обстоятельства. Например, ранее я упоминал о широком спектре желаний и намеренных действий других людей, которые можно счесть ограничением моей свободы. В контексте современности можно понять, почему при упомянутом выше общем факторе последствия конкуренции, построенной

по типу игры с нулевой суммой, не считаются ущемлением свободы, так как конкуренция составляет неотъемлемую часть данной социальной системы.

Сказанное не означает отрицания политической аргументации, допускающей наличие определенных типов конкуренции, которые своей разрушительностью наносят вред как общим интересам, так, возможно, и интересам неудачников, и требуют обуздания, а означает лишь то, что свобода последних не является основанием данной аргументации. Аналогичным образом побочные эффекты другого начинания, не учитывающие данного человека, не имеют своей презумпцией ограничение свободы этого человека, хотя во многих случаях они ее ограничивают. Происходит это оттого, что подобного рода явления повсеместны – особенно часто они встречаются там, где речь идет об основных видах деятельности общества. С другой стороны, установления, структурно ограничивающие возможности отдельных граждан или какого-то класса, будут восприняты как ущемляющие политическую свободу с большей вероятностью, и выражения недовольства в адрес властных структур, обладающих подобным воздействием, с готовностью будут фиксироваться как случаи ущемления свободы. Это происходит благодаря тому, что у нас типично современное, обостренное восприятие таких властных структур, и мы надеемся, что у нас есть также и средства их изменения.

Теперь допустим, что проявление недовольства личности тем, что ей приходится жертвовать своей свободой, суть неотъемлемая часть современности, каким бы совершенным ни было наше понимание ее. Допустим также более общие условия (1), согласно которым ограничение свободы не есть нечто необходимое в любом государстве. Допустим, конечно, и то, что недовольства человека увязано с фактами, т. е. что его желания действительно разбиты или ограничены теми действиями, на которые он жалуется. Предположив все это, мы должны будем допустить также мысль, вытекающую из предыдущих доводов: если кто-то считает, что некое действие или установление побуждает его жертвовать собственной политической свободой, то значит, так оно и есть. Из этого, конечно, не следует, что такого действия или установления не следует позволять: очень часто ценности, заключенные в конкретном действии или установлении, перевешивают ущерб, причиненный ущемле-

нием свободы. Кроме того, этот факт не обязательно будет основанием для компенсации или призывом компенсировать причиненный ущерб: по поводу этого ущерба потерпевшему нет нужды обращаться в суд. Но для политической свободы ущерб все равно остается ущербом, даже если переложить ответственность за него личность ни на кого не может.

Подобный способ конструирования политической свободы можно упрекнуть в попытке чересчур широкого толкования наносимого свободе ущерба. Его смысл в том, что в определенных пределах всякий недовольный, всякий, кого привели к фрустрации действия другого человека, может надлежащим образом пожаловаться на ограничение собственной свободы. Это верно, если только выражение «надлежащим образом» понимать в том смысле, что уместность сетования будет семантически, понятийно и, конечно, психологически ясна. Если же понимать его в смысле необходимого восприятия всерьез как полезного вклада в политические дебаты, а не как пустой траты времени, то тогда такой способ конструирования политической свободы неверен. Главное в том, что высказанные соображения являются политическими в самом широком смысле слова; в этом суть всей конструкции[...].

IX. Ценность свободы

[...] Почему политическая свобода обладает для нас именно этой ценностью? Почему в нашем политическом мышлении и наших устремлениях ей принадлежит именно эта роль? И особенно, почему она так важна? Этот вопрос следует относить к свободе как конструкту, соответствующему именно нашим условиям. Один из возможных ответов на него – ответ «внутренний» – подталкивает вопрошающего мыслить политическую свободу в наличных обстоятельствах, в связи с прочими ценностями и верованиями, характерными именно для нашего мира. Мы призываем вопрошающего определить, кто он и где он. Мы спрашиваем у него: какие альтернативы предлагает он относительно такой структуры идей, и насколько утопически удаленными от мира, в котором мы все живем, являются соответствующие этим идеям политические установления? Мы можем поспорить о ценности этих иных уста-

новлений, и это, повторю, будет спор политический, т. е. такой, который оперирует реалиями, доступными ему и нам в наличных условиях.

Все это хорошо. Однако ограничиться сказанным недостаточно. С одной стороны, мы настаиваем, что, коль скоро нам надо думать о политических ценностях реалистически, начинать следует именно «отсюда». В то же время подобным утверждением мы, кажется, признаем, что «здесь» – это лишь одно место из многих: современность, этот контекст нашего существования, может рассматриваться нами отстраненно, он может быть сопоставлен с другими контекстами. Такая возможность позволяет нам сказать гораздо больше, чем было сказано ранее, о наличном современном конструкте политической свободы и его сравнительной ценности. Это возвращает нас к знакомой теме, затронутой мною раньше. Одной из важнейших характеристик современности является присущее ей историческое самосознание, а оно предъявляет определенные требования к нашему пониманию самих себя [...]

В заключение попытаюсь в самом общем виде набросать то «большее», что можем мы добавить к сказанному. Для этого мне нужно в последний раз обратиться к примитивной свободе, к ее, как я сказал, «протополитической» сущности. Я утверждал, что примитивная свобода сама по себе не является политической ценностью и, возможно, она вообще не является ценностью. Это потому, что понятие политической ценности предполагает некую беспристрастную точку зрения, позволяющую определить приоритетность различных желаний агента, а такая точка зрения не заложена в идее желаний каждого. Эта точка зрения должна принадлежать носителю власти, способному принуждать. Коль скоро, говорил я, такой носитель у нас имеется, вопрос о свободе и принуждении возникает вновь, теперь уже в связи с принуждением, осуществляемым источником власти. Но для того чтобы последний был чем-то большим, нежели еще одним участником конфликта, власть должна *обладать* властью; это значит, что она должна быть признана легитимной в том или ином смысле. Подчеркнем, существует потребность в легитимном правлении – таком, которое принимает в качестве легитимного данное общество, соглашаясь с ним или с ним борясь, а не таком, которое непременно должно соответствовать нашим собственным критериям легитимности. Для того

чтобы существовало легитимное правление, у государства должна быть своя история легитимации, которая объясняла бы, почему государственной властью можно пользоваться для принуждения одних, но не других, почему одним людям позволено ограничивать свободу других именно таким, а не иным способом. Кроме того, данная история должна легитимировать это установление для *всех* граждан, то есть для всех тех, от кого государство ожидает лояльности, хотя внутри государства могут существовать и [...] объекты неприкрытого принуждения, в отношении которых подобная легитимационная история не имеет силы [...]

Разумеется, наличие легитимационной истории является достаточным основанием для того чтобы отличать случаи таких обществ от случаев, например, бандитского правления, не получающего должного отпора. Однако в рамках нашего рассмотрения темы конструирования политической свободы и ценности, которую мы ему приписываем, важным аспектом является то, что мы уже не способны верить каким бы то ни было легитимационным историям; и это неверие есть важная черта современности. Я имею в виду не только то, что мы не принимаем такие истории в качестве легитимаций, но и то, что мы в значительной степени считаем их содержание неистинным, особенно в том, что касается религиозных и других трансцендентальных оснований. Из этого следует – или последует позже, в результате дальнейших рассуждений – что, рассказывая собственную легитимационную историю, мы в некотором смысле начинаем с малого. Интерпретируя и распределяя политическую свободу, мы оставляем за каждым гражданином право первого голоса в определении его истинных желаний, презумпцию следовать своим устремлениям [...]

Если из сказанного можно что-то понять, то это понимание должно привести к выводу: современные общества (или некоторые из них) имеют основания для большего стремления к политической свободе по сравнению с предыдущими эпохами; современные общества нацелены на большую, чем предшествующие, степень реализованности свободы. Конечно, та политическая свобода, к которой они стремятся, понимается и конструируется в свойственных современности терминах, но это не делает обещания современных обществ ни тавтологичными, ни бессмысленными. Данные ими обещания подкреплены мыслью о том, что какие бы ценности со-

временность ни ставила под угрозу, конструирование свободы является в любом случае той ценностью, которая у этих обществ всегда будет и которую они, пожалуй, всегда готовы приветствовать. Ведь у обществ этого типа меньше ограничений, налагаемых на политическую свободу, и, самое главное, ограничения эти мотивированы более адекватно, чем у большинства обществ прошлого.

Перевод с английского *И.И. Мюрберг*

Примечания

- ¹ Как сказал Джон Ролз в «Политическом либерализме» (*Rawls J. Political Liberalism*. N. Y., 1993. P. xvi [A] **Theory [of Justice]**), «в «Теории справедливости» моральная теория общего плана не отличается от сугубо политической теории справедливости», и цель последней книги Ролза состояла в разработке этой политической теории. Но и в последней книге сама политическая концепция есть концепция моральная, хотя и направлена она на специфический объект (р. 11). **Примечательно, что моральные понятия все так же структурируют всю теорию:** например, решение центральной проблемы поддержания стабильности в справедливом обществе решается в терминах моральных сил его граждан.
- ² См.: *Шмитт К.* Понятие политического // *Вопр. социологии*. 1992. Т. 1. № 1.
- ³ *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // *Локк Дж.* Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1985. С. 320.
- ⁴ *Гельвеций К.А.* Об уме // *Гельвеций К.А.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1973. С. 175. Цит. по: *Берлин И.* Две концепции свободы // *Современный либерализм*. М., 1998. С. 19–43.
- ⁵ Фрагмент B23 // *Diels H. and Kranz W.* Die Fragmente der Vorsokratiker, 6th ed. Berlin: Weidmann. 1951–1952.
- ⁶ На это замечание ссылается Гейсс: *Geuss R.* History and Illusion in Politics. Cambridge, 2001. P. 104, 108–109.
- ⁷ В дальнейшем будет показано, что она вообще не является ценностью, но пока я не готов говорить об этом.
- ⁸ *Dworkin R.* Sovereign Virtue. Cambridge, 2000. Ch. 3.
- ⁹ Держись прежних решений (лат.).
- ¹⁰ См.: *Констан Б.* О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей // *Полис*. 1993. № 2.

Библиография

- Берлин И.* Две концепции свободы // Современный либерализм. М., 1998.
- Гельвеций К.А.* Об уме // *Гельвеций К.А.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1973.
- Констан Б.* О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей // Полис. 1993. № 2.
- Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // *Локк Дж.* Соч.: В 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985.
- Шмидт К.* Понятие политического // *Вопр. социологии.* 1992. Т. 1. № 1.
- Diels H. and Kranz W.* Die Fragmente der Vorsokratiker, 6th ed. Berlin: Weidmann, 1951–1952.
- Dworkin R.* Sovereign Virtue. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2000.
- Geuss R.* History and Illusion in Politics. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001.
- Rawls J.* Political Liberalism. N. Y.: CUP, 1993
- Williams B.* In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument. Princeton: PUP, 2006.

**МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
«СОВРЕМЕННОСТЬ СПИНОЗЫ»
(МОСКВА, НОЯБРЬ 2007)**

От редакции. Ниже публикуются выборочные материалы конференции, проведенной в Институте философии РАН и Высшей школе экономики при поддержке франко-российского центра гуманитарных и общественных наук в Москве. К началу конференции был приурочен выпуск специального номера журнала «Логос» (2007. № 2(59)), посвященного современным исследованиям философии Спинозы во Франции. В опубликованной в нем статье Л.Винчигуэрры «Спинозистский ренессанс во Франции (1950–2000). Введение» содержится общий обзор указанной проблематики.

Данные материалы подготовлены к публикации организаторами конференции А.Д.Майданским и Л.Винчигуэррой.

Эскиз метафизики абсолютной экстериорности Некоторые размышления по поводу теории причинности и онтологии мощи у Спинозы

Введение

Под субстанцией Спиноза понимает то, что существует «само в себе» (*in se*) и одновременно «представляется само через себя» (*per se concipi*) (Этика, I, дефиниция 3). Прочитав в 1678 г. «Этику», Г.В.Лейбниц замечает по этому поводу: «Субстанция есть то, что существует само в себе или же не существует в ином *как в субъекте*»¹. Разъясняя подобным образом определение Спинозы, Лейбниц переводит его в концептуальный план схоластики: в соответствии в формулировкой св. Фомы², он понимает под *ens in se* бытие, которое не существует в субъекте, – «*quod non est in alio velut in subjecto*». Соответственно конечный модус он определяет как то, что действительно существует «в ином как в субъекте», или как то, что он обозначает как «предикат, не являющийся необходимым»³.

В этих кратких высказываниях ганноверский философ предстает как один из первых, кто утверждал, что, по Спинозе, все вещи соотносятся с Богом подобно тому, как все предикаты соотносятся с субъектом, которому принадлежат. В одном из текстов, относящихся к 1678–1679 гг., Лейбниц замечает: «*Subjectum est res continens. // Praedicatum est res contenta*»⁴. Таким образом, как представляется, для него философия имманентности Спинозы выступает как философия интериорности: ничто не существует иначе, нежели в единственной субстанции, подобно тому как содержимое существует в содержащем. Все вещи, следовательно, связаны с Богом отношением присущности (*relation d'inhérence*).

Толкуя концептуальные категории Спинозы в таком смысле, Лейбниц открывает традицию интерпретации, которая, как известно, обнаруживается у Пьера Бейля и находит свое продолжение у

Гегеля. В наше время речь идет о позиции, разделяемой за океаном многочисленными комментаторами, начиная с Джонатана Беннетта и Дона Гарретта⁵. В недавнем исследовании Олли Койстинена и Джона Биро Спинозовский «монизм» предстает в качестве доктрины, в соответствии с которой «существует только один и высший субъект предикации; одна-единственная вещь, которая не является присущей другой вещи»⁶. И точно так же в статье в последнем номере «Leibniz Review» Ицхак Меламед утверждает, что у Спинозы «*causa immanens* является понятием, объединяющим присущность и причинность»⁷.

Безусловно, интерпретации такого рода опираются на тексты: разве в Письме LXXIII Спиноза не цитирует св. Павла, говорившего, что «[в Боге] мы живем и движемся и существуем» (Деяния Апостолов, 17:28)⁸? Разве не утверждает он в «Этике», что «все, что существует, существует в Боге (*in Deo*)» (Этика, I, 18)? Однако же, несмотря на то что у Спинозы действительно есть подобные формулировки, эти интерпретации кажутся мне неудачными, поскольку основаны они на недостаточном анализе точного значения предлога «в» у Спинозы, а также на предвзятой идее «бытия в», слишком привязанной к общепринятому смыслу. Я хотел бы предложить аргументы в пользу противоположной точки зрения, в соответствии с которой единая субстанция Спинозы не имеет ничего общего с абсолютной интериорностью, а понятие присущности очень плохо согласуется со спинозовской концепцией имманентности и, напротив, система Спинозы вписана в своего рода абсолютную экстериорность.

Когда я говорю об абсолютной экстериорности, то сознательно противопоставляю ее лейбницеvскому понятию присущности. Лейбниц использует это понятие, чтобы доказать, что, с одной стороны, не существует действия, которое бы не было укоренено в субъекте, т. е. в действующей субстанции, а с другой – что не существует предиката, т. е. свойства, которое бы не было укоренено в конституирующем субъекте. Это два фундаментальных принципа лейбницеvской метафизики: *actiones sunt suppositorum* и *praedicatum inest subjectum*. Они составляют соответственно динамический и логический принципы, которые конституируют монаду. Иногда лейбницеvскую и спинозовскую концепции субстанции сравнивают именно по этому пункту:

действительно, единственная субстанция Спинозы часто интерпретировалась как своего рода огромная монада, и наоборот, лейбницевские монады – как бесконечное умножение спинозовской субстанции. Впрочем, такую интерпретацию можно обнаружить уже и у самого Лейбница. Так, в письме Бурхарду де Вольдеру от января 1704 г. он пишет: «В самом деле, он [Спиноза] мог бы найти аналогию тому, что он утверждает относительно мира в целом, в каждой из его частей»⁹. В наши дни эта интерпретация разделялась Леоном Брюншвиком, по мнению которого, у Лейбница «субстанция Спинозы как будто множится, не утрачивая бесконечности, выступающей законом ее внутренней активности, и превращается в монаду...»¹⁰. Я хотел бы выделить проблемы, поставленные этой интерпретацией, показав, что на самом деле спинозовская метафизика решительно противостоит принципам *actiones sunt suppositorum* и *praedicatum inest subjectum*.

Мы можем уточнить нашу гипотезу следующим образом. Как известно, в «Новых опытах о человеческом разумении» Лейбниц разъясняет свой принцип присущности, утверждая, что «не существует чисто внешней деноминации»¹¹. По Лейбницу, нет отношений, внешних к их субъектам (*termes*), и всякая интериорность конституируема. По поводу Спинозы следует сказать как раз обратное: для него существуют только внешние деноминации или, точнее, любая интериорность конституируется исходя из внешних деноминаций, т. е. отношений, внешних их субъектам. Для обоснования этой гипотезы нужно прежде всего обратиться к спинозовской концепции причинности. Ведь все эти чисто внешние деноминации или бессубъектные отношения суть главным образом отношения каузальные. Иными словами, по Спинозе, существуют *одни только* причины, т. е. каузальные отношения без субъектов. То, что называют иногда «каузальным рационализмом» Спинозы, следует понимать как онтологию, каузальная динамика которой не опирается ни на какого конституирующего субъекта, ни на какого фундаментального агента ни на уровне порождающей силы *natura naturans*, управляемой *causa sui*, ни на уровне создания *natura naturata*, управляемой *causa immanens*. Таким образом я попытаюсь обосновать идею о том, что каузальный рационализм Спинозы или, точнее, то, что Александр Матерон назвал «онтологией мощи» у

Спинозы¹², полностью переворачивает доктрину, в соответствии с которой всякое действие всегда имеет своим основанием действующего конституирующего субъекта.

Причина самой себя

Рассмотрим прежде всего каузальную категорию, к которой Спиноза обращается уже в первом определении «Этики», а именно *causa sui*.

Сразу же отметим, что для обычного читателя того времени, привычного к категориям схоластической философии, метафизическая увертюра Спинозы предстает как чудовищная провокация, потому что она кажется совершенно непостижимой. И действительно, в схоластике *causa sui* – каузальная категория, которая в буквальном и позитивном смысле является внутренне противоречивой. На этом настаивает Фома Аквинский: «То, что не имеет места и не является возможным, это то, чтобы какая-либо вещь была причиной самой себя, ибо это предполагает, что она предшествует самой себе, что совершенно невозможно»¹³. Причина всегда предшествует своему следствию. Следовательно, было бы противоречивым полагать вещь как следствие самой себя, поскольку в таком случае одна и та же вещь будет и предшествующей, и последующей по отношению к самой себе. По Суаресу, у которого исчезают всякие ссылки на темпоральность, любая причинность с необходимостью транзитивна, ибо включает в себя «эманацию» (*emanatio*) и «влияние» (*influxus*)¹⁴. *Causa sui* является непостижимой, так как она подразумевает концепцию перехода или эманации от одного термина к другому, т. е. от причины к следствию, но без перехода или эманации, потому что оба термина суть одно и то же. Речь, таким образом, идет о переходе без перехода, что является явным противоречием.

Итак, в соответствии с наиболее привычной для XVII в. концепцией понятие *causa sui*, взятое в смысле подлинного самопождения, остается совершенно непонятным. Такой упрек часто адресовали Спинозе. Можно привести в пример антиспинозистский трактат Ноэля Обера де Версе «Убежденный нечестивец» (1684): «...этот ужасный язык Спинозы, эта *его субстанция или*

*Бог, которая есть причина самой себя или своего существования, есть чистая галиматья, вещь совершенно противоречивая и непостижимая для разума*¹⁵. Более того, по мнению схоластов, понятие *causa sui* можно воспринять в неверном смысле, как метафору *causa formalis*, которая в конечном счете сводится к чисто логическим детерминациям¹⁶. В этом случае *causa sui* относится к тому, что называют также «сущим самим по себе» (*ens a se*). *Ens a se* есть бытие, существующее только в силу своей сущности. Например, Бог есть *ens a se*. **Однако он не является в точном смысле причиной самого себя, если только не понимать под этим, что он лишен всякой причины и существует благодаря чисто негативной самостности (*aséité*), *sine emanatione ab alio* (не проистекая из иного).** Но, строго говоря, по Фоме Аквинскому, «в Боге нет ничего причинного»¹⁷; «Бог не имеет истинной и реальной причины», по Суаресу¹⁸.

Какова же позиция Спинозы в этом споре? Порывает ли он со схоластическим запретом, просто *постулируя* умопостигаемость того, что предшествующие философы считали противоречивым? К такому выводу подводит пассаж из «Краткого трактата»:

«Бог же – первая причина всех вещей, а также причина себя самого – познается из самого себя. Поэтому немного стоят слова Фомы Аквинского о том, что бог не может быть доказан *a priori* ввиду того, что он как бы не имеет причины»¹⁹.

К тому же тупику в объяснении нас, казалось бы, ведет и тот факт, что *causa sui* является объектом определения – и даже первого – в «Этике». Однако же можно составить более точное представление о смысле *causa sui*, исследуя ту роль, которую она играет в дедуктивных выводах Спинозы.

Как выясняется из следующих разделов, *causa sui* управляет всей динамикой спинозовской онтологии. Но ведь *causa sui* не имеет сущностного значения для субстанции: в дефиниции 3 части I «Этики» она даже не упоминается! Даже если речь идет о необходимом свойстве субстанции, это тем не менее не определяет ее: субстанция определяется атрибутами, которые суть *causa sui*, но *causa sui* не является таковым²⁰. Помимо того, даже если Спиноза начинает с определения *causa sui*, это вовсе не означает, что данная дефиниция подходит субстанции, и еще в меньшей степени –

что подобная субстанция существует. Первый пункт доказывається только в теореме 7 части I «Этики», в соответствии с которой субстанция является причиной самой себя, поскольку сущность ее такова, что нельзя помыслить причину вне нее. Второй пункт доказывается в теореме 11, устанавливающей существование Бога, единственной субстанции.

В каком же смысле субстанция является *causa sui*? В чем оригинальность Спинозовской концепции? Как известно, в частности, из работ Жана-Люка Мариона, Спиноза не был первым, кто реабилитировал это понятие. Декарт в своих ответах Катарусу пишет:

В конце концов, я ничего не говорил о невозможности того, чтобы какая-либо вещь была действительной причиной самой себя...²¹

В письме Мерсенну от конца марта 1641 г. он утверждает также: Обычная аксиома схоластики *nihil potest esse causa efficiens sui ipsius* [ничто не может быть действующей причиной самого себя] является причиной того, что выражение *a se* понималось не в том смысле, в каком следовало бы его понимать.

Эту позицию французский философ еще более подчеркивает в своих ответах на замечания Арно. Таким образом, Декарт первый порывает со схоластическим запретом. У него концепция *causa sui* основана на аналогии между причиной самой себя и производящей причиной: первая понимается как своего рода бесконечная производящая причина, которую он обозначает несколько странным понятием «производящая квази-причина»²². Ее он также уподобляет «огромному и необъяснимому могуществу» Бога²³.

Причина, по которой Спиноза не приемлет предложенное Декартом рассуждение по аналогии, заключается, очевидно, в следующем: если мы строим понятие *causa sui*, причины бесконечной в полном смысле этого слова, по модели действующей причины, то мы и бесконечное мыслим по модели конечного, что является основанием антропоморфического мышления²⁴. Не нужно, однако, чересчур углубляться в чтение «Этики», чтобы понять, до какой степени Спиноза противостоит антропоморфизму. Поэтому в логике Спинозовской дедукции *causa sui* предшествует производящей причине: дефиниция 1 и теорема 7 части I «Этики», устанавливающие природу *causa sui*, предшествуют теоремам 25 и 28 той же части, где Спиноза разъясняет действие *causa efficiens* исходя из *causa sui*. По Спинозе, таким образом, *causa sui* **вовсе не явля-**

ется *causa efficiens sui*²⁵. Напротив, он представляет *causa sui* как фундаментальную каузальность, которая позволяет объяснить другие типы причинности, но сама не может быть объяснена. Как замечает Жиль Делёз, «Спиноза превращает причину самой себя в архетип всякой каузальности, в ее изначальный всеобъемлющий смысл»²⁶. Венсан Карро также уточняет этот момент:

Causa sui определяется (номинально) до всякого определения причины вообще. Это очень важно: речь идет не о том, чтобы включить *causa sui* в типологию причин, что было бы равнозначно ее пониманию как предельного случая каузальности (Декарт), случая, в котором проверялось бы однозначное понятие причины, но, напротив, речь идет о том, чтобы превратить *causa sui* в парадигму, режим действия всякой каузальности [...] Всякий тип каузальности всего существующего должен мыслиться исходя из *causa sui*²⁷.

Итак, *causa sui* всегда *предшествует* логически и онтологически. Она есть то, из чего все с необходимостью проистекает в процессе ее собственного воспроизводства. Именно поэтому Бог одновременно есть причина сама по себе, первая причина и производящая причина всех вещей (Этика, I, теорема 15, короллари 1–3).

Помимо этого, будучи источником всякой каузальности, *causa sui* абсолютно позитивна: субстанция не потому является причиной самой себя, что она не имеет своей причины в чем-то ином, но, наоборот, она не имеет своей причины в чем-то ином, так как является причиной самой себя. В противном случае совершенно непонятно, каким образом конечные причины могли бы вытекать непосредственно из *causa sui* так, как это описано в схолии к теореме 25 части I «Этики», в соответствии с которой Бог должен быть назван причиной всех вещей «в том же смысле», в каком он называется причиной самого себя. В этом пункте мы не согласны с Карро, полагающим, что Спиноза в итоге возвращается к позиции схоластики и превращает причину самой себя в простую *causa formalis*, осуществляя тем самым настоящую декаузализацию *causa sui*²⁸. И хотя у него не идет речи, как у Декарта, о предельном случае *causa efficiens*, мы уже не имеем дела и с простой логической самодостаточностью, значение которой очищено от всякой коннотации действительности: выведение существования из сущности остается для Спинозы бесконечной способностью к *порождению*. Таким образом, нельзя понимать спинозовскую *causa sui* как негативную

самостность, т. е. как отсутствие причины. Иными словами, речь не идет о том, чтобы представлять существование «в себе» (*in se*) Бога у Спинозы по образу «*ens a se*» схоластики. Спинозовское понятие бытия *causa sui* – понятие совершенно оригинальное.

Могущество Бога

Радикальное изменение схоластической перспективы и преодоление картезианской позиции, составляющее суть аргументации «Этики», еще более проясняется, если внимательнее рассмотреть роль божественной мощи у Спинозы. В соответствии с теоремой 34 части I «Этики», «могущество Бога есть сама его сущность»²⁹. Это положение доказывается с помощью понятия *causa sui*:

Прямо из сущности Бога следует, что Бог составляет причину самого себя (по т. 11) и (по т. 16 и ее кор.) всех вещей. Следовательно, могущество Бога, в силу которого существуют и действуют все вещи и он сам, есть сама его сущность («Этика», I, 34, доказательство).

Для того чтобы оценить значимость этого доказательства, особым образом соотносящего *causa sui* с божественным могуществом, нужно провести еще одно сравнение с картезианской позицией.

У Декарта позитивная самостность Бога, т. е. тот факт, что он является причиной самого себя, основывается на божественной мощи, т. е. на «огромном и непостижимом могуществе» Бога. Позитивная самостность божественной субстанции соотносится, таким образом, с божественным могуществом, которое Декарт считает возможным прояснить с помощью рассуждения по аналогии, полагающего *causa sui* как *causa efficiens sui*. Но здесь мы наталкиваемся на границы умопостигаемого, поскольку сам Декарт признает, что апелляция к действительности в этом контексте несет в себе нечто метафорическое и неправильное. В итоге, «Бог есть причина, чья мощь выходит за границы человеческого понимания», – объясняет он Мерсенну³⁰.

У Спинозы, как и у Декарта, *causa sui* тесно связана с понятием божественной мощи. Мы уже видели, как Спиноза доказывает теорему 34 части I «Этики»: он рассуждает, отгалкиваясь от необходимой сущности Бога, который есть причина самого себя и всех

вещей; следовательно, божественная мощь и является его сущностью. Тем не менее Спиноза и Декарт расходятся в ключевом моменте: в традиции, ведущей от Декарта к Спинозе, дедуктивный порядок, связующий *causa sui* с божественным могуществом, оказывается перевернутым. У Декарта могущество Бога призвано объяснить и обосновать *causa sui*. У Спинозы же понятие *potentia Dei* связано с *causa sui* как со своим принципом интеллигибельности: тождественность могущества и сущности Бога доказывается с помощью *causa sui*. Иными словами, Спиноза мыслит могущество с помощью причины самой себя, а не причину самой себя с помощью божественной мощи. Спинозовский переворот заключается, таким образом, в том, чтобы вернуться к позиции Декарта, но кардинальным образом переосмыслить соотношение божественного могущества и причины самой себя. Мы видим здесь также, что Спиноза полагает *causa sui* как умопостигаемую в себе, как основу умопостигаемости реальности, а не как понятие, которое должно сделаться умопостигаемым при помощи какого-либо другого понятия. С этой точки зрения *causa sui* должна быть не объяснена, а только адекватно *определена*. Это как раз и есть дефиниция 1 «Этики», столь шокирующая Ноэля Обера де Версе своей видимостью безосновательного постулата.

Проблема нашего исследования состоит, стало быть, в том, чтобы определить, каким образом Спинозе удастся избежать противоречий, выявленных схоластами, если, конечно, ему действительно это удалось. Как мы помним, схоластик отбрасывает идею позитивной самостности или самопорождения, аргументируя это утверждением о том, что всякая каузальность предполагает воздействие предшествующего термина (причины) на последующий (следствие) и что никакой терм не может предшествовать самому себе ни во времени, ни логически. Схоласты считают понятие *causa sui* абсурдным и противоречивым, поскольку рассматривают его как *каузальное отношение с одним термом*, как своего рода транзитивное отношение субъекта (*terme*) к самому себе. Следовательно, полагают они, переход без перехода является противоречивым. В этом возражении нет ничего эзотерического; более того, оно кажется весьма точным. Как мы видели, даже Декарт смог его обойти, лишь сведя понятие *causa sui* к своего рода метафоре божественного могущества и прибегнув к смутно-

му понятию производящей квазипричины. Но Спиноза отбрасывает введенную Декартом аналогию из-за содержащегося в ней намека на антропоморфизм.

Как же можно в таком случае уклониться от возражения схоластов? Мне кажется, что единственный приемлемый ответ на этот вопрос мог бы состоять в том, чтобы рассматривать спинозовскую метафизику как каузальный рационализм настолько радикальный, что он отсылает нас к онтологии могущества. На самом деле я не считаю, что спинозовская причина самой себя имеет много общего с переходом без перехода, разоблаченным схоластикой. Его новую формулировку *causa sui* следует рассматривать в контексте онтологии, строго идентифицирующей вещи и причины, бытие и действие. Специфика этой онтологии заключена в том факте, что ее первым основанием выступает не первичный агент, а само действие. В онтологии могущества нет *substratum* действия, но само действие есть *substratum*. А если мы вспомним, что, по теореме 34, именно понятие *causa sui* объясняет понятие *potentia Dei*, то поймем, к какому решению нас подводит концепция этой онтологии могущества: если мы должны помыслить божественную мощь и действие как не имеющие *substratum*, то мы равным образом должны мыслить *causa sui* как каузальность, не имеющую субъекта. Иначе говоря, *causa sui* должна рассматриваться как *причина, сама себя обуславливающая*, равным образом понимаемая как *бесконечная мощь бытия*. Но в таком случае *causa sui* не соответствует более, как это было у схоластов, каузальности *с одним субъектом*, явно противоречивой и непостижимой. Напротив, она соответствует интеграции причинной обусловленности в каузальность как таковую, *безо всяких субъектов*. Именно так Спинозе удается избежать противоречий, вскрытых схоластикой.

Имманентная причина

До сих пор мы рассматривали только причину, в силу которой Бог производит самого себя, т. е. *causa sui*. Но что же происходит с *causa immanens*, т. е. с той специфической каузальностью, которую Спиноза вводит для объяснения того, каким образом все вещи, т. е.

конечные модусы, являются причинно обусловленными Богом? И, в частности, позволяет ли наш анализ *causa sui* сказать что бы то ни было о природе *causa immanens*?

Думается, ответ на этот вопрос должен быть утвердительным, особенно в силу того, что Спиноза сам совершенно ясно говорит об этом в схолии к теореме 25 части I «Этики». В этой центральной схолии он действительно утверждает, что «в том же самом смысле, в каком Бог называется причиной самого себя, он должен быть назван и причиной всех вещей». Причина, в силу которой Бог производит самого себя, является точно той же, в силу которой он производит все вещи, и эта последняя каузальность объясняется с помощью первой. Данное замечание позволяет нам сформулировать два пункта.

Прежде всего схолия к теореме 25 показывает, что каждая вещь есть не что иное, как причина самой себя, поскольку она – модификация, конечное состояние [Бога]. В этом смысле схолия не говорит ничего иного, кроме того, что вытекает из доказательства теоремы 28: конечный модус не просто следует из Бога, но он есть сам Бог, находящийся в конечном и имеющем ограниченное существование состоянии (*Deus quatenus*).

Затем, что еще более важно, схолия к теореме 25 позволяет понять, как *causa sui* из теоремы 7 соотносится с *causa immanens* теоремы 18. Как мы видели, Бог назван причиной самого себя в том смысле, что он есть причина, следствие которой тождественно ей самой, т. е. *причина, обуславливающая причину*. Таким образом, по схолии к теореме 25, Бог есть имманентная причина всех конечных вещей точно *в том же смысле*, в каком он есть причина самого себя. Эта, так сказать, экспликативная транзитивность позволяет утверждать следующее: подобно *causa sui*, *causa immanens* обуславливает причины, а не одни только следствия. Иначе говоря, Бог есть не только имманентная причина всех конечных вещей, поскольку те суть следствия, но также и причина всех конечных вещей, поскольку те суть причины.

В этом заключении нет ничего удивительного: Спиноза иногда употребляет термины *modus* и *causa* как взаимозаменяемые, в частности, в доказательстве к теореме 28³¹. Таким образом, ни одна из существующих вещей не является *только* следствием, она есть также и *причина*:

Нет ничего, из природы чего не вытекало бы никакого следствия (Этика, I, 36).

Пьер Машрэ показал, каким образом Спиноза в «Этике» терминологически лавирует между двумя этими аспектами модальной детерминации с помощью терминов *действовать* и *производить*. Модус действует лишь в силу внешней детерминации, которая соотносит его с предшествующим модусом в соответствии с отношением транзитивной каузальности. Тот факт, что модус, таким образом, предопределен к действию, обусловлен тем, что *модус не является субстанцией*. Именно в силу этого он есть *следствие*. Но, коль скоро он является *модусом субстанции*, конечный модус действует также в силу внутренней детерминации, относящейся к божественной каузальности, частью которой он является³². Поэтому-то он и есть *причина*.

Аналогичный момент мы можем сформулировать и в терминах могущества. Ведь в соответствии с доказательством теоремы 34 могущество Бога есть его способность быть причиной, а в соответствии с доказательством теоремы 36 все, что существует, выражает могущество Бога, а значит, его способность быть причиной: «...все, что существует, выражает известным и определенным образом могущество Бога, составляющее причину всех вещей; следовательно (по теореме 16), из всего этого должно вытекать какое-либо действие». Будучи *causa sui*, Бог, т. е. субстанция, *есть* способность к действию (*potentia agendi*). Зато в качестве *causa immanens* Бог создает, вследствие своей производящей силы, бесконечное множество вещей, которые сопричастны *causa sui* в качестве конечных причин и также обладают способностью действовать. Эта способность к действию, которой обладает всякий конечный модус субстанции, составляет то, что Спиноза именует стремлением, или *conatus* (Этика, III, доказательство теоремы 7, III, доказательство теоремы 54).

Именно в этом смысле модусы суть имманентные следствия божественного могущества, составляющие часть божественного самопричинения (*auto-causation*). Всякий конечный модус вписан в каузальное рассуждение, которое полагает его одновременно как *следствие* божественного самопричинения и как *модификацию* этого последнего, т. е. как *конечную причину*.

Заключение

Спинозовская онтология могущества устанавливает соотношение одних причин с другими. Прежде всего это причина, соотношенная с самой собой, т. е. Бог, чье существование выводится в теоремах 7 и 11 части I «Этики». Такую причину, которая обуславливает сама себя, *causa sui*, Спиноза называет также могуществом Бога (*potentia Dei*). Затем – причина самой себя, которая соотносится с собственными следствиями, также являющимися причинами, в соответствии с объяснением имманентной причины в схолии к теореме 25 части I «Этики». Каузальный механизм Спиноза устанавливает уже в теореме 15, по которой все, что существует, существует в Боге, а также в королларии к теореме 16, в соответствии с которым Бог есть производящая причина всех вещей, каковые только могут быть представлены бесконечным разумом. Наконец, бесконечная цепь конечных причин, обуславливающих другие конечные причины, т. е. горизонтальная связь конечных модусов между собой, построенная в соответствии с объяснением порождения простых вещей в теореме 28.

Теория содержит только каузальные отношения, которые, будучи соотношены друг с другом, могут также быть поняты и как отношения мощи. И нигде в этой глобальной конструкции мы не можем зафиксировать терм каузальности или же *субъекта* каузального действия. В той мере, в какой спинозовская теория каузальности отказывается наделять каузальные отношения термами, она означает также и отказ от принципа, в соответствии с которым действие предполагает действующего субъекта, т. е. лейбницевский принцип *actiones sunt suppositorum*. Ведь субстанция перестает быть субъектом действия, становясь самим действием, каузальностью без термов каузального отношения, или чистой силой. Что касается модусов, то они более не являются простыми следствиями и превращаются в агентов, в настоящие причины. Следовательно, простые модусы до некоторой степени могут рассматриваться как «субъекты» действия. Но они не являются конституирующими субъектами, т. е. первичными агентами. Как говорит Пьер-Франсуа Моро, они являются скорее «неполными субъективностями», конституируемыми внутри первоначального действия, часть ко-

торого составляют³³. По этому поводу мы можем вспомнить знаменитый лейбницевский пример, выражение: *Адам грешит*. По Спинозе, когда Адам грешит, реальность греха, вопреки Лейбницу, не основана на существовании субъекта Адама, по отношению к которому действие греха является предикатом. Напротив, Адам оказывается существующим, участвуя в той модификации божественного действия, каковой является его грех. Адам есть не что иное, как это каузальное действие, которое он осуществляет, и он существует только потому, что посредством него действует *causa sui*, или божественная мощь. Иными словами, вместо того чтобы положить в основание действия конституирующего субъекта, Спиноза предлагает оригинальную метафизическую схему, в соответствии с которой любой агент предполагает данное действие, способность действовать, в которой конституируется агент. Не действие имеет своим основанием агента, но агент всегда конституируется *в действии*. Здесь также аксиома *actiones sunt suppositivum* оказывается перевернутой.

Именно в этом смысле учение Спинозы противостоит теории присущности. У Лейбница всякое отношение интериоризуется до такой степени, что не оставляет никакой конституирующей «внешней деноминации», никакого отношения, внешнего его термам; любое действие есть в конечном счете воздействие на себя самого: монада «выводит все из глубин самой себя», она не имеет «окон»; она не вступает ни в какие каузальные отношения с другими монадами. Субстанция, по Лейбницу, это бытие, которое, будучи созданным, действует только на самого себя³⁴. У Спинозы происходит совершенно противоположное: устраняя термы каузального отношения, он рисует своего рода экстериоризацию любого отношения. В его системе не существует внутренней деноминации, которая бы не была основана на чисто внешней деноминации, ни одной вещи, которая не являлась бы ядром каузальных отношений, ни одной субстанции, которая не являлась бы самопричиняющей причиной. В этом смысле спинозовская онтология могущества не имеет никакого отношения к философии присущности. Напротив, учение Спинозы есть подлинный онтологический «экстаз» в изначальном смысле этого понятия (*ekstasis*: **быть вне себя, экстериоризоваться**). Вот к какому выводу мы приходим. Вместе со св. Павлом Спиноза утверждает, что наша жизнь, движение и бытие – в Боге.

Но мы не содержимся в Боге подобно тому, как предикаты «содержатся» в «содержащем» их субъекте, как это представляет лейбницевская интерпретация. Мы пребываем в Боге в той мере, в какой мы вписаны в качестве конечных причин в абсолютную экстерность *causa sui*, т. е. бессубъектное самопричинение, обозначаемое также как *potentia Dei*. Если мы действительно пребываем *in Deo*, то предлог *in* связан не с нашей присущностью *in subjecto*, но с нашим экстазом *in actione* (в действии).

Перевод с французского *М.М. Федоровой*

Примечания

- ¹ *Leibniz G.W. Sämtliche Schriften und Briefe. VI, iv. Berlin, 1923–[?]. P. 1706.*
- ² См.: *Thomas St. Somme contre les gentils. I, xxv / Trad. C.Michon, V.Aubin et D.Moreau. Paris: 1999. P. 207.*
- ³ «Субъект есть содержащее, предикат – содержимое» (*Leibniz G.W. Loc. cit.*).
- ⁴ *Ibid. P. 141.*
- ⁵ См.: *Bennett J. A Study of Spinoza's Ethics. Cambridge, 1984. P. 92–93; Garrett. Spinoza's Conatus argument // O.Koistinen, J.Biro (eds.). Spinoza. Metaphysical Themes. Oxford: Oxford UP. P. 157. Note 31.*
- ⁶ *Koistinen O., Biro J. Introduction // Spinoza. Metaphysical Themes. P. 4.*
- ⁷ См.: *Melamed Y. Inherence and the Immanent Cause in Spinoza // The Leibniz Review. 2005. № 16. P. 44.*
- ⁸ См.: *Spinoza B. Lettre LXXIII // Œuvres, ed. C. Appuhn. Vol. IV. P. 335: «Вместе с Павлом... я утверждаю, что всё находится в Боге и в Боге движется» [Спиноза Б. Избр. произведения. М., 1957. Т. 2. С. 629–30].*
- ⁹ *Leibniz G.W. Die philosophischen Schriften von G.W.Leibniz. II / Ed. C.I.Gerhardt. Hildesheim–N. Y., 1978. P. 262.*
- ¹⁰ *Brunschvicg L. Spinoza et ses contemporains. Paris, 1923. P. 243–244.*
- ¹¹ *Leibniz G.W. Nouveaux essais sur l'entendement humain. II, xxv, § 5.*
- ¹² См.: *Matheron A. Physique et ontologie chez Spinoza: l'énigmatique réponse à Tschirnhaus // Cahiers de Spinoza. 1991. № 6. P. 87.*
- ¹³ *Thomas St. Somme théologique. Paris, 1990. Ia, q. 2, a. 3. Somme théologique. Paris, 1990. Ia, q. 2, a. 3.*
- ¹⁴ См.: *Carraud V. Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz. Paris, 2002. P. 122–126, 255; Marion J.-L. Questions cartésiennes II. Paris, 1996. P. 148–152.*
- ¹⁵ *Aubert de Versé N. L'impie convaincu ou dissertation contre Spinoza. Amsterdam, 1685. P. 86–87.*
- ¹⁶ См.: *Carraud V. Causa sive ratio. P. 183.*
- ¹⁷ *Thomas St. Somme théologique. Ia, q. 14, a. 1.*
- ¹⁸ *Suarez F. Disputationes metaphysicae. I, s. 1, n. 29.*

- ¹⁹ *Spinoza B.* Court traité. I, i, § 10 // Œuvres, I. P. 48 [*Спиноза Б.* Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // *Спиноза Б.* Избр. произведения. Т. 1. С. 82].
- ²⁰ См.: *Gueroult M.* Spinoza. V. I: Dieu. Paris, 1968. P. 40–41.
- ²¹ *Descartes R.* Œuvres / Ed. F. Alquié. Paris, II. P. 527.
- ²² См.: Ibid. II. P. 677–689.
- ²³ См.: Ibid. P. 529, 678.
- ²⁴ См.: *Deleuze G.* Spinoza et le problème de l'expression. Paris, 1968. P. 147–149.
- ²⁵ См.: *Carraud V.* Causa sive ratio. P. 320–324, 329, 339.
- ²⁶ *Gueroult M.* Spinoza. V. I: Dieu. P. 40–41.
- ²⁷ *Carraud V.* Causa sive ratio. P. 313.
- ²⁸ См. Ibid. P. 283, 324, 329.
- ²⁹ См. также: Этика, II, 3, схолия: «...могущество Бога есть не что иное, как его актуальная сущность».
- ³⁰ См.: Descartes. Œuvres. I. P. 265.
- ³¹ См., например: *Gueroult M.* Spinoza I: Dieu, P. 335–36; *Balibar E.* Causalité, individualité, substance: Réflexions sur l'ontologie de Spinoza // P.-F. Moreau, E. Curley (éds.). Spinoza. Issues and Directions. Leiden, 1990. P. 72.
- ³² См.: *Macherey P.* Avec Spinoza. Paris, 1992. P. 69–109.
- ³³ *Moreau P.-F.* Spinoza et le spinozisme. Paris, 2003. P. 77.
- ³⁴ Разумеется, исключение составляет субстанция Бога, чье творящее действие, т. е. каузальное отношение, которое Бог поддерживает с миром, есть единственная действительная внутренняя деноминация в лейбницевской онтологии, которая, впрочем, оценивалась самим Лейбницем как настоящее чудо.

Библиография

- Aubert de Versé N.* L'Impie convaincu ou dissertation contre Spinoza. Amsterdam: Jean Crelle, 1685.
- Balibar É.* Causalité, individualité, substance : Réflexions sur l'ontologie de Spinoza // P.-F. Moreau et E. Curley (eds.). Spinoza. Issues and Directions. Leiden: E.J.Brill, 1990. P. 58–76.
- Bennett J.* A Study of Spinoza's Ethics. Indianapolis: Hackett, 1984.
- Brunschvicg L.* Spinoza et ses contemporains. Paris: Felix Alcan, 1923.
- Carraud V.* Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz. Paris: PUF, 2002.
- D'Aquin Th.* Somme contre les gentils / Trad. C. Michon, V. Aubin et D. Moreau. Paris: Flammarion, 1999.
- D'Aquin Th.* Somme théologique. Paris: Cerf, 1990.
- Deleuze G.* Spinoza et le problème de l'expression. Paris: Minuit, 1968.
- Descartes R.* Œuvres / Ed. F. Alquié. Paris: Bordas, 1989.
- Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz / Ed. C.I. Gerhardt. Hildesheim-N. Y.: Georg Olms Verlag, 1978.
- Garrett D.* Spinoza's Conatus argument // O. Koistinen et J. Biro (eds.). Spinoza. Metaphysical Themes. Oxford: Oxford UP, 2002. P. 127–158.

- Gueroult M.* Spinoza I: Dieu. Paris : Aubier-Montaigne, 1968.
- Koistinen O.* and *Biro J.* Introduction // O.Koistinen et J.Biro (eds.). Spinoza. Metaphysical Themes. Oxford: Oxford UP, 2002. P. 3–10.
- Leibniz G.W.* Nouveaux essais sur l'entendement humain. Paris: Flammarion, 1966.
- Leibniz G.W.* Sämtliche Schriften und Briefe. Berlin: Akademie Verlag, 1923– [?].
- Macherey P.* Avec Spinoza. Paris: PUF, 1992.
- Marion J.-L.* Questions cartésiennes II. Paris: PUF, 1996.
- Matheron A.* Physique et ontologie chez Spinoza: l'énigmatique réponse à Tschirnhaus // Cahiers de Spinoza. 1991. № 6. P. 83–109.
- Melamed Y.* Inherence and the Immanent Cause in Spinoza // The Leibniz Review. 2005. № 16. P. 43–52.
- Moreau P.-F.* Spinoza et le spinozisme. Paris: PUF, 2003.
- Spinoza B. de.* Œuvres / Ed. C.Appuhn. Vol. IV. Paris: Flammarion, 1964–1966.
- Spinoza B. de.* Philosophie pratique. Paris: Minuit, 1981.
- Suarez F.* Disputationes metaphysicae. Vol. I–II. Hildesheim–Zürich–N.Y.: Georg Olms Verlag, 1998 (reprint of the 1866 Paris Edition).

А.Д. Майданский

«Истинная логика» Спинозы

Логика – наука свободы

Слово «логика» встречается в работах Спинозы редко, и складывается впечатление, что он пренебрегает логической проблематикой. На деле, как мы увидим далее, философ принял самое деятельное участие в реформировании предмета и категорий этой науки. Спиноза работал над созданием особой, *предметной логики*, учитывающей природу и порядок существования вещей, с которыми имеет дело человеческий разум.

Общепринятая, аристотелевско-схоластическая логика¹ пренебрегала различием предметов мышления. Задача исследования «порядка природы» возлагалась ею на метафизику. А та, в свою очередь, активно пользовалась в своих построениях формальными методами и рекомендациями общей логики. Как ясно показал Декарт, последняя не в состоянии служить действенным методом теоретического мышления, поскольку прилагает одинаковую мерку к вещам, совершенно различным по своей природе. Отлично сознавал это и Спиноза. Уже в раннем, неоконченном трактате «Об усовершенствовании интеллекта» он ставит логический метод в прямую зависимость от «сокровенной сущности» (*intima essentia*) вещей, с которыми имеет дело наше мышление.

Эпоха реформации в логике начинается в XVI веке. Лоренцо Валла и Петр Рамус пробуют создать взамен схоластической «естественную логику», ориентированную на лучшие образцы античной «элоквенции» (красноречие, риторическая техника). Филипп Меланхтон выдвигает на первый план логико-дидактическую про-

блематику. Столетием позже Паскаль, Декарт и их последователи задалась целью создать логику, пригодную для нужд теоретического исследования, логику научных открытий.

Ту же задачу ставит перед «истинной Логикой» (*ware Logica*, голланд.) – так он однажды назвал свое учение о методе мышления² – и Спиноза. Прилагательное «истинная» свидетельствует о том, что он проводил резкую грань между своей собственной логикой и дисциплиной, которая излагалась в общепринятых руководствах по логике или в трактатах средневековых перипатетиков. О последней он в самом деле отзывался довольно пренебрежительно. «Истинная Логика призвана решать в высшей мере важную практическую задачу – искать *метод усовершенствования интеллекта*».

Каким образом Интеллект должен быть совершенствуем ... это рассматривается в Логике, –

сказано в Предисловии к части V «Этики»³. Спиноза проводит параллель между логикой и медициной, заботящейся о правильной работе органов тела; в этом отношении логика является, так сказать, *медициной духа*, прикладной дисциплиной, призванной вооружить интеллект знанием о законах и формах его собственной работы. Логика даже полезнее медицины:

Так как лучшая часть в нас есть интеллект, то несомненно, что, если мы действительно желаем искать пользы для себя, мы должны больше всего заботиться о совершенствовании его, насколько возможно, ибо в его усовершенствовании должно состоять высшее наше благо⁴.

Стало быть, логика учит человека тому, как достичь «высшего блага». Истинная Логика является в то же время *истинной этикой*! Вот почему определение Логики появляется в Предисловии к финальной части «Этики»: «О могуществе интеллекта и человеческой свободе». Для Спинозы логика – не только метод открытия истины, но и *наука свободы*.

Этическая ориентация логики Спинозы делает еще более контрастным ее противостояние формальной и потому этически нейтральной общей логике. Выражение «*intellectus perficere*» (совершенствовать интеллект), по всей вероятности, свидетельствует о влиянии, которое оказала на Спинозу янсенистско-картезианская литература по логике.

Разумом пользуются как инструментом приобретения познаний, а следовало бы, наоборот, познания использовать как инструмент совершенствования разума: ведь правильность ума неизмеримо важнее любых умозрительных знаний, –

говорится в самом начале «Логики Пор-Рояля»⁵. Авторы этой книги считали усовершенствование человеческого разума, а не знания сами по себе настоящей целью любых научных занятий. Логика, как «искусство мыслить» (*l'art de penser*), указывает самую прямую дорогу к этой цели.

В «Этике» грань между познанием и моральностью окончательно стирается – на ее месте располагается синтетическое понятие *amor Dei intellectualis*. В «интеллектуальной любви к Богу», возникающей из интуитивного знания, заключается высшая человеческая свобода и добродетель. Усовершенствование интеллекта ведет наш дух к «спасению» (вечной жизни) и «блаженству» (наивысшему удовольствию).

Конечно, интеллект совершенствует не только логика, но и любая другая наука. У логики, однако, имеется важное преимущество: она служит *методом* его усовершенствования. Ведя человека к «высшему благу», истинная логика показывает, *как именно* оно, это благо, может достигаться.

В историко-философской литературе предлагаемая в «Этике» дефиниция предмета логики обычно игнорировалась⁶ или ее комментировали в том смысле, что Спиноза

не интересовался логикой и не заботился о ней, рассматривая ее как область чего-то вроде гигиены духа. Она только однажды упоминается в «Этике» и очень редко где-либо еще в его работах⁷.

Автор этих слов, Ричард Мейсон, не счел нужным привести спинозовское определение логики. Науку о «высшем нашем благе», каковым для Спинозы является усовершенствование интеллекта, Мейсон сводит к набору «гигиенических правил» мышления.

В выражении *mental hygiene*, очевидно, подразумевается спинозовское сравнение логики с медициной. Однако в те времена медицина вовсе не сводилась к лечению и гигиене. Разделами медицины считались анатомия и химия⁸, а Декарт называл ее первой среди трех главных ветвей «древа философии», наряду с механикой и этикой⁹. Сравнением с медициной Спиноза на самом деле *возвышал* логику, вопреки ее устоявшейся репутации пустой школьной формалистики.

А главное, почему Мейсон решил, что та дефиниция Логики относится к *общепринятой* логике? Неужто Спиноза мог всерьез считать последнюю методом усовершенствования интеллекта?

Общую логику Спиноза относит не к риторике, как Декарт, и не к семиотике, как Гоббс и Локк, а к *мнемонике*. Дело в том, что две главные категории этой логики – род и вид (*genus et species*) – служат реальными формами действия человеческой памяти. Спиноза ссылается на «привычнейшее» (*notissima*) правило Памяти: для удержания вещи в памяти

мы обращаемся к другой, знакомой нам вещи, которая согласуется с первой или по имени, или на самом деле. Подобным же образом Философы свели все естественные вещи к известным классам, к которым они прибегают, когда встречается что-либо новое, [и] которые зовут *род*, *вид* и т. д.¹⁰

Еще ранее Спиноза писал, что категории *genus* и *species* непригодны для определения природы вещей: они не позволяют понять Природу *как таковую*, т. е. как субстанцию, поскольку ни рода, ни вида у субстанции нет, а без этой первоидеи интеллекта вообще «ничего нельзя было бы знать»¹¹. Аргументация весьма и весьма характерная. Регулятивом логического мышления, равно как и всякой иной деятельности интеллекта, теоретической или практической, у Спинозы становится *идея Природы, Бога*. Правила же общей логики суть формы работы не интеллекта, а *воображения*, которому принадлежит память¹².

В пояснении к заголовку голландского издания «Метафизических мыслей»¹³ Спиноза вновь повторил, что обычная логика (*Reedenkonst*) не имеет применения в практике познания и пригодна лишь для того, чтобы упражнять и развивать *память*,

чтобы мы могли припоминать вещи, которые даны нам в разрозненных восприятиях, без порядка и связи, и до тех пор, пока мы испытываем их нашими чувствами¹⁴.

А упоминание логики *на титульном листе* книги, надо полагать, свидетельствует о намерении автора преподать пример *альтернативной* логики¹⁵.

Оригинальность ее проявляется сразу же в том, что в сферу своей компетенции эта логика втягивает категории прежней метафизики – недаром латинский оригинал книги имел заглавие

«Метафизические мысли». Основания для такой перемены ведомства становятся понятными с первых страниц. Метафизические категории: время и число, единое и многое, благо и зло, а также всевозможные универсалии, «роды» и «виды» вещей – Спиноза *отказывается считать идеями* на том простом основании, что у них нет никакого конкретного идеата¹⁶, обладающего актуальным бытием за пределами интеллекта (*extra intellectum*). Он именует такие абстрактные модусы мышления «сущими Рассудка» (*entia Rationis*). Спиноза упрекает прежних философов (в частности, Аристотеля с его определением человека как разумного животного) в том, что они принимают эти чистой воды абстракции за реальные сущности вещей. Между тем

одно дело исследовать природу вещей, иное – модусы, посредством которых вещи нами воспринимаются¹⁷.

Этим проводится строгое различие между логическим и «физическим» знанием, т. е. положительным знанием о природе вещей, существующих вне интеллекта. Предмет логики – *модусы мышления* (*modi cogitandi*), среди которых различаются [1] идеи реальных вещей, [2] «сущие рассудка» и [3] «вымышленные сущие»¹⁸. Немалая доля фамильных категорий прежней метафизики отходит теперь в распоряжение логики. У Спинозы логика не занимается больше общей формой высказываний и умозаключений; ее занимают конкретные модусы мышления, и в первую очередь – идея Бога, рациональное исследование которой ранее тоже считалось прерогативой метафизики, этой аристотелевской *Philosophia prima*.

Стало быть, верно, что Спиноза не выказывал интереса к *обычной* логике, и «в его мире нет места для особой, *sui generis* области высказываний, логических или иных»¹⁹, однако он вовсе не считал общую логику единственно возможной наукой о законах и категориях мышления. Дефиниция Логики как учения об усовершенствовании интеллекта никоим образом не распространяется на общую логику. Последняя представляет собой *логику воображения*, а не логику интеллекта.

Где же излагается та Логика с большой буквы, о которой ведется речь в предисловии к части V «Этики»? Очевидно, в «Трактате об усовершенствовании интеллекта» (*Tractatus de intellectus*

emendatione, далее сокращенно – *TIE*), на что прямо указывает заглавие трактата. Правда, в тексте *TIE* слово «логика» отсутствует. Его замещает здесь, как и у Декарта, слово «метод»²⁰. Чтобы убедиться в этом, достаточно сопоставить известное нам определение Логики с тем, что говорится о методе в *TIE*:

Главнейшая часть нашего метода заключается в том, чтобы наилучшим образом понимать (*intelligere*) силы интеллекта и его природу (*TIE*, § 106).

Итак, логический метод Спинозы представляет собой рефлексию интеллекта в себя, с тем чтобы себя усовершенствовать.

Откровенно неформальный характер его «истинной логики» делает ее прямой предшественницей трансцендентальной логики Канта и гегелевской диалектической логики. На первых же страницах *TIE* Спиноза заявляет, что его конечная цель – направить дух к познанию единой природы сущего и внушить читателям любовь к «вещи вечной и бесконечной» (словом «Бог» автор поначалу не пользуется, вероятно, желая удержать читателя от поспешных религиозных ассоциаций). Логика, еще только приступая к делу, спешит навстречу метафизике и этике. Как мы увидим, есть все основания предполагать, что понятию, точнее, «рефлексивной идее» Бога суждено было появиться в финальной сцене *TIE*, с тем чтобы придать логическую завершенность его учению о методе.

Понятие метода в «*De intellectus emendatione*»

Метод необходимо должен говорить о рассуждении или о понимании (*ratiocinatio*, aut *intellectio*); то есть метод не есть само рассуждение для понимания причин вещей и еще менее есть собственно понимание (*tó intelligere*) причин вещей; но [Метод] есть понимание того, что такое истинная идея... Отсюда следует, что Метод есть не что иное, как рефлексивное познание, или идея идеи; а так как идея идеи не дана, если ранее не дана идея [как таковая], то, следовательно, не будет дан метод, если раньше не дана идея. Поэтому хорошим методом будет тот, который показывает, как следует направлять дух согласно норме данной истинной идеи (*TIE*, § 37).

Здесь мы снова встречаем дистинкцию «физического» и логического (рефлексивного) мышления, познавательной деятельности, обращенной во внешний мир и обращенной на самое себя. Одно дело просто мыслить вещь, и совсем другое – понимать, как мы эту вещь мыслим. В первом случае интеллект формирует идею вещи, во втором – «идею идеи», или рефлексивную идею вещи.

Метод есть рефлексивное познание (*cognitio reflexiva*), пишет Спиноза. Значит, для того чтобы приобрести хороший метод мышления, необходимо исследовать конкретные идеи, которыми располагает дух. Дело в том, что уже имеющиеся в наличии идеи выступают в качестве «норм мышления», которыми руководствуется дух, расширяя область своих знаний о сущем. Всякий конкретный акт мышления всецело обусловлен идеями, в данный момент наличествующими в духе.

Представим себе некую каузальную последовательность $A \rightarrow B \rightarrow C$: если дана идея вещи *A*, то рефлексия этой идеи в себя служит конкретным методом формирования идеи *B*, а «идея идеи» *B* дает метод познания предмета *C*. Весь ход мышления зависит от того, какая из наших идей в данном случае работает в качестве регулятива или актуальной «нормы» познания. Если принята неподходящая норма или же нормой служит неадекватная идея, приобретенные знания оказываются ошибочными. Напротив, чем совершеннее идея-норма, тем вернее и яснее видит дух природу вещи. И все вновь полученные идеи увеличивают оптический арсенал духа, в свою очередь превращаясь в «умственные орудия (*instrumenta intellectualia*), благодаря которым [интеллект] обретает новые силы для других умственных работ» (*TIE*, § 31).

Выбор подходящего умственного орудия, или нормы мышления, имеет решающее значение для успеха познавательного акта. Польза же, приносимая хорошим методом, как раз и состоит, по замыслу Спинозы, в том, чтобы помочь духу избрать адекватную для данного предмета норму мышления и проследить за правильным порядком исследования. Однако следует помнить, что метод (идея идеи) есть нечто отличное от идеи как таковой, поэтому методом нельзя пользоваться в качестве «нормы мышления» *вместо* рефлексивной идеи. Метод лишь помогает духу понять свои действия и выбрать из бесчисленного множества идей, которыми дух уже располагает, ту конкретную идею-орудие, посредством которой можно образовать новую идею о предмете, занимающем дух.

Этим метод Спинозы кардинально отличается как от формальных методов схоластической логики, так и от позднейших спекулятивных методов «Наукоучения» или «Науки Логики»: он не притязает быть абсолютной нормой истины и в каждом случае диктуется конкретной идеей, а не предписывается миру идей логиком в качестве какого-нибудь априорного «канона чистого разума». Метод направляет и выстраивает наши мысли *ad datae verae ideae normam* – «согласно норме данной истинной идеи». Его назначение заключается в том, чтобы раскрыть присущий всякой идее эвристический потенциал. Притом, утверждает Спиноза, познавательная способность духа простирается ровно настолько, насколько это позволяет «умственный инструментарий», которым он располагает. Этот инструментарий включает в себя все идеи, когда-либо ранее приобретенные духом, и возрастает вместе со всяким открытием, всякой новой истинной идеей.

Легко предположить, что Спиноза устраняет саму возможность существования *универсального* метода познания, о котором мечтали поколения логиков от Аристотеля до Декарта. Так, Вим Клевер пишет, что, работая над *ТИЕ*, Спиноза чем дальше, тем больше убеждался в невозможности создания логики, отличной от «физики». Причина того, почему Спиноза не создал специальной логической теории, как Аристотель или Гегель, «кроется в натурализме Спинозы, в его глубоком убеждении, что логика заключена в науке о природе и нигде более»²¹. Вероятно, поэтому он намеренно оставляет *ТИЕ* незавершенным и приступает к исследованию Природы *как таковой*, полагает Клевер²².

Как же так? Ведь Спиноза абсолютно недвусмысленно писал, что метод не есть понимание причин вещей, что это знание только о модусах *мышления*, идеях:

Метод не есть само рассуждение для понимания причин вещей, и еще менее есть собственно понимание причин вещей; но [Метод] есть понимание того, что такое истинная идея²³.

Значит, метод существует-таки *отдельно* от прочих наук о природе, которые исследуют «причины вещей». Спиноза оговаривается, что логическая рефлексия и метод, как «идея идеи», возможны только при условии, что та или иная идея реальной вещи *уже дана*. Нет такой идеи – значит, нет предмета для рефлексии. В этом смысле логический метод действительно зависит от внелогического знания о реальности и, стало быть, не является автономным.

Более чем сомнительным выглядит и предположение Клевера, будто Спиноза по мере того, как работа над *TIE* приближается к концу, мало-помалу сознаёт, что излагаемая им концепция метода неудовлетворительна, и по этой причине отказывается продолжать работу над трактатом²⁴. О том, что Спиноза надеялся какое-то время спустя завершить *TIE*, свидетельствует письмо 60 (Э.В. фон Чирнгаусу), в котором незадолго до своей смерти, в январе 1675 года, он высказывает намерение когда-нибудь изложить свое понимание метода письменно в надлежащем порядке. Из предшествующего письма Чирнгауса явствует, что Спиноза *совсем недавно* поведал ему о своем методе, и Чирнгаус – стоит учесть, что это свидетельство принадлежит первоклассному математику! – нашел данный метод «превосходным», «весьма легким и полезным» в эвристическом отношении.

При личном свидании Вы указали мне метод, каким Вы пользуетесь для нахождения истин, Вам еще неизвестных. Из своего опыта я нахожу, что метод этот превосходен и в то же время весьма легок, насколько я его понимаю. Могу сказать, что его одного было уже достаточно, чтобы сильно продвинуть меня в математике²⁵.

Что это, как не описание *отдельного, самостоятельно существующего* логического метода? Разве Спиноза дает Чирнгаусу рекомендацию в том духе, что, дескать, «если хочешь иметь философскую логику... постарайся как можно дальше продвинуться в естественных науках» (Клевер)²⁶? То есть, не спрашивай о методе меня, философа, а занимайся-ка лучше, «благороднейший муж» Чирнгаус, своей математикой – тогда и знание метода придет само собой. Напротив, Спиноза вначале *отдельно* формулирует одно из правил своей логики, а затем пространно поясняет его на примерах из математики и метафизики. Несомненно, он считал это правило, а вместе с ним и самый логический метод универсальным инструментом познания, притом вполне независимым от естественных наук.

Тем не менее Клевер предельно точно и остро ставит проблему: коль скоро логическое знание – рефлексивное, а метод мышления диктуется конкретным содержанием всякой идеи, получается, что общего для всех идей, универсального логического метода просто

не может быть. В таком случае логика как специальная наука тоже оказывается невозможной. Ей остается лишь выявлять и описывать правила и методы, уже действующие в науках о природе.

Невозможно описать законы правильного рассуждения отдельно от законов природы, описать их отлично от физических законов. Наше знание о природе (physical knowledge) есть в то же время (в качестве рефлексивного знания) логическое знание, то есть знание о механизмах нашей познавательной деятельности... Увеличение знания (о природе) непосредственно ведет к увеличению знаний о нашем мыслительном инструментарии и автоматически расширяет свод логических правил²⁷.

Наука логики призвана описывать мыслительный инструментарий, который *автоматически*, до и независимо от всякой логической рефлексии или, как говорится в гегелевской «Логике», *инстинктивно* (instinktmäßig)²⁸ действует в «физике», увеличивая себя ровно в той мере, в какой растет наше знание о природе.

В *ТИЕ* действительно есть слова, которые отвечают такому представлению об автоматическом саморазвитии знания. Спиноза пишет, что мыслящая душа «действует согласно определенным законам и словно некий духовный автомат»²⁹. Он хорошо сознает оригинальность своей позиции, прибавляя, что прежние философы никогда, «насколько я знаю, не представляли себе познание как автоматически протекающую, строго закономерную и саморегулируемую деятельность».

Спиноза предлагает... новшество, новое видение логики науки. Словно корабль, управляемый автопилотом, разум снабжен знанием, которым он направляет себя и ведет себя дальше, не уделяя специального внимания этому механизму... Реальное знание автоматически трансформируется в инструкции для дальнейших операций... *Я ученик и невольник тех вещей, которые я реально знаю*³⁰.

Клевер утверждает, что эти взгляды Спинозы предвосхищают в главных чертах логическую программу позднего Витгенштейна с его тезисом: «Мы используем суждения как принципы суждения» («О достоверности», § 124), так что последний выглядит своего рода «крипто-спинозистом»³¹. Без сомнения, оба философа понимали *нормативную функцию* уже имеющихся у нас идей в познании. Однако сходство вряд ли идет дальше, даже если отважиться-

ся допустить, что «суждения» Витгенштейна – то же самое, что «идеи» в понимании Спинозы, а мышление в самом деле является «игрой в суждения».

Главное, что отличает Спинозу от Витгенштейна, – это абсолютное, «догматическое» убеждение в том, что у мышления нет никаких законов и форм, которые не были бы вместе с тем законами и формами самой реальности, Природы как таковой.

Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей (Этика, II, теорема 7).

Приняв эту теорему, философ вынужден принять и ее ближайшее следствие – что учение о мышлении с его идеями, логика, является в той же мере и учением о вещах, реально существующих в Природе. Однако это никоим образом не значит, что Спиноза ограничивал логику рефлексией по поводу знаний, доставляемых «физическими» науками.

Да, логический метод рефлектирует конкретные идеи, и потому Спиноза отвергает возможность построения универсального метода познания, который не зависел бы от содержимого мышления – от природы вещей, которые мыслит человеческий разум (такой «автономный» логический метод Декарт пренебрежительно звал «диалектикой»). И все-таки метод может быть универсальным – в том единственном случае, когда предметом его рефлексии является *универсальная идея*, идея реальной универсальной вещи.

Среди прочих «умственных орудий» наш интеллект располагает одним совершенно особым, по-настоящему универсальным инструментом – идеей, пригодной для выведения всех возможных истинных идей. Это *идея Природы*. Ее доставляет нам не «физика», не «natural science»; эта идея *от природы* дана всякому разумному существу³². Она-то, эта конкретная идея, и является собственным предметом логики, равно как и основанием логической рефлексии по поводу физических идей.

Предметом естественных наук являются модусы Природы *протяженной*, предметом логики – модусы *мыслящей* Природы, которые вместе образуют единую идею Природы. Рефлексия этой верховной идеи в себя, т. е. «идея идеи» Природы, оказывается искомым универсальным, или «совершеннейшим», методом мышления.

Рефлексивное познание идеи совершеннейшего Сущего, – говорит Спиноза, – предпочтительнее рефлексивного познания прочих идей; то есть совершеннейшим будет тот метод, который показывает, каким образом следует направлять дух согласно норме данной идеи совершеннейшего Сущего (*TIE*, § 38).

Вообще говоря, никакая рефлексия «физического» знания в себя не возможна без участия тех или иных *универсальных логических норм*. «Автоматическая» рефлексия ученых по поводу приобретаемых ими идей, которой, согласно Клеверу, ограничивается область логического знания, в действительности, как правило, опирается на самые тривиальные и поверхностные представления о природе мышления, которым придается универсальное значение. К примеру, Имре Лакатос отмечал «драматический контраст» между богатством реальной исследовательской программы Ньютона и нищетой его теории научного метода³³. В случае Спинозы дело обстоит прямо противоположным образом: созданная им эвристически мощная методология «усовершенствования интеллекта» не смогла пока что найти себе эффективное применение, не превратилась в активно действующую «исследовательскую программу».

По счастью, мышлением ученых – в этой части Клевер абсолютно прав – руководит не столько рефлексия, сколько *объективные* логические законы, действующие «инстинктивно» и квази-автоматически, – «имманентная логика человеческого мышления, которое само себя направляет»³⁴. Ее-то и делает *предметом исследования* Спиноза в своем учении о методе. Знание законов и категорий этой объективной логики необходимо для усовершенствования нашего интеллекта в той же мере, в какой знание законов физиологии требуется для укрепления здоровья человеческого тела. Вот в чем заключается истинный смысл спинозовской параллели Логики и Медицины.

Мало того, что знание автоматически возрастает, само себя увеличивает, дух вдобавок автоматически сознает *достоверность* своего знания.

Конечно, раз некто знает что-либо, он тем самым знает, что он знает это³⁵.

Так и есть, однако неверно, что дух автоматически сознает, *каким образом* он приобретает новые знания. Достоверность (*certitudo*) знания не тождественна методу познания вещи. Достоверность, или

знание того, что я действительно *знаю* нечто, отлична от метода, который есть знание того, *как* я знаю нечто. Метод – это снятая и очищенная рефлексией «формальная сущность» идеи, т. е. отделившаяся от своего идеата и сама сделавшаяся объектом мышления «форма истинной мысли»³⁶; достоверность же, *напротив*, выражает отношение идеи к своему объекту, это – «объективная сущность идеи»³⁷.

Познавая нечто, дух рефлектирует *содержание* своего знания как знание достоверное либо сомнительное, а не его *форму* как таковую. Ученый, познавая ту или иную материальную вещь, «инстинктивно» сознает достоверность своих идей, но, как правило, имеет слабое и неадекватное представление о законах собственно-го мышления. Логическая рефлексия – это особый мыслительный акт, не совпадающий с актом познания причин вещей. Одно дело мыслить *вещь*, и совсем иное – мыслить *идею* этой вещи³⁸.

Владеть конкретной идеей и пользоваться ею в качестве метода познания также еще не значит понимать *механику* действия данного метода. Идея идеи Петра имеет особую сущность, отличную от сущности идеи Петра, которая является идеатом рефлексивной идеи.

Поэтому, раз идея Петра есть нечто реальное, имеющее свою особую сущность, она тоже будет чем-то доступным разумению (*quid intelligibile*), то есть объектом другой идеи ... и снова, идея, которая есть [идея] идеи Петра, опять-таки имеет *свою сущность* (ТГЕ, § 34)³⁹.

Значит, идея идеи, т. е. идея-метод, реально отличается от идеи как таковой. У метода *иная сущность*, нежели у той идеи, которая является предметом его рефлексии. Выражаясь языком «Этики», идея вещи и идея идеи этой вещи остаются двумя разными модусами мышления, несмотря на то что они выражают одну и ту же вещь.

Клевер счел рефлексивное знание всего-навсего *свойством* всякой идеи, вследствие чего логике пришлось расстаться с своей самостоятельностью, чтобы превратиться даже не в служанку, а в простую *тень* «физики». Спиноза же видит в рефлексивной идее *отдельный модус* мышления – полноправную идею, с собственной, индивидуальной «формальной сущностью» и особым предметом.

Что происходит с идеей, когда она выполняет функцию метода познания? Ее форма становится предметом, или «идеатом», *другой*, рефлексивной идеи. Так идея превращается в метод, в инстру-

мент приобретения новых идей. Логика изучает этот объективный метаморфоз идей, с тем чтобы научить нас регулировать действия своего интеллекта. Существование логического «автопилота», управляющего интеллектом, отнюдь не делает излишней науку о методе мышления. Человеческое тело, например, «автоматически» дышит, поддерживает оптимальную температуру и т. д., однако это не значит, что нам нет надобности знать законы физиологии и заботиться о состоянии своего тела.

В отличие от формальных схем умозаключения, которые описывает общая логика, объективная логика мышления – это *логика его предмета*, говоря конкретнее, это те «нормативные идеи», идеи-методы, посредством которых всякая реальная вещь только и может быть дана мышлению в качестве предмета. Акты мышления не совершаются в логической пустоте, в которой человеческий дух оставался бы наедине с реальными вещами. Уже имеющиеся идеи в сумме образуют своеобразное *логическое пространство*, где и протекает всякое мышление. Свойства этого пространства меняются от точки к точке, от идеи к идее, в прямой зависимости от характера предмета мышления.

Идеи разнятся между собой, как сами [их] объекты⁴⁰.

Эта кривизна логического пространства определяет «мировые линии» движения теоретической мысли. В этом смысле логика есть *геометрия мышления*. Ее категории выражают инвариантные отношения идей, универсальные условия перехода от одной идеи к другой. Само это искривленное, «неаристотелево» логическое пространство у Спинозы именуется «интеллектом».

Среди идей интеллекта выделяется одна – идея «совершеннейшего Сущего»⁴¹, которая является абсолютной, априорной мерой истины⁴² и логическим эталоном для остальных идей. Это своего рода метрический тензор, определяющий свойства интеллектуального «пространства» в целом. Рефлексия идеи совершеннейшего Сущего в себя дает нам универсальный метод мышления.

Примечательно, что исследование этого Сущего ведется в *ТИЕ* чисто логически – посредством рефлексии интеллекта в себя.

Если мы хотим исследовать вещь из всех первую, то с необходимостью должно быть какое-то основание, которое соответствующим образом направляло бы наши мысли. А поскольку метод есть рефлексивное познание как таковое, то основание, которое

должно направлять наши мысли, не может быть ничем иным, как познанием того, что составляет форму истины, и познанием интеллекта с его свойствами и силами (*TIE*, § 105).

Далее мы увидим, что Спиноза, по всей вероятности, предполагал определить интеллект именно как *идею совершеннейшего Сущего*, если бы стечение обстоятельств не помешало ему завершить *TIE*.

Врачевание и очищение интеллекта

Приступая к исследованию природы интеллекта, Спиноза сначала выясняет, чем отличается он от прочих форм мышления, присущих человеческому духу, дабы мы представляли себе, сущность *чего*, собственно, предстоит искать. Спиноза составляет *historiola mentis* – перечень форм восприятия вещей духом – по аналогии с «естественными историями» теплоты, цвета, ветра у Бэкона Веруламского. Особое внимание Спиноза обращает на случай, «когда вещь воспринимается единственно через свою сущность или через познание ее ближайшей причины» (*TIE*, § 19).

Эту форму восприятия он признает наилучшей и в дальнейшем именуется «интеллектом». Данное определение указывает характерную отличительную особенность интеллекта – обращение к «ближайшим причинам» вещей. Но, заметим себе, там нет пока ни слова о ближайшей причине самого интеллекта. Спиноза просто констатирует существование *феномена* интеллекта и указывает его особую примету, чтобы мы могли отличить идеи интеллекта от прочих содержаний духа.

Далее, согласно плану Спинозы, предстоит установить ближайшую причину интеллекта и дать такую его дефиницию, которая легла бы в основу совершеннейшего метода и направила наше мышление к рефлексивной идее Бога. Материалом для этой дефиниции могут служить свойства интеллекта, открытые в ходе его «врачевания и очищения». Перечислив восемь таких свойств, Спиноза собирался указать «нечто общее» (*aliquid commune*), что могло бы служить их ближайшей причиной и выражало сущность интеллекта.

Дефиниция интеллекта уяснится сама собой, если мы обратим внимание на его свойства, которые мы разумеем ясно и отчетливо... Надлежит установить нечто общее, откуда с необходимо-

стью следовали бы эти свойства, иначе говоря, то, при наличии чего они были бы с необходимостью даны и с устранением чего все они устранились (*TIE*, § 107–110).

На этой фразе рукопись трактата обрывается. «Очевидно, Спиноза так никогда и не нашел удовлетворительной формулы», – скептически констатирует Эдвин Кёрли⁴³. На мой взгляд, очевидно обратное. Разве Спиноза не сообщает нам в других своих работах и письмах, что такое интеллект? Напротив, он неоднократно повторял, что интеллект – это непосредственный бесконечный модус мыслящей субстанции. Слово «непосредственный» означает, что *ближайшей* причиной существования интеллекта является Бог как «вещь мыслящая». Ни один другой модус в атрибуте мышления такой непосредственной каузальной связью с Богом не обладает.

Ближайшая причина интеллекта, стало быть, нам известна, а ведь это главное, чего Спиноза требовал от «хорошей дефиниции». Следовательно, ему оставалось справиться с сугубо технической проблемой – надлежащим образом *сформулировать* дефиницию интеллекта. Задача непростая, поскольку Спиноза не вводил в *TIE* понятия субстанции, атрибута и модуса, а обычному термину «Бог» предпочел эвфемизм «совершеннейшее Сущее». Это дает основание считать, что в *TIE*, скорее всего, он *не* намеревался определять интеллект как «непосредственный бесконечный модус Бога».

На последних страницах трактата Спиноза указывает, что понятие интеллекта образует «основание» (*fundamentum*) всякого рефлексивного познания и «самую главную часть метода» (*vera praecipua methodi pars*). Резонно поэтому предположить, что искомая дефиниция интеллекта напрямую связана с определением «совершеннейшего метода» как «рефлексивного познания идеи совершеннейшего Сущего»: *интеллект есть бесконечная идея совершеннейшего Сущего*.

Нашу гипотезу можно подкрепить и более прямой аргументацией, опирающейся на текст *TIE*, непосредственно предшествующий предполагаемой дефиниции интеллекта. В числе его свойств, на которые Спиноза предлагал обратить внимание, с тем чтобы дефиниция интеллекта «уяснилась сама собой», значится *бесконечность*, а последнее, восьмое из этих свойств заслуживает особого внимания:

Идеи тем совершеннее, чем более совершенства какого-либо объекта они выражают (*TIE*, § 108).

Остается сделать всего один шаг, чтобы определить интеллект как бесконечную идею совершеннейшего Сущего. Хотя в *TIE* Спиноза этого шага не делает, в других его работах аналогичные определения имеются, только вместо совершеннейшего Сущего там говорится о Природе. Одну такую дефиницию мы находим в приложении к «Краткому трактату», где Спиноза пишет о существовании в мыслящей Природе «бесконечной идеи, которая включает в себе объективно всю природу, как она реально существует в себе». Эта бесконечная идея Природы и есть интеллект. Слово «интеллект» в данном фрагменте отсутствует, однако после слов о бесконечной идее Природы Спиноза прибавляет:

Поэтому я назвал эту идею в IX главе первой части *созданием*, которое непосредственно сотворено Богом⁴⁴.

Сей эпитет в главе IX относится к вечному и бесконечному модусу Бога – «разуму в мыслящей вещи» (*het verstaan inde denkende zaak*). В утраченном латинском оригинале «Краткого трактата» на месте «*verstaan*», надо полагать, стояло слово «*intellectus*», которым Спиноза обозначал непосредственный модус мыслящей субстанции.

В качестве идеи *субстанции* интеллект становится предметом исследования в части I и в начале части II «Этики». Замечу, что Спиноза в «Этике» не конструирует идею субстанции, а только *рефлектирует* эту врожденную всякому мыслящему духу идею. Это обстоятельство, кажется, не учитывал Клевер, когда писал, что Спиноза

убедился, что его исследовательское начинание [*TIE*] излишне и даже бессмысленно и что единственный способ усовершенствовать разум – это «исследовать природу» как таковую⁴⁵.

Однако Спиноза не исследовал природу *как таковую*. Предметом его исследования была *идея* Природы. Человеческий дух вообще не воспринимает Природу *как таковую*, вне какого-либо конкретного ее атрибута – то была бы чистая абстракция. А Спиноза убежден, что «начало Природы... нельзя понять абстрактно» (*TIE*, § 76). Предметом мышления может быть Природа *протяженная* либо Природа *мыслящая*. Знание о Природе целиком и полностью исчерпывается знанием ее атрибутов.

В «Этике» предметом исследования являются модусы *Природы мыслящей*, т. е. идеи. Это, главным образом, идея Бога – интеллект и идея человеческого тела – дух. Если так, значит, *метафизика Спинозы*

является Логикой и тем «совершеннейшим методом» мышления, о котором он рассуждал в *ТIE*: «рефлексивным познанием идеи совершеннейшего Сущего» (*ideae Entis perfectissimi cognitio reflexiva*).

Примечания

- ¹ В дальнейшем я, по примеру Канта, стану называть ее «общей логикой».
- ² См.: *Спиноза Б.* Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье. I. Глава VII.
- ³ Перевод с латинского здесь и далее мой.
- ⁴ *Спиноза Б.* Богословско-политический трактат, глава IV.
- ⁵ *Арно А., Николь П.* Логика, или Искусство мыслить. М., 1991. С. 7. Нелишне заметить, что эта книга имелась в библиотеке Спинозы.
- ⁶ В учебниках по истории логики имя Спинозы почти не встречается. В лучшем случае авторы вкратце упоминают о геометрическом методе и делении форм познания в «Этике», как в книге А.О.Маковельского «История логики» (М., 1967. С. 345–346), или комментируют особенности спинозовской терминологии, как Уильям и Марта Нили (*Kneale W., Kneale M.* The development of logic. Oxford, 1964. P. 300).
- ⁷ «He had no interest in logic and no regard for it, seeing it as a branch of something like mental hygiene. It was only mentioned once in the *Ethics*, and very rarely elsewhere in his work» (*Mason R.* The God of Spinoza. Cambridge, 1997. P. 57).
- ⁸ «Я прохожу теперь курс анатомии, дошел уже почти до половины; окончив его, примусь за химию и таким образом пройду – по вашему совету – всю медицину» (Переписка, 9. Де Фрис – Спинозе). Хотя в это время уже зарождалось новое понимание химии как «микромеханики» (Роберт Бойль).
- ⁹ См.: *Декарт Р.* Соч. Т. 1–2. М., 1989–1994. Т. 1. С. 309.
- ¹⁰ *Спиноза Б.* Метафизические мысли, I, глава I.
- ¹¹ *Спиноза Б.* Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье, I, глава VII.
- ¹² См.: *Спиноза Б.* Этика, II, теорема 18.
- ¹³ Книга вышла в 1664 г. под названием «О началах философии» (в переводе друга Спинозы Петера Баллинга).
- ¹⁴ Цит. по: *Клевер В.* Материальная логика в философии Спинозы // Историко-философский ежегодник '88. М., 1989. С. 337.
- ¹⁵ «Первую часть “Метафизических мыслей” можно рассматривать как детальную критику ряда положений традиционной логики», – справедливо указывает Вим Клевер (там же).
- ¹⁶ Идеатом (*ideatum*) назывался предмет идеи.
- ¹⁷ Метафизические мысли, I, глава I.
- ¹⁸ Вымышленное сущее (*ens Fictum*) Спиноза определяет как «произвольное соединение двух терминов без всякого руководства Рассудка (*Ratio*)» (Метафизические мысли, I, глава I). Существование фикций тоже ограничивается пределами человеческого духа, однако, в отличие от категорий рассудка, фикции суть действия воображения, а не интеллекта.

- ¹⁹ «And there was no anywhere in his world for a special, *sui generis* realm of propositions, logical or otherwise» (*Mason R. The God of Spinoza*. P. 58).
- ²⁰ Ср. ремарку Гегеля: «Изложение его [метода] в собственном смысле слова относится к логике или, вернее, есть сама логика» (*Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Гегель Г.В.Ф. Соч.: В 14 т. М.–Л., 1929–1959. Т. 4. С. 25*).
- ²¹ *Клевер В. Материальная логика в философии Спинозы. С. 342.*
- ²² Спинозовское понятие Природы Клевер толкует как «эскиз общей модели, на основе которой явления (или: наши восприятия) могут получить объяснение», – по аналогии с *logische Aufbau der Welt* Рудольфа Карнапа (*Klever W. Axioms in Spinoza's science and philosophy of science // Studia Spinozana. 1986. № 2. P. 183*).
- ²³ «Methodus non est ipsum ratiocinari ad intelligendum causas rerum, et multo minus est tó intelligere causas rerum; sed est intelligere, quid sit vera idea» (*TIE, § 37*).
- ²⁴ «Слабую» версию этой гипотезы выдвинул Дон Гарретт: «*TIE* остался неоконченным по крайней мере отчасти потому, что он [Спиноза] не мог обеспечить вполне удовлетворительного, или естественного, “порядка исследования”, на обоснование которого он поначалу был нацелен» (*Garrett D. Truth and ideas of imagination in the TIE // Studia Spinozana. 1986. № 2. P. 86*).
- ²⁵ Переписка, 59. Десять лет спустя после смерти Спинозы Чирнгаус издаст свой собственный логический трактат, «Медицина Духа» (*Medicina Mentis*), заглавие которого напоминает нам о сравнении предмета Логики и Медицины в Предисловии к пятой части «Этики».
- ²⁶ *Клевер В. Материальная логика в философии Спинозы. С. 342.*
- ²⁷ Там же. С. 334.
- ²⁸ *Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. М., 1970–1972. Т. 1. С. 88.*
- ²⁹ «...Nunquam, quod sciam, conceperunt, uti nos hic, animam secundum certas leges agentem, et quasi aliquod automa spirituale» (*TIE, § 85*).
- ³⁰ *Klever W. Quasi aliquod automa spirituale // Spinoza nel 350 anniversario della nascita. Napoli, 1985. P. 250–253.*
- ³¹ «The most influential philosopher of science today is Wittgenstein... Wasn't he a crypto-spinozist?» (*Klever W. Axioms in Spinoza's science and philosophy of science. P. 188*).
- ³² «Бесконечная сущность Бога и его вечность всем известны (*omnibus esse potam*)» (Этика, II, теорема 47, схолия). В идее Бога у Спинозы нет равным с чем ничего эзотерического. Всякий, у кого имеется разум, обладает идеей Бога.
- ³³ «The confusion, the poverty of Newton's *theory of scientific achievement* contrasts dramatically with the clarity, the richness of his *scientific achievement*» (*Lakatos I. The methodology of scientific research programs // Philosophical papers (ed. by J. Warrell and G. Carrie). Vol. 1–2. Cambridge, 1978. Vol. 1. P. 220*). Еще резче отзывался о ньютоновской теории научного метода Пол Фейерабенд.
- ³⁴ *Клевер В. Материальная логика в философии Спинозы. С. 339.*
- ³⁵ Этика, II, теорема 21, схолия.
- ³⁶ «Форма истинной мысли должна быть заключена в самой же этой мысли, безотносительно к другим; она не признает объекта за причину, но должна зависеть от собственной потенции и природы интеллекта» (*TIE, § 71*).

- 37 «Достоверность есть не что иное, как сама объективная сущность; т. е. способ, каким мы чувствуем формальную сущность, есть сама достоверность... Одно и то же есть достоверность и объективная сущность» (*TIE*, § 35).
- 38 «Истинная идея... есть нечто отличное от своего предмета (*ideatum*): одно дело – круг, другое – идея круга. Ведь идея круга не есть нечто, имеющее окружность и центр, подобно кругу [как таковому], равно как идея тела не есть само тело» (*TIE*, § 33).
- 39 Курсив мой. – *А.М.*
- 40 Этика, II, теорема 13, королларий.
- 41 *Ens perfectissimum* – так именуется в *TIE* Бог – Природа – субстанция.
- 42 Так же и в неевклидовом пространстве, по словам Гаусса, «должна была бы существовать некоторая *сама собой определенная* [*causa sui*] линейная величина... Я поэтому иногда в шутку высказывал желание, чтобы евклидова геометрия не была истинной, потому что мы тогда имели бы а priori *абсолютную меру длины*» [письмо к Ф. Тауринусу, от 8 ноября 1824 г. Курсив и примечание мои. – *А.М.*].
- 43 *Curley E.* Spinoza's geometric method // *Studia Spinozana*. II. P. 163.
- 44 Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье. Приложение: О человеческой душе.
- 45 *Клевер В.* Материальная логика в философии Спинозы. С. 334.

Библиография

- Curley E.* Spinoza's geometric method // *Studia Spinozana*. Vol. 2. Alling: Walther & Walther, 1986. P. 151–169.
- Garrett D.* Truth and ideas of imagination in the TIE // *Op. cit.* P. 61–92.
- Klever W.* Axioms in Spinoza's science and philosophy of science // *Op. cit.* P. 171–195.
- Klever W.* Quasi aliquod automa spirituale // Spinoza nel 350 anniversario della nascita. Napoli: Bibliopolis, 1985.
- Kneale W., Kneale M.* The development of logic. Oxford: Clarendon press, 1964.
- Lakatos I.* The methodology of scientific research programs // *Philosophical papers* (ed. by J. Warrell and G. Carrie). 2 vols. Cambridge Univ. press, 1978.
- Mason R.* The God of Spinoza. Cambridge Univ. press, 1997.
- Spinoza Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Carl Gebhardt. 4 Bände. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925.
- Арно А., Николь П.* Логика, или Искусство мыслить. М.: Наука, 1991.
- Гегель Г.В.Ф.* Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1970–1972.
- Декарт Р.* Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989–1994.
- Клевер В.* Материальная логика в философии Спинозы // Историко-философский ежегодник '88 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Наука, 1989.
- Спиноза Б.* Избр. произведения: В 2 т. М.: Госполитиздат, 1957.

Шанталь Жаке

**Ссылка на Спинозу в вопросе об отношениях тела
и души в работе Поля Рикёра и Жана-Пьера Шанжё
«Что заставляет нас мыслить. Природа
и установленный порядок»**

Многочисленные толкования темы «Спиноза сегодня» позволяют не только оценить состояние современных исследований его философии, но и рассмотреть ее влияние на формирование новых систем мышления. Интерес к той или иной концепции прошлого связан не просто с исторической любознательностью. Зачастую он позволяет постичь духовную мощь автора, проследить неуга-сающее влияние и эффективность его мысли в течение столетий. Такого рода изучение способствует как размышлению о природе акта чтения, об ожиданиях, предположениях и непонимании читателя, так и раздумьям об акте написания нового произведения с учетом скрытого влияния культуры прошлого, питающей рефлексию автора. Поскольку, согласно Спинозе, любая вещь пытается, насколько это в ее силах, отстоять свое существование, то необходимо признать, что любой текст как модус атрибута протяжения и атрибута мышления также обладает собственной силой, *conatus*. Текст утверждается в своем бытии и определенным более или менее адекватным образом влияет на представления читателей.

Именно о действенном характере мышления Спинозы пойдет речь на примере современной трактовки его учения об отношениях души и тела в совместной работе Жана-Пьера Шанжё и Поля Рикёра «Что заставляет нас мыслить. Природа и установленный порядок»¹. В этой книге имя Спинозы упоминается более 20 раз², гораздо чаще имен других авторов³. Наряду с портретом Аристотеля, портрет Спинозы помещен на первых страницах книги⁴, а его концепция то и дело всплывает в рассуждениях об

отношениях тела и души, проблемах метода, фундаментальных научных принципах, морали, определении свободы и добродетели. Значимость его идей столь велика, что создается впечатление, будто мы являемся свидетелями не диалога между нейробиологом и феноменологом, а «триалога», в котором участвует также сам автор «Этики». Не имея своей целью исследование многочисленных граней его учения, равно как и выявление места концепции Спинозы в системе современного научного и этического знания, я бы хотела лишь проанализировать, каким образом спинозовская идея о психофизическом единстве используется в качестве основы и парадигмы для осмысления непростого вопроса об отношении между мозгом и мышлением. Именно здесь отсылки к Спинозе наиболее часты и интересны. Задача состоит в том, чтобы определить значение и причины такого частого обращения к философии Спинозы и показать, что именно он является центральной фигурой в данной проблематике. Для этого мы обсудим три проблемы: общие истоки, личное ругательство и третий дискурс.

Общие истоки

На первый взгляд, отсылка к голландскому философу играет посредническую роль, давая возможность привести к общему знаменателю рассматриваемые точки зрения. И Шанжэ, и Рикёр говорят о Спинозе как о своем предке или предшественнике. В самом деле, все происходит так, словно Спиноза играл роль общего знакомого, позволившего двум посторонним людям во время вынужденной встречи найти предмет для разговора. Надо признать, что конфронтация между сторонами спора принимает вид пари; исходя из полярных точек зрения, они стремятся выстроить общий дискурс, подчеркивающий и сходства, и различия между нейробиологическим и феноменологическим подходами к проблеме человека.

Шанжэ исходит из анализа мозга человека, выявляя элементарные механизмы функционирования его нервной системы, обращая особое внимание на молекулы, из которых состоит мозг, а также пытаясь разобраться в его высших функциях – мышлении и эмоциях. Однако, по его собственному признанию, среди мо-

лекулярных биологов, к числу которых он относит и себя, «есть такие... которые сталкиваются с опасной проблемой выявления взаимодействия между элементарными кирпичиками, каковыми являются молекулы, и функциями столь сложными, как восприятие красоты или научное творчество»⁵. С самого начала Шанжэ соотносит свой проект с идеями Спинозы и говорит о преемственной связи между собственным подходом и подходом автора «Этики».

Работая над «Человеком нейронным», я открыл «Этику» Спинозы во всей строгости его мысли. «Я буду рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы речь шла о линиях, плоскостях и телах». Разве существует более вдохновляющий проект, нежели тот, что ставит задачу реконструкции жизни, не ссылаясь на разного рода финалистские концепции мира и антропоцентризм и не прибегая к воображению и «религиозному суеверию», этому «убежищу незнания», по словам Спинозы?⁶

Вопреки ожиданию, Рикёр тоже видит в Спинозе предшественника собственного подхода, сформировавшегося под тройственным влиянием: рефлексивной философии, феноменологии и герменевтики.

В сущности, – обращается он к Шанжэ, – если бы я хотел найти себе предшественника, я бы выбрал Спинозу, которого вы уже упоминали⁷.

Эта общая для них референция тем более неожиданна, что философия Рикёра далека от нейробиологических интересов Шанжэ. В рефлексивном плане она акцентирует внимание «на движении, посредством которого человеческий дух стремится охватить свою способность действовать, мыслить, чувствовать – способность в каком-то смысле скрытую, затерявшуюся в экстериоризирующих ее знаниях, практике, чувствах»⁸. В феноменологическом плане она воплощает дескриптивное стремление идти к самим вещам и настаивает на интенциональном характере сознания, а также теоретической и практической жизни. Наконец, в герменевтическом плане она указывает на множественность интерпретаций религиозных, художественных и юридических текстов.

Таким образом, отсылка к Спинозе выступает в качестве центра возможной унификации, общей сферы, в которой сходятся отдельные ветви мысли и знания после того, как определились их

отличительные особенности. Если воспользоваться математическим языком, появляется некий наименьший общий знаменатель, создающий возможность диалога и взаимного обмена между нейробиологом и феноменологом на уровне обоснования науки и морали. Спиноза сыграл роль первопроходца и предтечи в вопросе примирения природы и установленного порядка, человека нейронного и человека живущего.

Однако недостаточно установить общего предка, чтобы обнаружить подлинное родство между двумя позициями. Не обманчива ли эта соотнесенность и не маскирует ли она на самом деле под видом родства глубинные разногласия, и тогда это родство лишь номинально, а согласие мнимо? В этих условиях можно задаться вопросом: каково истинное значение такого обращения к Спинозе?

Личное ручательство

В действительности образы философии Спинозы в интерпретации авторов книги не одинаковы, а впечатление некоего консенсуса между ними служит упрочению и обоснованию легитимности обеих позиций. Шанжэ считает Спинозу наследником античного материализма и рассматривает его работы как дополнение и развитие атомистической философии, например Демокрита, приверженцем которой он является⁹. Он видит в Спинозе сторонника натуралистического и рационалистического подхода к миру, человеку и его душе, отринувшего любые проявления финализма и антропоцентризма. Вместе с тем весьма недвусмысленно он относит его к подрывному течению мысли в материализме, ибо, говоря о свободных умах, наделенных разоблачающей силой смеха, упоминает о смехе Демокрита перед плачем Гераклита, легкой иронии Спинозы, более хлесткой иронии Дидро¹⁰. Эта тема не оригинальна. Спиноза в определенной степени отстаивает свое родство с древними материалистами в Письме LVI к Гуго Бокселю, в котором он признает, что авторитет Платона и Аристотеля не имеет особого веса по сравнению с авторитетом атомистов – Эпикура, Демокрита и Лукреция. Однако этот весьма традиционный взгляд на Спинозу как поборника критического и рационалистического материализма идет дальше привычных клише, поскольку Шанжэ

избегает упрощенческого редукционизма – сведения духа к материи. Вопреки тем, кто обрушивается на него с критикой, называя «жестким материалистом», он отстаивает методологический материализм, позволяющий ему познавать человека с точки зрения анатомии, морфологии мозга, нервных клеток и их синаптических связей. Именно этот методологический материализм Спинозы представляет особый интерес для Шанжэ, так как автор «Этики» пытается не только понять «человеческие влечения точно так же, как если бы речь шла о линиях, плоскостях и телах», но и осмыслить в части II тело, объясняя его природу чисто физически и настаивая на необходимости понимания его как модуса протяжения, как индивидуума, представляющего собой соединение простых тел и наделенного формой, которая характеризуется через определенное соотношение движения и покоя. Спиноза предвосхищает необходимость исследования мозга и прокладывает путь нейробиологическому подходу, освобождая его от спиритуалистических предрассудков, поскольку объяснение телесных явлений зависит у него исключительно от пространственных характеристик, а не от атрибута мышления. В целом, Спиноза освобождает мозг от души.

Подчеркивая в схолии к теореме 13 части II «Этики» необходимость изучения тела для осмысления природы души, которая является его идеей, и выявляя корреляцию между способностями тела к действию и страданию и способностью души к мышлению, Спиноза предвосхищает нейробиологический проект и идею примата мозга над душой. Если согласиться с тем, что идеи являются функциями телесных ощущений, то очевидна необходимость определения физической структуры мозга и способов синаптических взаимосвязей для определения природы мыслей. Таков основной урок, который Шанжэ выносит из работы Спинозы.

Как бы ни интерпретировали его философию, я выношу из нее рефлексивное знание о нашем теле, нашем мозге и его функциях (душа) как основе этической рефлексии и морального суждения¹¹.

Итак, объявляя себя последователем Спинозы, Шанжэ избегает обвинений в жестком материализме, согласно которому нейробиологическое исследование – единственный ключ к пониманию человеческой реальности. Хотя Спиноза не углубляет свой анализ, он тем не менее дает начало сугубо материалистическому

подходу и при этом не является редуционистом. Он закладывает основы изучения природы телесной силы, которое не исключает коррелятивного изучения духовной силы, коль скоро речь идет об одном и том же, лишь выраженном разными способами; но духовное не рассматривается в качестве предпосылки или объясняющей причины. Шанжэ признает множественность дискурсов о теле и душе и отказывается смешивать мозг и мысль. Он избегает таких формулировок, как «мозг мыслит»¹², предпочитая говорить, что язык и мышление «побуждают к действию» или «используют»¹³ отдельные области мозга. В конечном счете философ «Caute»¹⁴ защищает нейробиолога от нападков антиредуционистов. Благодаря Спинозе Шанжэ укрепляет свой авторитет; особенно часто он цитирует фразу о том, что «люди выносят суждения в соответствии с устройством их мозга»¹⁵.

Однако именно это обращение к материализму спинозовского толка станет условием возможности плодотворного диалога с феноменологом. Ловко воспользовавшись случаем, Рикёр увлекает Шанжэ на его собственную территорию, обязывая его следовать спинозовской логике до конца. Когда он в свою очередь ссылается на Спинозу, то делает это для того, чтобы напомнить об идее единства субстанции и множественности ее выражений.

В сущности, если бы я хотел найти себе предшественника, я бы выбрал Спинозу, которого вы уже упоминали. С его точки зрения, единство субстанции следует искать гораздо выше – на уровне того, что в книге I «Этики» он именует «Deus sive Natura». Либо я говорю на языке тела, конечного модуса, который был для него пространственным, либо я говорю на языке мысли, другого конечного модуса, который он продолжает называть душой¹⁶.

Рикёр взывает к Спинозе, чтобы исключить редуцирующий монизм и высказаться в пользу богатого единства многообразных выражений. Таким образом, он показывает, что Спиноза признает законным существование двух языков, с помощью которых можно описывать человека и которые вместе с тем не следует смешивать. Выступая против попытки нейробиолога позаимствовать с целью оправдания материализма лишь отдельные суждения из «Этики», среди прочего – краткое изложение физического учения в части II, Рикёр говорит о важности всех идей Спинозы.

Позвольте мне прервать ваши рассуждения о Спинозе: его учение необходимо взять в целом, то есть начиная с изложенной в книге I теории единства субстанции, множества ее атрибутов и модусов, и вплоть до мудрости и блаженства, о которых говорится в великолепной книге V¹⁷.

Вполне оправданное подчеркивание Рикёром значения частей I и V «Этики» имеет своей целью восстановить равновесие в пользу души, ее вечности и интеллектуальной любви, связывающей ее с Богом. Таким образом, Спиноза нужен ему для обоснования различения жизни в биологическом смысле и жизненного в феноменологическом смысле, а также для оправдания собственного рефлексивного и герменевтического исследования при помощи идеи атрибута мышления. Когда Рикёр обращается к Спинозе как к своему предшественнику, то делает это для того, чтобы освободить душу от мозга и избежать сугубо физиологического подхода, а вместе с тем соотнести свою позицию с позицией Шанжё. Рикёр, таким образом, настаивает на существовании двух дискурсов: физического с главным его объектом – мозгом, ставящего вопрос о «нейронах, нейронных взаимосвязях и нейронной системе»¹⁸, и ментального, говорящего «о познании, активности чувств, т. е. действиях и состояниях, характеризующихся определенными интенциями, мотивациями и ценностями»¹⁹. Обе эти перспективы гетерогенны, т. е. не сводимы одна к другой и не выводимы одна из другой, что соответствует спинозовскому принципу, согласно которому «ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому (если только есть что-нибудь такое)»²⁰.

Шанжё соглашается с фактом существования двух типов дискурса:

Один касается анатомии, морфологии мозга, его микроскопической организации, нервных клеток и их синаптических взаимосвязей, другой имеет дело с поведением, поступками, эмоциями, мыслями, действиями по отношению к окружающей среде²¹.

Так постепенно обнаруживается феноменологическое различие между биологическим телом, телом-объектом, и собственным телом, реальным и представляемым.

Стало быть, отсылка к Спинозе, которая поначалу могла усугубить разногласия собеседников, служит затем преодолению их взаимной изоляции и обоснованию целесообразности двоякого подхода

да – нейробиологического и феноменологического, их уместности, необходимости и несводимости друг к другу. Она позволяет трансформировать возможную дуэль между двумя позициями в дуэт, выражающий некое единство. По сути, предлагаемая Спинозой модель позволяет постичь тождество души и тела в человеке, сохраняя при этом их различие. Утверждая, что «душа и тело составляют один и тот же индивидуум, предстающий в одном случае под атрибутом мышления, в другом – под атрибутом протяжения»²², Спиноза упраздняет дуализм, не сводя при этом ментальное к церебральному. Если душа является идеей тела и в то же время составляет с ним единое целое, выражаемое двумя различными способами, то ментальные феномены с необходимостью коррелируют с феноменами физическими, но при этом не являются ни их причинами, ни их следствиями. Объединенная с телом как идея с объектом, душа не сводится к нему. Она выражает свойства тела, не имея его характеристик и обладая собственной формальной сущностью, постигаемой не под углом зрения движения и покоя, но в плане адекватных или неадекватных идей. Идея порождается исключительно другой идеей и объясняется через свое отношение к атрибуту мышления. В свою очередь тело и его аффекты объясняются только через их отношение к атрибуту протяжения. Спинозизм, таким образом, оправдывает двоякий подход к природе человека, утверждая при этом его единство и давая на то свое поручительство.

Тем не менее, не ведет ли вновь эта референция к обособлению обеих позиций, поддерживая их дуализм и простое мирное сосуществование? Итак, необходимо задать вопрос: что если отсылка к Спинозе ведет не к подлинному диалогу, а к новому благонамеренному монологу, когда каждый утверждает свою правоту и продолжает свою речь без взаимодействия с другим? Тогда мнимый дуэт распадется с риском полного разделения и раскола единства, обозначившегося на горизонте.

Третий дискурс

Шанжэ хорошо осознает данную перспективу и задается вопросом, нельзя ли перебросить мост между двумя дискурсами и установить взаимосвязь между анализом тела-объекта и анализом

собственного тела? Семантический дуализм по сути не есть дуализм онтологический, хотя и существует тенденция к проведению четкой демаркационной линии между ними и утверждению их разобщенности, наносящей ущерб исследованию.

Поэтому Шанжэ предлагает приступить к поиску третьего дискурса, который обеспечит единство рефлексии и позволит соотнести различные подходы, не осуществляя их семантического смешения. И он вновь обращается к философии Спинозы, стремясь достичь эпистемологического монизма, связывающего нейробиологию и феноменологию.

Необходимо ввести третий вид дискурса, появление которого Спиноза предвидел и который использует эту функциональную динамику для того, чтобы объединить анатомическое и поведенческое, нейронное описание и жизненную реальность²³.

В качестве примера Шанжэ рассматривает концепт ментально-го объекта, обозначающего представление, которое кодирует смысл для какого-то данного объекта, устанавливая соответствие между внешним состоянием вещей, нейронной организацией и значением. Ментальный объект предполагает физическое состояние мозга, которое материальным способом указывает на смысл и означаемое²⁴.

Концепт ментального объекта определяет одну и ту же сущность, в которой пересекаются два дискурса. Если использовать терминологию самого Спинозы, то я бы сказал, что существует одна субстанция, рассматриваемая в двух аспектах. Фактически термин «ментальное» относится к психологической сфере, а слово «объект», если так можно сказать, – к физической сфере, в широком смысле слова – к невральной. Словосочетание «ментальный объект» обнаруживает, таким образом, их взаимосвязь²⁵.

Со своей стороны, Рикёр оспаривает этот концепт ментально-го объекта из-за его смешанного характера и неудачного сочетания двух понятий, переносящего термин, относящийся к физическому дискурсу, в дискурс неврологический²⁶. И все же он признает необходимость преодолеть семантический дуализм и создать третий дискурс, диктуемый онтологическим тождеством тела и души.

Итак, разнообразный, обширный и всесторонний опыт показывает, что два дискурса постоянно коррелируют в многочисленных точках их пересечения. Каким-то неизвестным мне образом

одно и то же тело переживается и познается, и одно и то же *mind* также переживается и познается; один и тот же человек представляет собой и «ментальное», и «телесное». С этим онтологическим тождеством связан третий дискурс, который выходит за пределы как феноменологической философии, так и науки²⁷.

Рикёр предлагает, со своей стороны, две возможные модели синтеза феноменологии и нейробиологии:

На мой взгляд, таковым мог бы стать либо поэтический дискурс творения в его библейском смысле, либо спекулятивный дискурс, достигший высшей степени у Спинозы: дискурс единой субстанции по ту сторону разрыва атрибутов мышления и протяжения. Это тот самый дискурс, к которому стремился Декарт, будучи, однако, неспособным его артикулировать, и который именно Спиноза отважился создать²⁸.

Шанжё отвергает поэтический дискурс библейского творения, мало совместимый с агностицизмом Рикёра в этом вопросе, но принимает отсылку к Спинозе, предложившему модель единства.

Спекулятивный дискурс Спинозы представляется мне совершенно отличным от поэтического дискурса, многочисленных мифов о творении, с которыми вы его сравниваете. Образ мысли Спинозы мне кажется куда более конструктивным! Он стремился к методологической строгости, той, которая отличает геометра²⁹.

Наконец, отсылка к Спинозе позволяет преодолеть разрыв между двумя дискурсами, ибо его философия есть своего рода онтологическая модель, которая обосновывает единство человека, выводя его из сущности субстанциального начала. Чтобы не быть дуальным, психофизический дуэт должен превратиться в трио: тело/душа/субстанция. Шанжё и Рикёр сходятся в признании необходимости обосновать антропологию через онтологию субстанции. Исследования человека, проводимые по отдельности нейробиологом или феноменологом, не могут принимать в расчет психофизическое единство. Поэтому следует подумать о единстве более высокого порядка. Тогда философия Спинозы предстает как вершина умозрения, как предельный горизонт, поскольку она объясняет целостность человека, выводя ее из единства субстанции, которая выражается через атрибуты и модусы. Спиноза лишь потому может покончить с психофизиче-

ским дуализмом, сохраняя вместе с тем плюральность дискурсов, что он находит опору для своей концепции человека в метафизике субстанции и теории ее выражения. Если тело и душа суть одно и то же, выражаемое то через атрибут мышления, то через атрибут протяжения, это потому, что они являются модусами единой субстанции. Иначе говоря, человек един, поскольку в нем через атрибуты мышления и протяжения выражается единство субстанции.

Таким образом, в процессе диалога интерес к Спинозе изменяется; теперь в центре внимания оказывается не столько модель психофизического единства, сколько условия его возможности и метафизические основания. Предметом дискуссии становится отныне не проблема двух дискурсов – нейронного и ментального, а единый дискурс о субстанции, лежащий в основе третьего типа дискурса. Итак, Спиноза способствует не только взаимному признанию собеседников, но и преодолению их позиций, поскольку он осуществляет, скажем так, не вполне завершенный синтез феноменологии и нейробиологии.

Эта операция, однако, имеет границы, ибо, признав, что Спиноза предлагает своего рода парадигму третьего дискурса, Рикёр соглашается с тем, что умозрение голландского философа «стало для нас недоступным после Канта – разве только через Фихте, Шеллинга и других великих систематиков»³⁰. Феноменолог исходит из того, что он называет «нарочитым агностицизмом» в вопросе о возможности выработки дискурса о чем-то высшем»³¹, выявляющего единство церебрального и ментального.

Шанжэ осознает, что спинозовская концепция субстанции, ее атрибутов и модусов не очень актуальна сегодня и рискует остаться непонятой и неэффективной. Однако он не признает себя побежденным и предлагает следовать за Спинозой, подкорректировать и внедрить снова его концепты. То есть нужно перечитать «Этику».

Почему бы не возродить представление о единстве спинозовской субстанции, осознав, что понятие «субстанция» утратило то значение, которое оно имело в XVII веке, и должно быть переопределено с учетом современного знания? Вы сами написали, что «онтология остается возможной в наши дни в той степени, в какой философские концепции прошлого открыты для их новых интерпретаций и применений»³².

Вопреки своим сомнениям, Рикёр призывает «внимательно относиться к попыткам переосмысления и нового применения великих метафизических учений прошлого»³³, однако настаивает на том, что возрождение Спинозовской субстанции «предполагает согласие с первоначальными определениями, данными ей в части I и в последних теоремах части V. Невозможно отделить антропологию Спинозы от всей его системы»³⁴.

Итак, вызов брошен, и Шанжё приглашает Рикёра переписать «вместе “Этику” для 2500 года!»³⁵. Следует ли в таком случае считать работу «Что заставляет нас мыслить. Природа и установленный порядок» выражением этого взгляда на «Этику» с позиций будущего или по крайней мере ее переосмыслением в духе времени? Если так, то речь будет идти об этике, из которой изымут громоздкие части I и V. Приглашая своего собеседника к написанию совместных работ, Шанжё, по сути, ратует за «рефлексию, отбрасывающую всякую ссылку на какую-либо метафизику»³⁶. Дело в том, что эта работа на два голоса охватывает темы, рассмотренные в частях II, III и IV «Этики», за исключением ссылки на субстанцию, предстающую в качестве некоего *Deus ex Machina*, при этом она почему-то оставляет без всякого внимания части I и V.

В этом-то и состоит ограниченность всего предприятия, так как без частей I и V «Этика» рискует лишиться оснований и перестать быть «Этикой». Правда, Рикёр неоднократно предупреждает об этом Шанжё, настаивая на необходимости «читать Спинозу от начала и до конца»³⁷. Таким образом, он призывает своего собеседника не столько к совместной работе по переписыванию, сколько к прочтению и герменевтическому подходу к тексту. Можно ли сказать, что всякая попытка разработки третьего типа дискурса под эгидой Спинозизма тщетна, ибо рано или поздно мы столкнемся с трудностью, связанной с реактуализацией философии субстанции? Отнюдь нет, поскольку в работе выражено требование закончить с разделением дискурсов и звучит призыв способствовать исследованию более высокого типа единства. Таким образом, она прокладывает путь к преодолению феноменологии и нейробиологии ради объединяющего их исследования, непревзойденной моделью которого остается философия Спинозы. Итак, даже если бы теорию субстанции не удалось переосмыслить в духе сегодняшне-

го дня, она все равно осталась бы горизонтом и своего рода компасом, который позволяет исследователям ориентироваться и не терять надежду, работая в своих обособленных областях.

В конечном счете, даже если третий дискурс, предвосхищенный Спинозой и отстаиваемый его последователями, окажется неспособным объяснить все то, что им предполагается, он все же не обречен на неудачу. Доказательство тому – его развертывание во второй части работы «Что заставляет нас мыслить» как на теоретическом уровне, в связи с исследованием понятия репрезентации, объединяющего церебральный образ и ментальную идею, так и на практическом уровне, при изучении вопроса о способностях. Эти два концепта будут служить пробным камнем³⁸ при исследовании возможности третьего дискурса. Значимость идей голландского философа возрастает, когда мы осознаем, что он устанавливает необходимую корреляцию между образом и воображением, между способностями тела и склонностями души. В лабиринтах мозга и мышления, нейронного и ментального философия Спинозы остается своего рода нитью Ариадны, которую не перестают распутывать феноменологи и неврологи.

Перевод с французского *А.В. Ястребцевой*

Примечания

- ¹ Ricoeur P., *Changeux J.-P.* Ce qui nous fait penser. La nature et la règle. Paris, 1998.
- ² См.: С. 17, 20, 23, 28, 30, 33–35, 38–41, 118, 139, 190, 191, 224, 249, 252, 256, 278, 305, 325.
- ³ Шанжэ, однако, гораздо чаще Рикёра опирается на суждения Спинозы. Так, он цитирует его более 15 раз, тогда как автор работы «Я-сам как другой» («Soi-même comme un autre») – около 10 раз.
- ⁴ См. рисунок 2 на с. 16.
- ⁵ Ricoeur P., *Changeux J.-P.* Op. cit. P. 12.
- ⁶ Ibid. P. 16.
- ⁷ Ibid. P. 30.
- ⁸ Ibid. P. 13.
- ⁹ Cp. P. 16.
- ¹⁰ Ibid. P. 191.
- ¹¹ P. 34.
- ¹² Cp. p. 25 [см. Прибавление к части I «Этики»].

- 13 Ср. 28.
14 Осмотрительно (лат.). Это девиз Спинозы (прим. ред.).
15 Ср. р. 224.
16 Ibid. P. 30.
17 P. 34.
18 P. 25.
19 Ibid.
20 Спиноза Б. Этика, III, 2 [Спиноза Б. Избр. произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1957. С. 457].
21 Ricoeur P., Changeux J.-P. Op. cit. P. 27.
22 Спиноза Б. Этика, II, 21, схолия [С. 426].
23 Ricoeur P., Changeux J.-P. Op. cit. P. 28.
24 Ср. P. 113.
25 Ricoeur P., Changeux J.-P. Op. cit. P. 118.
26 Ср. P. 118.
27 P. 39.
28 Ibid.
29 P. 40.
30 P. 41.
31 P. 39.
32 Ibid. P. 40.
33 P. 41.
34 Ibid.
35 Ibid.
36 P. 224.
37 Ibid.
38 Именно такой смысл Рикёр придает понятию репрезентации (P. 41).

Библиография

Changeux J.-P., Ricoeur P. Ce qui nous fait penser. La nature et la règle. Paris: Odile Jacob, 1998.

Spinoza B. Ethique. Paris: Seuil, 1988 [Спиноза Б. Избр. произведения: В 2 т. М., 1957. Т. 1].

Витторио Морфино

Лейбниц или Спиноза: современная альтернатива

В этой работе я собираюсь, с одной стороны, рассмотреть данную оппозицию не в аспекте метафизики, когда единой субстанции противопоставляется множество монад, согласно гегелевской модели, а скорее в аспекте конечности и ее внутренних отношений (противоположность монад и модусов) и, с другой стороны, отделить эту оппозицию от сугубо историографической проблематики, чтобы оценить ее значение в свете последующей истории и в конечном счете перенести эту противоположность в теоретическую сферу.

Трансцендентальная intersубъективность

Тем философом, который в XX в. вновь сделал актуальной монадологию Лейбница, несомненно является Эдмунд Гуссерль. Именно он, рассматривая в книге «Картезианские размышления» вопрос об intersубъективности, открыто предлагает собственную теорию в качестве новой монадологии.

В процессе обоснования intersубъективности встает фундаментальная проблема: каким образом формирующийся в моем ego смысл alter ego может обрести значение бытия. Согласно Гуссерлю,

Аппрезентация (Appräsentation), которая дает нам то, что в своем изначальном виде в Другом недоступно, первично переплетена с первичной презентацией (его тела как части природы, данной в моей специфически собственной сфере [seines Körpers als Stück meiner eigenheitlich gegebenen Natur]). Но в

этом переплетении (*Verflechtung*) чужое тело-плоть и чужое Я, управляющее этим телом, даны в некотором специфическом трансцендирующем опыте¹.

Следовательно, именно посредством аппрезентации в моей монаде конституируется другая монада, постигнуть которую в *подлинности* я тем не менее не способен никогда и которая тем самым обретает трансцендентный характер.

Этот опыт чужого лежит в основании объективности мира и общности монад, т. е. общей для них временности:

Если мы вновь обратимся к нашему случаю опыта Чужого, то этот опыт в своем сложном строении производит подобную же, опосредствованную воспроизведением связь между непрерывно продолжающимся живым опытом своей собственной данности (как чисто пассивным первичным самопроявлением) конкретного Его, т. е. его исходно-первичной сферой, и воссозданной в ней чужой сферой. Опыт достигает этого посредством отождествляющего синтеза чужого тела-плоти, данного в исходно-первичной сфере, с тем же самым телом-плотью, но только аппрезентированным в других модусах явления, а затем расширяется, исходя из этого, посредством отождествляющего синтеза той же самой природы, данной и удостоверенной одновременно как исходно-первично (в чистой чувственной подлинности), так и аппрезентативно. Тем самым первично утверждается сосуществование моего Я (и моего конкретного Его вообще) и чужого Я, моей и его интенциональной жизни, моих и его *реальностей*, короче – общая временная форма (*eine gemeinsame Zeitform*), причем каждая сама по себе исходно-первичная временность (*primordiale Zeitlichkeit*) получает значение просто изначального модуса данности Объективной временности отдельному субъекту. При этом можно видеть, что темпоральная общность (*zeitliche Gemeinschaft*) конститутивно соотносенных друг с другом монад образует непрерывное единство, ибо она сущностно взаимосвязана с конституированием мира и времени мира (*Weltzeit*)².

Совместное существование монад, их «бытие-в-одно-время» («*être-dans-le-même-temps*») ³, лежит в основе единства сообщества монад, единства и объективности мира, единства пространства и единства реальной временности.

Как пишет сам Гуссерль:

Конституирование объективного мира по существу своему предполагает *гармонию* монад, именно эту гармонию отдельных конституирований в отдельных монадах, и соответственно этому также генезис, гармонично протекающий в отдельных монадах⁴.

Итак, конституирование трансцендентальной intersубъективности непременно нуждается в понятии монады как синтетического зеркала окружающего мира и в понятии множества монад как отражающих друг друга синхронных миров. Тем не менее эта гармония не имеет метафизической структуры, а монады не являются изобретениями или гипотезами метафизики: как стремится подчеркнуть сам Гуссерль, уход от солипсизма ни в коем случае не возможно было бы осуществить посредством «замаскированной метафизики, неявного обращения к лейбницанской традиции»⁵.

Метафизическая intersубъективность

Фундаментальный вопрос теории трансцендентальной intersубъективности затрагивает эти неметафизические понятия монады и гармонии, которые Гуссерль помещает в основание своей теории. Что именно подразумевает он под этими понятиями? Как мне кажется, теория трансцендентальной intersубъективности вовсе не нуждается в каких-либо метафизических предпосылках Лейбница, обзор которых я предлагаю, следуя порядку параграфов «Монадологии»:

- 1) субстанциальность монады;
- 2) монады «могут получить начало только путем творения и погибнуть только через уничтожение»⁶;
- 3) «так как всякое настоящее состояние простой субстанции, естественно, есть следствие ее предыдущего состояния, то настоящее ее чревато будущим»⁷;
- 4) «последняя причина вещей должна находиться в необходимой субстанции, в которой многообразие изменений находится в превосходной степени, как в источнике; и это мы называем Богом»⁸;
- 5) разумение Бога является онтологическим основанием возможного⁹;

6) имеет место «идеальное влияние одной монады на другую, которое может происходить лишь через посредство Бога»¹⁰;

7) Бог избирает из бесконечного множества возможных миров тот мир, который обладает наивысшей степенью совершенства¹¹;

8) «душа следует своим собственным законам, тело – также своим»¹²;

9) существует гармония «между физическим царством природы и нравственным царством благодати»¹³.

Гуссерль отвергает именно понятие гармонии, основывающейся на парных отношениях онтотеологии: конечная субстанция – бесконечная субстанция, монада – Бог.

С этого момента речь пойдет о том, в каком смысле гуссерлевскую теорию трансцендентальной интересубъективности можно считать монадологией, коль скоро философ отказывается от данной парной пары. Разумеется, главной функцией монады является реляционность, об этом ясно сказано в известном фрагменте «Монадологии»:

А вследствие такой *связи*, или приспособленности (accommodement), всех сотворенных вещей и каждой из них и каждой ко всем прочим любая простая субстанция имеет отношения, которыми выражаются все прочие субстанции, и, следовательно, монада является постоянным живым зеркалом универсума. [...] И как один и тот же город, если смотреть на него с разных сторон, кажется совершенно иным и как бы *перспективно* умноженным, таким же точно образом вследствие бесконечного множества простых субстанций существует как бы столько же различных универсумов, которые, однако, суть только перспективы одного и того же соответственно различным *точкам зрения* каждой монады¹⁴.

Мир, единство мира в его пространственно-временном измерении – это всего лишь феномен, основанный на взаимной соотносительности монад. Интересубъективность предвзвешивает и обосновывает объективность мира.

Однако Гуссерль говорит о том, что гармония между монадами является гармонией неметафизического характера. В этом утверждении, на первый взгляд не вызывающем проблем, в действительности неявно содержатся подлинные трудности гуссерлевской концепции интересубъективности. Что означает понятие неметафизической гармонии? Давайте перечитаем ключевой фрагмент работы Гуссерля:

Конституирование объективного мира по существу своему предполагает *гармонию* монад, именно эту гармонию отдельных конституирований в отдельных монадах, и соответственно этому, также генезис, гармонично протекающий в отдельных монадах¹⁵.

В чем заключается эта гармония монад, лежащая в основе объективного мира? Ответ Лейбница хорошо известен:

...Так как эта субстанция есть достаточное основание для всего этого разнообразия, которое при том всюду находится во взаимной связи, то *существует только один Бог, и этого Бога достаточно*¹⁶.

Единство Бога обосновывает единство мира, Бог предваряет и завершает превратности взаимоотношений монад в исчислениях, дающих начало этому миру, тогда как у Гуссерля, как представляется, понятие монады обладает значением автономии, спонтанности, способности к самостоятельной деятельности в мире.

В теоретическом плане такое решение ни в коем случае нельзя бы было признать удовлетворительным, поскольку оно не отвечает на фундаментальный вопрос о гармонии монад, именно благодаря которой становится возможной трансцендентальная intersубъективность и обоснование объективного мира. Гуссерль отбрасывает решение Декарта, утверждавшего, что правдивость (*veracitas*) Бога выводит из игры гипотезу о злом гении; но он отвергает и лейбницевскую идею предустановленной гармонии, при которой время всех монад синхронизируется и их внутреннее время становится зеркалом, различным образом отражающим историю мира.

Ответ самого Гуссерля содержится в идее совместного бытия монад как сущностной одновременности:

Совместное бытие монад, их простое сосуществование (*ihr blosses Zugleichsein*) означает в сущностной необходимости темпоральное сосуществование (*wesensnotwendig zeitlich Zugleichsein*), а затем также – темпорализованное бытие в форме *реальной* временности (*Verzeitlicht-sein in der Form realer Zeitlichkeit*)¹⁷.

Но это темпоральное сосуществование не может быть действительно воспринятым, так как монада никогда не может постигнуть подлинность в жизненном потоке другой монады. Временность *alter ego* всегда является только аппрезентированной и никоим образом не может быть дана в непосредственном представлении. В этом одновременном бытии монад, в этой гармонии без мета-

физики таится отнюдь не Бог в значении трансцендентного Бога по Беркли или имманентного объективному духу Бога по Гегелю: *Гуссерль называет Богом сущностную одновременность.*

Симондон, трансиндивидуальное и Спиноза

Следовательно, если оказывается, что трансцендентальная интересубъективность лежит в основе метафизической интересубъективности, то необходимо искать другой путь для обоснования существования совместного бытия и объективного мира, не прибегая к понятию Бога. Для этой цели я предложу окольный путь, что позволит мне представить в очень обобщенном виде исторические координаты формирования понятия «трансиндивидуальное», которым я предполагаю в дальнейшем воспользоваться, чтобы акцентировать во всей полноте противостояние Спинозы и Лейбница.

Я беру этот термин в том смысле, в каком его понимает Жильбер Симондон в работе «Психическая и коллективная индивидуация», опубликованной посмертно в 1989 г. Вопреки сложившейся традиции признавать онтологическое превосходство за уже сформировавшимся индивидом, Симондон утверждает первичность индивидуации:

Итак, индивид был бы постигнут как относительная реальность, некая фаза бытия, сама по себе предполагающая доиндивидуальную реальность и даже после индивидуации не существующая совершенно одна, поскольку индивидуация не исчерпывает сразу всего потенциала доиндивидуальной реальности и, с другой стороны, в процессе индивидуации появляется не просто индивид, а пара: индивид – среда. Поэтому индивид относителен в двух смыслах, поскольку он не является полным бытием и поскольку он есть результат такого состояния бытия, при котором он не существовал бы ни как индивид, ни как принцип индивидуации¹⁸.

Если подобного рода обратная перспектива стала возможной, то исключительно благодаря понятию метаустойчивого равновесия, позволяющего мыслить бытие не в качестве субстанции или материи, а как напряженную (*tendu*) и сверхнасыщенную (*hypersaturé*) систему. Симондон представляет физическую индивидуацию и индивидуацию в мире живого как разложение метаустойчивой си-

стемы, с той разницей, что в физическом мире индивидуация происходит *«быстро, внезапно, квантифицированно и окончательно, образуя в результате двойственность среды и индивида»*, а *«в мире живого сохраняется перманентная индивидуация»*¹⁹.

Именно подобный характер индивидуации в мире живого позволяет Симондону мыслить область психического и коллективного как индивидуации, следующие за индивидуацией в сфере живого. Однако нужно иметь в виду, что психическая и коллективная индивидуация не следуют друг за другом согласно диахронической модели развития, а происходят синхронно как один и тот же процесс, осуществляющийся внутри и вовне. Как раз в данной плоскости понятие индивидуации вплетается в тему трансиндивидуального:

Процессы психической и коллективной индивидуализации являются взаимозависимыми; они позволяют дать определение категории трансиндивидуального, что делает возможным осознание систематического единства внутренней индивидуации (физической) и внешней индивидуации (коллективной). Психосоциальный мир трансиндивидуального не является ни чисто социальным, ни интериндивидуальным; он предполагает подлинную операцию индивидуации, основываясь на доиндивидуальной реальности, сопряженной с индивидами и способной создать новую проблематику, имеющую собственную метаустойчивость²⁰.

Следовательно, трансиндивидуальное – название сложной ткани отношений, создающей одновременно и психическую, и коллективную индивидуацию. Видно, как здесь появляется третье ключевое понятие теории Симондона, понятие отношения, которое отнюдь не предполагает двух предшествующих элементов, но само обуславливает их появление²¹.

Резюмируя, следует сказать, что понятие трансиндивидуального определяется двумя философскими тезисами, которые подчеркивают очень четкую линию демаркации по отношению к западной метафизической традиции:

- 1) примат процесса индивидуации над индивидом;
- 2) примат отношения над его членами.

Следовательно, «трансиндивидуальное» – это название метаустойчивой системы, создающей возможность для психической и коллективной индивидуации; это ткань отношений, которая про-

низывает и конституирует индивидов и общество, методологически запрещая субстанциализацию и первых, и второго: «...общество, – пишет Симондон, – в действительности не обусловлено взаимным присутствием многочисленных индивидов, но оно также не является и субстанциальной реальностью, налагаемой на индивидуальные существа и мыслимой как их независимость»²².

В одной из статей Балибара 1997 г.: «Spinoza. From Individuality to Transindividuality» («Спиноза. От индивидуальности к трансиндивидуальности») – была предпринята попытка «обсудить, в каких пределах *сам Спиноза* может быть рассмотрен в качестве выдающегося теоретика “трансиндивидуальности”, что дало бы возможность отделить это понятие от его первоначального, отрицательного определения (доктрина, которая не является ни индивидуалистской, ни холистской, ни механицистской, ни финалистской) и тем самым превратить его в положительное и конструктивное понятие»²³.

Монада и модус

Подойдем теперь к вопросу об альтернативе Спиноза/Лейбниц, прочитывая его через две теоретические модели – интерессубъективность и трансиндивидуальность, чтобы затем попытаться обозначить во всем масштабе ту дистанцию, которая разделяет две эти системы.

Вначале надо отметить различие между модусом у Спинозы и монадой у Лейбница. Прежде всего рассмотрим схолию, завершающую небольшой трактат о физике во второй части «Этики», трактат, который отделяет понятие телесного индивида от любой формы субстанциальности, основывая *principium individuationis* (принцип индивидуации) на определенной пропорции (*certa ratio*) движения и покоя частей, входящих в процесс его формирования и воспроизводства в отношении к среде:

...Сложный индивидуум может претерпевать различные состояния, сохраняя тем не менее свою природу. Притом мы брали до сих пор индивидуум, слагающийся из тел, различающихся между собой лишь своим движением и покоем, скоростью и медленностью, т. е. индивидуум, слагающийся из тел простейших. Если мы возьмем теперь другой индивидуум, составленный из нескольких индивидуумов различной природы, то найдем, что он может пре-

терпевать еще многие другие состояния и тем не менее сохранять свою форму, так как каждая часть его, будучи составлена из многих тел, может [...] без всякого изменения своей природы двигатья то скорее, то медленнее и, следовательно, сообщать свои движения другим частям то скорее, то медленнее [...] И если пойдем таким образом далее до бесконечности, то мы легко представим себе, что вся природа составляет один индивидуум, части которого, т. е. все тела, изменяются бесконечно многими способами без всякого изменения индивидуума в его целом²⁴.

Схолия привлекла внимание критики, потому что Спиноза ссылается там на *corpora simplicissima* (простейшие тела) и на природу, понимаемую как всеобщий индивидуум. По моему мнению, речь идет о *Holzwege*, о дорогах, которые не ведут никуда: иначе говоря, речь идет о словах-пределах или, если прибегнуть к терминологии Спинозы, об *auxilia imaginationis* (союзнниках воображения), которым фактически не соответствует никакая онтологическая реальность. Мне кажется ясным, что Спиноза хочет сказать не о том, что имеются бесчисленные уровни существования индивидов от простых тел до природы, понимаемой как всеобщий индивидуум, но что имеются бесчисленные уровни существования индивидуальностей в их сложности, которая не может быть сведена ни к ничтожно малому, ни к бесконечно большому.

К тому же поверхностное прочтение этой схолии могло бы привести к сближению ее с некоторыми знаменитыми параграфами «Монадологии» (§§ 64–67). Все-таки, если внимательно анализировать оба фрагмента, нельзя не заметить, что у Лейбница имеется структурная аналогия между различными уровнями индивидуальности (именно это точно выражается метафорами пруда и сада), в то время как у Спинозы сложность высшего уровня не имеет никакой структурной аналогии со сложностью нижнего уровня: она скорее обуславливает появление той степени индивидуальности, которая не содержалась заранее в уровнях, входящих в ее структуру.

Различие предстанет во всей очевидности, если перечитать следующий параграф из «Монадологии»:

Отсюда видно, что у каждого живого тела есть господствующая энтелехия, которая в животном есть душа; но члены этого живого тела полны других живых тел, растений, животных, из которых каждое имеет опять свою энтелехию, или господствующую душу²⁵.

Тело, жизнь подчинены у Лейбница иерархии форм, уровень которых задан раз и навсегда; зато у Спинозы душа никоим образом не является формой тела, не является *reductio ad unum* (сведением к единству) многообразия материи, она, напротив, есть то же тело, но выраженное под иным атрибутом, что означает, что души должны мыслиться согласно той же модели бесчисленных уровней сложности, посредством которой Спиноза описал структуру тел; именно это, во всяком случае, предполагается в седьмой теореме второй части «Этики». Следовательно, индивид как душа-тело мыслится не как замкнутая монада, но как соединение индивидов, которое, в свою очередь, входит в состав индивидов высшего уровня: какой бы уровень мы ни избрали для рассмотрения, там всегда найдется индивид как двояко-переходный момент между двумя уровнями индивидуальности, а это означает, если прибегнуть к терминологии Симондона, что индивид в действительности вторичен по отношению к процессу индивидуации, конституирующему его как такового.

Возвращаясь к сопоставлению с Лейбницем по теме отношений, можно отметить, что теория предустановленной гармонии предполагает, что любое внешнее отношение базируется в действительности на внутреннем определении, т. е. основано на свойстве монады, является ее внутренним состоянием и каждое состояние бесконечно сложно, потому что оно должно выражать все межиндивидуальное на уровне внутрииндивидуального; у Спинозы любое внутреннее определение в действительности основано на сложном взаимодействии внешних определений, но при этом последние не содержат заранее внутреннее определение, т. е. любое свойство индивида создается сложным взаимодействием отношений, конституирующих его индивидуальность. Мне кажется, что в этой перспективе обретает весь свой смысл оппозиция монада/модус, трактуемая в свете современной оппозиции интерсубъективность/трансиндивидуальность.

Страсти: не свойства, а отношения

Теперь мы постараемся показать, что применение модели трансиндивидуальности делает возможным новое прочтение спинозовской теории страстей, при котором они трактуются не как свойства

сверхисторической человеческой природы, а как трансиндивидуальная основа, конституирующая формы индивидуальности, являющиеся в конечном счете историческими. Правда, если исходить из *mos geometricus* (геометрического строя) «Этики» и некоторых формулировок Спинозы, может сложиться впечатление, что страсти, согласно его теории, являются свойствами²⁶ или, скорее, внутренними определениями, т. е. характеристиками *essentia intima* (сокровенной сущности) человеческой природы, рассматриваемой независимо от всего остального. Но возможно ли в самом деле ухватить в онтологии Спинозы реальность отдельно от всего остального? Можно ли и вправду трактовать страсти как *proprietas* (особый признак), т. е. как то, что является *proprium* (свойством) некой *essentia*, которая предшествует бытийным отношениям и обстоятельствам? В недавно переведенном на итальянский язык «Политическом трактате» Паоло Кристофолини предложил очень точный перевод часто выходившего из-под пера Спинозы выражения *passionibus obnoxius*. Буквальный его перевод – «подверженность, подчиненность субъекта страстям», однако Кристофолини показал, что «латинское *obnoxius* имеет двойное значение: “причиняющее вред” и “захватывающее” или “проникающее”», и, соответственно, предлагает перевести это выражение, как поступил Леопарди при переводе Эпиктета, как «испытавший вторжение страстей». Доверившись этому переводу, можно попробовать представить страсти не как *proprietates* человеческой природы, прирожденные и данные раз и навсегда, а как такие отношения, с которыми сталкивается индивид и посредством которых конституируется его социальное и историческое измерение. Пожалуй, нет необходимости повторять, что для Спинозы индивид не является ни субстанцией, ни субъектом (*ni ousia ni upokeimenon*): это такое отношение внешнего и внутреннего, которое конституируется в нем самом. Данное отношение создает сущность индивида, являющуюся не чем иным, как бытием-мощью (*existence-puissance* = спиновская *existendi potentia*); тем не менее речь идет не о мощи, дарованной раз и навсегда, но о мощи, изменяющейся именно потому, что отношение, конституирующее внутреннее и внешнее, непостоянно и не дано раз навсегда. Ведь страсти не являются предначертанным свойством человеческой природы, свойством, имевшимся до встречи с ней и в каком-то смысле лишь активированным в результате такой встречи. Скорее именно эти отношения конституируют обще-

ственного индивида: источник воздействия страстей – не внутренний мир, а пространство *между* индивидами, чей внутренний мир является порождением истории. Разумеется, Спиноза определяет желание, удовольствие и неудовольствие как три первичных аффекта²⁷; следовательно, можно было бы истолковать их как фундаментальные свойства человеческой сущности, свойства, предшествующие столкновениям, обусловленным отношениями индивид – среда и приобретающим разнообразные нюансы в процессе этих столкновений. В действительности, хотя эти аффекты первичны по отношению к индивиду, они не являются таковыми, если встать на точку зрения имманентной причинности, формирующей индивида в качестве *connexio singularis*, переплетения единичностей.

Здесь можно прибегнуть к параллели с альтюссеровской интерпретацией Эпикура:

...Все элементы, необходимые для дождя, находятся здесь и вне [...] но они не существуют, они – лишь абстракции до тех пор, пока благодаря единству мира не соединятся в процессе Столкновения и не обретут существование²⁸.

Иными словами, эти первичные аффекты являются лишь абстрактными элементами до вступления в отношения. Но и более того: эти аффекты даже не могут существовать в чистом состоянии в качестве исходных элементов, соединение которых дает начало всему остальному. Они существуют исключительно в виде бесконечных превращений, проистекающих из их отношений с внешней средой: ненависть, любовь, надежда (уверенность/радость), страх (отчаяние/сожаление) и т. п. Более того, нельзя даже говорить о единичном аффекте как транзитивном отношении к объекту²⁹, потому что в силу имманентной причинности, представляющей в мире конечного в качестве *nexus causarum*, переплетения причин, каждый аффект всегда сверхдетерминирован другими³⁰.

Следовательно, нельзя понимать страсти, прибегая к категориям свойства, внутренней присущности предиката субъекту. Страсти нужно рассматривать как сложную ткань отношений. Ткань аффективной жизни связывает индивидов и конституирует их в качестве таковых. Это означает, что не существует внутренне-го отражения другого, монады *alter* (другого) в моей монаде, как раз потому, что *alter* является основанием нашего бытия.

Заключение

Данный обзор позволяет прийти к философским выводам, демонстрирующим, что гуссерлевское воссоздание монадологии с позиций трансцендентального терпим полный крах, поскольку Другой оказывается недостижимым для сознания: интересубъективность либо носит метафизический характер, либо не существует; таким образом, самой строгой моделью интересубъективности оказывается лейбницевская. В действительности трансцендентальная интересубъективность скрыто привносит понятие метафизической гармонии, без которой Я и alter не могут одновременно принадлежать одному миру. Почему же эта модель трансиндивидуальности позволяет избежать краха? Строго говоря, потому, что другой находится не за пределами замкнутого круга ego, но всегда уже (*toujours-déjà*) в ego, и в данной перспективе сама противоположность ego – alter является не более чем субстантивированной грамматической функцией; другой пронизывает Я, конституирует ego как сложную ткань тела, страстей, идей, слов, сложную ткань временности, не сводимой к сущностной одновременности совместного бытия³¹. Как пишет Лукреций в своей прекрасной поэме, которая, как мне хотелось бы верить, вдохновила Спинозу:

«*Inter se mortales mutua vivunt*»³².

Перевод с французского *О.И. Мачульской и Я.О. Фетисова*

Примечания

- ¹ *Husserl E.* Cartesianischen Meditationen // *Husserliana*. Bd. I. Haag, 1950. P. 143–144; *Méditationes cartésiennes* / Trad. par G.Peiffer et E.Lévinas. Paris, 1992². P. 186. (Здесь и далее мы цитируем по: *Гуссерль Э.* Избр. работы. М., 2005. С. 405. Пер. В.И.Молчанова. – *Прим. перев.*).
- ² Там же. С. 417–418.
- ³ Там же. С. 427.
- ⁴ Там же. С. 400.
- ⁵ Там же. С. 437.
- ⁶ *Leibnitz G.W.* Monadologie, § 6 // *Discours de métaphysique, suivi de Monadologie et autres textes*. Paris: Gallimard, 2004. P. 220. (Мы цитируем по: *Лейбниц Г.В.* Монадология // *Лейбниц Г.В.* Соч. В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 413. – *Прим. переводчика*).
- ⁷ Там же. С. 416–417.

- ⁸ *Leibnitz G.W.* *Monadologie*, § 6. С. 419.
- ⁹ Там же. С. 420.
- ¹⁰ Там же. С. 421–422.
- ¹¹ Там же. С. 422.
- ¹² Там же. С. 427.
- ¹³ Там же. С. 428.
- ¹⁴ Там же. С. 422–423.
- ¹⁵ *Гуссерль Э.* Избр. работы. С. 400.
- ¹⁶ *Лейбниц Г.В.* *Монадология*. С. 419.
- ¹⁷ *Гуссерль Э.* Избр. работы. С. 427.
- ¹⁸ *Simondon G.* *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Potentiel et Métastabilité*. Paris, 1989. P. 12.
- ¹⁹ *Ibid.* P. 16.
- ²⁰ *Ibid.* P. 19–20.
- ²¹ *Ibid.* P. 23–24.
- ²² *Ibid.* P. 177.
- ²³ *Balibar E.* *Spinoza: from individuality to transindividuality. A lecture delivered in Rijnsburg on May 15, 1993. Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 71. Delft, 1997. P. 11.* Частично издано на французском: *Individualité et transindividualité chez Spinoza // Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron, textes réunis par P.-F. Moreau, Fontenay Saint-Cloud, ENS Éditions, 1996. P. 35–46.*
- ²⁴ *Спиноза Б.* Избр. произведения. Т. 1. М., 1957. С. 419.
- ²⁵ *Лейбниц Г.В.* *Монадология*. С. 425.
- ²⁶ Я рассматриваю этот вопрос в работе: *Ontologia della relazione e materialismo della contingenza // Oltrecorrente. 2006. № 6. P. 129–144.*
- ²⁷ «Кроме этих трех я не признаю никаких других основных аффектов и покажу далее, что остальные аффекты берут свое начало от этих трех» (*Этика*, III, 11, схолия. Цит. соч. С. 466).
- ²⁸ *Althusser L.* *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre // Ecrits philosophiques et politiques. T. 1. Paris, 1994. P. 546.*
- ²⁹ «Различные люди могут подвергаться со стороны одного и того же объекта различным аффектам, и один и тот же человек может в разные времена подвергаться от одного и того же объекта разным аффектам» (*Этика*, III, 51. Цит. соч. С. 495).
- ³⁰ Подробный анализ этой сверхдетерминации см.: *Ontologia della relazione e materialismo della contingenza. P. 140–141.*
- ³¹ *O multitud* [множестве] как сложной основе темпоральности см. мою статью: *Temporalità plurale e contingenza: l'interpretazione spinozista di Machiavelli // Etica e politica. 2004. Vol. VI. № 1.*
- ³² «Смертные живут в очередь друг за другом» (*Лукреций. О природе вещей*, II, 76).

Библиография

Althusser L. Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre // *Ecrits philosophiques et politiques*. T. 1. Paris, 1994.

Balibar E. Spinoza: from Individuality to Transindividuality (a lecture delivered in Rijnsburg on May 15, 1993), *Mededelingen vanwege het Spinozahuis*, 71.

Morfino V. Ontologia della relazione e materialismo della contingenza // *Oltrecorrente*. 2006. № 6.

Morfino V. Temporalità plurale e contingenza: l'interpretazione spinozista di Machiavelli // *Etica e politica*. 2004. Vol. VI. № 1.

Simondon G. L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Potentiel et Métastabilité. Paris : Aubier. 1989.

Гуссерль Э. Избр. работы. М., 2005.

Лейбниц Г.В. Монадология // *Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Наука, 1982.

Спиноза Б. Избр. произведения. В 2-х т. Т. I. М.: Госполитиздат, 1957.

Лоренцо Винчигуэрра

Aesthetica sive Ethica **Спиноза о сущности искусства**

Qui ... credunt, se ex libero Mentis decreto loqui, vel tacere, vel quicquam agere, oculis apertis somniant¹.

Попытка искать у Спинозы аналог того, что мы, наследники Баумгартена, Канта и немецкого идеализма, называем эстетикой или философией искусства, была бы очевидным анахронизмом. У Спинозы, как у большинства его современников, нет и не может быть эстетики, по крайней мере в том смысле, в каком мы ее сегодня понимаем.

Его сочинения, однако, дают обширный материал для рефлексии над искусством². На наш взгляд, они представляют интерес и сегодня, в эпоху, когда эстетика, претерпевшая сильные потрясения из-за революций в искусстве XX века, переживает глубокий кризис. Анахронизм Спинозы мог бы поэтому оказаться неожиданно актуальным и весьма полезным для понимания того, что такое искусство.

Значения слова *ars*

У Спинозы термин *ars* чаще всего обозначает какое-то умение, врожденное или приобретенное, и навык его использования. Иногда он понимается как способность «делать легким многое, что является трудным»³ и обозначает умение что-то делать, связанное с понятием *faber, fabrica, fabricari*, или способность что-то производить, отсылающую к понятию *ingenium* (дарование, талант)⁴. В этом отношении *искусственные* или *художественные* творения не противопоставляются природным; они не образуют особую область в сфере продуктов природы, а потому не следует

противопоставлять и предпочитать одни другим, как это сделал Гегель, отводивший первым, как проявлениям духа, место более высокое, чем вторым.

Эстетические рассуждения об искусствах, однако, весьма редко встречаются в работах Спинозы. Так, музыка, по его словам, «хороша для меланхолика, дурна для носящего траур, а для глухого она ни хороша, ни дурна»⁵. К тому же эти суждения относятся скорее к области медицины, чем эстетики *stricto sensu*. Спиноза никогда не обсуждает эстетические теории своей эпохи (Воссиус, Беллори). Он не проводит никакого различия между самими искусствами, не интересуется их классификацией или иерархией, не противопоставляет свободные искусства искусствам механическим.

Не более развита у Спинозы и эстетика произведений искусства. Например, он часто упоминает о портретах, архитектурных сооружениях, картинах, но контекст этих рассуждений не является эстетическим в том смысле, в каком говорят, что цель искусств – воплощение идеи прекрасного. Напротив, как раз применительно к проблеме красоты, естественной или искусственной, в переписке Спинозы с Бокселем и в «Этике» критика субстанциализации и онтологизации прекрасного приобретает особенно резкий характер. Она примыкает к критике финализма и всякого слишком человеческого стремления «эстетизировать» природу как творение Бога-архитектора или обожествлять художника на том основании, что он обладает свободой творчества. Выдержанная в таком духе критика неоплатонистской эстетики содержится *in pace* (в зародыше) уже в «Трактате об усовершенствовании разума», § 60, где Спиноза обличает тех, кто думает, что

душа может одной своей мощью создавать ощущения или идеи, которые не принадлежат вещам, так что они часто рассматривают ее как Бога⁶.

Итак, о «красоте» и «уродстве» можно сказать то же самое, что и о таких понятиях, как «совершенство», «благо», «порядок», «заслуга» и противоположные им. Они не способствуют пониманию самих вещей, поскольку представляют собой лишь определенный способ воображения. Понятие красоты низводится до объяснения физиологического порядка:

...Если движение, воспринимаемое нервами от предметов, представляемых посредством глаз, способствует здоровью, то предметы, служащие причиной этого движения, называются *красивыми*. В противном случае они называются *безобразными*⁷.

В трактовке Спинозы для зрительного воображения красота есть то же самое, что гармония для воображения слухового. Значит, если бы мы захотели любой ценой найти в его учении эстетику вкуса, она не вышла бы за рамки физиологического релятивизма, выражаемого максимой *quot capita, tot sensus* (сколько голов, столько умов) и ставшего, как говорит Спиноза, причиной стольких споров, а в конечном счете и скептицизма. Однако следует заметить, что подоплекой этого релятивизма является, как и в случае музыки, вопрос о здоровье тела.

Данная констатация нуждается в некоторых пояснениях. Когда Спиноза прибыл в Ворбург, он поселился у художника Даниэля Тидемана. В Гааге он тоже жил в доме художника, Хендрика ван дер Спика. Искусство живописи, не воздействующее на слух, предоставило ему, очевидно, покой, необходимый для занятий и написания его трудов. Усовершенствовавшись в механическом искусстве шлифовки оптических линз, он, как сообщает Колерус, «увлекся рисунком, который освоил самостоятельно», и особенно искусством портрета⁸. Любитель театра и тонких ароматов, Спиноза, повседневно общаясь с художниками, упражнялся в искусстве рисунка.

Итак, интерес Спинозы к искусству носит прежде всего практический характер. Но эта практика, как нам кажется, соединяется со спинозовским проектом этики и его реализации в счастливой жизни. Теоретический набросок такого соединения можно обнаружить в «Этике».

Ars corporis

Об искусстве и его произведениях Спиноза упоминает в своих работах, как правило, при обсуждении вопроса об отношениях души и тела, например, в «Прибавлении» к первой части «Этики», а особенно в схолии ко второй теореме третьей части «Этики». В этой схолии, подкрепляющей теорему, согласно которой ни тело

не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело к движению или покою, Спиноза чаще, чем где-либо еще, ссылается на произведения искусства: *aedificiorum, picturarum, regumque hujusmodi*⁹. Эти творения создаются только человеческим искусством (*sola arte humana fiunt*), и их причину нужно искать в Человеческом Телe вне какого-либо взаимодействия с Душой, как поступали бы при объяснении движений лунатика.

Этим путем и нужно следовать, чтобы понять, в чем заключалась оригинальность мыслей Спинозы об искусстве в его время, а может быть, и в наше. Искусство есть, по существу, *ars corporis*. Но сущность искусства как выражения телесных способностей нельзя смешивать с его миметическими свойствами. Подражание природе – скорее не причина искусства, а следствие исторически определенных практик, таких как голландская живопись во времена Спинозы¹⁰. Ее следует оценивать исходя из того, что может сделать тело, рассматриваемое как адекватная причина того, что оно произвело. Таким образом, телесные способности представляют собой единственно адекватную причину искусства.

Вопрос о природе искусства может обсуждаться скорее в плане проблемы адекватности, т. е. того, что Тело способно делать *ex solis legibus ejus naturae* (по одним лишь законам своей природы). Искусство в целом может быть понято как телесный аспект действия:

Я говорю, что мы *действуем* ... когда в нас или вне нас происходит что-либо такое, для чего мы служим адекватной причиной, т. е. ... когда из нашей природы проистекает что-либо в нас или вне нас, что через одну только ее может быть понято ясно и отчетливо¹¹.

Arts corporis как *potentia corporis* (способность тела) есть, следовательно, *ars imaginandi* (искусство воображения), коль скоро мы приписываем воображению силу, т. е. способность осуществляться активно, а не только пассивно. Именно это поясняется в другом пассаже из «Этики»:

...Если бы душа, воображая несуществующие вещи находящиеся налицо, вместе с тем знала, что эти вещи на самом деле не существуют, то такую силу воображения она считала бы, конечно, совершенством своей природы, а не недостатком; в особенности если бы такая способность воображения зависела от одной только ее природы, т. е. (по опр. 7 ч. I) была бы свободной¹².

Смысл этого текста часто считали загадочным. Гипотезу свободного воображения обычно толкуют как гипотезу *circa impossibilia* (из области невозможного). В самом деле, как понимать, что воображение свободно, ведь по определению оно пассивно, по крайней мере если придерживаться «Трактата об усовершенствовании разума»?¹³ Однако возможно и другое прочтение: хотя следует отказаться от идеи абсолютной свободы воображения (такая свобода присуща только Богу, тогда как воображение ему чуждо), все же можно сохранить идею свободы воображения, прямо пропорциональной реализующей его телесной способности. К тому же именно такой смысл приобретает концовка цитированной выше схолии, где подчеркивается позитивность воображения, а стало быть, возможность для него быть не только живым, но также и активным.

В этом смысле искусство, как телесное умение, есть искусство воображения, благодаря которому тело обретает бóльшие способности, превращая свою природную пассивность в активность, пусть даже только частичную. Стало быть, искусство есть определение тела к некоей практической автономии, продвигающей его к большему совершенству. Доставляя радость, искусная работа (*fabricari*) являет собой то пространство, где тело обретает способности свободной игры своего *ingenium* (умения). Таким образом, искусство заключается прежде всего в манере, до того как возникает возможность судить о нем по его результатам.

Искусства, рассматриваемые одновременно с точки зрения их практики, их игрового исполнения (*ludis exercitatoriis*) и их продуктивности, составляют, таким образом, подлинное питание тела, жизнь которого не сводится к одному кровообращению¹⁴. А потому можно понять, что здоровье социального тела зависит от свободного развития наук и искусств, единственно способных сделать реальной человеческую свободу.

Если искусства обусловлены только законами тела, нельзя, строго говоря, обременять искусство вопросом об истине, как это часто делалось в XX в. вслед за хайдеггерианской эстетикой. Действительно, для Спинозы истина имеет отношение к идеям, а не телам. Подобно тому как адекватное определение у Спинозы прежде всего характеризует не истину во внешнем смысле слова, а способность и ее внутреннюю истину (определение адекватно

не потому, что истинно, но истинно, потому что адекватно), так же можно сказать, что сущность искусства коренится только в способности тела или воображения и вытекающих из этого законах.

Однако такая критика вовсе не влечет за собой отделения искусства от философии, делающего их чуждыми друг другу; ее смысл состоит в том, чтобы сохранить их обоих в их различии: порождаемые одной и той же способностью – способностью *sonatus* (стремления), они остаются, скажем так, свободными в своей собственной области. Подобно тому как Спиноза разделил теологию и философию, стремясь сделать их независимыми друг от друга, так спинозизм в его современном прочтении, думается, смог отделить эстетику от философии, не подчиняя одну другой.

Итак, искусство в той же мере понимается как врожденная способность тела, в какой философия вся целиком охватывается способностями души. В этом плане геометрический метод, взятый на вооружение философией, можно рассматривать как искусство, в котором упражняется разум, чтобы лучше всего направлять воображение в соответствии с нормой рассудка.

Aesthetica sive ethica

Не-эстетическое мышление Спинозы, как нам кажется, более чем когда-либо интересно сегодня, во времена, когда господствует скептицизм и смутный релятивизм в вопросе о возможности хотя бы минимального определения искусства. Подход такого типа, какой был предложен Спинозой, может помочь не только принять этот кризис, отметить разговоры о закате искусства, о его пресловутом конце или возвешенной смерти, но также и объяснить его причины.

Что такое искусство? Именно этот вопрос тревожит многих художников и философов XX в. Артур Данто не считает, что хорошо определил проблему, когда он, например, пишет:

Отношение между искусством и философией – давнее и сложное, и ... я вынужден признать, что вопрос этот настолько тонкий, что, быть может, превосходит нашу способность к аналитическому описанию, как в случае с отношением между душой

и телом: далеко не очевидно, что можно отделить искусство от философии, поскольку сущность искусства отчасти конституируется философскими представлениями о нем¹⁵.

Для того чтобы разграничить искусство и философию, не разделяя их при этом полностью, потребовалась бы философия, способная адекватно понять отношение между душой и телом. Жаркие споры, ведущиеся современными исследователями искусства, вызваны не только историческими потрясениями, затронувшими художественную практику, но также – и главным образом – неясностями в философском осмыслении душевных и телесных способностей.

С этой точки зрения, учение Спинозы дает пусть и минимальную, но все же основу для ответа на вопрос о сущности искусства. Оно позволяет удержать обе стороны дилеммы, в которой оказалась замкнутой современная мысль, «взятая в клещи» с одного фланга приверженцами номиналистского определения искусства (искусством является все то, что называют таковым), а с другого – сторонниками реалистского понимания его сущности. Спинозовский подход позволяет сохранить оба эти аспекта ценой культурной и исторической релятивизации искусств, их иерархий и жанров (это, впрочем, вполне отражает современное состояние искусства), но прежде всего ценой переплавки эстетики в этику, точнее в то, что можно было бы назвать этикой тела.

В этом смысле Спиноза вовсе не нуждался в эстетике, поскольку эстетический опыт включается у него в этико-политический проект, где искусства вместе с науками, как утверждается в «Богословско-политическом трактате», «в высшей степени необходимы для совершенства человеческой природы и для ее блаженства»¹⁶. Итак, искусства – это приемы, практики, которые тело стремится реализовать вследствие одних лишь законов своей природы и своих навыков, чтобы увеличить собственную силу и, стало быть, активно наслаждаться своей вечной сущностью. Собственно говоря, искусство тела заключено не в объекте и не в субъекте, а в присущей телу манере изменять предметы и самому меняться под их воздействием в направлении наибольшего развития своих способностей. Таким образом, способности тела в равной мере являются и адекватной причиной произведений искусства, и следствием используемого

им искусства. Хотя искусства не вечны, а всегда подчинены по своей форме истории их практического применения, то, что происходит с искусством, увеличивает здоровье тела и составляет его благополучие, побуждая его наслаждаться своей вечностью. В этом смысле искусство как телесная практика представляет собой свойство активного тела и реализует характерную для воображения форму свободы, в соответствии с внутренней необходимостью, присущей телу как таковому.

Развивать способности тела – значит увеличивать вечную часть души, поскольку, как пишет Спиноза в «Этике» (V, 39),

имеющий тело, способное к весьма многим действиям, имеет душу, наибольшая часть которой вечна¹⁷.

Итак, есть все основания полагать, что наше чувство вечности настолько велико, насколько развито искусство воображения, свойственное телу, которое способно выразить испытываемые им радость и благополучие. Вот почему нет философии без искусства. Искусство измышления (*ars excogitandi*)¹⁸ и искусство воображения, как искусство тела, вместе составляют искусство жизни, то, что Спиноза называет *ethica*.

Перевод с французского *И.И. Блауберг*

Примечания

- ¹ «... Те, которые уверены, что они говорят, молчат или что бы то ни было делают по свободному решению души, бредят наяву» [Этика, III, схолия к теореме 2 // Спиноза Б. Избр. произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1957. С. 461].
- ² Таково разделяемое нами мнение тех, кто пытался исследовать этот вопрос; см.: Schlerath F. Spinoza und die Kunst. Dresden: Hellerau, 1920; De Deug C. The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge. Assen: Van Gorcum, 1966; и особенно Mignini F. Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1981.
- ³ «Arte multa, quae difficilia sunt, facilia redduntur» (*Tractatus de intellectus emendatione*, § 15). [Трактат об усовершенствовании разума // Спиноза Б. Избр. произведения. Т. 1. С. 324.]
- ⁴ См. Этика, III, 2, схолия [С. 458–459].
- ⁵ См. Этика, IV, Предисловие [С. 523].
- ⁶ Спиноза Б. Избр. произведения. Т. 1. С. 339.
- ⁷ Этика, I, Прибавление [С. 400].

- ⁸ *Colerus J.* La vie de B. de Spinoza tirée des écrits de ce fameux philosophe, et du témoignage de plusieurs personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrement. La Haye: T. Johnson, 1706. P. 59; см. также: *Colerus J.* La vie de B. Spinoza // *Spinoza.* Éthique, traduit par B. Pautrat. Paris: Seuil, 1999. P. 565. Рассуждения об отношении Спинозы к живописи и к художникам см.: *Piguet J.-Cl.* Le Dieu de Spinoza. Genève: Labor et fides, 1987. P. 9–19.
- ⁹ См.: Этика, III, 2, схолия: «...архитектурных зданий, произведений живописи и тому подобного...» [С. 459].
- ¹⁰ См. об этом также *Mignini F.* Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1981.
- ¹¹ Этика, III, дефиниция 2 [С. 455–456].
- ¹² Этика, II, 17, схолия [С. 423].
- ¹³ Об исследовании понятия искусства в соотнесении с идеей метода в «Трактате об усовершенствовании разума» см.: *Klajnman A.* Méthode et art de penser chez Spinoza. Paris: Kimé, 2006.
- ¹⁴ См.: Политический трактат, V, § 5 [Т. 2, С. 312].
- ¹⁵ *Danto A.* L'assujettissement philosophique de l'art. Paris, 1993. P. 23.
- ¹⁶ Богословско-политический трактат, V [Избранные произведения. Т. 2. С. 79].
- ¹⁷ *Спиноза Б.* Избр. произведения. Т. 1. С. 614.
- ¹⁸ Этика, III, 2, схолия [С. 458].

Библиография

Colerus J. La vie de B. de Spinoza tirée des écrits de ce fameux philosophe, et du témoignage de plusieurs personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrement. La Haye: T. Johnson, 1706.

Colerus J. La vie de B. Spinoza // *Spinoza.* Éthique. Traduit par B. Pautrat. Paris: Seuil, 1999.

Danto A. L'assujettissement philosophique de l'art. Paris: Seuil, 1993.

De Deug C. The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge. Assen: Van Gorcum, 1966.

Klajnman A. Méthode et art de penser chez Spinoza. Paris: Kimé, 2006.

Mignini F. Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1981.

Piguet J.-Cl. Le Dieu de Spinoza. Genève: Labor et fides, 1987.

Schlerath F. Spinoza und die Kunst. Dresden: Hellerau, 1920.

Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. М.: Госполитиздат, 1957.

Франсуа Флао

О Спинозе и о мудрости

Я не специалист по Спинозе и не буду пытаться разъяснять его мысли. Скорее речь пойдет о наивных впечатлениях читателя «Трактата об усовершенствовании разума» и «Этики». В «Трактате» Спиноза ставит перед собой цель, которой собирается достичь, а в «Этике» излагает выводы, к которым он пришел. Очевидно, что у Спинозы на первом месте стоит идеал мудреца. Для того, кто сегодня интересуется философией, сам он во многом выступает в роли мудреца и даже святого мирянина. Мои размышления будут вращаться вокруг понятия мудрости. То, что Спиноза пишет о своем пути, и подведенные им итоги дают мне повод задуматься о себе самом. Даже больше, чем повод, – точку опоры для размышления над собственной установкой. Не будучи все же уверенным в правильном понимании мыслей Спинозы, я терзаюсь сомнениями; однако, повторяю, я ведь не ставлю перед собой цель предложить компетентное толкование его текстов. Я постараюсь как можно искреннее порассуждать о том, в какой мере и по каким причинам я соответствую или не соответствую предложенному им образу человека.

«После того как опыт научил меня, что всё встречающееся обычно в повседневной жизни суетно и пусто...»¹. Таковы первые строки «Трактата». Это утверждение, конечно же, заставляет вспомнить Екклесиаста: «Vanitas vanitatum et omnia vanitas» («Суета сует, и всё – суета»), – во всяком случае, при интерпретации Екклесиаста, диктуемой монотеизмом и верой в бессмертие, поскольку, если внимательно читать этот текст Библии, можно заметить, что в нем говорится не о бесполезно-

сти земных благ, а, напротив, о необходимости довольствоваться ими и ценить их: ведь вечные блага недостижимы в условиях человеческого существования.

Спиноза не разделяет христианскую интерпретацию Екклесиаста. Далее в «Трактате» он говорит о том, что блага, наиболее ценимые простыми смертными: богатство, слава и любострашие – не вредны, если не делать их самоцелью, а относиться к ним только как к средствам; и к тому же в таком случае они будут больше способствовать той цели, ради достижения коей были выбраны, цели, которая будет «истинной ценностью», достойной стремления к ней. Спиноза объясняет свою мысль в части IV «Этики» (теорема 45, схолия 2). Удовольствие является желаемым само по себе, и «только мрачное и печальное суеверие может препятствовать нам наслаждаться».

Мудрецу следует, говорю я, поддерживать и восстанавливать себя умеренной и приятной пищей и питьем, а также благовониями, красотой зеленеющих растений, красивой одеждой, музыкой, играми и упражнениями, театром и другими подобными вещами, которыми каждый может пользоваться без всякого вреда другому. Ведь тело человеческое слагается из весьма многих частей различной природы, которые беспрестанно нуждаются в новом и разнообразном питании, для того чтобы все тело было одинаково способно ко всему, что может вытекать из его природы и, следовательно, чтобы душа также была способна к совокупному постижению многих вещей. Таким образом, указанный строй жизни является всего более согласным и с нашими началами и с общим обычаем. Поэтому, если и есть другие образы жизни, то этот все-таки самый лучший, и его всячески должно советовать, а яснее и подробнее говорить об этом нет нужды².

Вместо того чтобы осуждать тягу к наслаждениям, присущую простым людям, Спиноза заявляет, что его принципы вполне согласуются с общим обычаем. В «Трактате» он также утверждает, что если цель, которую он преследует, отличается от той, к которой стремятся простолюдины, то это не повод, чтобы отмежеваться от них; что необходимо как можно лучше примеряться к их пониманию, так, чтобы можно было пользоваться как «наслаждениями», так и деньгами, достаточными для сохранения здоровья; что необходимо приспособливаться к тем обычаям общества, которые не противоречат преследуемой цели.

В итоге, Спиноза дистанцируется от религиозного идеала святости, что для философа не удивительно. Но тем не менее он не разделяет «безбожных» размышлений Екклесиаста. Они побуждают ценить наслаждения и удовольствия, доступные в этом мире, демонстрируя духу их мимолетность. Если жадность богача предосудительна, то это потому, что желание накапливать богатства есть страсть к пресыщению, несовместимому с человеческим существованием, непризнание его неуловимого и эфемерного характера. Вот почему такая страсть – это безумие; богатство же само по себе не является дурным, оно, напротив, дар Божий и надо благо-разумно им наслаждаться. Ссылка на Бога в Книге Екклесиаста ни в коей мере не предполагает существования блага, которое исполнит желание, блага, верховенствующего над всеми относительными и временными благами, которому в итоге должно быть оказано предпочтение перед другими.

Спиноза, напротив, с первых страниц «Трактата» отождествляет «истинное благо» с благом, доставляющим «высшее наслаждение». Далее он противопоставляет «любовь к бранным вещам» – вещам, к коим стремятся обычные люди, «любви к вещи вечной и бесконечной», которая «питает дух одной только радостью» и является наиболее желанной. Спиноза утверждает, во-первых, что такая вещь существует и, во-вторых, что совершенство, к которому должен стремиться человек, иначе говоря, идеал мудреца, состоит в обладании этой вещью. Определив для себя цель таким образом, Спиноза, следовательно, порывает с простыми смертными. Разумеется, вопреки Декарту, он считает, что невозможно полностью обуздать свои аффекты, и в данном смысле умеряет свои требования к героическому идеалу мудреца («Этика», III, предисловие). Однако это не мешает ему противопоставлять мудреца и скопище невежд – эти слова часто выходили из-под его пера.

Можно подумать, что стремление видеть в обычных благах средство, а не цели сами по себе приведет Спинозу к признанию, что некоторые люди вокруг него думают так же и что тем самым они в итоге обнаруживают мудрость. Тем более что люди, которые стремятся лишь к умеренному богатству, плотским наслаждениям, почестям или славе (сегодня говорят – к признанию), ведут себя именно так, поскольку то, чего они хотят сверх этих благ, так это иметь хорошие отношения с другими. А наличие добрых взаимо-

отношений с другими важно для Спинозы. Он сразу уточняет, что высшее благо, к которому он стремится, может распределяться – речь идет о возможном обладании им совместно с другими индивидами. В «Этике» (часть IV, прибавление, глава 13) он осуждает тех, кто не способен противостоять трудностям, присущим человеческим отношениям, а также отшельников, «вдохновляемых ложным религиозным рвением». Тот, кто живет сообразно Разуму, т. е. согласно своей человеческой природе, завязывает дружбу с теми, кто живет, как и он, потому что такие связи способствуют реализации его существования.

Тем не менее, когда Спиноза рассматривает простых людей, он не проводит различия между теми, кто стремится к богатству, плотской любви и славе ради них самих, и теми, кто прежде всего ценит хорошие взаимоотношения и способен поддерживать узы дружбы. Возможно, он заметил, что такие личности существуют, однако факт есть факт: он ничего о них не говорит; вероятно, он не считает их людьми, стремящимися к подлинной самореализации. Или, может быть, он думает, – но это только предположение, – что если кто-нибудь действительно живет благоразумно, однако не руководствуется при этом истинным знанием своей собственной природы, то он остается «невеждой».

В любом случае из того, что утверждает Спиноза, ясно следующее: для человека нет ничего «полезнее» человека, живущего сообразно разуму. Трудно не услышать в термине «полезный» ограничение: «полезное» не означает желаемого самого по себе. Это ограничение, как мне кажется, объясняется тем, что Спиноза ставит выше всех наслаждений вечное и бесконечное благо (истинное благо, пишет он в «Трактате», это «знание единства, которым дух связан со всей природой»³). Но очевидно, что взаимоотношения с другими, даже если они в высшей степени гармоничны и сердечны, не являются ни вечными, ни бесконечными.

Признаюсь, меня смущает слово «полезный», употребленное применительно к человеческим взаимоотношениям. Я объясню это ниже, обратившись к тексту Аристотеля об отношениях дружбы и привязанности. Меня смущает и идея о том, что истинное благо должно быть бесконечным и вечным. Мне кажется вполне естественным, что люди желают блага, которое бы их переполняло (это входит в природу желания). Однако я не думаю, что такое

благо существует. И даже допустив, что оно существует, я не уверен в том, что будет разумно его желать. Действительно, можно разделять с другими людьми *идею* вечного и бесконечного блага. Но можно ли разделить с ними само это благо? Такое благо, если бы им обладали, способствовало бы бесконечной самореализации человека. Но отношения мирного сосуществования и особенно дружбы предполагают ограничение каждого, кто в них состоит. Это Спиноза хорошо осознает, но он, кажется, думает, несомненно, оставаясь здесь в платоновской традиции, что вещь бесконечная, раз она постигается духом, оказывается тем самым совместимой с сосуществованием, являясь реальностью, которой наслаждаются, а не только идеей реальности.

Спиноза отметил – и это одно из наиболее известных его суждений, – что мы желаем чего-либо не вследствие того, что считаем это добром, а, наоборот, мы потому считаем что-либо добром, что желаем его (Этика, III, 9, схолия). Это суждение тем более знаменательно, что оно идет вразрез с аргументом, постоянно используемым христианской апологетикой и – по своему – Декартом, аргументом, согласно которому сам факт наличия в нас стремления к бесконечному может иметь причиной лишь существование этого бесконечного. Итак, можно было бы утверждать, что Спиноза, неудовлетворенный обычными благами и устремленный на поиски более весомого блага, вернулся к своему желанию и признал, что его желание бесконечного блага не доказывает ни того, что оно существует, ни того, что было бы разумно его желать.

В ходе этого размышления Спиноза, очевидно, пришел к вопросу о причине своего желания. Конечно же, речь идет не о его собственном желании (во всяком случае, не идет явно), но о человеческом желании вообще, и Спиноза отмечает тот факт, что «люди обычно не ведают причин своих желаний». Именно исходя из этого признания, Бернар Потра в своем представлении «Трактата» задается вопросом: «выражением» и «сокрытием» какого «стремления или особенного желания» является цель, которую ставит Спиноза. Термин «сокрытие» позволяет думать, что цель, эксплицитно сформулированная Спинозой, возможно, не соответствует или не совсем соответствует тому, что в действительности руководит его желанием. Кажется, однако, что Бернар Потра затем исключает эту

возможность, так как на следующих страницах он заявляет, что в философии Спинозы желание «полностью совпадает с его стремлением к счастью».

Что касается меня, то я в этом не уверен. Говорю это не для того, чтобы поставить под сомнение замысел Спинозы, ибо речь идет прежде всего о моем сомнении относительно самого себя. Действительно, когда я задумываюсь о своем стремлении к философии, мне кажется, что оно отчасти включает в себя мое желание быть счастливым, но оно же отвечает и другим моим побуждениям, даже если мне трудно их четко сформулировать. Это размышление не умаляет для меня моего стремления к философии, оно составляет часть работы над собой, которая, думается, должна сопутствовать философской любознательности или, если угодно, интересу к тому, что такое человеческая участь. Мне кажется спорной не мысль о том, что поиски мудрости совпадают с жадной жаждой счастья и наслаждения, а идея о том, что стремление к философии может совпасть с жадной жаждой счастья. Она представляется мне спорной потому, что счастье и мудрость означают, что можно достичь развития в условиях неполноты, в то время как философия всегда нацелена на полноту. В стремление к философии входит желание наслаждаться полнотой в мышлении и посредством него. Мудрость же хочет, чтобы мы не гнались безотчетно за этим призраком, а признали его таковым и поскорее от него избавились.

Теперь имело бы смысл вернуться к первым страницам «Трактата» и личному кризису, о котором говорит Спиноза. «...Я видел, – пишет он, – что нахожусь в величайшей опасности и вынужден изо всех сил искать средства помощи, хотя бы и ненадежного, подобно больному, страдающему смертельным недугом»⁴. Мы, его читатели, не имеем возможности узнать экзистенциальную причину этой опасности. Мы лишь можем констатировать, что Спиноза обращается к привычной для платонизма и христианства теме болезни души, связанной с человеческой участью, и стремления к высочайшему благу, которое избавит от этой болезни. На ум приходит понятие «восхождение», введенное Платоном, хотя Спиноза и не употребляет этого термина.

Испытанная молодым Спинозой неудовлетворенность объясняется еще и тем, что он ощущал в себе наличие интеллектуальных способностей, спонтанному развитию которых воспрепятствовала

бы уготованная ему торговая деятельность. Отметим, пользуясь языком Спинозы, что именно в своих философских исследованиях он был более способен действовать, чем претерпевать воздействия, и что именно такая деятельность давала его «жизненным силам» наибольшую возможность для развития. Итак, его желание жить – и это естественно – совпадало со стремлением к философии. Неудивительно также, что его стремление к философии представало ему в форме желания истинного блага, ведь им-то и была для него философия. К тому же, если учесть, что упражнения ума он вполне резонно считал безграничными, становится ясно, что его стремление к философии казалось ему желанием бесконечного блага. Наконец, вполне понятно, что такое благо может быть разделено с другими. В самом деле, поскольку философия была одним из элементов западной культуры, Спиноза имел основания думать, что он может поделиться своими мыслями с кем-нибудь из современников.

Если теперь посмотреть на то, что помогло Спинозе самореализоваться и найти свое счастье, окажется, что с точки зрения возможностей другие пути для других людей являются не менее привлекательными. Возьмем, к примеру, человека, увлеченного садоводством. Вполне возможно, что этот род деятельности представляется ему истинным благом, благодаря которому его желание жить реализуется наилучшим образом. Садоводство даже может ему казаться благом вечным и бесконечным, поскольку жизнь растений началась до него, будет продолжаться после него и представляет собой мир, разнообразие которого, не будучи, строго говоря, бесконечным, является безграничным, если иметь в виду способности человеческого разума. И так же, как философская деятельность есть благо, которое может и должно быть разделено с другими, садоводство или по крайней мере получаемое от него удовольствие, венчающее эту деятельность, также требует того, чтобы его разделили с другими.

Такая параллель между философской деятельностью и садоводством приводит меня к следующим соображениям.

Соображение первое. Эта параллель несостоятельна по меньшей мере в одном отношении. В действительности философия не является, как садоводство, только деятельностью самореализации. Она – также и деятельность, призванная давать ответы на

вопросы людей о жизни, создавая знания, из которых каждый может извлечь пользу. Конечно, можно представить, что философ получает удовольствие от пребывания в саду своего друга и даже от обсуждения с ним вопросов садоводства. Можно представить и любителя-садовода, получающего удовольствие от философских споров. Но польза, которую каждый из них извлечет, не одного порядка. Ведь садоводство никому не приносит общего знания о жизни и о стремлении к мудрости как таковой. Оно является только видом деятельности, которая отчасти способствует счастью того, кто ею занят.

Соображение второе. Благо, которым наслаждается человек, увлеченный садоводством, проистекает из того, что он находится в связи с миром почти безграничным. Но не только из этого. Благо, каким наслаждается этот человек, зависит и от того, что, занимаясь садоводством, он находится в контакте с конкретными растениями в конкретное время и в конкретном месте. Иными словами, он имеет дело с единичными и конечными реальностями, даже если они включены в весьма обширную совокупность представлений, которая сама по себе соотносится с реальностями практически безграничными. Мы не можем сказать, достиг ли Спиноза счастья, к коему стремился. Зато почти безошибочно можно утверждать, что философская деятельность принесла ему большое удовлетворение. Это удовлетворение, без сомнения, определялось, как он говорил, «познанием единства, которым дух связан со всей природой», т. е. глобальным, или тотальным, горизонтом, в который его мышление позволило ему включиться. Но не было ли оно вызвано также и тем, что его мышление, сопоставимое в этом плане с деятельностью садовода, было непосредственно связано с частными проявлениями, которые реальность (человеческие существа, например) поставляла его наблюдению, о чем свидетельствуют многие места в «Этике»? Я выдвигаю это предположение потому, что, на мой взгляд, усилие мышления не может быть источником наслаждения, иначе говоря, не может совпадать с адекватным осуществлением усилия, *sonatus*, если оно не вызвано любознательностью. А особенность последней заключается в том, что ее не удовлетворяют общие рассуждения; даже когда она обращается к общим вопросам, воспринимает их смысл через единичные реальности. Развитие способности направлять интерес на единичные

реальности как таковые, даже если в дальнейшем вновь связываешь их с реальностями более общего характера, является источником постоянно возобновляющегося удовлетворения.

Соображение третье. У Спинозы на первый план выходит стремление к благу вечному и бесконечному, а вместе с ним и наслаждение этим благом совместно с другими. Я уже говорил, что меня очень заинтересовал такой вопрос: как можно наслаждаться бесконечным благом, сторонясь других и одновременно находясь среди них? Когда я сравнил философскую деятельность с садоводческой, оказалось, что последняя вполне отвечает требованию получения удовольствия совместно с другими именно потому, что садовник имеет дело не с бесконечностью, а только с единичными и конечными реальностями. Впрочем, возникает вопрос, как испытать удовольствие от садоводства или занятий философией, не чувствуя себя связанным посредством этой деятельности с близкими людьми и человеческим обществом в целом.

Садоводство и философия – это лишь два примера из всего многообразия видов профессиональной деятельности и досуга, существующих в нашем обществе и культуре. Эти виды деятельности связывают тех, кто ими занимается, одновременно и с людьми, и с вещами. Таким образом, они либо поддерживают желание жить, либо его ограничивают. Мне кажется, самореализация, как нельзя лучше отвечая желанию жить, вытекает из тесного единства, устанавливаемого между нами и разными объектами культурного значения, а также из отношений с другими, опосредованных этими объектами или видами деятельности. Реальное благо, обусловленное единством, зависит от качества человеческих отношений, в которых мы состоим, от того, насколько мы любим деятельность, которой занимаемся, в какой мере эта деятельность связывает нас с миром и насколько безоговорочно такое единство пробуждает в нас желание жить.

Меня поразило то, что говорит Аристотель о роли, какую играют отношения с другими в нашем восприятии жизни. В «Никомаховой этике» он определяет *aisthesis oti estin* – «восприятие своего существования»: «...если видящий чувствует, что он видит, и слышащий, что он слышит, а идущий, что идет, и соответственно и в других случаях есть нечто чувствующее (*το αἰσθητικόν*), что мы действуем, так что мы, пожалуй, чувствуем, что

чувствуем, и понимаем, что понимаем, а чувствовать, что мы чувствуем или понимаем, – значит чувствовать, что мы существуем (εσμεν)...»⁵. Таким образом, чтобы ощутить свое существование, необходимо ощущать нечто в окружающем нас мире: вещи видимые и слышимые, движение ног и землю, по которой мы ходим и т. д., а также наслаждаться в этот момент раскрытием нашего бытия или, иными словами, переходом возможного в действительное. Далее Аристотель переходит к третьему условию, касающемуся наших отношений с близкими: когда эти отношения носят отпечаток *filia*, т. е. дружбы и привязанности, говорит он, мы реализуем то, чем мы являемся в возможности. Таким образом, любить своего друга значит также любить собственное благо и разделять чувства нашего друга по поводу его существования; иными словами, участие в размышлениях и переживаниях друга способствует нашему желанию жить и само по себе является желаемым. В этом заключается, добавляет Аристотель, *suzein*, совместная жизнь людей.

Думается, что Спиноза согласился бы с такими рассуждениями Аристотеля. Во-первых, в вопросе об отношении между «существовать» и «воспринимать» (по этой теме я рекомендую книгу: Lorenzo Vinciguerra. *Spinoza et le signe*. Paris, 2005). Во-вторых, по поводу перехода от возможности к действительности (в «Этике», IV, теорема 21, Спиноза говорит, что желать быть счастливым значит желать действительного существования)⁶. И, наконец, о связи с другими, как свидетельствуют различные места в части IV «Этики», Спиноза говорит, что если мы живем согласно нашей человеческой природе, то находимся в гармонии с теми, кто живет так же; наши отношения являются источником совершенства и для них, и для нас; мы любим друг друга и взаимно творим благо.

Однако, несмотря на сходство позиций Аристотеля и Спинозы в вопросе о роли отношений с другими в самореализации человека, здесь, по-моему, есть и расхождение. Для Аристотеля разделить с кем-либо другим то, что ощущаешь, что видишь или что думаешь, есть цель сама по себе. Ведь жить согласно разуму, т. е. сообразно человеческой природе, совпадает с *suzein*, жить совместно. У Спинозы целью самой по себе является «знание единства, которым дух связан со всей природой». Это единство, ощущаемое в наслаждении и в то же время доступное пониманию, актуализирует собственную силу духа, являющегося разумом

(«Этика», предисловие к части V). В той мере, в какой отношения с другими способствуют такому наслаждению, они и являются благом, вот почему Спиноза определил их как «полезные». У Аристотеля проявления *filia* не только усиливают самореализацию, которой можно достичь самостоятельно: они являются составными моментами ее. Вот почему Аристотель четко различает «полезные» отношения, связанные с взаимодополнительностью функций в обществе, и отношения, характеризующиеся *filia*, которые являются благом сами по себе. Я попытаюсь пойти по стопам Аристотеля, утверждая, что не существует явного разделения между бытием «я» и бытием «сообща», между существованием и сосуществованием.

Для этого нужно принять во внимание другие фрагменты, особенно те, которые посвящены созерцанию. Однако на этом я заканчиваю сравнение Аристотеля и Спинозы, двух философов, стремившихся избежать дуализма.

Самое время подвести итоги. Я определил мудрость как наилучший способ самореализации и попытался показать, что последняя проходит одновременно через отношения с другими и с вещами (конкретными объектами и объектами мысли). Самореализация связана с конфигурацией вещей и людей, в которую входим и мы. Следовательно, я не считаю, что существует такой образ жизни, который являлся бы образом жизни мудреца и, следовательно, был бы наилучшим среди других возможных. Как об этом говорит Сартр в книге «Бытие и ничто»: «Желание бытия всегда реализуется как желание способа бытия»⁷. Я не считаю, что существует образ жизни, благодаря которому можно было бы достичь максимума бытия, выходящего за пределы особых способов существования. Это – цель святого, поскольку он помещает реализацию своего бытия в объект, который выходит за пределы всего существующего в бренном мире, но не цель того, кто стремится жить наиболее мудро.

Идея о том, что лишь философия ведет к мудрости, есть пред-рассудок. Один из его истоков – желание чувствовать свое превосходство над другими. Такому желанию может быть подвержен любой, но, думается, интеллектуалы рискуют поддаться ему более других. Это следует из давней традиции, которая ставит ученого выше большинства людей, считающихся невеждами. Как светские

наследники класса, удерживавшего на протяжении веков духовную власть, интеллектуалы считают Спинозу идеальным образцом мудреца, наследника святости.

Широко распространен предрассудок, согласно которому философия есть искание мудрости, а те, кто не философствует, обречены пребывать на низшей ступени. Даже Мишель Онфрэй, объявляющий себя противником философской традиции, когда речь заходит о различии между святостью и мудростью, не колеблясь отождествляет последнюю с философией, подтверждая тем самым живущее веками мнение: «Философия – соперница религии».

Следствием этого предрассудка является слепота по отношению к другим и к самому себе. Во-первых, некоторые люди, не имеющие ничего общего с философией, но обладающие пытливым умом, приобретают столь же, а иногда и более богатый опыт в понимании человеческих проблем, как и мы, философы. Во-вторых, очевидно, что забота о правильной ориентации в жизни и усилие, направленное на самопознание, не являются уделом одних философов. Наконец, как я уже подчеркивал, не существует особого образа жизни, который отличал бы мудреца. Гены человека не передают ему способ существования, который единственно соответствовал бы его природе. Способы существования являются продуктом социальной жизни и культуры и передаются с их помощью, следовательно, они в высшей степени разнообразны и изменчивы. Имеются различные варианты как плохих способов жизни, так и хороших. Жить, занимаясь философией, – лишь один из хороших способов существования. Тем не менее, как только возникает желание считать его единственным или наилучшим, он сразу становится образом жизни, менее всего способствующим обретению мудрости.

Эти размышления, навеянные чтением Спинозы, конечно же, очень неполны. В заключение я коснусь одного момента, который упустил, хотя он имеет прямое отношение к вопросу о мудрости.

На вопрос: «Что является препятствием для самореализации?» – Спиноза отвечает: таковым являются внешние силы, которым мы подвержены в связи с тем, что представляем собой часть природы; эти силы воздействуют на нас и вводят в заблуждение по поводу нашей истинной природы. Иными словами, для Спинозы желание жить никоим образом не означает, что человеку от природы

свойственна некая нехватка существования. Вот почему он считает, что нет основания для отличия **conatus человека от conatus других животных**. Такая позиция, как мне кажется, противоречит тому, чему нас учит опыт и особенно медицина. Желание не проистекает из нехватки бытия вовсе не потому, что является силой. Эта нехватка, как считал Гегель, есть следствие развития самосознания людей. Я думаю, что нельзя понять роли, какую играют человеческие культура и социальная жизнь, если не принимать в расчет тот факт, что они стараются восполнить эту нехватку, присущую человеческой участи. В итоге, **conatus** – это усилие, направленное не только на то, чтобы упорствовать в бытии, но и на то, чтобы существовать. А жизненная сила, питающая это усилие, не является только природной или, точнее, биологической. Мы получаем свои жизненные силы от родителей благодаря связи, которая нас с ними объединяет (к этим силам может примешиваться и вред), мы также черпаем эти силы в социальной жизни, в которой принимаем участие. Таким образом, **conatus** по своему истоку не является сугубо индивидуальным; он имеет социально-культурные аспекты, присущие всем поколениям.

Перевод с французского *Т.Г. Гущиной*

Примечания

- ¹ Спиноза Б. Избр. произведения. В 2 т. Т. 1. М., 1957. С. 320.
- ² Там же. С. 560.
- ³ Там же. С. 323.
- ⁴ Там же. С. 322. Перевод немного изменен. Примеч. пер.
- ⁵ *Аристотель*. Никомахова этика. М., 2002. С. 247.
- ⁶ «Никто не может желать быть счастливым, хорошо действовать и жить, не желая вместе с тем быть, действовать и жить, т. е. существовать в действительности (актуально)» (Там же. С. 540).
- ⁷ *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 570.

Библиография

- Аристотель*. Никомахова этика. М., 2002.
Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2000.
Спиноза Б. Избранное. Минск, 1998.

АННОТАЦИИ

Фокин А.Р. Бозций и его трактат «О кафолической вере»

Статья посвящена одному из «Теологических трактатов» христианского философа и теолога VI в. Северина Бозция – трактату «О кафолической вере», до сих пор не переведившемуся на русский язык. Автор рассматривает вопрос о принадлежности данного трактата перу Бозция, доказываемой на основании как внешних, так и внутренних критериев подлинности. Устанавливается предположительное время, обстоятельства и цель написания данного трактата, выясняется его место среди других *Opuscula sacra*, подробно разбираются его содержание и характерные особенности.

Ключевые слова: философия, теология, поздняя античность, раннее христианство, августинизм, средневековье, схоластика

Северин Бозций. О кафолической вере

Перевод одного из «Теологических трактатов» христианского философа и теолога VI в. Северина Бозция – трактата «О кафолической вере». Данный трактат на русский язык переводится впервые. Перевод снабжен подробными историко-философскими комментариями.

Ключевые слова: философия, теология, поздняя античность, раннее христианство

Кротов А.А. К истории картезианской традиции: окказионализм и Кордемуа

Статья посвящена анализу взглядов одного из крупнейших представителей картезианства. Автор излагает философскую, лингвистическую, педагогическую концепции Кордемуа. Особое внимание уделено проблеме влияния идей Кордемуа на взгляды Мальбранша и Лейбница.

Ключевые слова: Кордемуа, Мальбранш, Лейбниц, окказионализм

Лифинцева Т.П. Рецепция идей М. Хайдеггера в «Систематической теологии» П.Тиллиха

Рецепция идей М.Хайдеггера теологией XX в. остается важной темой исследования как для историков философии, так и для теологов. Хайдеггер выдвинул целый ряд очень важных для теологии XX в. положений о специфике человеческого бытия. Пауль Тиллих, выдающийся философ и протестантский теолог, строил онтологическую систему, подобную хайдеггеровской, только на религиозной основе. Тиллих полагал, что философия Хайдеггера, создавая учение о человеке через объяснение человеческого существования, была (хотя и ненамеренно) столь близка христианской антропологии, что можно говорить о латентно «теономной» философии Хайдеггера вопреки его подчеркнутому атеизму.

Ключевые слова: Предельная забота, сакральное и профанное, конечность, временность, бытие-к-смерти, тревога, брошенность, подлинное и неподлинное существование

Михайловский А.В. Миф, история, техника: размышления Эрнста Юнгера у «стены времени»

Немецкий философ и писатель Эрнст Юнгер (1895–1998) известен прежде всего как автор политико-философского манифеста «Рабочий» (1932) и как теоретик «консервативной революции», оказавший известное влияние на М.Хайдеггера. Поздний период творчества Юнгера, однако, практически не представлен ни в переводах, ни в научно-исследовательской литературе. Между тем он серьезно скорректировал свои политические и мировоззренческие позиции после Второй мировой войны, во многом способствуя критике модерна и поиску новых направлений европейской мысли в 1950–1960-е гг. В статье предпринята попытка анализа философских идей Юнгера в эссе «У стены времени» (1959), для которого характерны вопросы о конце истории, возможности преодоления нигилизма и свободе творческого человека в эпоху глобальной техники.

Ключевые слова: немецкая философия техники, консервативная революция, модерн, миф, философия истории, геофилософия, Э.Юнгер, Ф.Г.Юнгер, Г.Андерс

Макеева Л.Б. Психологический реализм: аргументы «за» и «против»

Статья посвящена вопросу о референциальном значении и онтологическом статусе психологических терминов: обозначают ли они нечто существующее или являются просто *façon de parler*. Этот вопрос широко обсуждается в философии сознания и служит линией размежевания между психологическими реалистами и антиреалистами, а также между редукционистскими и нередукционистскими физикалистами. В статье рассматриваются наиболее известные аргументы против редукционистского физикализма и ответы на них его сторонников. Автор показывает, что эпистемическая или лингвистическая трактовка таких свойств психического, как субъективность, интенциональность, феноменологическая качественность и т. п., хотя и не решает рассматриваемой проблемы, но способствует более глубокому ее пониманию.

Ключевые слова: философия сознания, психологические термины, психологический реализм, редукционистский физикализм, нередукционистский физикализм, свойства психического

Мюрберг И.И. Бернард Уильямс: преобразование этики в политическую философию свободы

Бернард Уильямс, выдающийся британский философ второй половины XX в., начал свою профессиональную карьеру как этик, представитель аналитической философии. Основным пафос критики философа был направлен против «этики как системы». Главным аспектом его этических изысканий стал ответ на вопрос, как в действительности работает мораль в жизни людей. Этот ракурс исследовательского взгляда поставил в центр его внимания тему сосуществования с «другим», инаковость которого означает неизбежность конфликтно-сопернических отношений. Так от вопросов этики британский философ постепенно пришел к политико-философской проблематике.

Ключевые слова: «этика как система», этика долженствования, моральное везение, стыд и вина, моральный выбор, политическая философия, самость, соперничество, конфликт

Бернард Уильямс. От «свободы вообще» к политической свободе

Работа посвящена анализу свободы как политической ценности. Философскую значимость подобного анализа автор связывает с соблюдением двух основных условий: 1) мыслить свободу как «функцию действительной истории», 2) видеть свою цель не в том, чтобы давать определения концепции свободы, а в том, чтобы конструировать эту концепцию. Понятие «конструирования свободы» относится к разным уровням ее обнаружения. Реализация означенных принципов приводит Уильямса к выводу, что современные общества имеют основания для большего по сравнению с предыдущими эпохами стремления к политической свободе и нацелены на большую, чем у предшественников, степень ее реализованности.

Ключевые слова: свобода как политическая ценность, примитивная свобода, «политическое», власть, легитимация, политическое противостояние, самость, соперничество, конфликт, посягательства на свободу

Могенс Лерке. Эскиз метафизики абсолютной экстерниорности. Некоторые размышления по поводу теории причинности и онтологии мощи у Спинозы

В статье опровергается взгляд, согласно которому спинозовское понятие имманентности может быть понято в лейбницевском смысле как логичная присущность, т. е. в соответствии с принципом предиката в субъекте. С помощью анализа фундаментальных категорий спинозовской теории каузальности (*causa sui*, *causa immanens*, *causa transiens*) доказывается, что система Спинозы может быть реконструирована как радикальный каузальный рационализм или онтология мощи и действия.

Утверждается, что Спинозовская система имманентности должна быть понята – в известной мере вопреки интуиции – как философия «абсолютной экстерности». Однако когда Спиноза утверждает вслед за ап. Павлом, что в Боге мы и движемся, и живем, и существуем, предлог «в» следует понимать в смысле бытия *в действии*, а не в смысле бытия *в субъекте*.

Ключевые слова: причинность, причина себя, имманентность, при-
сущность, мощь, экстерность, субъект, онтология

Майданский А.Д. «Истинная логика» Спинозы

Спиноза работал над созданием особой, предметной логики, учитывающей природу и порядок существования вещей, с которыми имеет дело человеческий разум. Наука, которую Спиноза назвал однажды «истинной Логикой», призвана искать метод усовершенствования интеллекта и тем самым помочь человеку достичь «высшего блага». Истинная Логика является в то же время истинной этикой и наоборот. Настоящим предметом Спинозовской «Этики», вопреки обычному мнению, является не Природа как таковая, а *идея* Природы. Спиноза не конструирует, а лишь рефлектирует эту врожденную всякому мыслящему духу идею.

Ключевые слова: Спиноза, предметная логика, метод, рефлексивное познание, интеллект, высшее благо, идея Природы

Шанталь Жак. Ссылка на Спинозу в вопросе об отношениях тела и души в работе Поля Рикёра и Жана-Пьера Шанжэ «Что заставляет нас мыслить. Природа и установленный порядок»

Нейробиолог Жан-Пьер Шанжэ и феноменолог Поль Рикёр в своей совместной работе «Что заставляет нас мыслить. Природа и установленный порядок» обратились к Спинозовской теории соотношения души и тела для прояснения своих различных позиций. Спинозе в их диалоге отведена важная роль; по сути, он и делает его возможным, несмотря на противоположность нейробиологического и феноменологического подходов. Цель статьи – выявить, как Спинозовская концепция образует общий фундамент во взглядах обоих ученых и узаконивает их.

Ключевые слова: тело, душа, Спиноза, Рикёр, Шанжэ, нейробиология, феноменология, монизм, редукционизм

Витторио Морфино. Лейбниц или Спиноза: современная альтернатива

Цель работы, с одной стороны, – взглянуть на противостояние Спинозы и Лейбница не в метафизической плоскости (единственность субстанции против множественности монад, согласно гегелевской модели), а в плане конечного и его внутренних отношений (монады про-

тив модусов) и, с другой – вырвать данную оппозицию из строго историографической проблематики, чтобы оценить ее значимость в терминах *Wirkungsgeschichte* (истории воздействий), рассматриваемой с теоретической точки зрения.

Ключевые слова: Спиноза, Лейбниц, Гуссерль, Симондон, монадология, интересубъективность, трансиндивидуальность, отношения, страсти, индивиды

Лоренцо Винчигуэрра. Aesthetica sive Ethica. Спиноза о сущности искусства

Мысли Спинозы об искусстве не образуют эстетики в смысле Канта и, далее, современной философии искусства. Тем не менее это интересные размышления о видах искусства в их связи с телесными силами. В качестве ответа на некоторые проблемы нашего современного способа понимания искусства в статье намечен спинозистский подход к сущности искусства в эпоху постмодерна.

Ключевые слова: искусство, эстетика, сила, тело, этика, философия искусства, Спиноза, спинозизм

Франсуа Флао. О Спинозе и о мудрости

В статье говорится о развивавшейся Спинозой концепции мудрости. Спиноза четко отличает мудрость от идеала святости. Однако его понятие мудрости не совпадает с общепринятым. В самом деле, в противоположность обычным людям, коих Спиноза считал несведущими, мудрость предполагает истинное знание; более того, она должна приносить вечное и бесконечное благо. Мудрость, утверждает автор, не привилегия философов, и ее целью не должна быть реальная завершенность. В работе обсуждается эта концепция, отчасти в связи с определением понятия «желание», данным самим Спинозой.

Ключевые слова: мудрость, желание, саморазвитие, смысл существования

SUMMARY

Alexei Fokin. Boethius and his book «On the Catholic Faith»

The article deals with one of the so-called «Theological treatises» by Severinus Boethius, Christian philosopher and theologian of VI cent. A. D., – namely, his book «De fide catholica», which to this day has never enjoyed a Russian translation. The author closely examines the problem of Boethius' authorship of the treatise whose authenticity gets proved with reference to both external and internal criteria. The author also seeks to determine the presumable date and circumstances of writing of the treatise, its place among other *Opuscula sacra* by Boethius, its purpose, contents and characteristic features.

Keywords: Philosophy, Theology, Late Antiquity, Early Christianity, Augustinism, Middle Ages, Scholasticism

Severinus Boetius. De fide catholica

It is the first time the book *De fide catholica* by Severinus Boethius, Christian philosopher and theologian of VI cent. A. D., one from the set of his «Theological treatises», appears in a Russian translation. The translation is supplied with a detailed historical and philosophical commentary.

Keywords: Philosophy, Theology, Late Antiquity, Early Christianity

Artyom Krotov. To the history of the Cartesian tradition: Cordemoy's occasionalism

The paper offers an analysis of the system by one of the most famous Cartesian thinkers. It explores the philosophic, linguistic, and pedagogic conceptions by Cordemoy. Special attention is given the influence of Cordemoy's ideas on Malebranche and Leibniz.

Keywords: Cordemoy, Malebranche, Leibniz, occasionalism

Tatiana Lifintseva. The reception of Martin Heidegger's ideas in the Systematic Theology by Paul Tillich

The reception of M.Heidegger's ideas by the 20th century theology remains an important topic of research for both historians of philosophy and theologians. Heidegger put forward a variety of notions regarding the specific character of human existence which proved to be of great importance for the theology of the 20th century. Paul Tillich, an outstanding philosopher and Protestant theologian, built an ontological system similar to the one by Heidegger, but based on religious premises. Tillich believed that Heidegger's philosophy, which founded its doctrine of man on an explanation of human existence, proved to be, however unintentionally, so close to Christian anthropology that it may be possible to speak of Heidegger's thought, his professed atheism notwithstanding, as latently «theonomic».

Keywords: Ultimate concern, sacred and profane, finitude, temporality, being-to-death, anxiety, desertedness, genuine and ungentine existence

Alexandre Mikhailovsky. Myth, History and Technology: Ernst Jünger's Meditations at «the Wall of Time»

The German writer and philosopher Ernst Jünger (1895–1998) is well-known for his politico-philosophical essay *The Worker* (1932) and enjoys the reputation of a theorist of the «Conservative Revolution» who influenced Martin Heidegger's philosophy. As far as Jünger's later period is concerned, however, there is a certain gap in the academic bibliography dedicated to his work. Following World War II Ernst Jünger significantly modified his «heroic-realistic» position regarding technology towards a more ecologically oriented stance. He promoted the criticism of technocratic modernity and thus contributed to the philosophical speculation on technology in the second half of the 20th century. This paper offers an analysis of Jünger's essay «At the Wall of Time» (1959) which deals with such problems as the end of history, the overcoming of nihilism and the individual freedom in the era of the global technical revolution.

Keywords: German philosophy of technics, conservative revolution, modernity, mythos, philosophy of history, geophilosophy, E.Jünger, F.G.Jünger, G.Anders

Lolita Makeeva. Mental realism: pros and cons

The article is devoted to the problem of reference and ontological status of psychological terms: whether they refer to something existing in reality or whether they are but a mere *façon de parler*. The question has been widely debated in the philosophy of mind and has come to serve the line of demarcation between mental realists and anti-realists and between reductive and non-reductive physicalists as well. The well-known arguments against reductive physicalism and its proponents' objections are considered. The author shows that though the epistemic or linguistic treatment of such mental properties as subjectivity, intentionality, phenomenal quality, etc., cannot resolve the problem, it deepens our understanding of it.

Keywords: philosophy of mind, psychological terms, mental realism, reductive physicalism, non-reductive physicalism, mental properties

Irina Muerberg. Bernard Williams and the transformation of ethics into a political philosophy of liberty

Bernard Williams, an outstanding British philosopher of the second half of the 20th century, started his academic career in the field of ethics, as a representative of analytical philosophy. The major target of his philosophic enquiry was the critique of «the system of ethics» undertaken with the purport of securing a true understanding of the way morals works in reality. This investigational choice is responsible for the central position the notion of «being with the other» occupies in his thought, the theme of such a kind as to presuppose irrationality of rivalry and conflicts. This is how a transition from ethics to political philosophy took place.

Keywords: «The system of ethics», ethics of duty, moral luck, shame and blame, freedom, moral choice, political philosophy, agency, rivalry, conflict

Bernard Williams. From Freedom to Liberty

Bernard Williams analyzes freedom as a political value. To make his analysis philosophically relevant, the author suggests two basic conditions: 1. to view it as «a function of actual history»; 2. to aim at constructing the notion of freedom rather than defining it. The notion of «constructing freedom» applies at different levels of its apprehension. Realization of the above principles brings Williams to the conclusion that modern societies are rightly concerned with freedom and aim to deliver more of it than did earlier societies.

Keywords: Freedom as political value, primitive freedom, the political, power, legitimation, political opposition, agency, rivalry, conflict, claims in liberty

Mogens Lærke. Sketch of a Metaphysics of Absolute Exteriority. Some reflections on Spinoza's theory of causality and ontology of power

In this article, I argue against the idea that Spinoza's notion of immanence can be understood as logical inherence in the Leibnizian sense (i.e. according to the principle of predicate-in-subject). Through an analysis of the fundamental categories of Spinoza's theory of causality (*causa sui*, *causa immanens*, *causa transiens*), I demonstrate that Spinoza's system can be reconstructed as a radical causal rationalism or ontology of power and action. I maintain that Spinoza's system of immanence must be understood – somewhat contra-intuitively – as a philosophy of «absolute exteriority». Hence, when Spinoza maintains with Saint Paul that «in God, we move and live and have our being», we must understand the preposition «in» in the sense of being *in action*, rather than in the sense of being *in a subject*.

Keywords: causality, self-causation, immanence, inherence, power, exteriority, subject, ontology

Andrey Maidansky. Spinoza's «true logic»

Spinoza worked to develop a special, objective logic which would take into account the nature and order of things dealt with by the human intellect. Spinoza once gave this science the name of «true Logic» implying that its aim would be to look for a method of improving the intellect and thus to help people achieve the «supreme good». True logic is at the same time the true ethics, and vice versa. Contrary to the common opinion, the real subject of Spinoza's *Ethics* is not the Nature as such, but the *idea* of Nature. Spinoza seeks not to build, but only to reflect this idea which is innate to every thinking mind.

Keywords: Spinoza, objective logic, method, reflective cognition, intellect, supreme good, idea of Nature

Chantal Jaquet. Paul Ricoeur and Jean-Pierre Changeux's reference to Spinoza's theory of mind and body relationship «What makes us to think. Nature and the order»

In their commonly written book «Ce qui nous fait penser. La nature et la règle», the neurobiologist Jean-Pierre Changeux and the phenomenologist Paul Ricoeur both refer to Spinoza's theory of mind and body relationship to explain their different points of view. Spinoza plays an important part in their exchange, making it altogether possible despite the opposition between the neurobiological and phenomenological approach. The aim of the article is to examine the use they make of Spinoza's conception to settle a common ground and to legitimate their respective theses.

Keywords: body, mind, Spinoza, Ricoeur, Changeux, neurobiology, phenomenology, monism, reductionism

Vittorio Morfino. Leibniz or Spinoza: a contemporary alternative

The aim of this text is, on the one hand, to view the opposition between Spinoza and Leibniz not in a metaphysical perspective (i. e., not as the uniqueness of substance against the plurality of monads according to the Hegelian model), but rather on the level of the finite and its internal relations (as monads against *modi*), and, on the other hand, to lift this opposition out of the context of strictly historiographic problems in order to evaluate its meaning in terms of *Wirkungsgeschichte* as considered from a theoretical point of view.

Keywords: Spinoza, Leibniz, Husserl, Simondon, monadology, intersubjectivity, transindividuality, relation, passion, individuals

Lorenzo Vinciguerra. Aesthetica sive Ethica. Spinoza on the essence of art

Spinoza's reflections on art do not constitute an aesthetics in the sense as developed by Kant and then by our contemporary philosophy of art. Nevertheless, they offer an interesting meditation about arts as related to bodily forces. In response to the difficulties we encounter on our way towards understanding art and its problems today, the article sketches a Spinozistic approach to the essence of art at the time of post-modernism.

Keywords: art, aesthetics, power, body, ethics, philosophy of art, Spinoza, Spinozism

François Flahault. On Spinoza and wisdom

In this paper, I question the conception of wisdom developed by Spinoza. According to Spinoza, wisdom is clearly distinguishable from the ideal of holiness. Nevertheless, it does not coincide with wisdom as practiced by ordinary people. Indeed, contrary to ordinary folk who, in Spinoza's eyes, are ignorant, wisdom implies true knowledge; moreover, wisdom must provide an eternal and infinite good. Wisdom is not, however, the privilege of philosophers and must not aim at a real completeness. The paper discusses this conception, partly with the help of the definition of desire furnished by Spinoza himself.

Keywords: wisdom, desire, self-development, sense of existing

АВТОРЫ ВЫПУСКА

Винчигуэрра Лоренцо – доцент Реймского университета, Франция
Жак Шанталь – профессор университета Париж–I (Пантеон–Сорбонна), Франция

Кротов Артем Александрович – кандидат философских наук, доцент философского факультета Московского государственного университета им. М.В.Ломоносова

Лерке Могенс – преподаватель Абердинского университета, Великобритания

Лифинцева Татьяна Петровна – кандидат философских наук, доцент философского факультета Государственного университета – Высшая школа экономики (ГУ–ВШЭ)

Майданский Андрей Дмитриевич – доктор философских наук, профессор Таганрогского института управления и экономики

Макеева Лолита Брониславовна – кандидат философских наук, доцент философского факультета ГУ–ВШЭ

Михайловский Александр Владиславович – кандидат философских наук, доцент философского факультета ГУ–ВШЭ

Морфино Витторио – доцент университета Милан-Бикочча, Италия

Мюрберг Ирина Игоревна – кандидат политических наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

Флао Франсуа – руководитель исследований Национального центра научных исследований (CNRS), Париж, Франция

Фокин Алексей Русланович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

1. Журнал «История философии» – ежегодное специализированное издание Института философии РАН, публикующее статьи историко-философского характера, переводы так называемой философской классики, рецензии на книги историко-философской значимости, недавно вышедшие из печати.

2. К публикации **не принимаются** разделы диссертаций, тексты учебно-образовательного и научно-популярного характера, а также тезисы различного рода докладов.

3. **Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично в каком бы то ни было ином издании без согласования с редакцией журнала.**

4. Объем рукописей не должен превышать 1 п.л. (40 тыс. знаков с пробелами, учитывая сноски). Превышение объема может служить основанием для отказа в публикации.

5. Помимо текста рукописи публикационный материал должен содержать следующие сведения:

а) 2 аннотации (не более 4-х –5-ти предложений) на русском и английском языках;

б) ключевые слова (не более 10) на русском и английском языках;

в) пристатейный библиографический список;

г) сведения об авторе, содержащие:

– фамилию, имя и отчество автора полностью на русском и английском языках;

– ученую степень автора;

– ученое звание;

– основное место работы, учебы или соискательства (полное, официальное название учреждения без аббревиатур);

– должность автора по месту работы (если он дополнительно является аспирантом, докторантом или соискателем);

– адрес электронной почты;

– номера телефонов для связи с редакцией (с указанием кодов);

– почтовый адрес с индексом.

6. Редколлегия оставляет за собой право на редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.

7. Решение о публикации принимается в течение 2 месяцев со дня регистрации рукописи в редакции; за этот срок рукопись рассматривается в редакции и в случае положительного решения проходит рецензирование у независимого эксперта. В случае отказа в публикации автору дается мотивированный ответ. Рукописи почтой не возвращаются.

8. Журнал не имеет возможности на выплату гонораров авторам. Плата с аспирантов за публикацию рукописей не взимается.

9. Электронная почта редакции предназначена только для деловой переписки. **Рукописи, поступившие в редакцию по электронной почте без предварительного согласования, рассматриваться не будут.**

Адрес редакции: 119991, Москва, ул. Волхонка, д. 14, строение 5. Институт философии РАН. Сектор современной западной философии. Блауберг Ирине Игоревне. E-mail редакции – hist.phil@iph.ras.ru

История философии

№ 15

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник Н.Е. Кожина

Технический редактор Ю.А. Аношина

Корректор Е.Н. Дудко

Свидетельство ПИ № ФС77-36972 от 27.07.2009 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 08.04.10.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 14,5. Уч.-изд. л. 12,05. Тираж 1 000 экз. Заказ № 008.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: iph.ras.ru