

И.С. Курилович

Двойная предпосылочность гегелевской философии в интерпретации Александра Койре

Иван Сергеевич Курилович – аспирант философского факультета Российского Государственного Гуманитарного Университета; Российская Федерация, 125993, Москва, Миусская площадь, д. 6; e-mail: ivan.kurilovich@gmail.com

Автор показывает, что Койре прочитывает философию Гегеля как следствие двух разнородных предпосылок: 1) интуитивной, скрывающей в себе (или за собою) определенную мысль-идею-образ, и 2) теологической, при которой учения немецких мистиков оказываются абстракцией, внешним примером (прежде всего структурным, а не в виде прямого заимствования), лекалом гегелевского мышления.

Для этого в статье в общих чертах описываются историко-философские и историко-религиозные идеи Койре в их связи с его представлениями о развитии научного знания. Особенно автора интересует применимость к гегелевской философии концепции «ментальных установок». Сравнивая гегелеведческую концепцию Койре с текстами самого Гегеля, он предлагает свою оценку интерпретации Койре.

Ключевые слова: история философии, Г.В.Ф. Гегель, французское неогегельянство, Александр Койре

Койре известен всем, прежде всего, как историк науки. Это объяснимо и деятельностью самого Койре – он, действительно, на пике своего академического влияния занимался в основном историей и философией науки. Объяснимо это также и особенностями знакомства с его творчеством в нашей стране: в 1980-х гг. на русском вышел сборник «Очерки истории философской мысли» [Койре, 1985], но по содержанию это не перевод сборника с тем же названием [Koyré, 1981], а скорее набор статей из него и других публикаций Койре.

Благодаря ряду переводов и исследований А.М. Руткевича, А.В. Ямпольской, Д.Н. Дроздовой и других, подобное представление удалось сильно изменить. Так, в частности, благодаря переводу работы «Мистики, спиритуалисты и алхимики Германии XVI века» [Койре, 1994] отечественные исследователи в начале 90-х гг. смогли частично познакомиться с содержанием курса Койре «Спекулятивный мистицизм в Германии», который он вел в 1922–1927 гг. в 5-й секции¹ *École pratique des hautes études*. Начав с Бёме, Койре закончил этот курс разбором философии Гегеля, в которой он видел полноту реализации мыслительных структур, встречаемых в немецком мистицизме. Койре при этом не раз говорит, что сам Гегель ни в малейшей степени не был мистиком или сколько-нибудь религиозным человеком.

И все же, вернемся к упомянутому сборнику. Примечательно то, что в него не вошло, если сравнивать с одноименным французским. Не вошла «Философская эволюция Мартина Хайдеггера», несколько других вещей и, что меня особенно интересует, две статьи («Гегель в Иене» и «Заметки о языке и терминологии Гегеля»), один доклад («О состоянии гегелеведения во Франции») и позже написанное дополнение к нему («Постскрипtum»). Если обратиться к их содержанию и учесть взгляды Койре как историка философии, науки и религии, так или иначе выраженные во всем его творчестве, станет ясно, что Койре закладывает в гегелевскую философию двойную предпосылочность, присутствие которой в интерпретации Койре противоречит гегелевским текстам.

После своего переезда из Гёттингена в Париж Койре развивал идею интеллектуальной истории, согласно которой «мировоззрения» (*Weltanschauungs*), «ментальные установки» (*attitudes mentales*), «ментальности» (*mentalités*), составляют «философские рамки» (*cadres philosophiques*), характерные для каждой исторической формы философии, естественных наук, искусства и религии². Койре писал, что мыслящие люди сознают свои «рамки», поэтому «революционность» смены эпох – всецело внутренний, интеллек-

¹ Той самой, в которую перед своим отъездом в Каир Койре пригласил Александра Кожева.

² Как показала в своем исследовании Дарья Дроздова, представление о «ментальных установках» у Койре отчасти связано со «структурами научного знания» Эмиля Мейерсона, но не без влияния Леона Брюнсвика [Дроздова, 2012, с. 202].

туальный, духовный процесс. Койре высказывал идеи, близкие (отнюдь, конечно, не идентичные) идеям Т. Куна³, причем раньше, чем Кун, и в более широкой форме; но, с другой стороны, нельзя не заметить сходство «установки» Койре со шпенглеровской «душой культуры», так что Койре, условно говоря, стоит в этом отношении между О. Шпенглером и Т. Куном. В более общем плане: утверждение, что существуют общие установки, хорошо известно из учений других философов, например, Гегеля.

В этой связи примечательно, как Койре отчасти оправдывал преследование Галилея церковью и современными ему учеными. Кремонини, отказавшийся смотреть в телескоп, дабы не увидеть через него несоответствий Писанию, находился в научных «рамках» аристотелевской физики, как она была воспринята в Средневековье. Галилей же с его математизацией и экспериментами указывал не на очевидное, как нам привычно думать, а противоречил «здравому смыслу», вел себя как разрушитель упорядоченного космоса, разрушитель устоев [Койре, 1985, с. 128–153, 154–174]⁴.

Отсюда видно, что интеллектуализм Койре нельзя назвать сциентизмом. «Установкам», о которых он пишет, чуждо позитивистское отграничение научного знания. Искусство и религия разделяют «установку» и выражают ее. Нужно заметить, что внешняя «установка», являясь «ментальной» и «духовной» (*spirituelle*), не индивидуальна.

Универсальность подобного рода установок не знает, согласно Койре, пространственных и временных преград: «...оригинальность немецкой мистики, парадоксальность доктрин и их новизна иной раз – или даже зачастую – проистекают лишь из того, что они по-немецки написаны. Эти черты заметно ослабевают, стоит нам по латинской формуле оценить их истинное значение» [Койре, 1994, с. 76]. Сказанные в отношении немецких мистиков XVI в., эти слова Койре относятся и к его прочтению Гегеля, которым он закончил свой курс «Спекулятивный мистицизм в Германии». Еще более прямолинеен Койре в письме Мейерсону от 24 ноября 1924:

³ Об отношении между понятием «*cadre philosophique*» Койре и «парадигмой» Куна см.: [Руткевич, 2001].

⁴ Койре, вступившись за противников Галилея, сам получил соответствующую критику – его толковали как разрушителя устоявшегося иконического образа отца новоевропейской науки. См.: [Geroulanos, 2010, p. 82].

«Эти ребята были гегельянцы до Гегеля, и, заметив, что хоть это и не умопостижимо, тождественное *выражает* себя всегда через иное и в ином, они располагают этот факт – *Mysterium magnum* Слова – в основании любых понятий и объяснений, объявляя, точь-в-точь как Гегель, что единственный способ избавиться от этого *mysterium* – это поместить его в центр системы и сделать из него принцип живой мысли. Я полагаю, что весь немецкий идеализм – исторически – вышел отсюда»⁵. Таковы впечатления Койре от работы в Британской библиотеке над собственной книгой об учениях Каспара Швенкфельда, Себастьяна Франка, Парацельса и Валентина Вайгеля [Койре, 1994].

Речь, таким образом, не о недобросовестности самих немецких мистиков и, тем более, Гегеля, но о неиндивидуальном существовании «установок». Они воспринимаются мыслителями и ими воспроизводятся не как религиозное откровение или прямое влияние⁶, но как общая единая система взглядов, ряд аксиоматических положений-рамок и структура их отношения, пусть и не всегда «должным образом» теоретизированная, концептуализированная, логизированная. Так, Койре обнаруживает, что теологические или теософские построения немецких мистиков для нас могут служить преобразом логической системы Гегеля, для которой «тео-» – не-

⁵ Meyerson É. Lettres françaises / Ed. par Bernadette Bensaude-Vincent et Eva Telkes-Klein. P., 2009. P. 236. Цит. по: [Ямпольская, 2011].

⁶ Койре, с одной стороны, не пишет о Гегеле как преемнике немецких мистиков или, непосредственно, Бёме – он называет их «гегельянами до Гегеля»; с другой стороны, он отмечает огромную популярность идей Бёме и его влияние буквально на всех: Ньютона, Мильтона, Лейбница, Блэйка, Новалиса, Шлегеля, Шеллинга, Гёте и Гегеля. Койре даже включает Гегеля в список «тех, кто читал Бёме» [Койре, 1947, с. 216], что до берлинского периода его творчества сомнительно, но не невозможно. Но это не отменяет того, что подход Койре к истории философии базируется не на ретроспективном выстраивании линии преемственности идеи, но носит, условно говоря, феноменологический характер, при котором мыслители описывают онтологическую структуру реальности, свой «космос», основанный на их «философских рамках». Я благодарен М.Л. Хорькову за то, что он на заседании круглого стола «Современное значение идей Александра Койре» в рамках постоянно действующего семинара «Философия Франции в России» в секторе современной западной философии Института философии Российской академии наук обратил внимание на сомнительность преемственности Бёме – Гегель и риски записать Койре в интерпретаторы Гегеля как выразителя *der deutsche Geist*. Я считаю, что уже один только метод Койре не предполагает такой возможности.

истинная «для себя» форма «представления», т. е. «мыслительные структуры», стоящие за мистическими доктринами, оказались, согласно Койре, первой предпосылкой, определяющей гегелевскую философию.

Говоря о второй предпосылке философии Гегеля, согласно интерпретации Койре, мы видим, что она, как структурный элемент интерпретации, проистекает из общих представлений интерпретатора об истории мысли, а вместе с тем соответствует интеллектуальному фону, который сопутствовал Койре при изучении Гегеля: речь идет о закате мирового неогегельянства и запоздалом его появлении во Франции [см. «Доклад о развитии гегелеведения во Франции» [Коурé, 1981, р. 225–251]. **Дело в том, что, помимо и отчасти вопреки** сказанному, интеллектуальная эволюция видится Койре результатом личных умственных усилий отдельных философов, теологов или ученых, результатом их собственного развития, работы с «философскими рамками», а среда, окружение и обстоятельства оказываются лишь средством для раскрытия идеи философа. Койре, как и Бергсон [ср. Бергсон, 2001], пишет, что мыслитель всегда говорит на языке, который ему дан традицией, но существенным в исследовании является не столько нахождение тех или иных связей языка, сколько проявление изначальной идеи, интуиции.

Несомненно, влияние среды, *Zeitgeist* играет свою роль. Но все же, влияния, которым подвергается человек – следовательно, и мышление Гегеля – лишь заставляет раскрыть то, что уже есть <...> что было в самой основе – “в себе” – личности и мышлении Гегеля [Коурé, 1981, р. 211–212].

Койре находит главную интуицию Гегеля в связи понятий истории, времени и человеческого бытия: «Философия Гегеля в ее глубочайших интуициях имеет, как кажется, философию времени. И, тем самым, философию человека» [Ibid., р. 163]. Для доказательства этих слов Койре анализирует весь корпус трудов мыслителя, обращая особое внимание на йенский период творчества, и находит еще один ориентир гегелевской философии. Немецкий идеалист кажется Койре «наименее мистическим и наименее религиозным философом своего времени» [Ibid., р. 150], мыслителем, совершенно лишенным «религиозного чувства» (*sens religieux*). Из «глубокой нерелигиозности» Гегеля – делает парадоксальный, на первый взгляд, вывод Койре – происходит один из двух ключевых

ориентиров его философии: именно «нерелигиозность» дает возможность немецкому философу использовать «концептуальные уроки теологии» [Ibid., p. 151]. Вторым ориентиром была упомянутая проблема истории в ее связи с жизнью человека. Так, определяющей перспективой философии истории Гегеля была «человеческая судьба»⁷ – Гегель, отождествляя онтогенез и филогенез, превращал индивидуальную человеческую судьбу в модель для понимания истории. Обе интуиции сплелись в диалектике времени и вечности: «Теологическая диалектика – это диалектика вневременного. Историческая диалектика – это диалектика времени» [Ibid., p. 160].

Проведенный выше анализ был бы недостаточен, если бы мы не вспомнили работы самого Гегеля, пусть и в самых общих чертах. Открыв первый том «Энциклопедии философских наук», мы убеждаемся в верности оценок интерпретации Бёме у Койре как интерпретации гегельянской [Ямпольская, 2011]. На страницах Малой логики мыслитель прямо пишет, что по «абсолютному» содержанию и спекулятивное, и мистическое едины, но только по содержанию. Тогда как мистика не знает собственной формы этого содержания, в философии, точнее говоря, в Абсолютной Науке, которой является именно гегелевская философия, разница между формой выражения истины и ею самой как содержанием снята.

Относительно спекулятивного мышления мы должны еще заметить, что под этим выражением следует понимать то же самое, что раньше применительно в основном к религиозному сознанию и его содержанию называлось *мистическим* <...> **Все разумное мы, следовательно, должны вместе с тем назвать мистическим**, говоря этим лишь то, что оно выходит за пределы рассудка, а отнюдь не то, что оно должно рассматриваться вообще как недоступное мышлению и непостижимое [Гегель, 1977, с. 212–213].

Философ делает любопытный ход, называя ограниченное определение мистического, как таинственного и неподдающегося разуму, плодом рассудка. Так, столкновение рассудка, например, с произведениями Бёме, с «Авророй» или «Тремя божественными принципами» может привести к тому, что рассудок либо абстрактно отринет содержание, либо также абстрактно примет за истинное, но, не сумев

⁷ А не «жизнь» и «любовь», как считал Жан Валь, старший современник Койре, первый представитель того направления мысли, которое позже назовут «французским неогегельянством».

его рассудочным образом определить, остановится перед истинным как перед Тайной. (Гегель называет еще одну возможность – рассудок может стать разумом, но мы оставим это в стороне.)

Рассудок, по Гегелю, не умея подобраться к Тайне силой мышления, вынужден для этого использовать чувства, созерцание, интуицию (*Anschauung*). Отношение к интуиции Гегель высказывает во многих работах, но ограничимся Большой логикой, где он пишет, что философия не может «успокаиваться на категорических заверениях внутренней интуиции» [Гегель, 1937, с. 4], а ее методом «может быть лишь движущаяся в научном познании природа содержания, причем вместе с тем эта же собственная рефлексия содержания впервые полагает и порождает само его (содержания) определение» [Там же].

Койре как исследователя отличает внимательное отношение к изучаемым им авторам и документам эпохи. Он приложил немало усилий для того, чтобы философы науки обратились к письменным свидетельствам о деятельности ученых, а историки науки – к философским концепциям, которые стоят за научными теориями. То же во многом можно сказать и о его исследованиях средневековой философской и религиозной мысли, а также о его гегелеведческих (даже неогегельянских) штудиях.

Однако, говоря гегелевским языком, по большей части «историческое», а не «логическое» рассмотрение философии Гегеля привело к тому, что в его интерпретации мы можем наблюдать две противоречивые предпосылки. С одной стороны, понимание гегелевской системы вообще как предопределенной «установкой», в которой теософско-метафизические ходы оказываются заданным сюжетом, скрытой «логикой» его Логики, – условно назовем эту предпосылку «внешней», в том смысле, что она не является «внутренней», проистекающей из неких «глубин» личности⁸. С другой стороны, отношение человека и времени больше не является «необходимым» в системе немецкого классика, но объявляется плодом «внутренней» интуиции, который созревал все тюрингенские и франкфуртские годы жизни мыслителя, прежде чем явить себя в Иене.

⁸ Назовем условно, так как, строго говоря, всякая предпосылка является внешней, ведь, как мы помним, «собственная рефлексия содержания впервые полагает и порождает само его (содержания) определение» [Гегель, 1937, с. 4].

Список литературы

Бергсон А. (2001) *Философская интуиция // Путь в философию. Антология.* М.: ПЕР СЭ; СПб: Университет. кн. С. 203–218.

Гегель Г.В.Ф. (1937) *Наука логики. Т. 1.* М.: Соцэкгиз. 715 с.

Гегель Г.В.Ф. (2000) *Феноменология духа.* М.: Наука. 495 с.

Гегель Г.В.Ф. (1977) *Энциклопедия философских наук: в 3 т.* М.: Мысль.

Койре А. (1994) *Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века.* Долгопрудный: Аллегро-Пресс. 170 с.

Койре А. (1985) *Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий.* М.: Прогресс. 280 с.

Дроздова Д.Н. (2012) *Александр Койре, ученик Эмиля Мейерсона: неизменность и историчность человеческого разума // Эпистемология и философия науки. Т. 31. № 1. С. 192–206.*

Руткевич А.М. (2001) *Немецкая философия во Франции: Койре о Гегеле // История философии. № 8. С. 3–28.*

Ямпольская А.В. (2011) *Феноменология и мистика: Бёме в интерпретации Койре // Артикальт: науч. журн. фак. истории искусства РГГУ. № 3. С. 198–207.*

Geroulanos S. (2010) *An Atheism that is Not Humanist Emerges in French Thought.* Stanford: Stanford Univ. Press. 423 p.

Koyré A. (1981) *Etudes d'histoire de la pensée philosophique.* P.: Gallimard. 364 p.

Koyré A. (1947) *Jacob Boehme. Mystérium magnum // Revue de l'histoire des religions. Т. 133. No. 1–3. P. 215–216.*

Two Premises of the Hegelian Philosophy in the Interpretation of Alexandre Koyré

Ivan Kurilovich

Postgraduate, Department of Philosophy, Russian State University for the Humanities; 6 Miusskaya square, Moscow 125993, Russian Federation; e-mail: ivan.kurilovich@gmail.com

The author shows, that Koyré interprets Hegel's philosophy as consequent to two diverse premises. The first is intuitive, concealing in itself (or behind itself) a certain thought-idea-image. The second is theo-logical, under which the doctrines of German mystics appear to be an abstraction, an external example (primarily of a structural character, rather than a direct borrowing), a pattern of Hegelian thought. For that the author described in general terms the ideas of Alexandre Koyré on the history of philosophy and religion in relation to his views on the development of scientific knowledge. The author is particularly interested in the applicability of the concept of *attitudes mentales* to the Hegelian philosophy. Koyré's conception of Hegelian philosophy is compared with the texts of Hegel himself, and the author then offers his assessment of the Koyré's interpretation.

Keywords: history of philosophy, Hegel, French Hegelianism, Alexandre Koyré

References

Bergson H. (2001) *Filosofskaya intuitsiya* [Philosophical Intuition]. *Put' v filosofiyu. Antologiya*. Moscow: PER SE; St. Petersburg: Universitetskaya kniga, p. 203–218. (In Russian)

Drozдова D. N. (2012) Aleksandr Koyré, uchenik Emily Meyersona: neizmennost' i istorichnost' chelovecheskogo razuma [Alexandre Koyré Disciple of Emile Meyerson: Immutability and Historicity of the Human Reason]. *Epistemologiya i filosofiya nauki*, t. 31, no.1, p. 192–206. (In Russian)

Geroulanos S. (2010) *An Atheism that is Not Humanist Emerges in French Thought*. Stanford: Stanford University Press. 423 p.

Hegel G. W. F. (1937) *Nauka logiki* [Science of Logic], t. 1. Moscow: Sotsekgiz. 715 c. (In Russian)

Hegel G. W. F. (2000) *Fenomenologiya dukha* [Phenomenology of Spirit]. Moscow: Nauka. 495 p. (In Russian)

Hegel G. W. F. (1977) *Entsiklopediya filosofskikh nauk* [Encyclopedia of the Philosophical Sciences]. Moscow: Mysl'. (In Russian)

Koyré A. (1994) *Mistiki, spiritualisty, alkhimiki Germanii XVI veka* [Mystics, Spiritualists, Alchemists in 17th-Century Germany]. Dolgoprudnyi: Allegro-Press. 170 p. (In Russian)

Koyré A. (1985) *Ocherki istorii filosofskoi mysli* [Studies in the History of Philosophical Thought]. Moscow: Progress. 280 p. (In Russian)

Koyré A. (1981) *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Gallimard. 364 p.

Koyré A. (1947) Jacob Boehme. *Mystérium magnum*. *Revue de l'histoire des religions*, t. 133, no. 1–3, p. 215–216.

Rutkevich A. M. (2001) Nemetskaya filosofiya vo Frantsii: Koyré o Hegele [German philosophy in France: Koyré on Hegel]. *Istoriya filosofii*, no. 8, p. 3–28. (In Russian)

Yampol'skaya A. V. (2011) Fenomenologiya i mistika: Boehme v interpretatsii Koyré [Phenomenology and Mystics: Boehme in Koyré's Interpretation]. *Artikul'ŭ*, no. 3, p. 198–207. (In Russian)