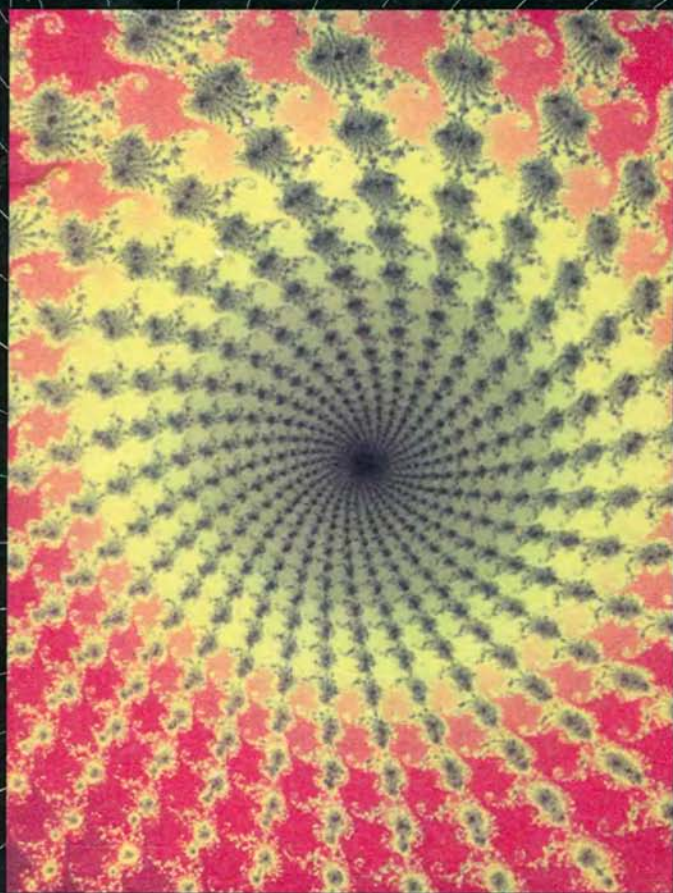


Мишель Гурина

ФИЛОСОФИЯ

Учебное пособие



MICHEL GOURINAT

*Ancien élève de l'École Normale Supérieure,
Agrégé de l'Université,
Professeur de Première Supérieure au lycée Thiers, Marseille*

De la PHILOSOPHIE

Classes terminales
Classes préparatoires aux Grandes Écoles
Premier cycle d'Enseignement Supérieur



HACHETTE
Supérieur

Мишель Гурина

*выпускник Высшей Нормальной Школы (Париж),
агреже Университета,
преподаватель лицея Тьера (Марсель)*

ФИЛОСОФИЯ

Учебное пособие

для выпускных классов лицеев,
для поступающих в высшие школы
и студентов первого цикла высшего образования



Москва
Издательство «Республика»
1998

УДК 1(075)

ББК 87.3я7

Г95

GOURINAT MICHEL
DE LA PHILOSOPHIE
Т. I—II. Paris: Hachette livre, 1994

Под общей редакцией
доктора философских наук, профессора
М. Н. ГРЕЦКОГО

Перевод с французского:
А. Д. Бакулова, А. Г. Баунова, Н. В. Вдовиной, М. Н. Грецкого,
В. Н. Деревянко, С. Н. Коняева, М. М. Мчедловой,
А. А. Рыковой, Е. А. Самарской

Издание осуществлено при поддержке
Министерства иностранных дел Франции
и Французского культурного центра в Москве

Гурина М.

Г95 **Философия: Учеб. пособие для выпускных классов лицеев, для поступающих в высшие школы и студентов первого цикла высш. образования: Пер. с фр. — М.: Республика, 1998. — 540 с.: ил.**
ISBN 5—250—02652—4

Учебное пособие по философии для лицеев и высших учебных заведений, написанное Мишелем Гуриной, выдержало во Франции уже несколько изданий и пользуется большой популярностью.

Российскому читателю книга будет, несомненно, интересна не только оригинальной постановкой философских проблем и взглядами автора, но и тем, что она учит мыслить, учит логично рассуждать, доказывать, опровергать, показывая, как это делали великие учителя мысли — философы.

Издание предназначено в первую очередь студентам, изучающим философию в системе среднего и высшего образования, а также самим преподавателям философии и, конечно, всем, кто ею интересуется.

ББК 87.3я7

ISBN 5—250—02652—4

© Éditions Hachette
© Издательство "Республика", 1998

ВВЕДЕНИЕ

Российскому читателю предлагается французское учебное пособие по философии, используемое в лицеях и колледжах, а также на первых курсах высших учебных заведений. Как отмечает сам его автор, Мишель Гурина, это не начальный курс философии, данный учебник предполагает уже некоторое знакомство с философией и ее историей. Именно поэтому, упоминая многих великих философов и их произведения, автор не считает нужным пояснять, кто они такие, в чем суть их концепций, о чем говорится в их основных работах. Да это и вообще задача другой дисциплины — истории философии. Здесь же речь идет о философии как таковой.

Но тут сразу возникает проблема: существует ли философия как таковая наряду и помимо тех философских концепций, которые реально имели место в ее истории? Еще не так давно ответ на этот вопрос для граждан бывшего Советского Союза был ясен и прост. Да, такая философия существует, это марксистско-ленинская философия, то есть диалектический и исторический материализм; все же остальные философские концепции относятся к истории философии. Такова во всяком случае была официально принятая точка зрения, в соответствии с которой строилось и все преподавание философии в вузах.

Надо признать, что при всех недостатках, связанных с превращением марксистской философии в официально партийно-государственную доктрину (ее догматизация, схематизация, вульгаризация и т. п.), такое разделение на философию и историю философии имело и свои удобства: четко делились учебные дисциплины, а значит, и соответствующие кафедры в вузах, имелся четкий критерий оценки немарксистских концепций и их отдельных положений — с точки зрения их соответствия или несоответствия, приближения или отдаления от марксистской философии.

И вот, как говорят французы, nous avons changé tout cela — мы все это изменили. Нет больше официальной общепринятой философии, нет единого критерия оценки, а есть философский плюрализм, — каждый волен придерживаться тех философских взглядов, какие ему более по душе. Очень хорошо! Но как быть с обучением философии? Значит ли

это, что раз нет единой общепринятой философии, то остается только история философии? Значит ли это, что не нужны ни кафедры, ни учебные пособия по таким дисциплинам, как теоретическая философия, социальная философия, этика, эстетика, ибо все это сведется либо к истории соответствующих концепций, либо к сугубо субъективным взглядам какого-то одного философа? Значит ли это, наконец, что обучение философии равнозначно внедрению сплошного релятивизма: можно считать так, а можно и эдак и даже совсем наоборот, коль скоро исторически существовали и сейчас сосуществуют самые разные философские взгляды?

Все эти новые для нас проблемы далеко не новы для наших западных коллег. А потому естествен вопрос: как же они решаются "там, у них"? На этот вопрос и отвечает учебное пособие Мишеля Гурина и в этом его главный, но не единственный интерес.

Если нет единой общепризнанной философии и если такую философию нельзя искусственно создать путем эклектического соединения ныне существующих концепций, то остается обратиться к истории философии и, проследивая в ней определенные тенденции, постараться понять, что такое собственно философствование, есть ли в нем что-либо непреходящее, каково его место в культуре, нужно ли оно сегодня? Выходит, без истории философии все-таки не обойтись. И действительно, данное учебное пособие целиком построено по историческому принципу — и оба его тома, и каждая глава. Снова и снова автор обращается к великим мыслителям Древней Греции, главным образом к Платону и Аристотелю, и от них движется к философам нового времени и современности. И тем не менее это не история философии, во всяком случае в ее традиционном понимании. Читатель здесь не найдет ни изложения концепций философов, ни полноты историко-философского процесса. Так, за исключением Беркли, целиком отсутствует английская философская традиция в лице Бэкона, Гоббса, Локка, Юма, а при большом внимании к таким представителям немецкой классической философии, как Кант и Гегель, не уделяется никакого внимания Фихте и Шеллингу.

Выборочный подход к философам и отдельным сторонам их творчества имеет свое оправдание. Автор поставил перед собой задачу показать способ рассуждения философов, постановку и разработку ими философских проблем, носящих сквозной характер в истории европейской философии. А в этом случае важна не полнота истории со всеми ее зигзагами, а последовательность логического движения мысли. Здесь невольно вспоминается Гегель, показавший пример выявления логики в истории вообще и в истории философии в частности. Правда, эта логика у Гегеля весьма специфична: это диалектическая логика движения от одной категории к другой, от одной философской системы к другой, приводящая в конечном итоге к грандиозному синтезу всего предшествовавшего знания в рамках самой гегелевской философии ("философии как таковой"!). Однако гегелевский синтез, претендовавший на абсолютное завершение, не устоял под ударами философской критики, а главным образом — дальнейшего развития науки и практики. Послегегелевская философия стала скромнее, она уже не претендует на абсолютное знание, на заверченный всеобъемлющий синтез, на особую философскую логику.

Но если, не задаваясь столь амбициозными замыслами, все-таки попытаться выявить логический ход философских рассуждений, причем не только у одного философа, а в истории европейской философии в целом, то как он может выглядеть? Ответ, реализованный в работе Мишеля Гурина, таков: это движение мысли не от одной категории к другой и не от одной системы к другой, а движение в рамках отдельных категорий, разрабатываемых то одним, то другим философом. В результате единая история философии распадается на ряд параллельных линий — в соответствии с количеством категорий, взятых для рассмотрения.

На это сразу же может последовать возражение со стороны приверженцев системного подхода: нельзя вырывать отдельные категории из систем, в которые они входят, ибо в разных философских системах их смысл меняется и фактически это уже не одни и те же, а разные категории. Подобные соображения высказывались и в исследованиях по истории науки, когда подчеркивалось, что смена теорий, парадигм, эпистем приводит к изменению всех входящих в них научных понятий (см. работы Г. Башляра, Т. Куна, М. Фуко). Однако такой подход, в свою очередь, подвергся критике. Здесь стоит сослаться на такого авторитетного ис-

следователя, как Жорж Кангийем, который показал, что при всех изменениях смысла и содержания понятий при переходе от одной научной системы к другой в них сохраняется нечто, позволяющее говорить, что это все-таки те же самые понятия, коль скоро они относятся к тем же самым объектам. По Кангийему, наряду с историей сменяющихся друг друга систем есть и относительно самостоятельная история отдельных понятий, "кочующих" из одной системы в другую.

Но то, что справедливо для научных понятий, очевидно, справедливо и для более устойчивых философских категорий. У них тоже есть своя относительно самостоятельная история, а внутри этой истории — своя логика движения, приводящая к их углублению, дифференциации, уточнению. Как показывает М. Гурина, этот процесс разработки философских категорий происходит благодаря критике одного философа другим, критике, основанной на обнаружении противоречий, не решенных, а иногда и не поставленных проблем во взглядах своего предшественника. При этом разрушается система взглядов предшествовавшего философа. Но в ходе замены старой системы новой основные категории, т. е. те "кирпичики", те базовые элементы, из которых строится любая философская система, сохраняются, лишь видоизменяясь и уточняясь.

Так вырисовывается то, что можно все-таки считать философией как таковой, не сводящейся ни к одной философской системе, ни к синтезу систем. Системы рушатся, но категории остаются как общий понятийный аппарат самых различных философских концепций. Конечно, категориальный аппарат — бытие, сознание, необходимость, случайность, свобода и т. д. — это еще не философия в полном смысле слова, которая характеризуется каждый раз своеобразным сочетанием этих и других категорий, что связано и с их видоизменением. Но своеобразные сочетания, образующие разные философские системы, это как раз то особенное, специфическое, историко-философское, от чего приходится отвлечься, коль скоро речь идет о философии вообще, а не о конкретных философах, сменявших друг друга в истории философии.

Обоснование правомерности такого подхода к философии требует учета еще одного обстоятельства — отличия философских категорий от научных понятий, отличия философии от других форм мировоззрения, от других сфер культуры. Этому посвящен пер-

вый том учебного пособия. Нельзя не отметить оригинальность авторской трактовки данной проблемы. Вместо того чтобы начинать с вопроса "Что такое философия?", М. Гурина ставит этот вопрос лишь в четвертой главе, а первые три посвящает отношению философии к литературе, науке и религии. Казалось бы, как можно говорить об отношении философии к чему бы то ни было, не зная, что такое философия? Но в том-то и дело, что философия формируется как нечто специфическое и самостоятельное в результате вычленения и размежевания — вычленения из мировоззрения, выраженного в художественной форме (мифы, поэмы, диалоги), размежевания с наукой и религией. В этом смысле даже столь уважаемый автором Платон (не говоря уже о еще более ранних мыслителях) — не вполне философ, ибо художественная форма его произведений не адекватна их теоретическому содержанию.

Здесь опять налицо исторический подход, нацеленный на выявление тенденции развития. "Философия вообще" предстает как складывающаяся постепенно, путем обретения теоретической формы и уточнения ее специфического содержания, отличающего ее от науки и от религии. Автор как бы говорит нам: я не навязываю изначально никакого определения философии, — ведь таких определений давалось немало и все они были более или менее односторонними и субъективными, отражая позицию того или иного философа. Посмотрим лучше, как философия самоопределялась в своей истории, это должно нам обеспечить максимум объективности.

Действительно, поскольку речь идет об учебном пособии, то субъективизма здесь должно быть как можно меньше. И надо отдать должное автору: он прилагает максимальные усилия в этом направлении. Как в первом томе, где говорится об общем понимании философии, о ее взаимодействии с другими областями культуры и размежевании с ними, так и во втором, где трактуются отдельные философские категории, автор старается как можно меньше говорить от себя и как можно больше предоставлять слово самим рассматриваемым философам. Отсюда большое количество умело подобранных цитат; отсюда и безличный стиль повествования, где нет места мнениям, а есть объективно возникающие проблемы, поиски их решения и логическое обоснование найденных решений.

И все же скептически настроенный читатель может возразить: если бы в философии

была возможна такая же объективность и такие же обоснованные выводы, как в науке, то она и слилась бы с наукой. Но ведь философия трактует "вечные" проблемы, не получающие окончательного решения и, следовательно, допускающие субъективный подход, субъективный выбор того или иного варианта. А стало быть, и автор такого "метафилософского" труда, как бы ему ни хотелось быть объективным, вынужден встать на ту или иную позицию и сделать выбор между монизмом и дуализмом (или даже плюрализмом), материализмом и идеализмом, рационализмом и эмпиризмом и т. д.

В самом деле, своя позиция у автора есть. И хотя он, действительно, старается ее не навязывать, как правило, избегая всяких субъективных оценок, но она проявляется и в выборе рассматриваемых философов, и в самом акценте на логически доказательные рассуждения, и в неодобрительном отношении к эмпирикам, позитивистам, иррационалистам. Эту позицию можно охарактеризовать как умеренный монистический рационализм в его двойном противостоянии — эмпиризму, с одной стороны, и иррационализму — с другой.

Что ж, для французского автора в этом нет ничего удивительного: рационализм — давняя традиция Франции, получившая распространение не только в философском, но и в обыденном сознании. Правда, реакция на рационализм классической европейской философии (от Декарта до Гегеля) началась еще в XIX в., а в последнее время у последователей Хайдеггера и Ницше, в постструктурализме и постмодернизме она приобрела особенно острый характер. Тем не менее это не мешает строить философское обучение и в лицеях, и в университетах прежде всего на материале классической рационалистической философии. И дело здесь не только в традиционном консерватизме системы образования, в ее обычном отставании от самых современных, самых модных течений. Ситуация здесь такая же, как и при обучении живописи или музыке: сначала надо овладеть классическими формами, а уж потом вы сможете их преобразовывать или отрицать, ударяясь в авангардизм или неоавангардизм. Не пройдя хорошую школу, трудно рассчитывать на успех в самостоятельной деятельности.

Такую хорошую школу и представляет собой учебное пособие Мишеля Гурина. Ценность его в том, что оно *учит мыслить*, учит логично рассуждать, доказывать, опровергать, показывая, как это делали великие

учителя мысли — рационально мыслящие философы. Именно этим определяется выбор имен и тем, обстоятельность изложения одних деталей и пропуск других. И именно поэтому надо все это читать вдумчиво и внимательно. Ведь в данном случае не столь важно, что конкретно утверждали и доказывали те или иные философы (этим занимается история философии), сколько то, как они доказывали то, что они утверждали.

Автор убежден, что философия — важное средство воспитания и развития человека. При этом она учит не только абстрактному мышлению, работе с философскими категориями, пониманию тонких ходов мысли выдающихся философов, но и переходам от абстрактного к конкретному, от теории к практике и обратно. Следуя примеру ряда великих мыслителей — от Платона до Маркса, — автор ратует за такую философию, которая не замыкается в своих абстракциях, но возвращается с неба на землю, к простым людям, к их трудам и заботам. По ходу изложения он показывает связи философии с конкретными науками, с другими областями культуры и с такими реалиями жизни, как, например, ремесленный и промышленный труд. И в этом еще одно большое достоинство данного учебного пособия.

Можно было бы отметить и другие его положительные стороны и оригинальные особенности. Но пусть читатель найдет их сам — не стоит лишать его этого удовольствия. Мы же коснемся в заключение некоторых пунктов, могущих вызвать неудовольствие тех или иных читателей. Прежде всего это, по-видимому, временное и географическое ограничение рассматриваемого материала. Наверное, найдутся "обиженные" тем, что автор считает древнеиндийскую и древнекитайскую философию не философией в собственном смысле слова, а лишь дофилософской "мудростью". Можно обидеться и за почти отсутствующих досократиков, и за отсутствующих русских мыслителей. Можно не согласиться с характеристикой апорий Зенона как "софизмов". Можно, наконец, упрекнуть автора в пренебрежении современной философией и современными научными данными (есть кое-что о Фрейте, но очень мало или почти ничего об остальных философах XX в.; есть квантовая меха-

ника, но нет неевклидовых геометрий, теории относительности и др.).

Если все это недостатки, то они, можно сказать, обратная сторона достоинств данного учебного пособия. Подчеркнем еще раз, что хотя здесь и говорится о многих философах, это не история философии, и историко-философская полнота здесь не только не требуется, но даже была бы противопоказана, ибо помешала бы сосредоточиться на главном — на рациональном, логичном, доказательном рассуждении, без которого нет не только философской, но и вообще никакой теории. Что же касается современных противников рационализма, то нетрудно было бы показать — да это и показывалось не раз, — что даже самые иррационалистические философы так или иначе аргументировали, обосновывали свои позиции и без рационального рассуждения обойтись не могли. Но, конечно, если уж учиться такому рассуждению, то не у них, а лучше всего — на тех классических образцах, которые находятся в центре внимания Мишеля Гурина.

Если же критиковать автора с точки зрения его собственного подхода, его собственных требований ясности, логичности, доступности и т. п., то мы отметили бы, пожалуй, главу 11 — "Язык", — где, в частности, говорится о структурной лингвистике и критикуется структурализм, но в такой сжатой форме, что читателю-неспециалисту понять суть дела нелегко (ему надо обратиться к имеющейся литературе по структурализму). К тому же, справедливо говоря о возросшем значении языковой проблематики в современной философии, надо было хотя бы упомянуть аналитическую и лингвистическую философию (Витгенштейн и др.), столь распространенную в англосаксонском мире. Здесь, по-видимому, сказывается национальная, французская специфика в философии. Английский или американский автор написал бы эту и ряд других глав по-другому.

Впрочем, такого рода недостатков совсем немного. Они во много раз перевешиваются достоинствами этого учебного пособия. Недаром его много раз переиздавали во Франции (последний раз в 1994 г.). Нет сомнения, что его нынешнее издание в России будет полезным вкладом в развитие философского образования в нашей стране.

М. Н. Грецкий

Том первый

ПРЕДИСЛОВИЕ

Сегодня распространено предубеждение, будто бы философия обречена на исчезновение вследствие прогресса научного знания. Это предубеждение заслуживает серьезного отношения, тем более что оно поддерживается очень древней традицией — фактически столь же древней, как и сама философия, ибо уже в сократовском диалоге "Соперники" говорится об отказе от философии во имя требований научной и технической мысли, а в платоновском диалоге "Горгий" ее значение оспаривают с помощью требования политической и практической эффективности. Таким образом, было бы очень поверхностно считать, что проблема, которую ставит по отношению к философии развитие наук и практики, появляется лишь в современную эпоху. Несомненно, эта проблема приобрела особую остроту вследствие небывалого разрастания научного знания в современный период. Но одновременно само это разрастание делает столь же неотложной потребность индивидов и общностей в таком способе познания и рефлексии, который не подавался бы полностью фрагментации, размельчанию и специализации, свойственным научному знанию. В течение двух с половиной тысяч лет философия выступает именно как форма культуры, стремящаяся дать свободному и одновременно разумному сознанию средства для систематической рефлексии по всей совокупности теоретических и практических проблем. Разумеется, современное рассредоточение знания между различными областями научной специализации обязывает более, чем когда-либо, показывать результаты философского знания в процессе его исторического развития.

Мы попытались осуществить это, останавливаясь на тех моментах в истории философии, которые показали нам наиболее важными для формирования современного мышления и для понимания нынешнего состояния проблем: наше изложение завершается, таким образом, в основном на рубеже современного периода. Конечно, можно заподозрить, что, если автор не ссылается

в большей мере на современных философов, значит, он не слишком их уважает. Но дело в другом. Выбор ссылок был продиктован опытом преподавания философии и тем педагогическим подходом, который при написании данного труда был для меня основополагающим. Я не считаю, что есть необходимость давать введение в современную философию, поскольку язык современных философов и их интересы совпадают с нашими и потому непосредственно доступны. Зато философы прошлого как своей проблематикой, так и своим языком тесно связаны со своим историческим периодом, и для чтения их произведений нужно введение. В то же время современная философия исторически исходит из всего созданного философией прошлого. С этой точки зрения понимание сегодняшней философии требует знания всех достижений предшествующего периода. Подготовить аудиторию к восприятию современной философии, рассказывая о ее предшественниках, о том, как на протяжении истории философия увязывалась с реальной действительностью, чтобы соответствовать задачам своего времени, — такова важнейшая цель преподавания философии.

В ходе изложения материала станет ясно, как понимается отношение философии к своей истории. Здесь же я ограничусь общим определением своего подхода к изложению философии. Я искал промежуточный уровень сложности между первым знакомством, которое дают обычно используемые школьные учебники, и непосредственным чтением великих философских произведений. Преимуществом учебников, как кажется, является системное изложение материала; фактически, в современной литературе лишь школьные учебники отвечают требованиям системности, которые всегда были характерны для философии. Однако, не удовлетворившись первым знакомством, читатель может пожелать перейти к великим произведениям, и тут он, естественно, столкнется с различными рода трудностями, которые могут отратить его от такого чтения. Здесь на помощь

приходят подборки избранных отрывков из трудов великих мыслителей. Но такие отрывочные тексты, взятые без контекста, в котором они только и могут быть понятными, и к тому же расположенные часто не в том порядке, в каком их расположил сам автор, представляются нам чем-то искусственным и с педагогической точки зрения весьма нежелательным. Я предпочел предложить связный текст средней трудности, снабженный обобщающими примечаниями на полях¹ и рисунками, иллюстрирующими пройденный материал, но с включением многочисленных цитат более высокого уровня трудности. Тем самым становится возможным как бы многоуровневое чтение нашего труда. Цитаты, выделенные мелким шрифтом, каждый раз резюмируются в нашем собственном тексте и не являются необходимыми при первом чтении. Надеемся, что общий ход рассуждения, в который они включены, и их разъясняющий характер по отношению к этому рассуждению сделают их более понятными при дальнейшем углубленном изучении, позволят в достаточной степени ознакомиться с языком и стилем мышления великих философов, чтобы затем перейти к чтению их произведений.

Несомненно, эта книга требует от читателя довольно напряженного внимания. Но, с другой стороны, она опирается на долгую практику преподавания в средней школе² и на непосредственное знание, приобретенное при проверке бесчисленных работ учащихся, уровня культуры и понимания, который существует на этой ступени образования. Таким образом, книга соответствует уровню подготовки к экзамену на степень бакалавра³. Быть может, ее лучше читать после первого года приобщения к философии, но она вполне может быть использована, начиная с выпускного класса в системе среднего образования. Возможно, книгу упрекнут в том, что она то излишне трудна, то слишком схематична и сжата; такие критические замечания неиз-

бежны и в то же время обоснованны — по поводу произведения, которое трактует обо всем понемногу: обо всем, что только можно знать, и кое о чем таком, чего познать вовсе нельзя. Что мне придавало смелости в данном случае, так это уверенность в том, что в современной литературе до сих пор не было работы, посвященной неблагодарной, но нужной задаче — создать переходное звено между первым знакомством с философией и глубиной великих произведений.

Да будет мне позволено выразить мою благодарность г-ну профессору Алькье за большую поддержку, которую он считал возможным оказать мне, прочитав несколько глав рукописи. Я благодарен также издательству "Либрэри Ашет" и особенно всем сотрудникам отдела классических произведений, готовившим эту книгу к изданию. За риск, связанный с публикацией подобного рода, за терпение, проявленное в течение шести лет, прошедших от первого проекта до его окончательного завершения, за неоценимую помощь, полученную от совместных обсуждений и размышлений над способом лучшей подачи и оформления материала, в то время как содержательная часть была целиком и полностью оставлена на мое усмотрение, за отличную работу печатников и тщательность при верстке — за все это я признателен не только от себя лично, но и от имени философии, величию и пользе которой таким образом отдается дань уважения.

Примечание ко 2-му изданию

Я благодарю профессора Парижского университета I г-на Патронье де Гандьяка, профессора Университета Экс-Марсель I г-на Гранже, профессора агреже⁴ физики г-на Филиппи за их критические замечания, позволившие исправить ошибки первого издания.

¹ В настоящем издании обобщения подчеркнуты прямой линией в тексте. — *Примеч. ред.*

² Во Франции философия преподаётся в лицеях. — *Примеч. ред.*

³ Первая ученая степень, которая присваивается выпускникам лицеев и дает право поступления в университет без экзаменов. — *Примеч. ред.*

⁴ Агреже (фр. agrégé) — высшее звание преподавателей французских лицеев, дающее право преподавать в университетах. — *Примеч. пер.*

Глава I

ЛИТЕРАТУРА И ФИЛОСОФИЯ

Так как философия — это поиск осознющего себя знания, ее первый вопрос есть вопрос о ее собственной природе и ее собственных основаниях. Современная философия чаще всего даже и ограничивается этой предварительной постановкой вопроса. Наверное, может показаться излишним создавать такую форму знания, единственным предметом которого является сомнение в самом себе. Но идеал полностью прозрачного для себя знания не следует отбрасывать без рассмотрения. Поэтому мы исследуем сначала проблему природы и значения философии с целью дать введение в философское знание.

Если философия представляет собой полностью осознанное знание, то она замыкается на самое себя, образуя круг: в самом деле, размышлять о том, что есть философия, предполагает, что ее уже создали, чтобы можно было размышлять о ней. Отсюда видна трудность введения в философию. Но такая же трудность возникает при овладении любыми знаниями и любыми техническими приемами, если правда, что дело делу учит. Таким образом, войти в круг философского знания можно с помощью рефлексии, размышления о фактически существующей философии, поскольку она предстает в виде совокупности произведений, которые, пусть и проблематично, можно отнести к литературе.

Итак, в своем реальном существовании философия прежде всего выступает как часть литературы. Наряду с чисто устными формами ее передачи и преподавания она доступна в виде совокупности письменных источников, которые подразделяются на признанные и устоявшиеся жанры: поэмы, максимы, диалоги, диатрибы, проповеди,

наставления, лекции, трактаты, комментарии, размышления, афоризмы, эссе, учебники и т. д. С этой точки зрения философия связана с историей литературы и литературоведением, которые стремятся установить время и условия появления различных жанров философских произведений и определить их характерные черты и правила. Впрочем, философия связана с литературой не только формальными признаками, но также и в своей основе, так как философское произведение является выражением индивидуальности, распознаваемой по своему стилю. Поскольку данная индивидуальность использует для самовыражения определенные правила жанра, философское произведение предстает как произведение искусства.

Однако литературоведение весьма неохотно признает принадлежность к литературе философского творчества, которое кажется ему слишком безразличным к прекрасному в философском слого. В самом деле, верно, что философия в основном придает лишь второстепенное значение собственно эстетическому критерию оценки своих произведений. Платон и Кант считаются, как один, так и другой, великими философами, хотя только первого можно назвать писателем и художником. Поэтому создается впечатление, что философия и литература не имеют между собой необходимых связей: чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть, какое разное отношение литературоведение проявляет к философам. Некоторые — Платон, Монтень, Паскаль, Ницше — интересуют и литературу. Другие, например Декарт, представляются преимущественно как философские авторы, хотя за ними можно признать и наличие писательских талантов, и влия-

ние на литературу своего времени. Наконец, третьи, скажем, Аристотель, сосланы в философский ад как не представляющие интереса и ценности для литературы.

Если речь идет просто о том, чтобы засвидетельствовать литературный вкус, эти оценки, конечно, могут быть в целом приняты во внимание. Однако они основываются лишь на удовольствии или неудовольствии, полученном непосредственно при чтении философского произведения: следовательно, они подвластны произволу и переменчивости настроений и вкусов. Так, из произведений Платона литературный вкус может выделить одни (например, "Пир" и "Федр") и остаться равнодушным к другим (например, к "Софисту" и "Пармениду"). Но, если литературоведение может констатировать наличие двух разных стилей в произведениях Платона, ему, очевидно, трудно объяснить это — так же, как трудно объяснить, за что Цицерон мог восхвалять "золотую реку" диалогов (утерянных) Аристотеля, тогда как в дошедших до нас аристотелевских произведениях страницы, которые можно принять за образцы изящной словесности, составляют лишь исключение. Таким образом, надо обратиться к самой сути философского произведения, чтобы поставить проблему его литературного оформления и попытаться понять, в какой мере философское сочинение может быть определено как художественное произведение.

1. Истоки философии в греческой литературе

Поскольку нашей точкой отсчета является фактическое существование философии, достаточно проследить за ее историческим развитием, чтобы констатировать, что она обнаруживается сначала в лоне литературных форм, выработанных греческой культурой.

а) Философская литература до Сократа

Мыслители, предшествовавшие Сократу, пытаясь осознать специфику философии, не изобретали новой литературной формы, а удовлетворялись уже существующими формами, как письменными, так и устными. Пифагор, Парменид, Эмпедокл

сочиняли поэмы, используя стихотворные размеры и ритмы, уже ставшие классическими в их эпоху. Важность поэтической формы была очевидна для цивилизации, которая выбрала себе в качестве учителей и теологов двух своих величайших поэтов — Гомера и Гесиода. Заимствуя их форму поэтического выражения, зарождающаяся философия явно стремилась предложить с помощью философской поэмы такую модель культуры и воспитания мысли, которая могла бы поспорить с моделью, подаренной греческой цивилизации Гомером и Гесиодом. Принимая стихотворную форму, философская поэзия заимствует у гомеровской поэзии мнемотехнические приемы, необходимые в культуре, где письменная форма не является еще важным средством воспитания: поэтический стиль чеканит яркие формулировки, врезающиеся в память благодаря ритму и размеру стиха. Но поэтическая форма имеет своим содержанием чувственный образ и конкретную реальность, тогда как философская формула — абстракцию. Вследствие этого для философской поэмы характерен конфликт между содержанием и формой, о чем свидетельствуют противоречивые критические оценки, высказанные в ее адрес. Если поэтическая форма выражает философскую абстракцию, то, похоже, от нее и остается лишь форма. В самом деле, вроде бы незачем прибегать к стихам, чтобы сказать, как Парменид: "...есть — бытие, а ничто — не есть"¹, и кажется, что в данном случае имеет место скорее упражнение в стихосложении, нежели поэма:

Парменид написал поэму. Но, хотя поэтическая форма обязывала его использовать метафоры, фигуры и обороты, он был привержен только строгости стиля, силе и чистоте экспрессии, как это можно видеть на следующих примерах: "Тем самым Всё непрерывно: ибо сущее примыкает к сущему". "Оно не "было" некогда и не "будет", так как оно "есть" сейчас...". "...Нет нужды, чтобы вот тут его было больше или меньше, чем вот там", и т. д. Так что его стиль больше похож на стихосложение, чем на поэзию².

¹ Парменид. О природе. Фр. В 6 // Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 288.

² Proclus. Commentaire au Parménide de Platon. 1, p. 665, 17 Cousin; Парменид. О природе. Фр. В 8, ст. 25, 5, 44—45 // Фрагменты... С. 290, 291.

С другой стороны, если форма на самом деле поэтична, она остается образной и не подходит для выражения философской абстракции, будучи для нее косвенной и символической. В этом случае, как говорил Симпликий относительно Анаксимандра, выражение является "довольно поэтическим"¹, более красивым, чем правдивым:

Не менее смехотворно, если кто-нибудь, утверждая, как Эмпедокл, что море — это пот земли, полагает, что изрек нечто мудрое. Такое выражение может, пожалуй, удовлетворить нас в поэзии (ведь метафора ей свойственна), но мы не можем довольствоваться им в познании природы².

При этом мысль рискует затеряться — какой бы ни была ее поэтическая красота — в мистическом мраке золотистых пифагорейских стихов или чарующе магическом великолепии поэм Эмпедокла, которого Аристотель не напрасно упрекал в склонности к "многословию" и к "экивокам" языка "прорицателей"³.

Итак, представляется, что для выражения философской абстракции больше подходит проза, чем поэзия. Поэмам Парменида и Эмпедокла противостоят более прозаические тексты Гераклита и Демокрита. Однако стиль этих мыслителей афористичен, а это тоже достаточно жесткая форма.

Если возникновение философской поэмы обусловлено тем фактом, что греческая культура пропитана поэзией Гомера и Гесиода, то афоризм восходит к жанру, представленному во всех народных культурах, а именно к пословицам и поговоркам. В сентенции, заключенной в пословице, сконцентрирован в краткой чеканной форме опыт, накопленный с незапамятных времен. Определенно, в ней присутствует содержание, представляющее интерес для размышлений, особенно морального характера. Греческая мысль не преминула собрать выражения собственной мудрости в виде изречений, приписываемых "семи греческим мудрецам". Таким образом, и Гераклит и Демокрит смогли найти в афоризме, выглядящем как пословица, традиционную

форму выражения моральной и политической мысли. Но пословица уходит своими корнями в опыт: поэтому она, как и опыт, ограничена и фрагментарна. Философская же мысль, такая, как у Гераклита, претендует на то, чтобы выйти за пределы опыта, возвысившись до понимания единства и всеобщности. Но слишком краткая форма афоризма соответствует лишь такому же ограниченному содержанию, как и она сама. Поэтому или суждение сохраняет характер пословицы и остается дофилософским, сводясь — как у Демокрита, по крайней мере в его сентенциях⁴, — к высказыванию моральных суждений без определенной связи между ними. Или же — как это вообще у Гераклита — мысль оказывается темной, потому что она слишком сжата, слишком стремится втиснуть противоречия опыта в одну формулу, единство которой поглотило бы конфликт между ее составными частями. Такая формулировка туманна, потому что, стремясь к слишком большой насыщенности, она не поддается даже простому грамматическому анализу:

Расставить знаки препинания... в творениях Гераклита — [большой] труд, потому что неясно, к чему что относится, к последующему или к предыдущему, как, например, в начале своей книги он говорит: "Относительно разума, требуемого, всегда люди являются непонятливыми". Здесь неясно, к чему нужно присоединить знаком [запятую] слово "всегда".

И у Гераклита, и у Демокрита, когда сжатая форма афоризма пытается возвыситься до философской сложности и всеобщности, она обнаруживает свою неспособность выразить реальную сложность содержания. Формально прозаическая, она снова возвращается к поэтическому стилю, так как вынуждена прибегать к образу и символу, чтобы попытаться выразить в единой формуле сложную всеобщность мысли.

Займствував форму поэмы и стиль пословицы, греческая досократовская мысль не нашла, таким образом, адекватной формы для философского содержания. Как сказал Гегель по поводу Парменида, — "это

¹ Симпликий. Комментарий к "Физике" Аристотеля. 24, 13 // Фрагменты... Ч. I. С. 117.

² Аристотель. Метеорология. II 3, 357 а 24—29 // Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 3. С. 483.

³ Аристотель. Риторика. III 5, 1407 а 35—37 // Античные риторика. М., 1978. С. 135.

⁴ Ср.: Лурье С. Я. Демокрит: тексты, переводы, исследования. Фр. 733—800. Л.: Наука, 1970. С. 372—378.

⁵ Аристотель. Риторика. III 5, 1407 б 13—18 // Античные риторика. С. 136.

начало, правда еще смутно и неопределенно", но это объяснение "и есть именно эволюция самой философии"¹. Сократ первым сделал возможным дальнейшее развитие с помощью постоянной постановки вопросов, имеющих целью довести всякую формулу до уровня рефлексии, где появляется идея и вместе с ней абстрактная ясность и связность мышления. Этот поиск продуманной мысли, обретающей в идее основание своей связности, Сократ и его ученики осуществляли не только по отношению к досократовским мыслителям и особенно, что касается Сократа, к его учителю Анаксагору², но вообще по отношению ко всем проявлениям мысли, содержащимся в греческой литературе, предшествующей Сократу. Действительно, мысли, главным образом морального и политического характера, имеются у таких поэтов, как Гомер и Гесиод, у таких трагиков, как Эсхил, Софокл, Еврипид, у политических ораторов, а умение оперировать ими в особенности развивалось теми, кто обучал ораторскому искусству и ведению публичной дискуссии — софистами. Однако эти мысли не имели философской формы, а выражались в форме эпоса, трагедии или политических речей. Сократ же и его ученики превратили их в критическое рассуждение, оторвав эти мысли от их литературной формы, преобразовав их стиль и направленность так, что получились первые элементы философской рефлексии.

б) Сократовская критика искусства и литературы

Таким образом, Сократ и его последователи создали философию, открыто выступив против слишком поэтического стиля досократовской мысли и против поэзии и искусства вообще. Так как Сократ ничего не написал, невозможно выяснить, какая часть этой критики принадлежит собственно ему. Впрочем, такой вопрос относится

скорее к исторической любознательности. Для философии же может быть интереснее изучить влияние сократовской мысли на формирование отношения к искусству и поэзии у такого философа, как Платон.

Критика, исходящая из сократовской позиции, противопоставляет искусству техническую эффективность. Например, ремесленника, делающего ложе, она противопоставляет художнику, который лишь подражает внешнему результату действительно производительного труда: художник производит не ложе, каким оно бывает в действительности, а простое изображение, создающее иллюзию реальности и соответствующее только видимости перспективы³. Таким образом, искусство является простым "подражанием", но не "истине", а "кажущимся"⁴, и "компетенция" художника касается не "сути", а простого "призрака"⁵. Конечно, искусство может подражать внешней стороне любых природных или искусственных объектов⁶, но потому "оно и может воспроизводить все, что угодно: ведь оно только чуть-чуть касается любой вещи, да и тогда выходит лишь призрачное ее отображение"⁷.

Эта критика может показаться упрощенной, но она обретает весь свой смысл, когда открыто направляется против универсального характера ранней греческой поэзии. "Илиада", "Одиссея", "Труды и дни", "Теогония" являются настоящей энциклопедией ранней греческой цивилизации. В них мы находим любые технические рекомендации — от искусства поворачивать колесницу вокруг столба на стадионе до умения ловить рыб в море и правил приготовления настоя⁸, любые образцы хорошего воспитания и индивидуальной морали, любые правила политики и стратегии, любые рассказы о происхождении и природе богов. Таким образом, поэтам "знакомы все искусства, все человеческие дела — добро-

³ См.: Платон. Государство. X 596 e—598 a // Соч. М., 1968. Т. 3. Ч. 1. С. 423—425.

⁴ Там же. 598 b. С. 425.

⁵ Там же. 599 a. С. 426.

⁶ См. там же. 596 e. С. 423.

⁷ Там же. 598 b. С. 425.

⁸ См.: Платон. Ион. 537 ab, 538 c, 538 d со ссылками на Илиаду (XXIII 335—340; XI 639; XXIV 80—82) // Соч. Т. 1. С. 141—142, 143—144.

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Ч. 1. Гл. 1 // Соч.: М., 1934. Т. IX. С. 223.

² Ср.: Платон. Федон. 97 b // Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 2. С. 67.

детельные и подлые, а вдобавок еще и божественные”¹. Именно эту претензию на универсальную компетентность поэтов хочет опровергнуть сократовская философия, критикуя искусство и поэзию и показывая, что подобная компетентность может быть только поверхностной.

Что касается технической компетентности, то, по Платону, не может быть, чтобы “встретился человек, умеющий делать решительно все лучше любого другого и сведущий во всем, что бы кто в отдельности ни знал”². Фактически философия фиксирует здесь прогресс греческой цивилизации на пути разделения труда и специализации. Гомер и Гесиод являются поэтами патриархальной эпохи, когда уровень развития человеческого общества был настолько низким, что один человек мог осуществлять все виды деятельности, практиковавшиеся в то время. В эпоху Сократа этого уже нет — специализация видов деятельности продвинулась гораздо дальше. Но техническая деятельность не только раздробилась, сделав невозможным универсальное техническое знание; одновременно она качественно продвинулась вперед. Иллюзорности искусства платонизм может уже противопоставить методы, основанные на “измерении, счете, взвешивании”³. Ремесленной рутине, выраженной в рецептах, щедро раздаваемых в гомеровских поэмах, противопоставляется дух технического изобретательства таких первых ученых, как Фалес из Милета или скиф Анахарсис⁴. В конечном счете поучениям Гомера противопоставляется развитие производительной человеческой деятельности под воздействием духа специализации и точности, а здесь уже есть что-то научное.

Научный дух, являющийся духом этой первой критики, в большей степени показателен для Платона, чем для Сократа. Но, разумеется, в критике, адресованной поэзии от имени политики и морали, можно распознать сократовское влияние. Гомеровская эпоха была эпохой героя, не подчинявшегося никакому другому закону, кроме

закона своего сердца и своей добродетели. Сократ и Платон принадлежат к эпохе гражданственности, когда закон становится правилом, объективно существующим в государстве. Решающим моментом политической жизни здесь был тот момент, когда государство получало свой основной закон в лице конституции. Поэтому философы противопоставляют Гомеру фигуру законодателя, автора или реформатора конституций, каким стремился стать Платон:

Дорогой Гомер ... скажи нам, какое из государств получило благодаря тебе лучшее устройство, подобно тому как это было с Лакедемоном благодаря Ликургу и со многими крупными и малыми государствами — благодаря многим другим законодателям? Какое государство признает тебя своим благим законодателем, которому оно всем обязано? Италия и Сицилия считают таким Харонда, мы — Солона, а тебя кто?⁵

Таким образом, философы противопоставляют эпохе Гомера прогресс в греческой политической жизни в отношении ее объективности и рациональности. Они противопоставляют также теологии Гомера, Гесиода и трагиков прогресс моральной рациональности⁶. А вместо мифологии поэтов, изображавших богов предающимися страстям и порокам, философия выдвигает более чистую идею божественного, в силу ее большей рациональности и большей моральности.

Такая разнообразная критика Гомера не является собственно эстетической: она направлена на содержание, а не на форму поэзии. Фактически сократовская философия нападает на Гомера, который воспитал Элладу⁷. Воспитанию, которое основывалось на изучении Гомера, философы ставят в упрек устарелость его содержания и расплывчатость формы. Оно действительно базировалось исключительно на значимости примера великих героических личностей. Этой педагогике примера философы противопоставляют педагогику, модель которой продемонстрировали уже пифагорейцы:

Но если не в государственных делах, то, быть может, говорят, что в частном обиходе Гомер, когда он еще был в живых, руководил чьим-либо воспитанием и эти

¹ Платон. Государство. X 598 e // Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 426.

² Там же. 598 с. С. 425.

³ Там же. 602 d. С. 431.

⁴ См. там же. 600 a. С. 427.

⁵ Там же. 599 de. С. 427.

⁶ См. там же. II 377 a—386 a. С. 155—156.

⁷ Там же. X 606 e. С. 437.

люди ценили общение с ним и передали потомкам некий гомеровский путь жизни, подобно тому как за это особенно ценили Пифагора, а его последователи даже и до сих пор называют свой образ жизни пифагорейским и явно выделяются среди остальных людей?¹

Пифагорейская секта в самом деле представляет собой первую модель школьного воспитания, основанного на прилежном посещении уроков учителя, и философия подчеркивает здесь важность продолжительности и точности обучения в противоположность элементам расплывчатости и устарелости в воспитании с помощью поэзии.

Другого рода критика, хотя она также затрагивает основы воспитания, имеет непосредственно эстетическое значение, поскольку касается способа воздействия поэзии. Дело в том, что поэзия обращается к чувственной и эмоциональной стороне души так, что философия может обвинить поэзию вообще и театральную поэзию в частности в том, что она потакает страстям и стимулирует их заразительностью примера:

Будь то любовные утехы, гнев или всевозможные другие влечения нашей души — ее печали и наслаждения, которыми, как мы говорим, сопровождается любое наше действие, — все это возбуждает в нас поэтическое подражание. Оно питает все это, орошает то, чему надлежало бы засохнуть, и устанавливает его власть над нами; а между тем следовало бы держать эти чувства в повиновении, чтобы мы стали лучше и счастливее, вместо того чтобы быть хуже и несчастнее².

Подобное осуждение театра перейдет в христианскую мораль: фактически она обличает поэзию и даже искусство в целом за то, что они обращаются к чувственной и страстной стороне человека более, чем к его уму и абстрактному мышлению.

Искусству и поэзии сократовская критика противопоставляет, таким образом, поиск идеи, которая, будучи абстрактной, является прежде всего прозаичной по стилю. С этой точки зрения критика основ превращается в критику стиля. Философия упрекает поэзию в том, что ей удается навязывать устаревшее культурное содержание, украшая его очарованием поэтической речи.

Поэтическим соблазнам Сократ противопоставляет грамматическое упражнение, заключающееся в переводе речи поэтов в прозаическую речь, лишая ее таким образом волшебства гармонии, ритма и оттенков³. Такая прозаическая обработка не может не выявить недостаточность содержания, которую скрывала магия формы⁴:

Но если лишить творения поэтов всех красок мусического искусства, тогда, думаю я, ты знаешь, как они будут выглядеть сами по себе. ... Разве они не похожи на лица хоть и молодые, но некрасивые, так как видно, что в них нет ни кровинки?⁵

Таким образом, сократовским идеалом языка является простота, которая не отступает перед обыденностью и находит самое естественное свое выражение в разговорном стиле. Исключительная привязанность Сократа к прозаическому выражению, носящая даже несколько агрессивный характер, приводит к тому, что он категорически отвергает торжественность, украшенную поэзией, и чувствует себя непринужденно только в живом и безыскусном диалоге, переходящем иной раз в "болтовню"⁶.

По-видимому, по этой самой причине Сократ и отказался от литературы, включая даже ее материальный носитель — письменность. Ведь письменность характеризуется своей фиксированностью и публичностью. Тот, кто пишет, невольно важничает, стремится к изысканности и искусственности в ущерб той непринужденности и живости, в которых Сократ видит лучшее, что есть в мысли. Письменной формулировке он ставит в упрек пустое зазнайство, которое придает себе видимость мысли, но обладает только ее застывшей и безжизненной внешней формой:

В этом, Федр, дурная особенность письменности, поистине сходной с живописью: ее порождения стоят, как живые, а спроси их — они величаво и гордо молчат⁷.

Быть выше вопросов и сохранять молчание является привилегией почитаемого авторитета, но всякое почитание рушится под ударами сократовской иронии, в которой

³ См. там же. 601 а. С. 428—429.

⁴ См. там же. 598 cd. С. 426.

⁵ Там же. 601 b. С. 429.

⁶ См.: Платон. Федр. 270 а; Тезтет, 195 bc // Соч. Т. 2. С. 210, 296—297.

⁷ Платон. Федр. 275 d // Там же. С. 217.

¹ Платон. Государство. X 600 ab // Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 427—428.

² Там же. 606 d. С. 437.

мы в первую очередь видим насмешку, но где, согласно греческой этимологии, следует видеть скорее вопрошание. Сократ непочтителен прежде всего потому, что все подвергает сомнению и задает вопросы. Он не удовлетворяется утверждением, основывающимся только на уважении к авторитету, но хочет, чтобы ему отвечали на его вопросы. И для него философия начинается только в диалоге, где ставятся под сомнение и проверяются любые догмы и поучения. Письменный же текст всего лишь самонадеянный монолог.

Эта самонадеянность тем более уязвима, что письменный текст, составленный раз и навсегда, совершенно неспособен "ни защититься, ни себе помочь" и тем не менее, однажды написанный, "находится в обращении везде"¹, оказываясь даже в руках тех, кто менее всего подготовлен к его постижению. Только диалог способен выявить и исправить ошибку. С этой точки зрения диалог — это не столько подрыв авторитетов, сколько метод исследования и обучения. Вопрос — это обращение ученика к учителю с просьбой уточнить неясные и сомнительные места его изложения, тогда как в случае письменных текстов, "если кто спросит о чем-нибудь из того, что они говорят, желая это усвоить, они всегда отвечают одно и то же"². Но еще важнее вопрос учителя к ученику, заставляющий последнего включить в работу свою собственную мысль, чтобы самому искать истину, которую в конечном счете он может найти только в самом себе. Таково на деле настоящее обоснование сократовской критики письменных источников: истина не в книгах, а в нас, во внутреннем движении поиска и рефлексии.

с) Платоновский диалог

Без сомнения, встреча с Сократом решительным образом повлияла на Платона. Ницше³ недаром приводит известную историю — правдивую по крайней мере сим-

волично, — случившуюся с Платоном, когда он был еще молодым драматургом. Он нес на конкурс сочиненные им трагедии и встретил Сократа, который начал задавать ему вопросы. Платон поспорил с Сократом, а кончилось тем, что он сжег свои трагедии⁴. Верно, что сократовское осуждение поэзии, отказ Сократа от литературы вообще, доведенный до абсолютного отказа писать, оказали глубокое влияние на Платона. Но Платону, оставившему ради философии литературные амбиции своей молодости⁵, пришлось обузывать свой темперамент поэта, в прямую противоположность прозаической натуре Сократа. О порожденном тем самым конфликте ясно свидетельствует платоновское "Государство". Осуждение поэзии там отличается бесповоротной решительностью, но не без нежной грусти влюбленного, отказавшегося по расчету от своей первой любви:

Как те, кто когда-то в кого-то влюбились, но потом рассудили, что любовь бесполезна, и потому хоть и через силу, но все-таки от нее воздержались. Вот и мы: из-за дивного устройства нынешних государств в нас развилась любовь к подобного рода поэзии, и мы желаем ей добра, то есть чтобы она оказалась и превосходной, и вполне правдивой⁶.

С детства воспитанный на поэзии, Платон признается: "...сознаем, что и сами бываем очарованы ею"⁷, и лишь любовь к истине заставляет его проявить неблагодарность и неверность по отношению к тому, кому он обязан своим начальным обучением:

Придется это сказать, хотя какая-то любовь к Гомеру и уважение к нему, владеющие мною с детства, препятствуют мне говорить. ... Однако нельзя ценить человека больше, чем истину, вот и приходится сказать то, что я говорю⁸.

Сократовское осуждение литературы не смогло полностью оттолкнуть Платона от писательского поприща. Но все же оно сделало его стыдливым писателем, который

¹ Платон. Федр. 275 е // Соч. Т. 2. С. 217—218.

² Там же. 275 d. С. 217.

³ См.: Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. § 14 // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 109.

⁴ См.: Диоген Лаэртский. Платон. III, 5 // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 138.

⁵ См. там же.

⁶ Платон. Государство. X 607 е // Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 438.

⁷ Там же. 607 с. С. 438.

⁸ Там же. 595 bc. С. 421.

странным образом оправдывается в своем 7-м письме, заявляя, что он никогда ничего не писал о том, что ему было по-настоящему дорого¹. Сопоставленное с большим числом платоновских произведений, это заявление может удивить, и оно даже заставило усомниться в подлинности 7-го письма. Однако даже если предположить, что это письмо является одной из многочисленных литературных подделок античности, следует признать достоверной информацию, которую оно дает о произведениях Платона: она подтверждается "Федром" и тем, что сообщают об устных наставлениях Платона своим ученикам косвенные свидетельства античных авторов. Конечно, эти наставления не противоречат философскому содержанию диалогов, но по основным пунктам они их дополняют, разъясняя некоторые загадки и намеки. Таким образом, верно, что Платон не захотел доверить письменному тексту часть своей философской мысли, которую он считал наиболее важной, и что, относясь с серьезностью и страстью к своим устным наставлениям, он в то же время сам принижал свои написанные произведения, представляя их, согласно выражению из "Федра", лишь развлеченьями и "забавами"².

То, что платоновские диалоги не рассматривались как серьезный жанр, подтверждается тем фактом, что Аристотель сближает сократовские диалоги (жанр, к которому относятся и платоновские диалоги) с жанром мима³. Жанр мима, который не следует путать с современной пантомимой, построенной на жестах без слов, занимался подражанием в прозе с целью передразнивания и пародирования. Сократовские диалоги, таким образом, должны рассматриваться как имитация философской беседы Сократа со своими современниками. В этом отношении их можно было бы поставить рядом с комедией Аристофана, в которой Сократ тоже был выведен на сцену. Такое сопоставление содержательно

обосновано, так как аттическая комедия не похожа на современную комедию — вымысел с выдуманными действующими лицами. Это скорее сатирическое обозрение, в котором карикатурно изображены персонажи того времени, изображены со смелостью и свободой, поразительными для нас, привыкших к показной общественной добродетели и социальной цензуре. Впрочем, диалоги Платона в античности часто ставились на сцене, как в наши дни — диалоги Дидро. Однако в эстетическом отношении в этом не было особого смысла, так как эти диалоги были написаны не для того, чтобы их играли, а просто для чтения: об этом с очевидностью свидетельствует пролог "Тезета", в котором Эвклид приказывает своему рабу "взять и читать"⁴ диалог.

Таким образом, сократовский диалог ближе не к комедии, а к пародии: речь идет о литературном подражании философскому диалогу Сократа, где в изобилии встречаются блестящие пародии на Протагора, Лисия, Аристофана и, несомненно, на других современников, которых нам труднее распознать. Итак, их следует считать не столько философскими произведениями, сколько выражением определенного литературного жанра — жанра в самом деле второстепенного, как того и хотел Платон, и который может сойти за простое развлечение, потому что он далеко не всегда серьезен. Свидетельством тому является, например, комическая чехарда в "Протагоре", где Сократ и Протагор, споря друг с другом, в конце спора стали защищать тезисы, принадлежавшие вначале оппоненту⁵, и расстались, не придя ни к какому заключению. Такие повороты свойственны больше свободной игре пародического воображения, ближайшего родственника аристофановского театра, чем усилию разума, озабоченного прежде всего открытием истины.

То, что платоновские диалоги принадлежат как поэтической фантазии, так и рациональной прозе, подтверждается их стилем: недаром Аристотель определил их место "между поэзией и прозой"⁶. Если

¹ См.: Платон(?). Письма. VII 341 с // Соч. Т. 3. Ч. 2. С. 542. Подлинность VII письма Платона, оспариваемая французскими учеными, признана российскими. — *Примеч. ред.*

² Платон. Федр. 276 d // Соч. Т. 2. С. 218—219.

³ См.: Аристотель. Поэтика. I 1447 b 10—11 // Соч. Т. 4. С. 646.

⁴ См.: Платон. Тезет. 143 а—с // Соч. Т. 2. С. 226.

⁵ См.: Платон. Протагор. 361 а—с // Соч. Т. 1. С. 252—253.

⁶ Диоген Лаэртский. Платон. III 37 // Диоген Лаэртский. О жизни... С. 147.

платоновский диалог не имеет размера (то есть отсчета стоп в стихосложении), то зато у него есть ритм, ритм ямба. Искусство, с которым Платон использовал ямб, для древних было очевидным: одна из историй повествует нам о том, что Горгий восхищался его мастерством, проявленным в диалоге, носящем его имя¹. Для современных читателей, не знающих размерности античного греческого текста, эта особенность диалогов Платона осталась бы, однако, пустым звуком, если бы Аристотель не пояснил, что "ямб есть именно форма речи большинства людей"².

Небезынтересно также отметить, как это сделал Аристотель, что "трагические писатели" перешли от тетраметра к ямбу, потому что этот размер в наибольшей степени приближается к прозе³. Трагический тетраметр основывается на чередовании одного долгого и двух кратких слогов (равных одному долготу). Это уравновешенный и величественный ритм, совершенно отличный от неравномерного ритма ямба, который использует чередования краткого и долгого слогов. В трагедии смена ритмов выражала в сфере стиля и стихосложения происходившие в ней внутренние изменения. Герои Эсхила изъясняются в эпическом размере, потому что они являются еще героями эпоса. Но с Еврипидом трагедия приблизилась к жизни и разговорной речи, так что реализм трагедий Еврипида подготовил появление новой аттической комедии, уже очень близкой к современной комедии нравов:

То, что Еврипид ставит себе в заслугу в "Лягушках" Аристофана, а именно что он вылечил своими домашними средствами трагическое искусство от его помпезной тучности, можно прежде всего почувствовать на его собственных трагических героях. В общем зритель видел и слышал теперь на еврипидовской сцене своего двойника и радовался тому, что этот последний умел так красиво говорить. Но одной только радостью не довольствовались: у Еврипида зритель учился сам говорить, чем Еврипид и хвастался в состязании с Эсхилом: от него, мол, научился теперь народ искусно и при помощи хит-

рейших софизмов наблюдать, рассуждать и делать выводы. Этим переворотом в общественной речи он вообще сделал новейшую комедию возможной⁴.

Вместе с Ницше можно еще подчеркнуть, что эволюция трагического диалога к рациональной и прозаической дискуссии ведет также к платоновскому диалогу. Несмотря на противоречие между сократовской философией и трагической литературой, Платон не изменил ни своему первому призванию трагика, ни философскому влиянию Сократа. Он примирил их, изобретя новую литературную форму, которую Ницше сближал с романом, так как она создана для чтения, но которая все же от него отличается, так как, за исключением последних страниц "Федона", она не придает большого значения действию, но подражает исключительно диалогу.

Находясь на полпути между прозой и стихом, платоновский диалог примыкает к трагедии поэтической красотой своего ямбического ритма — но как раз этот ритм наиболее близок к прозе разговорной речи. Таким образом, он в наибольшей степени способен выразить поэзию прозаической мысли и притом без пафоса, как и у Сократа. Конечно, Платон нашел жанр сократовского диалога в литературе своего времени. Но греки отдавали меньше почестей за эстетическое открытие неловкому первоходцу, чем тому, кто развил форму до наибольшего совершенства. В этом смысле правильно сказано, что "Платон, который довел этот род [диалога] до совершенства, по праву может почитаться здесь первым как в красоте, так и в изобретательности"⁵. Первым в этой первой по-настоящему специфической форме литературного выражения философии.

Таким образом, платоновский диалог является в некотором смысле разрешением конфликта между философией и литературой. Но это разрешение оказывается на деле больше литературным, чем философским. Ведь цель платоновского диалога не в том, чтобы дать письменное изложение некоей философии: с точки зрения сокра-

¹ *Athénée de Naukratis*. II 505 D (DK 82 A 15 a).

² *Аристотель*. Риторика. III 8, 1408 b 33—35 // *Античные риторики*. С. 139.

³ См. там же. III 1, 1404 a 30—32. С. 128.

⁴ *Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки. § 11 // *Соч.* Т. I. С. 97—98.

⁵ *Диоген Лаэртский*. Платон. III 48 // *Диоген Лаэртский*. О жизни... С. 149.

тизма это было бы делом, достойным осуждения, потому что оно свелось бы к изложению результата мышления, застывшего в мертвых формулировках. Диалог же, напротив, подражает реальной дискуссии философов между собой, воспроизводя то, что в ней есть живого, то есть яркого и страстного, но вместе с тем неуверенного и незавершенного. Ибо в диалогах Платона речь идет не столько о том, чтобы достичь результата, сколько о том, чтобы привести в движение мысль, придавая ей вкус и стремление к философской рефлексии. Здесь надо не предлагать готовые формулы как материал для усвоения, формулы, тормозящие прогресс мышления, а возбуждать интерес и подталкивать к самостоятельным размышлениям. Письменный философский диалог, имитирующий устный философский спор с его перепадами настроения и страстей, с его отступлениями, а также неудачами, выступает, таким образом, как провоцирование внутреннего диалога "души с самой собой"¹, в котором, по Платону, состоит настоящая суть мышления.

Платоновский диалог не столько выражает философию Платона, сколько скрывает ее в извивах дискуссии. Утаивая философию от толпы, он обращается лишь к тем некоторым — кто "дошли до этого сами"². Платоновский диалог, таким образом, содержит только подсказки, необходимые для того, чтобы направить читателя на путь решения, которое сам автор отказывается сформулировать. Таков смысл того, что называют "апоретической"³ структурой платоновского диалога: дискуссия заходит в тупик и не приводит ни к какому результату. Главное, на деле, это сама дискуссия: с точки зрения сократовской школы именно в ней дух испытывает себя, обретая одновременно свой порыв и свой метод. В этом случае "не заботятся о том, долго или коротко придется им рассуждать"⁴ и о том, что мысль может показаться посрамленной и утонувшей в болтовне: "если путь долог...

ради великой цели надо его пройти"⁵. Платоновский диалог восстанавливает вечное столкновение вокруг предмета тех, кто "слил с ним всю свою жизнь" — учителя и ученика, когда "внезапно, как свет, засиявший от искры огня", сознание мысли "возникает в душе... и само себя там питает"⁶. Краткие разрозненные намеки в диалогах должны, таким образом, породить вспышку света в душе читателя, после того как тот поупражнялся и разогрелся, следуя за поворотами спора.

Итак, философия в платоновских диалогах предстает скорее как образ жизни, чем как результат философской мысли. Таков выход, найденный Платоном для устранения давнего разлада "между философией и поэзией"⁷: не отказываться от литературы, а ввести в виде литературного героя философский персонаж, Сократа, с его характерной манерой заниматься философией. Самым блестящим литературным успехом платоновского диалога живой пример философа, никогда ничего не написавшего, а лишь говорившего, продолжает свидетельствовать о том, что философия не колдовская книга, но дух, то есть движение и жизнь, не догма, а поиск, не добытое и застывшее знание, а установка души, иначе говоря, одновременно образ жизни и способ мышления.

Конечно, в этой концепции роли диалога есть своя трудность: она содержит в себе одновременно удержание и отвержение литературы. Своим потрясающим великолепием "Федр", несомненно, обязан отчасти именно напряженности противоречия, заключающегося в том, что очевидное литературное дарование автора используется для самого радикального спора с литературой. Как бы то ни было, Платону удалось противопоставить героям гомеровского эпоса и трагической поэзии Сократа как героя философского диалога. Роль вымысла и художественного творчества в платоновском описании личности Сократа очевидна. Платоновский Сократ одинаково связан как с поэзией, так и с историей: но,

¹ Платон. Софист. 263 е // Соч. Т. 2. С. 392.

² Платон. Письма. VII 341 с // Соч. Т. 3. Ч. 2. С. 542.

³ От греческого "апория", тупик (в прямом и переносном смысле).

⁴ Платон. Тезет. 172 d // Соч. Т. 2. С. 266.

⁵ Платон. Федр. 274 а // Соч. Т. 2. С. 215.

⁶ Платон. Письма. VII 341 cd // Соч. Т. 3. Ч. 2. С. 542.

⁷ Платон. Государство. X 607 b // Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 438.

как скажет Аристотель, "поэзия философичнее и серьезнее истории"¹.

В самом деле, история ограничивается констатацией того, что было, а поэзия должна совершить необходимое творческое усилие, чтобы дать ощущение "необходимости или вероятности"². Недаром для прославления своих подвигов Александр Македонский требовал поэта, подобного Гомеру: он знал, что в памяти человечества он останется менее живым, чем Ахилл. Историческое описание всегда дает недостаточно достоверный образ великих людей, обрывочный характер информации усиливает ощущение бессвязности и неясности, вызываемое тем, что в биографическом повествовании события подобраны случайно, а выводы — плод неведения и произвола автора. Только врожденное чувство поэзии позволило Платону придать образу основоположника философии ту высшую достоверность и необходимость, которые присущи только творениям мечты. Таким Сократ и предстал перед восхищенным человечеством.

2. За пределами литературы

Таким образом, платоновский диалог, будучи прежде всего художественным произведением, представляет философию как движение и жизнь, избегая показывать ее застывшей в своих результатах. Подход явно рискованный: есть опасность, что философия будет выглядеть как безрезультатный поиск.

а) Противоречия платоновского диалога и его эволюция

Такое философствование вроде бы оправдывает обвинение Сократа в том, что он был лишь софистом, развратителем молодежи. Конечно, Сократ всю свою жизнь спорил с софистами. Но софисты еще до него превратили спор в искусство, практике которого они обучали, поэтому непрестан-

ная аргументация Сократа против этих профессионалов аргументации привела к тому, что его приняли за одного из них. Поэтому и платоновские диалоги представляют философию как метод, как вечно неудовлетворенный поиск, непрестанно нападающий на любое выработанное содержание, чтобы разложить и превзойти его. Но ограничиться этим аспектом равносильно тому, чтобы превратить философию в поиск без результата или с единственным результатом, который ставит себе в заслугу Сократ из "Апологии", — знать, что мы ничего не знаем³. Конечно, такая формула утверждает идеал мысли, сознающей самую себя: философу достаточно нести в себе этот идеал, чтобы понимать свое отличие от софиста. Но в форме, приданной ей Сократом, эта мысль, сознающая сама себя, осознает главным образом то, что сама она "рожать... не в силах"⁴, "никаких ответов никогда"⁵ не дает и способна лишь на безжалостную критику знания других: она предстает, таким образом, в основном как критическая и разлагающая энергия. Конечно, это возвышает философию, как всегда способную превзойти любую данную формулировку, но вместе с тем несет в себе риск навлечь на нее осуждение, какое вызывает всякая софистика, и в конечном итоге может погубить ее.

В "Софисте" Платон как раз подчеркивает, что во многих отношениях между философом и софистом имеется опасная близость — подобно тому как "волк походит на собаку"⁶. Софист представляет собой как бы дикую разновидность философа, и их вполне можно спутать друг с другом, как собаку и волка, в том сумеречном освещении, которым довольствуется обыденное мышление. Однако из тех диалогов, в которых Сократ предстает как борец с софистами, можно вывести различие между софистическим спором и философским диалогом. Единственная цель софистического искусства спора ("эристики") — победить противника, разрушив его тезис. Такому чисто негативному и полемическому ис-

³ См.: Платон. Апология Сократа. 21 d, 23 b // Соч. Т. 1. С. 88, 90.

⁴ Платон. Тезет. 149 b // Соч. Т. 2. С. 234.

⁵ Там же. 150 с. С. 236.

⁶ Платон. Софист. 231 a // Соч. Т. 2. С. 342.

¹ Аристотель. Поэтика. 9, 1451 b 5—6 // Соч. Т. 4. С. 655.

² Там же. 1451 b 9.

пользованию дискуссии, из которой софисты делали инструмент политической борьбы, философия противопоставляет свое собственное использование дискуссии как метода поиска истины. Если софисты называли негативное искусство полемической дискуссии "эристикой", то в платоновских диалогах позитивный метод философской дискуссии называют "диалектикой"¹. Однако, если философская диалектика ограничится чисто критической ролью, различие останется необоснованным. Разумеется, и в этом случае диалектика выполняет "очистительную" функцию, борясь с заблуждением и интеллектуальным самодовольством, но и софистика способна играть эту роль². Но, ограничиваясь "опровержением"³, диалектика, как и вульгарная софистика, лишь демонстрирует несостоятельность тезиса противной стороны. И поскольку Сократ свел ее к такому использованию, он заслужил упрек в том, что он всего лишь обыкновенный софист.

Поэтому, начиная с "Софиста", платоновский диалог расстается с чисто апорийной формой⁴. В "Софисте" путем последовательных делений определяется место софиста — и, косвенно, философа — в общественном разделении труда: таким образом удается дать определение софиста, что представляет собой положительный результат. Этот результат и становится главным в диалоге, который складывается из ряда шагов, способных привести к определенному заключению. Подобный диалог совершенно отличен от дискуссионного диалога — полемической стычки, где довлены любые удары и где присутствуют не только идеи, но и чувственная реальность живых персонажей с их хитростями, настроениями, вспышками гнева. Уже в "Государстве" вместо страстной борьбы мнений, зачастую не приводящей ни к какому результату, мы видим идеальную готовность и послушность ученика, подавля-

ющего свою собственную индивидуальность и собственную мысль, чтобы полностью поставить их на службу мысли учителя. Эта тенденция доведена до крайности в таких диалогах, как "Софист" или "Филеб".

Платон прекрасно осознает, что отсюда вытекает изменение в самой структуре и значении диалога. Это показывает отрывок из "Софиста", представляющий собой беседу о методе философского изложения. В нем Сократ просит гостя из Элеи, который будет ведущим в беседе, выбрать между методом непрерывного изложения и методом диалога:

Сократ. Скажи-ка нам вот что: как ты привык — сам в длинной речи исследовать то, что желаешь кому-нибудь показать, или путем вопросов?..

Чужеземец. С тем, Сократ, кто беседует мирно, не раздражаясь, легче рассуждать, спрашивая другого, в противном же случае лучше делать это самому.

Сократ. Так ты можешь выбрать себе в собеседники из присутствующих кого пожелаешь: все будут внимать тебе спокойно. Но если ты послушаешься моего совета, ты выберешь кого-нибудь из молодых, например вот этого Тезета или же кого-то из остальных, если кто тебе по душе.

Чужеземец. Стыд берет меня, Сократ, находясь теперь с вами впервые, вести беседу не постепенно, слово за словом, но произнося длинную, пространную, непрерывную речь, обращаясь к самому себе или же к другому, словно делая это на показ⁵.

Ответ чужеземца и его настойчивое требование послушания от собеседника хорошо показывают, что диалог — это просто форма. Но содержание тоже может стать предметом непрерывного изложения, как это сделано в "Тимее". Замена Сократа другими ведущими во многих последних диалогах Платона, без сомнения, символически воспроизводит изменение платоновского диалога, ставшего формой без обязательной связи с содержанием.

Эта эволюция формы диалога выражает преобразования, происходившие в самом положении философии. Сократ отказывался влиться, как софисты, в общественное разделение труда и, скажем, руководить

¹ Это различие проходит по всем платоновским диалогам.

² См.: Платон. Софист. 230 е — 231 в // Соч. Т. 2. С. 342—343.

³ Там же.

⁴ То есть выявлением неразрешимых противоречий — апорий. — Примеч. ред.

⁵ Платон. Софист. 217 с—е // Соч. Т. 2. С. 322—323.

за плату философской школой. Несомненно, что таким образом он защищал независимость и достоинство философии, но зато он вынуждал ее существовать в сфере конфликта, иронии, импровизации. Создав Академию и придав ей статус признанного сообщества, Платон институционализировал философию и ее преподавание. С этих пор философия становится делом школы. Конечно, прекрасное слово "школа" нужно понимать здесь в том смысле, который вытекает из греческой этимологии, то есть как "досуг", который в "Тезтете" представлен как основное условие философии: коротким и опасным конфликтам политической дискуссии здесь противопоставляется незаинтересованная и неспешная беседа философов на досуге. Диалог в философской школе представляет собой, таким образом, нескончаемую цепь аргументации людей, которые "не заботятся о том, долго или коротко придется им рассуждать, лишь бы только дойти до сути"¹. Мысль задерживается на поворотах и отступлениях, и даже в последних диалогах Платона можно почувствовать, как много иронического и драматического заключает в себе поиск чистых идей. Однако здесь уже речь не о Сократе в его схватках со своими политическими соперниками или софистами, где "нередко дело идет о жизни и смерти"². Даже если эти диалоги и сохраняют нечто от трагического действия в своих перипетиях и неожиданных поворотах, то их патетика уже абстрактна, а их действие является лишь действием мысли.

б) От литературного диалога к философскому

В результате эволюции платоновского диалога он предстает в творчестве Платона в различных формах. Поэтому древние грамматики, издатели Платона, классифицировали эти диалоги по различным жан-

рам³. Конечно, такая классификация спорна в деталях, потому что диалог редко бывает примером по-настоящему единой формы дискуссии. Однако эти разграничения интересны в общем. Они сохраняют главное из аналитической работы, проделанной Аристотелем⁴ для определения основных форм диалога и их роли в развитии философской мысли.

Первое основное разделение позволяет сгруппировать вместе все формы диалога, имеющие целью критику или опровержение собеседника. Здесь ведущий берет за исходную точку тезис, предложенный противником, и тот, кто задает вопросы, является, следовательно, тем, кто его оспаривает. В этом случае искусство дискуссии состоит в том, чтобы принудить противника самому опровергнуть свой тезис, подводя его вопросы к необходимости выводить из этого тезиса неприемлемые выводы. Внутри этого жанра можно выделить в первую очередь диалоги типа простого спора, где важно лишь добиться поражения противника, независимо от того, истинно или ложно то, что он говорит, и насколько логически корректны способы опровержения. Подобной "эристике", практикуемой софистами, противостоит "диалектика" философов, которая опровергает ошибку только ради достижения истины. Диалектика является, вообще говоря, методом поиска, когда в беседах "заклучают от правдоподобного к одному из членов противоречия"⁵. Конкретнее же она служит методом экзамена, когда подвергает испытанию того, кто претендует на обладание определенным знанием. В этом последнем смысле диалектический метод является испытующим ("пейрастическим"):

Испытующие — те, что заключают от [положений], которые отвечающий считает правильными и которые необходимо знать тому, кто притязает на обладание знанием⁶.

³ Эту классификацию сохранили некоторые современные издатели, в частности Г. Бюде из Издательства университетов Франции (Collection des Universités de France). Они воспроизводят субтитры, которыми древние привязывали диалог к различным жанрам.

⁴ В "Топике" и особенно в трактате "О софистических опровержениях" (см. ниже).

⁵ Аристотель. О софистических опровержениях. 2, 165 b 3—4 // Соч. Т. 2. С. 537.

⁶ Там же. 165 b 4—6.

¹ Платон. Тезтет. 172 d // Соч. Т. 2. С. 266. Ср. там же. 172 c — 177 b. С. 266—272.

² Там же. 173 a. С. 267.

Эти различия между "критическими" или "опровергающими" диалогами, между жанрами спора ("эристика"), дискуссии ("диалектика") и испытания или экзамена ("пейрастика") представляют очевидный логический интерес, поскольку речь идет о поиске логических критериев, позволяющих отделить софистическое псевдоопровержение от философского опровержения. Но они также имеют последствия, касающиеся литературной стороны диалога.

Фактически только спор представляет литературный интерес, потому что здесь дело не ограничивается чисто логической структурой, но допускается вмешательство страсти, обмана, хитрости и иронии. Таким образом, описание спора позволяет изображать характеры и проявлять виртуозность в передразнивании и пародировании. Но философская значимость спора сомнительна, потому что спорщики — не исключая и Сократа из эристических диалогов Платона — пускают в ход все средства, используют первые попавшиеся аргументы и чаще всего довольствуются мимолетным согласием относительно понятий, определением и проверкой которых они себя не утруждают. Да они и не претендуют ни на что особенное: им лишь бы посрамить или переубедить противника. А для этого спорщикам достаточно договориться по поводу некоторых положений, которые будут для них общими, и по поводу смысла, который они согласны придать словам.

Диалектическое испытание, очевидно, значительно серьезнее. Здесь не довольствуются соглашениями между собеседниками, а ставят под вопрос даже те понятия, которые принимаются по общему согласию. Но литературный интерес от описания такой дискуссии невелик. В самом деле, ее участники, как правило, стараются не проявлять своих личных реакций и особенностей своего характера. Следовательно, диалектический диалог является дискуссией внутри школы. Так, образец подобного жанра, "Парменид" Платона, представляет собой не что иное, как нескончаемую и систематическую проверку абстрактных тезисов в рамках основных положений элейской школы.

В ходе испытующего диалога тот, кто претендует на обладание определенным знанием, подвергается суровому допросу, который должен показать — для него само-

го и для других — пределы его знания. Этот экзамен является философским постольку, поскольку касается не частных фактов, относящихся к какой-либо науке, а наиболее общих проблем, которые может поставить существование такой науки. Сама эта обобщенность приводит к тому, что в платоновских произведениях испытующий диалог трудно отделить от диалектического и эристического. Если проверка в самом деле касается не какой-то отдельной науки, а наиболее общих проблем научного знания, то она действительно диалектична. Так, молодой Тезет, экзаменуемый Сократом не в отношении математического знания, которое ему близко, а по поводу определения науки вообще, вынужден прибегать к общепринятым мнениям. Когда же Сократ экзаменует специалистов какой-либо науки или метода, что он делает обычно ради посрамления софистов, его диалоги сразу принимают эристический характер. Сократу важно доказать, что софисты, компетентность которых в искусстве красноречия или дискуссии ничуть не оспаривается, не обладают, однако, знанием принципов и метода их искусства, то есть он хочет доказать софизм, согласно которому кто-то может не знать того, что он знает. Но если освободить испытующий диалог от его диалектических продолжений или от его компромиссов с эристикой, от него остается только экзамен, — по существу, школьное упражнение.

Строгий аристотелевский анализ логического содержания диалогов Платона завершает, таким образом, их сведение к школьным упражнениям — дискуссии или экзамену. В конечном итоге уже за пределами аристотелизма опровергающий диалог преобразуется в схоластическое "quaestio" — "вопрошание". Последнее строится на столкновении двух противоположных тезисов и на обмене доводами и опровержениями. Оно уже не имеет формы диалога, а ограничивается его логическим оством, используемым довольно механическим способом. Схоластическое обличье "quaestio", каким мы находим его в томизме, связано, однако, не только с формой, но еще больше со способом опровержения. Последнее достигается, когда испытываемое мнение может быть приведено в противоречие с догмой. Такой подход сильно отлича-

ется от боевитой манеры сократовского диалога, который не предполагает заранее никакой истины, а ищет ее. Схоластическое вопрошание относится не столько к спору и к поиску, сколько к экзамену — типично школьному подходу, имеющему целью сопоставить незнание и заблуждение с установленной и проповедуемой истиной. Эристический спор, как и общий поиск истины в диалектической беседе, предполагает определенное равенство собеседников, в то время как школа, основанная на превосходстве (знания или власти) учителя над учеником, стремится свести диалог-опровержение к экзаменационному диалогу, то есть к опровержению незнания ученика знанием учителя.

Для школы главное — обучение, а не диспут. Поэтому группе опровергающих диалогов противостоит самый характерный для школьной практики поучающий ("дидактический") диалог:

Поучительные заключают исходя из собственных начал соответствующей науки, а не из мнений отвечающего (ведь тот, кто учится, должен доверяться)¹.

В дискуссии тот, кто берется оспаривать, должен обязательно взять за исходную точку положения своего противника: ведь именно тот, кто задает вопросы, ставит под сомнение тезис. В педагогическом же диалоге учитель спрашивает ученика: здесь тот, кто спрашивает, тот и излагает. Его исходная точка подсказывается ему самим предметом. Так, Сократ в "Филебе" вынужден сформулировать свой метод, определить основные термины, которыми он будет пользоваться, и исходные истины, необходимые для изложения. Ученику здесь остается только "доверять", потому что он не знает, к чему ведет учитель: настоящее значение столь абстрактной исходной точки он поймет только тогда, когда из нее будут сделаны конкретные и частные выводы. Итак, основная роль отводится учителю, а его собеседник ограничивается малым: он подтверждает, что внимательно следит за ходом мысли или, в случае необходимости, просит разъяснений.

Этот переход от стиля оспаривания к стилю доверчивого одобрения соответ-

ствует становлению такого метода изложения, который оказывается методом наук и особенно математики. В самом деле, здесь ученик тоже должен доверять учителю, чтобы принять его формулировку основных терминов и исходных истин и следовать за его методическим продвижением в направлении последующих теорем. Одобрение со стороны ученика на каждой фазе изложения тут нужно лишь для проверки непрерывности и правильности продвижения вперед. Его функцией является контроль за тем, как ученик усваивает знание. Но изложение знания учителем могло бы точно так же производиться непрерывным порядком в форме трактата или лекции. Тот, кто опрашивает в ходе преподавания, смешивает, следовательно, два различных действия — обучение и экзамен. Экзамен — это критика достигнутого знания, а обучение — "что же это такое, если не наставление. Ведь в таком случае [вопрошающий] должен объяснить положение вещей [отвечающему], который не рассматривал"², не знал и не предполагал. Тот, кого обучают, не знает: "Как же можно его этому обучать, спрашивая у него, знает ли он то, что старается познать?"³ Таковой, несомненно, и была парадоксальная предпосылка сократовского метода обучения: можно искать только то, о чем уже что-то знаешь⁴, иначе нельзя было бы даже знать, что собственно следует искать.

Следовательно, до начала любого поиска имеется что-то, что мы знаем, сами того не открыв у себя и не узнав от других⁵. Именно такое предварительное знание стремятся выявить сократовские вопросы: в этом смысле они являются "майевтикой" или "повивальным искусством" для истины, которой внутренне беременны умы людей⁶. Фактически же сам ход сократовского вопроса показывает, насколько софистична⁷ идея, будто мы знаем то, чего

² Там же. 10, 171 а 31—32. С. 554.

³ *Alexandre d'Aphrodisias*. Commentaire aux Réfutations sophistiques. II, 177 b 3.

⁴ См.: Платон. Менон. 80 е // Соч. Т. 1. С. 383.

⁵ См.: Платон. Алкивиад. 110 d // Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 229.

⁶ См.: Платон. Тетет. 148 е — 151 d // Соч. Т. 2. С. 234—237.

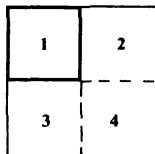
⁷ См.: Аристотель. Вторая аналитика. I 1, 71 а 29; 71 б 9—10 // Соч. Т. 2. С. 258, 259.

¹ Аристотель. О софистических опровержениях. 2, 165 б 1—3 // Соч. Т. 2. С. 537.

мы не знаем. Подвергнутое проверке, это предварительное знание сводится на деле к знанию того, что мы ничего не знаем. Когда же сократовский допрос стремится обрести реальное знание, он становится замаскированным обучением. Так, в знаменитом примере из "Менона" Сократ утверждает, что он, как повивальная бабка, помог неграмотному рабу произвести на свет геометрическую науку, которую тот носил в себе, не подозревая об этом, — Сократ заставил его решить задачу удвоения квадрата¹. Сначала раб предложил решение, которое первым пришло ему в голову: удвоить стороны квадрата. Рассмотрев это решение, Сократ легко доказал, что полученный таким образом квадрат не в два, а в четыре раза больше данного квадрата:



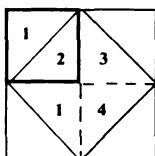
данный
квадрат



В этом случае диалог является экзаменующим диалогом, который просто приводит к опровержению псевдознания ученика. В следующей фазе диалога Сократ указывает рабу построение, необходимое для нахождения решения. Но, как известно, при поиске геометрического доказательства самым трудным моментом, действительно требующим от геометра находчивости и таланта, является тот, когда нужно произвести дополнительные построения, необходимые для доказательства. Например, чтобы найти квадрат вдвое больший, чем данный, надо не только подумать о том, чтобы начертить еще три квадрата, прилегающие к данному: главное — это начертить их диагонали в определенном порядке:



данный
квадрат



Значит, если указывают построение, то дают и ответ, то есть под вопросом скрывают доказательство. В самом деле, "тот, кто доказывает, не ведет диалога, а рассуждает"². Итак, "наставлять — это одно, а рассуждать — другое и что тот, кто наставляет, должен не ставить вопросы, а сам объяснять"³.

В связи с этим возник вопрос, почему Аристотель во второй главе трактата "О софистических опровержениях" отнес дидактические изложения к диалогам, хотя в другом месте он доказывал, что обучение не осуществляется постановкой вопросов⁴. Объяснение заключается, очевидно, в том, что конкретно в этом отрывке Аристотель имел в виду сократические диалоги Платона, которые он подразделял на жанры. Но его анализ, осуществляемый исходя из этого деления, показывает, что диалог обучения — диалог сократовской "майевтики" — не что иное, как формальная уловка. Если при обучении разделить процессы изложения знания и контроля за его усвоением, то диалог будет предназначен для экзаменовки ученика, а учитель займется связным изложением знания.

Таким образом, платоновская форма диалога не пережила чисто сократовскую концепцию философии. В самом деле, Аристотель только извлекал следствия из преобразования диалога, осуществленного Платоном, преобразования, которое само является результатом превращения философии в школьную дисциплину. Если же философия становится предметом школьного обучения, это означает, что она преодолела свое сократовское бессилие. Она больше не сводится к знанию о том, что мы ничего не знаем, но представляет собой знание, пригодное к преподаванию. В результате рассказ учителя заменяет майевтический диалог, а дискуссионный и экзаменационный диалоги становятся школьными упражнениями для проверки уровня подготовки и по контролю за усвоением.

² *Alexandre d'Aphrodisias. Commentaire aux Réfutations sophistiques.* 2, 165 a 38.

³ *Аристотель.* О софистических опровержениях. 10, 171 b 1—2 // Соч. Т. 2. С. 554.

⁴ *Alexandre d'Aphrodisias. Commentaire aux Réfutations sophistiques.* 2, 165 a 38.

¹ См.: Платон. Менон. 81 d — 85 b // Соч. Т. 1. С. 384—391.

Что касается эристического диалога, то для него внутри школы не остается места.

Однако примечательно, что Аристотель не отказался от литературной формы диалога. Правда, диалоги Аристотеля утеряны и доступны нам только в виде фрагментарных цитат или подражаний, например в трактате "Об ораторе" Цицерона. Эта часть творчества Аристотеля, насколько мы можем с ней познакомиться, свидетельствует главным образом о влиянии, оказанном Платоном на философское становление молодого Аристотеля¹. Однако даже по своей форме аристотелевский диалог отличается от сократического диалога Платона. Мгновенный обмен репликами "слово за словом"² заменяется в нем чередованием длинных рассуждений то одного, то другого собеседника. Такую форму в конечном счете и усвоили, через Цицерона, современные философы, например Декарт в его неоконченном эссе "Разыскание истины посредством естественного света", Мальбранш в его диалогических произведениях, Лейбниц в "Новых опытах о человеческом разумении", Беркли в "Трех разговорах между Гиласом и Филонусом".

Такая форма представляет собой явный компромисс между формой диалога и формой связного изложения. От диалогов сохранилось противопоставление точек зрения, которое оправдывает чередование собеседников. Но живость в обмене репликами, характерная для задиристого сократовского диалога, окончательно исчезла. В некоторых отношениях "Пир" Платона представляет первый пример жанра чередующихся речей на определенные темы: но от "вакхического бреда истины, от которого нет ни единого члена, который не был бы пьян", далеко до чередования рассуждений, в которых собеседники являются лишь аллегорическими представителями идей, которые они выражают. Страстная и сложная жизнь диалогов Платона, ирония его литературных пародий уступили место довольно спокойному концептуальному изложению. Став с этих пор диалогом идей, диалог больше не принадлежит литературе,

а составляет чисто философский жанр. Он академичен в буквальном смысле слова, так как диалоги Аристотеля напоминали по форме дискуссии школы внутри платоновской Академии. Но можно также говорить об академизме такого жанра, литературные претензии которого идут не дальше слегка напыщенной эlegantности и которому уже ни к чему импульсивная горячность в поиске и обсуждении истины, отличавшая в жизни Сократа, а в поэзии Платона.

с) Умножение философских жанров

Итак, изменение философской жизни — переход от сократовской импровизации к платоновской институции — привело к преобразованию платоновского диалога, постепенно приближавшегося по форме к связному изложению. Продолженная после Платона, эта эволюция диалога вызвала окостенение его форм. Опровергающий диалог, так же как и майевтический диалог, просуществовал не дольше, чем сократовские диалоги Платона. Эристические диалоги сменились академическими, гибкость диалектической дискуссии сменил жесткий механизм схоластического *quaestio*. Но становление философской школы не только до неузнаваемости изменило жанр, созданный Платоном, оно также вызвало появление новых жанров, в соответствии с отдельными философскими функциями, ранее смешанными в платоновском диалоге. Это приумножение жанров выглядит как своего рода взрыв диалога вследствие глубоких перемен, которые введение школьных дисциплин произвело в самой природе философского рассуждения.

С этой точки зрения очень характерны появление и преобразование жанра диатрибы. Слово "диатриба" введено в употребление в диалогах Платона. В них оно означает, в соответствии с этимологией, сократовское "времяпрепровождение" — образ жизни, свойственный философу, который проводит время в нескончаемых дискуссиях и разговорах. В позднем эллинизме, в эллинистическую и римскую эпоху термин продолжает означать философскую "беседу", но отмеченную разнообразием форм, фактически соответствующих разнообра-

¹ Jaeger W. Aristoteles. I 2.

² Платон. Софист. 217 d // Соч. Т. 2. С. 323.

зию методов школ. Так, диатриба может быть разговором с собеседником об определенном предмете; но в эллинистических школах этот предмет часто является текстом, и тогда диатриба превращается в комментарий. Диатриба может представлять собой также изложение, прерываемое обращениями к слушателям, с тем чтобы убедиться в их согласии и внимании. Такими были, по-видимому, два жанра школьной философской беседы, упоминающиеся в многочисленных диатрибах старого стоицизма. В кинических школах обращение к слушателям нередко носило язвительный характер. И кстати, современный язык сохранил термин "диатриба" именно в смысле бранной, язвительной речи. Однако киническая язвительность была предназначена прежде всего для духовного воспитания слушателя. Подобным образом его пытались отвлечь от непосредственных материальных интересов и обратить к духовным интересам философии. В этом смысле диатриба остается верной духу философского "временпрепровождения", перед которым еще Сократ ставил в качестве цели внутреннее, интеллектуальное и моральное преобразование слушателя:

...Стараясь убедить каждого из вас не заботиться о своих делах раньше и больше, чем о себе самом и о том, чтобы самому стать как можно лучше и разумнее, и не печясь о городских делах раньше, чем о самом городе, и таким же образом помышлять и обо всем прочем¹.

Убеждение киников, что их брань может ускорить обращение слушателей, было лишь следствием той крайней интерпретации сократизма, которая заставила Платона сказать, что Диоген "это безумствующий Сократ"². Но даже использование брани не может скрыть, что киническая диатриба, несмотря на грубость формы, была не чем иным, как проповедью.

Одной из задач сократического диалога было заинтересовать слушателей, увлечь их философией. Для этого было достаточно предложить в лице Сократа живой образец страсти к философии. Но эта возможность

была исчерпана поэтическим гением Платона. Аристотель в "Протрептике" для приобщения к философии использовал форму, в которой уже не было ничего сократического, — это была форма ораторского мастерства греческих риториков и софистов. Так он дал первый пример формы, пользовавшейся большим успехом в эллинистический период, — формы философской проповеди. Апостолы и миссионеры христианства в эпоху эллинистической и римской цивилизации не могли не отметить аналогий между религиозным обращением, которого они стремились добиться, и обращением, которого желали философы. Например, Августин в истории своего собственного обращения отводил большую роль чтению "Гортензия" Цицерона, где содержанию "Протрептики" Аристотеля придана форма диалога:

Эта вот книга изменила состояние мое, изменила молитвы мои и обратила их к Тебе, Господи, сделала другими прошения и желания мои. Мне вдруг опротивели все пустые надежды; бессмертной мудрости желал я в своем невероятном сердечном смятении и начал вставать, чтобы вернуться к Тебе³.

Таким образом, христианская религия взяла себе на вооружение жанр проповеди ради назидания и обращения, жанр, который, хотя и возник в лоне философии, но фактически перестал ей принадлежать.

Тем не менее философия, конечно, не отказалась от задач пропаганды. Например, "Рассуждение о методе" Декарта имеет целью внушить убеждение, что среди "чисто человеческих занятий" философия является единственным, о котором можно сказать, что оно "действительно хорошее и важное"⁴. Но Декарт не забывает при этом, что обращается к "наиболее достойным людям"⁵. Поэтому общий тон "Рассуждения" — это не тон морального назидания или поэтического вдохновения. В деле убеждения Декарт явно рассчитывает

³ Августин Аврелий. Исповедь. Кн. 3, IV, 7 // Августин Аврелий. Исповедь. Петр Абеляр. История моих бедствий. М., 1992. С. 32.

⁴ Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках. Ч. 1 // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 251.

⁵ Там же. С. 253.

¹ Платон. Апология Сократа. 36 cd // Соч. Т. 1. С. 106.

² Диоген Лаэртский. Диоген. VI 54 // Диоген Лаэртский. О жизни... С. 230.

больше на силу рассуждения и ясность мыслей, чем на риторику и на поэзию:

Те, кто сильнее в рассуждениях и кто лучше оттачивает свои мысли, так что они становятся ясными и понятными, всегда лучше, чем другие, могут убедить в том, что они предлагают, даже если бы они говорили по-нижнебретонски и никогда не учились риторике¹.

В то же время "Рассуждение" противопоставляет этой "умозрительной философии, преподаваемой в школах", философию "практическую", которая может сделать нас "как бы господами и владетелями природы"². Как философ, Декарт не рассчитывает "достичь небес"³, но хочет господствовать на земле. И если "Рассуждение" в каком-то отношении является пропагандистским произведением, то это все же не проповедь ради обращения. Скорее оно предвещает настрой "Манифеста Коммунистической партии", предвещает своим предпочтением действия перед созерцанием и своей решительно научной установкой. Поэтический и мистический тон, внушенный античной философией прозелитическим рвением Платона, уже не слышится в современной философии. Она знает, как это четко выразил Гегель, что надо "остерегаться быть назидательной".

Впрочем, и стиль назидания, и стиль пропаганды относятся к внешнему, экзотерическому аспекту философии. Они обращаются к слушателю, еще не вошедшему в круг философской школы. Это различие было важным для Декарта. Так, "Рассуждению о методе", написанному на французском языке, чтобы его могли понять наименее образованные, противостоят "Размышления о первой философии" и "Первоначала философии". В этих последних произведениях Декарт уже не выражает того презрения к спекулятивной философии, которое чувствовалось в "Рассуждении о методе". Он написал их на латыни, потому что они адресованы профессионалам школьного преподавания философии.

Форма школьного обучения — это и есть та форма, какую неизбежно обретает философия, когда ее содержанием является не бесконечное вопрошание, а поддающееся передаче знание. В школе же передача философского знания осуществляется в основном в форме лекции. Конечно, лекция может быть подготовлена диалектической дискуссией, а ее усвоение проконтролировано с помощью экзамена, но, опробовав лекцию на аудитории и проверив в диалогичность содержания и последовательность его изложения, далее нет необходимости сохранять эту форму. Сама эволюция платоновского диалога достаточно ясно показала, как можно извлечь связанное изложение, действительно содержащееся в нем. Родившаяся из диалога и опробованная в нем лекция выделилась в независимый жанр. Она может быть изложена письменно, как это делали многие, начиная с Аристотеля. Поэтому форму связанного письменного изложения могут использовать и те философы, которые не являются профессиональными преподавателями философии, а излагают свои идеи непосредственно в письменном виде.

Философия, однако, не без труда и сожаления рассталась с поэтической формой, свойственной ей вначале. Школа неоплатоников пыталась сохранить в связанном письменном изложении что-то от пылкого вдохновения платоновского диалога. Порфирий по этому поводу рассказывает, что однажды он произнес хвалебную речь Платону в таком экзальтированном тоне, что присутствующие зашептали: "Порфирий сошел с ума!" Но Плотин возразил: "Ты говорил как надо"⁴. Однако стиль Плотина свидетельствует о более академическом и более формальном понимании красоты изложения, чем у Платона. Конечно, Плотин сохранил от платоновского диалога поэтический язык мифа и образов, но его менее страстная и менее артистичная натура не допускала уже такой живости выражения. Так же, как есть монотонность невзрачности, есть и монотонность красоты, когда непрестанные красоты своим изобилием сводят на нет свой блеск. Таков стиль Плотина. Стиль же Платона куда более выра-

¹ Декарт Р. Рассуждение о методе... Ч. 1 // Соч. Т. 1. С. 254.

² Там же. Ч. 6. С. 286.

³ Там же. Ч. 1. С. 253.

⁴ Porphyre. Vie de Plotin.

зители: среди концептуальных хитросплетений вдруг, как нежданная радость, вспыхивает красота и вторгается мечта. Возвышенный характер стиля и связность изложения — вот что отличает платиновский трактат от диалога Платона. Он находится посередине между платоновским искусством и другой крайностью философского стиля — той, где способ изложения заимствован у науки, как, например, в "Этике" Спинозы, построенной по образцу "Начал" Евклида.

Спинозовский способ изложения — это действительно крайность, в которую философия редко впадала. Ведь Евклидов подход не является единственно возможным способом научного доказательства:

Что касается способа доказательства, то он носит двоякий характер — анализа и синтеза¹.

Спинозовское рассуждение, как и евклидовское, является синтетическим. Оно исходит из простых абстрактных понятий и показывает, какая цепь конкретных частных следствий из них вытекает. Здесь ясно видно, как истины завязаны одна от другой и порождают друг друга: именно в этом смысле рассуждение доказательно и как таковое представляет тому свидетельство. Но этот метод, очевидно, ставит проблему природы и достоверности положений, которые принимаются в качестве изначальных: последние же настолько абстрактны и далеки от общего употребления, что рассудок зачастую не склонен ни принимать их, ни даже понимать. Действительно, ни в науках, ни в философии исследование не исходит из абстрактных и простых истин. Его настоящая точка отсчета — в чувственной реальности и в опыте, нечеткое содержание которых ум раскладывает на части с помощью анализа. В математике анализ представляет собой способ "разложения на составные части", потому что решение некой сложной проблемы он находит, показывая, из каких простых составляющих она состоит. Анализ, таким образом, доказателен не тем, что показывает, как простая истина порождает другие, более сложные истины, а тем, что восходит, следуя реальному

ходу открытия, от сложной реальности к истине, лежащей в ее основании:

Анализ указывает правильный путь, на котором нечто может быть найдено методически и как бы априори, так что, если читатель пожелает следовать этим путем и внимательно отнесется ко всему изложенному, он столь же хорошо разберется в вопросе и усвоит его, как если бы он сам его поставил².

Философское доказательство чаще бывает аналитическим, чем синтетическим. Декарт назвал эту форму изложения размышлением (méditation). Оно воспроизводит естественный ход мысли в поиске истины и позволяет читателю развивать свое собственное мышление, следуя за чужой мыслью, которая предшествует и направляет его собственную. Философское размышление выражает, следовательно, нечто сугубо внутреннее: скрытое движение мысли. Оно, однако, никак не связано с лирической субъективностью, ибо если выражаемая им мысль и является сугубо внутренней, то вместе с тем она и самая что ни есть объективная. Ведь развертывающийся здесь анализ — это анализ научного типа.

Итак, научная форма доказательства есть преобразование философского рассуждения в результате письменного изложения школьной лекции. Это преобразование доводится до предела, когда научное изложение становится делом независимого философа, занимающегося размышлением вне всяких школ. Декарт прямо отказывается от школьной дискуссии и предпочитает ей одинокий поиск истины, подхватываемый столь же одиноким читателем:

Именно по этой причине я наименовал свой труд "Размышлениями", а не "Рассуждениями", как это именуют философы (...) тем самым я хотел показать, что хочу иметь дело лишь с теми, кто не откажется рассмотреть вместе со мной мою тему и над ней поразмыслить. Ведь даже из одного того, что кто-то настраивает себя на опровержение истины — поскольку он сознательно отвлекает себя от рассмотрения доводов, способных его в ней убедить, дабы отыскать другие, которые бы его в ней разубедили, — из одного этого вытекает его неспособность к восприятию истины³.

¹ Декарт Р. Ответ на Вторые возражения // Соч. М., 1994. Т. 2. С. 124.

² Там же.

³ Там же. С. 125.

Школьная дискуссия содержит опасность, свойственную всякой дискуссии, — опасность впасть в софистику и эристику. Однако философский поиск не может происходить без дискуссии, как об этом свидетельствуют, в частности, "Возражения... против "Размышлений" и "Ответ на Вторые возражения". От такой дискуссии Декарт, очевидно, ожидает утверждения авторитета своей философии в противоположность философии школы: но тем самым ему приходится признать действительность школьной формы философствования, с которой он завязывает дискуссию. По существу, он готовится сам стать главой школы, о чем свидетельствует переход — через дискуссии — от одинокой и внутренней формы "Размышлений" к синтетической и объективной форме "Первоначал". Всякая философская мысль, какой бы одинокой она ни была в своих истоках, стремится образовать школу и освоить способы выражения школьной философии.

Действительно, по своей синтетической и сжатой форме "Первоначала" примыкают к типично школьной форме учебника. Как показывает этимология, учебник (manuel) должен быть в принципе довольно кратким произведением, чтобы его можно было держать в руках (main). Предназначенный для ученика, он представляет собой краткое изложение учения школы в его основных положениях. Подобное изложение становится необходимым из-за свободной и расплывчатой формы дискуссии и лекции: ученику легче фиксировать свою мысль на кратких формулировках учебника. В то же время он позволяет ученику получить общую картину учения, которая рассеивается перед лицом обилия и разнообразия лекций и дискуссий. Но наряду с преимуществами сокращенного изложения учебник несет в себе и недостатки: схематичность, загадочность и недостаточную обоснованность положений. Поэтому он может быть понят, лишь дополняясь устной работой в аудитории — в ходе дискуссий, объяснений и комментариев.

Лекционный курс, по сути дела, может быть сведен к устному комментарию сжатых формулировок учебника: такой и была

практика, навязанная Канту и Гегелю немецкой университетской традицией. Кант в конечном счете довольно хорошо к ней приспособился, посвящая свои университетские лекции комментарию учебников, которые он называл великолепными, хотя они совсем не соответствовали его собственным идеям. Тем не менее здесь была явная закрепощенность, от которой Гегель попытался освободиться, составляя свои собственные учебники — "Философскую пропедевтику" для среднего образования и "Энциклопедию философских наук" для высшего образования.

Учебник, задуманный как краткое изложение, появился, следовательно, в связи со школьным обучением в самом узком значении этого слова. Действительно, он годится только для обучения, основанного на учении главы школы. Конечно, ученик находит в учебнике строгость формулировок, до которой не может дойти устное изложение, но учитель должен все время оживлять сухие формулировки учебника своим устным объяснением. В результате учебник, задуманный как краткое доктринальное изложение, трудно применять вне узко очерченной философской школы. С одной стороны, резюмированная формулировка малопонятна без комментария. Если же учебник предназначить для более широкой публики, чем аудитория школы, его надо дополнить многими комментариями, отказавшись от формы краткого изложения. С другой стороны, прогресс современного сознания несовместим с догматизмом и сектантством философских школ, и сегодня уже невозможно принять для школьного обучения учебник, который был бы выражением какой-то одной доктрины. Учебник по-прежнему продолжает соответствовать чисто школьным требованиям, которые вызвали появление данного жанра: требованию продуманной точности, которым часто пренебрегает импровизация устного изложения; требованию строгости формулировок, которой иногда не хватает конспектам лекций, сделанным учащимися; требованию системного изложения совокупности (или по крайней мере широкого круга вопросов) философского знания, из которого уроки,

лекции, трактаты всегда берут только какие-то отдельные аспекты. Но, вопреки этимологии, современный учебник уже не умещается в руке, ведь, чтобы быть понятной, форма должна быть развитой, а чтобы не быть сектантским, содержание не должно ограничиваться изложением одного учения.

3. Философия между поэзией и наукой

Историческое развитие философии породило столько жанров, сколько имеется различных форм и отдельных разновидностей философской деятельности. Но все эти жанры сходны в том, что изложение философии уже не относится к литературе. Оно является или научным, если принимает форму индивидуального исследования, или школьным, если принимает вид школьных построений, необходимых для коллективной передачи философского знания. При такой трансформации философия настолько удаляется от своих сократовских начал, что можно поставить вопрос, насколько законно она продолжает ссылаться на своего первооснователя.

а) Против школьной формулировки философии

Сократовский диалог имел ареной не школу, а улицу: там он рождался из импровизаций и встреч, питаясь проблемами обыденной жизни и конкретными конфликтами, возникавшими в жизни полиса. В отличие от этого школа является сектой, замкнутой в себе, враждебной другим школам, а еще более — всему миру. В ней мысль живет не проблемами, порождаемыми действительностью, а только проблемами, возникающими из-за неясностей в формулировках, унаследованных школой. Поэтому независимая мысль, как у Декарта, отвергает проблемы школы, не видя в них ничего, кроме ложных проблем, вызванных неясностью языка и формулировок, переданных пассивной традицией. Одновременно с надуманностью школьных формулировок картезианство отбрасывает и чисто

абстрактную мысль кабинетного человека, противопоставляя ей мысль человека, который испытал себя в столкновениях с жизнью и требованиями действия:

Я... употребил остаток моей юности на то, чтобы путешествовать, видеть дворы и армии, встречаться с людьми разных нравов и положений и собрать разнообразный опыт, испытав себя во встречах, которые пошлет судьба, и всюду размышлять над встречающимися предметами так, чтобы извлечь какую-нибудь пользу из таких занятий. Ибо мне казалось, что я могу встретить более истины в рассуждениях каждого, касающихся непосредственно интересующих его дел, исход которых немедленно накажет его, если он неправильно рассудил, чем в кабинетных умозрениях образованного человека, не завершающихся действием и имеющих для него, может быть, единственное последствие... он тем больше тщеславится ими, чем дальше они от здравого смысла¹.

Но что касается требований картезианской мысли, то великая "книга мира"² обнаруживает столько же неустойчивости, сколько и произведения философов. Жизнь — это только повод утвердиться в мысли, что мысль не является ее истинным источником. Декарт не ищет, как Сократ, постоянного испытания в дискуссии и не идет на риск возбуждать общественные конфликты. Дух предпринимательства и либерализм Голландии создавал необыкновенно благоприятные условия для развития свободной рефлексии. Тем не менее Декарт, обосновавшись в Голландии, чувствовал потребность замкнуться в уединении и одиночестве:

...Где в толпе всеяма деятельного народа, больше заботящегося о своих делах, чем любопытного к чужим, я могу, не лишая себя всех удобств большого города, жить в таком уединении, как в самой отдаленной пустыне³.

Таким образом, ход жизни стимулирует мысль самым своим контрастом с внутренним характером рефлексии. Последняя, однако, никогда не бывает настолько внутренней и одинокой, чтобы не нуждаться

¹ Декарт Р. Рассуждение о методе... Ч. I // Соч. Т. I. С. 255.

² Там же. С. 256.

³ Там же. Ч. 3. С. 268.

в языке и оставаться по-настоящему независимой от традиционной формулировки философских проблем. Поэтому, как убедительно показал г-н Жильсон, мысль Декарта могла отмежеваться от схоластической философии и победить ее, только возвратившись к ее языку и ее проблемам. Итак, новая философия не столь непосредственным образом, как философия Сократа, вмешивается в проблемы повседневной жизни. Она находит в ней самое большее повод и стимул; но она ставит и формулирует свои проблемы в русле традиции и на языке, которые принадлежат школе.

Следовательно, стиль новой философии уже не может быть, как это было еще возможным у Платона, стилем художественной литературы. Чаще всего он является стилем школы, со всеми его шероховатостями и безразличием к собственно литературным качествам выражения:

Советник Влёмер, друг Канта, не читал его, как он рассказывал, потому, что не мог уследить глазами за условными предложениями и скобками, а когда он ставил один палец на одно слово, один палец на другое и т. д., ему не хватало пальцев, чтобы дойти до конца фразы¹.

Действительно, философский вкус к глубокомыслию обуславливает больший интерес к содержанию, чем к форме; но презрение к форме, доведенное до крайних последствий, идет в ущерб не только изяществу, но и ясности мысли.

Поэтому философское безразличие к несовершенствам формы изложения наносят удары тем, кто, подобно Ницше, подходит к философии с живой восприимчивостью темперамента артиста:

Не доверять ни одной мысли, которая не родилась на воздухе и в свободном движении — когда и мускулы празднуют свой праздник².

Наши первые вопросы в связи с оценкой книги, человека и музыки гласят: может ли он ходить? Больше: может ли он танцевать?.. Мы редко читаем, мы от этого читаем не хуже — о, сколь быстро угады-

ваем мы, каким путем некто пришел к своим мыслям, сидя ли перед чернильницей, со вдавненным животом, склонив голову над бумагой; о, сколь быстро сводим мы счеты с его книгой!³

Такая критика, конечно, отмечена эмоциональностью, но было бы недостаточным отмахнуться от нее, обвинив в скоропалительности. Если ясность и естественность — философские качества, то образцом философского стиля надо, конечно, признать не стиль, несущий на себе отпечаток сторбившегося за своим столом кабинетного мыслителя, а стиль гораздо более живой и свободный, рожденный прогулками по садам и улицам Афин, — стиль диалогов Платона.

б) Возврат философии к литературным формулам

Итак, в философии было и сопротивление процессу, в ходе которого она удалялась от своих живых литературных истоков. В противовес слишком научной и слишком школьной форме философских текстов появились попытки снова выразить философскую мысль в литературном виде. Такие попытки обосновываются их авторами желанием вернуть философию к ее истокам, вернуть ей близость к обыденной жизни и конкретной реальности. Однако совсем разные вещи — создавать философию, высвобождая ее из вовлеченности в повседневную жизнь, и возвращать философию к ней, когда она уже создана. Действительно, литературное выражение современной философской мысли следует в направлении, обратном тому, которым шла греческая мысль: речь не идет о том, чтобы создавать философию исходя из существующей литературы, но именно о том, чтобы вернуть уже давно созданную философию к способу выражения, от которого она сознательно отказалась.

Такой поворот явно свидетельствует о наличии в современной мысли тенденции возвратиться к истокам. В качестве иници-

¹ Kant I. Critique de la raison pratique. P.U.F. éd. Paris, 1949 (из примечания Пикаве — переводчика Канта на французский язык).

² Ницше Ф. Эссе homo. Почему я так умен. § 1 // Соч. М., 1990. Т. 2. С. 710.

³ Ницше Ф. Веселая наука ("La gaya scienza"). § 366 // Соч. Т. 1. С. 691.

атора и примера такой тенденции можно привести Ницше. Он не просто заинтересовался досократовскими мыслителями: до него это сделал Гегель. Но для Гегеля досократовская мысль есть лишь первое неловкое и неуверенное начало, которое только предвосхищало философию. Ницше же первым осуществил характерный поворот в современной философии (закрепленный, в частности, Хайдеггером): она стала рассматривать первые шаги греческой мысли как истинно оригинальную и образцовую форму, считая дальнейшее развитие философии, начиная от Сократа, всего лишь ее вырождением. Одним из следствий такого переворота в оценке досократовских мыслителей был возврат к типичным для них стилям — философской поэме и афоризму.

Но, если "Заратустра" Ницше и может рассматриваться как философская поэма, это произведение отличается от античных философских поэм. Последние сочинялись в размере эпоса, который, как историческая и описательная поэма, является типично объективным. "Заратустра" же, составленный из строф, относится фактически к жанру лирической поэзии, являющемуся не чем иным, как выражением субъективности. Конечно, самое глубинное в субъективном — это мысль: любая лирическая поэма, наряду с эмоциями, образами и символами несет в себе также элементы абстрактной мысли. Тем не менее выражение "философская поэзия" двусмысленно. Например, поэма Парменида представляет собой выражение мысли, которая, не приходя еще к ясному осознанию и формулировке своего философского содержания, остается частично поэтической. "Заратустра" же — это лирическое размышление и религиозное пророчество, в котором выражаются и философские мысли, имеющие, правда, к собственно философии не больше отношения, чем хоры в трагедиях Софокла, псалмы Давида и пророчества Исайи, элегии и гимны Гёльдерлина. Конечно, староватый символизм "Заратустры" не выигрывает при сравнении со столь сильными выражениями лиризма, но такое сближение в достаточной степени показывает, что (какова бы ни была ее художественная ценность) пророческая и ли-

рическая поэзия может быть не чуждой мышлению, не относясь тем не менее к философии.

Зато афоризм может показаться непосредственно философским, коль скоро он является способом выражения абстрактной мысли. Тем не менее афоризм принадлежит к литературе, поскольку стремится к яркости выражения и представляет мысль краткой и полной экспрессии. Здесь Ницше также почуствовал и выразил одну из глубоких тенденций современной мысли, говоря, что любая мысль должна отличаться афористичностью и неожиданностью, как это было характерно для мыслей Паскаля. Если классический вкус (вкус древних Афин или Франции XVII века) предпочитает яркой вспышке — совершенство, то причудливый современный вкус имеет неоспоримую склонность к наброскам произведений, оставшихся неоконченными из-за смерти автора (как "Мысли" Паскаля), к фрагментам трудов, утраченных еще в древности (как произведения мыслителей-досократиков), или к вырванным из контекста лирическим строфам, едва уцелевшим (как в случае с Гёльдерлином) от напасти безумия. Сегодня вкус, бесспорно, склоняется в пользу раздробленной философии и фрагментарных набросков — свидетельств какой-то катастрофы мысли.

Однако такой вкус противоречит сам себе. Фрагменты досократиков используются лишь постольку, поскольку дают повод для нескончаемых комментариев, имеющих целью развить их смысл, связывая их между собой и восстанавливая утраченную последовательность мысли. Что же касается "Мыслей" Паскаля, то их уже столько раз пытались привести в упорядоченный вид, что вряд ли можно усомниться в том, что их беспорядок воспринимается как недостаток и незавершенность. Фрагментарный характер афоризма дает мощный толчок личному мышлению, но только потому, что афоризм — это незаконченная мысль. Такая незаконченность касается не только формы, но и содержания. Афоризм фрагментарен, потому что он односторонен. Мысль в нем замыкается и поражает с большой силой, но только с одной точки зрения, которую она себе избрала.

Намеренно афористический стиль, характерный для Ницше, заставляет даже усомниться в чистоте намерений. Ницшеанский имморализм в виде остроты или насмешки может даже импонировать, как критика существующего морального порядка. Но он ужасает, когда из него выводят систему морали господ, утверждение права на преступление и на жестокость, презрение ко всякому чувству человечности. Выбор афористичного стиля выражает, следовательно, не столько безразличие по отношению к последовательности изложения мысли, сколько явную склонность к непоследовательности и нежелание систематизировать, с тем чтобы легче соблазнить читателя, избавляя его от необходимости доводить до конца некоторые ходы мысли. Этим объясняется тот факт, что Ницше мог заинтересовать как гитлеровцев, хорошо понявших его, так и разгневанных молодых людей — таких, как молодой Лукач, — которые считали себя революционными критиками. Но философии еще нет там, где нет стремления мыслить последовательно и прояснять внутренние связи идей.

Помимо жанров, которые Ницше сам использовал в подражание досократикам — философской поэмы и афоризма, он дал современной философии два ценных положения, показав в "Рождении трагедии из духа музыки", что платоновский диалог берет свое начало в трагическом диалоге и представляет собой первую форму романа. Он открывал новые пути для возврата философии к литературе, предложив идею "трагической философии". Такой путь, очевидно, противоположен пути, проделанному ранее греческой мыслью. Греческая трагедия действительно содержала элементы диалектической мысли и дискуссии, но, как драматическая поэма, она обращалась прежде всего к чувствам страха и сострадания. Сократовской философии, представлявшей собой чистое упражнение мысли, успешно удалось освободить мысль от трагедии. Экзистенциальная же философия вновь погружает ее в ту же стихию, стремясь приблизить ее с помощью пьес и романов к эмоциям и конкретности жизненного опыта.

Такая попытка несет в себе риск того, что абстрактная идея будет господствовать над своим литературным выражением. Именно это и случилось с "Чумой" Камю. Для нас, французов, этот роман связан с эмоциональными воспоминаниями о второй мировой войне и войне в Алжире. Но по мере того как эти волнующие воспоминания блекнут, произведение, теряя для новых поколений читателей свою индоскабельную силу, оказывается сведенным к своей жанровой сути, и выясняется, что оно, безусловно, содержит идею, но в форме прозрачной аллегории, в ущерб собственной романной сущности событий и персонажей.

Роман "Гусар на крыше", написанный примерно в одно время с "Чумой", изображает конкретного молодого человека, борющегося с холерой, — а не человеческое существование вообще во власти аллегории зла. Из сравнения этих двух литературных произведений видно, что отличает бледную аллегорию гуманизма, впрочем довольно куцею, от настоящего романа в плутовской традиции. У этой традиции есть и идеи, и философия человеческого существования, но они вытекают из самой сути событий.

В литературном отношении более высокими достоинствами обладают такие романы или театральные пьесы с философским содержанием, которые, как "Посторонний" Камю или "Тошнота" Сартра, дают описание жизненного опыта. Конечно, такие произведения не имели бы философского значения, если бы опыт, о котором они рассказывают, не заключал в себе всеобщего смысла и если бы они не выступали в качестве выражения человеческого существования вообще. Именно этим философская литература отличается от собственно художественной литературы, которая изображает единичных индивидов, связанных с ситуациями и действиями столь же единичными и частными. Конечно, герои таких действий не были бы интересными, если бы их поступки не обладали общей значимостью. Они показательны — но лишь для одного момента или аспекта человеческого существования. Ахилл — это греческий герой, Дон Кихот — рыцарь старой эпохи, когда современные общество и государство только складывались. Они являются, следовательно,

но, примерами частного момента в истории и представителями навсегда ушедшего прошлого. Но именно в этом — в частном характере своих действий, в своеобразии истории, в которой они обречены исчезнуть, — они и показательны с человеческой точки зрения: конечно, не как человек вообще, являющийся пустой абстракцией, а как конкретный реальный человек. Всеобщий опыт человеческого существования — это, по существу, противоречие в терминах, ибо то, что переживается конкретно, всегда отмечено неустранимым своеобразием. Так, герой "Постороннего", как и герой "Тошноты" переживают на опыте не свою всеобщность, а скорее две крайние формы единичности. Преступление одного, патологическое состояние на грани невроза у другого обрекают их на абсолютное одиночество, в котором они ощущают людское общество как чужеродную и враждебную массу. Это индивиды, как подсказывает эпиграф "Тошноты", заимствованные у Селина. Но индивид — это не человек вообще, а скорее "незначительный" человек, которого массовое общество обособляет внутри себя, оставляя его наедине со своим одиночеством и своим своеобразием. Описание, представляющее в качестве всеобщего совершенно особый опыт, неизбежно оказывается подтасовкой. В самом деле, как уж не раз отмечалось, Посторонний говорит двумя голосами: своим собственным, повествующим о событиях своей жизни как о голых фактах, из которых суть и значение как бы испарились, и голосом самого Камю, возвышенным поэтическим голосом, который придает всеобщую значимость жалкому и отчужденному существованию, связывая его со всей красотой мира и с трепетным светом звезд. Но в самом деле невозможно, чтобы Посторонний мог говорить этими двумя голосами. Несмотря на некоторый разнотон в стиле, "Тошнота" представляет в этом отношении большее единство. Но, без сомнения, в эстетической ошибке Камю было сознание того, что в таком всеобщем, которое своим содержанием имело бы лишь тошноту или преступление, не осталось бы ничего хорошего.

Следовательно, в философском романе или пьесе есть опасность двоякого смеше-

ния. С одной стороны, всеобщность философской мысли подрывается индивидуальностью опыта. С другой стороны, чисто художественная значимость произведения подрывается абстрактностью философской идеи, которую оно стремится выразить. Как справедливо отмечал Пруст, оставлять на произведении отпечаток идей, помогавших его созданию, — это такая же безвкусица, как оставлять на преподносимом подарке этикетку универсального магазина, на которой проставлена цена¹. Литературное творчество действительно не чуждо размышлению, но прежде всего оно принадлежит жизни. Идеи, находящиеся у его истоков, выражают лишь намерения, а их реализация оказывается обычно гораздо более богатой. Так, например, лишь в конце своего необъятного романа "В поисках утраченного времени", в "Обретенном времени", Пруст говорит о том, какова его собственная философия, касающаяся соотношения произведения искусства и времени: постепенно формируясь в ходе самого творческого процесса, она сильно отличается от тех философских и психологических представлений, которые были у Пруста первоначально. Таким образом, возникающее художественное выражение абстрактной идеи, предшествующей творчеству, как бы оставляет за скобками то, чем обогатилась мысль в самом творческом процессе, и нарушает истинную связь искусства с философией. Задача искусства не в том, чтобы давать конкретные примеры общих истин. Скорее оно исходит из конкретной действительности и в результате по-настоящему продуктивной деятельности выражает новые мысли и истины. А в этом как раз и есть нечто философское.

с) Искусство — лишь начало философии

Философия действительно начинается с поэзии:

Ибо как раз философу свойственно испытывать такое изумление. Оно и есть начало философии, и тот, кто назвал Ириду дочерью Тавманта, видно, знал толк в родословных².

¹ См.: Proust M. Le Temps retrouvé.

² Платон. Тезетт. 155 d // Соч. Т. 2. С. 243.

Ирида — это радуга, блистающий всеми цветами мостик между землей людей и небом богов: она символ философии. Итак, именно с изумления люди сегодня так же, как и раньше, начали "философствовать"¹. Изумление — действительно первое свидетельство сознания, первый признак свободы, когда человек, вместо того чтобы приниматься за вещи, дабы их переделать в соответствии со своими потребностями и потреблять их, принимает их такими, какие они есть, и удивляется тому, что они таковы.

Человек, которого *еще* ничто не удивляет, живет в состоянии тупости ... потому что он еще не отличил себя для себя самого и не отделился от предметов и их непосредственного единичного существования ... Удивление появляется лишь там, где человек, как дух, оторвавшись от непосредственной, первоначальной связи с природой и от ближайшего, чисто практического отношения к вещам — отношения вождения, выходит за пределы природы и собственного единичного существования и отныне ищет и видит в вещах всеобщее, в себе сущее и пребывающее².

Изумление является первым проблеском познания, потому что познавать означает не изменять объект, но знать, чем он является как таковой.

Первое приобщение к культуре осуществляется в изумлении, потому что оно происходит благодаря мифу, сказке кормилицы³, а сказка "создается на основе удивительного"⁴. Сказки, басни, мифы, все наивные чудеса, которые изумляют человека в детстве, — это первое воспитание философского инстинкта: "тот, кто любит мифы, есть в некотором смысле философ"⁵. Но такое воспитание есть также привыкание. Взрослые индивиды и народы — это как раз те, кто, перестав удивляться, оставили позади себя ослепляющие впечатления своего детства как свидетельства ин-

фантилизма и наивности. Философия же, наоборот, остается поэзией постольку, поскольку старается поддержать живым инстинктивное влечение к чудесному. В этом никто не превзошел Платона, по всей видимости потому, что он принадлежал к народу, представлявшему "историческое детство человечества"⁶ и у которого не было другой теологии, кроме сказок, свободно сочиняемых поэтами. Обрабатывая традиционные сказки или сочиняя новые, Платон в своих диалогах предлагает в форме мифов поэтические побуждения к размышлению. Сам миф не является собственно мышлением. Вместо того чтобы определять сущность, он рассказывает некую историю. Так, миф об Эре⁷ не дает определения свободы или ответственности, он рассказывает историю о первоначальном выборе людьми своего характера в новой жизни после смерти. Миф аллегоричен не в обычном смысле слова, то есть не просто холодно персонифицирует абстрактную идею, а в первичном смысле, что означает загадочное выражение одной вещи через другую. Изумительный миф из "Политика" наводит на мысль о реальности человеческой деятельности и ее развития во времени, рассказывая чудесную историю о мире, в котором время идет наоборот и где все нужды людей удовлетворены⁸. Здесь видно, чем отличается философский миф от философского романа. Философский роман пытается дать конкретную иллюстрацию общей идеи. Но все дело в том, что не может существовать пример, по-настоящему адекватный идее: особенное и общая абстрактная идея относятся к разным уровням. Вот почему миф является не примером, а парадигмой, — если употребить этот термин в его первоначальном значении. Парадигма в собственном смысле слова — это косвенная иллюстрация, тогда как пример хочет быть прямой иллюстрацией. Парадигма уклончива, как оракульское изречение:

¹ Аристотель. Метафизика. I 2, 982 b 12—13 // Соч. Т. I. С. 69.

² Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. Ч. 2. Отд. I. Введение // Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 4 т. М., 1968. Т. 2. С. 25.

³ См.: Платон. Государство. II 377 a // Соч. Т. 3. Ч. I. С. 155—156.

⁴ Аристотель. Метафизика. I 2, 982 b 19 // Соч. Т. I. С. 69.

⁵ Там же.

⁶ Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. С. 48.

⁷ См.: Платон. Государство. X 614 b // Соч. Т. 3. Ч. I. С. 446—447.

⁸ См.: Платон. Политик. 269 e—270 a // Соч. Т. 3. Ч. 2. С. 28—29.

Владыка, чей оракул находится в Дельфах, не говорит и не скрывает, но знаками показывает¹.

Таким образом, миф сильнее побуждает к мышлению, чем пример. Такие театральные произведения Сартра, как "При закрытых дверях" или "Дьявол и Господь Бог", несомненно, более философичны, чем его "Тошнота", потому что благодаря их фантастичности и пародийности они не столько описывают, сколько наводят на некоторые мысли. Однако, чтобы по-настоящему принадлежать философии, им не хватает того сдерживания воображения, которое в платоновском использовании мифа выражается краткостью.

Философский темперамент не может сводиться к таланту поэта и изобретателя чудес. Конечно, Платон приписывает Сократу решительно все дарования чародея. В "Меноне" Сократ похож на "колдуна"²:

И сейчас, по-моему, ты меня заколдовал и зачаровал и до того заговорил, что в голове у меня полная путаница³.

В "Пире" захмелевший Алкивиад вовсю восхваляет Сократа, сравнивая его с соблазнительницами из сказки:

Поэтому я нарочно не слушаю его и пускаюсь от него, как от сирен, наутек, иначе я до самой старости не отожду от него⁴.

Софисты уже отмечали эту власть языка, который предназначен для того, чтобы не только формулировать предложения, но и волновать и увлекать душу:

Язык — это могучий властелин, невидимый и тончайший, кто совершает божественные деяния: в его силах побороть страх, утолить боль, вызвать радость, усилить сострадание⁵.

Эти способности "колдуна и мага"⁶ Алкивиад признает за Сократом, приписывая ему потрясающую силу дионисийской флейты Марсия⁷ или барабанов чарующей Азии:

¹ Гераклит. Фр. 14 (93 DK) // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 193.

² Платон. Менон. 80 b // Соч. Т. 1. С. 383.

³ Там же. 80 a. С. 382.

⁴ Платон. Пир. 216 ab // Соч. Т. 2. С. 148.

⁵ Gorgias. Éloge d'Hélène. Fgt. B 11 (8) DK.

⁶ Ibid. (10).

⁷ См.: Платон. Пир. 215 bc // Соч. Т. 2. С. 147.

Когда я слушаю его, сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов, а из глаз моих от его речей льются слезы⁸.

Однако философ не может претендовать на то, чтобы быть волшебником, не рискуя оказаться, как софист, простым шарлатаном, который может "заставить делать и говорить все, что угодно"⁹.

Поэтому философия не может опираться лишь на удивление. Ведь удивление — это не только свидетельство стремления к непознанному, но и осознание своего невежества: "Но недоумевающий и удивляющийся считает себя незнающим"¹⁰. Это сознание собственного невежества превращается для того, кто удивляется, в желание познать и влечение к науке. Но именно наука, ликвидируя незнание, разрушает удивление. Так, философское знание, зародившись в чувстве удивления, оборачивается против него:

Вместе с тем овладение этой наукой должно некоторым образом привести к тому, что противоположно нашим первоначальным исканиям. Как мы говорили, все начинают с удивления, обстоит ли дело таким именно образом, как удивляются, например, загадочным самодвижущимся игрушкам, или солнцеворотам, или несоизмеримости диагонали, ибо всем, кто еще не усмотрел причину, кажется удивительным, если что-то нельзя измерить самой малой мерой. А под конец нужно прийти к противоположному — и к лучшему, как говорится в пословице, — как и в приведенных случаях, когда в них разберутся: ведь ничему бы так не удивился человек, сведущий в геометрии, как если бы диагональ оказалась соизмеримой¹¹.

Удивление является, следовательно, лишь началом философии, которая должна выйти за его пределы и завершиться в рациональном знании, где удивлению уже нет места:

С другой стороны, тот, кого больше уже ничто не удивляет, рассматривает всю совокупность внешних фактов как нечто такое, что он вполне уяснил самому себе

⁸ Там же. 215 e. С. 148.

⁹ Там же. 218 a. С. 150.

¹⁰ Аристотель. Метафизика. I 2, 982 b 17—18 // Соч. Т. 1. С. 69.

¹¹ Там же. 983 a 11—20. С. 70. Пословица такова: "Второе движение всегда лучшее".

— либо абстрактно, рассудочным образом, как это делает общечеловеческое просвещение, либо в благородном и более глубоком сознании абсолютной духовной свободы и всеобщности¹.

В связи с этим и в самом своем стиле философия отходит от поэтических формулировок, свойственных ей вначале. Но философия отмежевывается от искусства не только своей формой: она дистанцируется от него в самом своем содержании. Об этом, в частности, свидетельствует появление в современной философии теории искусства, или эстетики:

Искусство приглашает нас мысленно рассмотреть его, но не для того чтобы оживить художественное творчество, а чтобы научно познать, что такое искусство².

Действительно, в эстетике искусство становится предметом концептуальной рефлексии, а это вполне очевидно означает, что здесь происходит научное разрушение искусства.

Произведение искусства интересует философа постольку, поскольку оно содержит элементы мысли. Но коль скоро оно не формулирует их в концептуальной форме, оно не может полностью удовлетворять требованиям философии. Лукач, например, отмечает, что, когда Гегель комментирует "Племянника Рамо" в "Феноменологии духа"³, он делает это, как будто не замечая, что Дидро является великим художником⁴. Диалог у Дидро, если его чисто эстетически сравнить с диалогами Платона, демонстрирует различие между современной и античной мыслью. Платоновский диалог стремится положить конец своему собственному движению, достигая устойчивости сущностей и фиксированности идей. Диалог Дидро, напротив, ведется не просто в бешеном, а прямо-таки в бесовском темпе. Однотонности спокойного сознания все время противостоит диссонанс извращен-

ного сознания, которое ухватывается за банальные убеждения наивного сознания, сопоставляет их различные моменты и выявляет в них противоречия, о которых в своей наивности это сознание даже не подозревало. Само развертывание диалога обнаруживает, таким образом, мысль более субъективную, более внутреннюю, чем античная мысль, а поэтому менее удовлетворенную неподвижными и установившимися определениями. Но, давая почувствовать своим темпом — подобно музыкальному произведению — непрестанное напряжение современной мысли, диалог Дидро в то же время не дает своим диссонансам никакого разрешения, разве только в том смысле, в каком они разрешаются в музыке. "Племянник Рамо" не является философским произведением, то есть мысль не ищет в нем по-настоящему спекулятивного решения возникшей проблемы, а смиряется со своими мучениями и своей разорванностью, как только ей удастся создать из них произведение искусства. Следовательно, философский анализ, проводимый в "Феноменологии духа", выделяет из диалога содержащийся в нем концептуальный механизм, но совершенно очевидно, что он не может сделать это, не разрушив его как произведение искусства.

Такой же была основная историческая роль Платона: по-настоящему сформулировать философию, приведя ее от поэтического стиля истоков к более строгому концептуальному и тем самым научному выражению. Но это не такая историческая задача, которая могла бы быть выполнена раз и навсегда, так что философии после Платона оставалось бы только изъясняться языком науки. Удивление действительно является постоянным началом философии и ее вечным ресурсом. Философская бесчувственность, о которой Гораций высказал максимум *nil admirari*⁵, предполагает либо мир полностью прозрачный для человеческого познания, либо такое сознание и такое владение собой, которые настолько строго очищены, настолько твердо уверены в себе, что ничто не может их поразить и удивить. Разумеется, философия не до-

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. Ч. 2. Отд. I. Введение // Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. 2. С. 25.

² Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. Введение // Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. 1. С. 17.

³ См.: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. VI. Дух // Соч. М., 1959. Т. IV. С. 264—281.

⁴ Ср.: Lukacs G. Introduction à l'Esthétique de Hegel.

⁵ "Ничему не удивляться" (лат.).

ходит ни до безжизненной бесстрастности, ни до законченной научности. Но вместе с тем философия — если только не хотят превратить ее в простое проявление инфантильности — не должна сводиться к удивленному бормотанию. Скорее всего, философия является движением, объединяющим эти две противоположности — поэзию и науку, представляя собой переход от одной к другой. Именно здесь выявляется настоящий смысл творчества Платона. Оно не только дало первое настоящее письменное выражение философии, осуществив переход мысли от стиля гомеровской поэзии

к стилю греческой науки. Можно сказать, что в этом его чисто историческая, преходящая роль. Платоновское творчество замечательно тем, что оно показывает, каким образом в культуре, где поэзия и наука уже противостояли друг другу, философия еще представляла связующее звено между ними. Вот почему не только философское, но и вообще просвещенное сознание не перестают с ностальгией обращаться к творчеству Платона, которое в облике философии демонстрирует единство культуры в ее противоречивых аспектах — науке и поэзии.

НАУКА И ФИЛОСОФИЯ

Развитие философии не могло остановиться на Платоне по той причине, что прогресс науки и техники, которому способствовало продолжавшееся разделение труда, существенно подорвал единство культуры. Без сомнения, вопросы, которые возникают перед философией в связи с развитием науки и техники, сегодня относятся к наиболее важным и трудным. Их нельзя оставить без внимания, учитывая, что научно-технический прогресс — это единственная очевидная и бесспорная форма прогресса. Конечно, можно подумать, что прогресс наблюдается также и в искусстве, религии, общественной морали и вообще во всех человеческих и духовных аспектах цивилизации. Но, к сожалению, нетрудно привести сколько угодно примеров и доказательств того, что здесь наблюдается скорее застой, а то и страшный упадок. В то же время научно-технический прогресс неоспорим, тем более что он ощутим даже в повседневной жизни. На каждом шагу мы видим подтверждения того, что техника действительно самая революционная сила. В связи с этим сегодня обычно думают, что, исходя из того теоретического основания, которое предоставляют наука и техника, можно ответить на все материальные и духовные потребности человека, так что нет более нужды в философском вопрошании — это якобы уже предистория человеческой мысли. Однако наивно полагать, что данная проблема абсолютно нова. Без сомнения, поразительное развитие научного знания придает сегодня этому вопросу особую серьезность. Но он был поставлен еще греческой мыслью, поскольку она создавала философию именно в рамках попыток обоснования наук. Таким образом, в истории греческой мысли имеется первая постанов-

ка и первое решение данной проблемы, которые можно использовать для дальнейшего анализа, учитывая, конечно, что они были плодами менее сложной исторической ситуации, чем современная.

1. Рождение наук и философии

Греческая мысль показала, что философия одновременно является и самобытным начинанием, и дисциплиной, порожденной возникновением наук, находящейся с ними в тесной связи. Посмотрим, что об этом начале говорил Аристотель: ведь, как заявляет в "Лекциях по истории философии" Гегель, "по отношению к греческой философии мы не можем сделать ничего лучшего, как изучить первую книгу его "Метафизики"¹.

а) Практическое знание

"Все люди от природы стремятся к знанию. Доказательство тому — влечение к чувственным восприятиям: ведь независимо от того, есть от них польза или нет, их ценят ради них самих"². Может показаться, что "Метафизика" начинается с банального положения. Но это первое положение не простая банальность, рассчитанная на всеобщее согласие ввиду своей простоты. Оно говорит о том, что первоисточник философии находится в чисто человеческой манере наслаждаться чувствами. В самом деле,

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии // Соч. М., 1934. Т. IX. С. 150.

² Аристотель. Метафизика. I 1, 980 а 22—24 // Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. I. С. 65.

ощущение — это та форма познания, которая, можно сказать, дана "от природы", ибо присуща и животным¹. Но для них ощущения связаны с непосредственной пользой, в то время как для человека они могут быть предметом незаинтересованного наслаждения, которое можно назвать "эстетическим". Этимологически слово "эстетический" означает "чувственный" или "чувствительный", но это чувствительность к красоте, что отличается от простой чувственности и полезного восприятия. Эстетическое удовольствие, которое доставляется ощущением, — это уже не животное чувство, а нечто относящееся к сфере культуры и содержащее отдаленное предвещание искусства и науки.

Однако на первых порах этот набросок, развиваясь с помощью памяти, выражается главным образом в практических достижениях эмпирического знания. В самом деле, память — это хранилище чувственных впечатлений, и "появляется опыт у людей благодаря памяти"². Подобное понимание формирования эмпирического знания само по себе является эмпиричным, поскольку при этом к опыту не добавляется ничего внешнего для его конституирования: опыт просто складывается из произвольных ассоциаций памяти, законы которых впервые сформулировал Аристотель³. Даже животные к "опыту причастны"⁴, потому что опыт предполагает лишь чувственность и память. А это, между прочим, показывает, что опыт — не та форма сознания, которая возвышает нас над высшими животными:

Люди, поскольку последовательность их восприятий определяется только памятью, действуют как неразумные животные, уподобляясь врачам-эмпирикам, обладающим только практическими сведениями, без теоретических; и в трех четвертях наших поступков мы бываем только эмпириками⁵.

Действительно, эмпирическое знание имеет лишь практическое значение и не выходит на уровень теории.

Из этого, однако, вытекает его связь с такой высшей формой деятельности, как искусство, которое кажется результатом накопления и обобщения опыта:

Появляется же искусство тогда, когда на основе приобретенных на опыте мыслей образуется один общий взгляд на сходные предметы⁶.

В качестве примера искусства Аристотель берет медицину и показывает, в каком смысле надо понимать сам термин "искусство". Разумеется, здесь имеется в виду не современное значение этого слова, указывающее на способность создавать красивые вещи, а самый древний и общий смысл, который обозначает форму производства в ремесленной цивилизации. Речь идет о смысле, который нам нелегко понять, так как современная техническая цивилизация изменяла смысл слова "искусство" по мере того, как ликвидировала саму соответствующую форму деятельности. Старое значение сохранилось лишь как пережиток в речи, когда мы по привычке говорим: "медицинское искусство", "свободные искусства", "искусства и ремесла". Но если для нас данный термин двусмыслен, то аристотелевский анализ этой формы деятельности предельно точен. Он характеризует практику того времени и показывает, посредством чего из опыта выделилась наука.

б) От практики к теории

Аристотелевская эпоха демонстрирует непрерывный ряд форм деятельности, которые нелегко отделить друг от друга. Очень древние формы практической деятельности, упорядоченные в ремесленном разделении труда, порождают в это время первые зачатки научного знания. Теоретическая мысль в эту эпоху формируется как продолжение практической деятельности, первое выделение и само наименование наук связаны с ее стихийным разделением, так что "наука и искусство возникают у людей через опыт"⁷. Даже термины, которыми

¹ См.: Аристотель. Метафизика. I 1, 980 а 22—28 // Соч. Т. 1. С. 65.

² Там же. 980 б 29.

³ Aristote. De Memoria.

⁴ Аристотель. Метафизика. I 1, 980 б 27 // Соч. Т. 1. С. 65.

⁵ Лейбниц Г. В. Монадология. 28 // Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 417—418.

⁶ Аристотель. Метафизика. I 1, 981 а 5—7 // Соч. Т. 1. С. 66.

⁷ Там же. 981 а 1—2. С. 65.

обозначали науки и искусства, показывают их смешение. Так, "геометрия" есть искусство измерения земли, или межевание, "логистика" (платоновское наименование современной арифметики) — искусство счета, использовавшееся купцами, "диалектика" — искусство ведения беседы при помощи вопросов и ответов, "эристика" — искусство спора и т. д.

Именно практический аспект различных искусств был главной причиной подобного смешения, крепко связывавшего искусство с их эмпирическими источниками:

В отношении деятельности опыт, по-видимому, ничем не отличается от искусства; мало того, мы видим, что имеющие опыт преуспевают больше, нежели те, кто обладает отвлеченным знанием, но не имеет опыта¹.

Действительно, опытное знание не только "дает душам род связи по последовательности, которая походит на разум"², но и для практической деятельности неосознанные инстинктивные ассоциации опыта оказываются более эффективными, чем ясное знание слишком общих истин:

Вот почему некоторые, не будучи знатоками [общих вопросов], в каждом отдельном случае поступают лучше иных знатоков [общих правил] и вообще опытны в других вещах. Так, если, зная, что постное мясо хорошо переваривается и полезно для здоровья, не зная, какое [мясо бывает] постным, здоровья не добиться, и скорее добьется [здоровья] тот, кто знает, что <постное и> полезное для здоровья [мясо] птиц³.

Знание о том, что куриное мясо легко усваивается, — это истина, случайно и непреднамеренно полученная из опыта, но позволяющая действовать с пользой для здоровья, что было бы невозможно, если придерживаться лишь общего представления о необходимости легкой пищи в период выздоровления. Аристотель смог, таким образом, показать, что во всяком искусстве должна непременно содержаться доля опытного знания:

Причина этого в том, что опыт есть знание единичного, а искусство — знание об-

щего, всякое же действие и всякое изготовление относится к единичному: ведь врачующий лечит не человека [вообще], разве лишь приводящим образом, а Каллия или Сократа или кого-то другого из тех, кто носит какое-то имя, — для кого быть человеком есть нечто приводящее. Поэтому если кто обладает отвлеченным знанием, а опыта не имеет и познает общее, но содержащегося в нем единичного не знает, то он часто ошибается в лечении...⁴

Здесь с полным основанием подчеркивается, что связь общего правила с частным случаем всего лишь "случайная". В самом деле, случайно то, что не является необходимым, или то, что не может быть обосновано необходимыми доводами. То, что для врача нет болезни вообще, а есть только больные, нет человека, а есть только индивиды, означает, что в медицине невозможно объяснить дедуктивными средствами конкретные формы, которые принимает болезнь у разных индивидов. В медицине всегда существует более или менее серьезный разрыв между общей идеей человека или идеей болезни, как их определяет биология, и конкретным больным, а также тем, как его лечит врач. Это довод в пользу того, что медицина не совсем наука, а скорее искусство, и она не может руководствоваться лишь общими научно обоснованными идеями. Разрыв, отделяющий общую истину от реальности, в которой осуществляется действие, она должна заполнить опытным знанием, в той или иной степени не поддающимся формулировке. Вот почему медицинское образование всегда включает клиническую подготовку, во время которой будущему врачу для накопления опыта демонстрируют больных.

Тем не менее не стоит делать вывод, будто искусство — это простой опыт: "Мы полагаем, что знание и понимание относятся больше к искусству, чем к опыту"⁵. Например, мы считаем, что врач, как человек искусства, в конце концов более компетентен, чем знахарь, как простой практик. Это происходит потому, что искусство содержит определенное представление об основаниях своих действий, в то время как прак-

¹ Аристотель. Метафизика. I 1, 981 а 12—15 // Соч. Т. 1. С. 66.

² Лейбниц Г. В. Монадология. 26 // Соч. Т. 1. С. 417.

³ Аристотель. Никомахова этика. VI 8, 1141 б 17—21 // Соч. Т. 4. С. 180.

⁴ Аристотель. Метафизика. I 1, 981 а 15—23 // Соч. Т. 1. С. 66.

⁵ Там же. 981 а 24—25.

тики ограничиваются знанием того, что нужно делать:

...Первые знают причину, а вторые нет. В самом деле, имеющие опыт знают "что", но не знают "почему"; владеющие же искусством знают "почему", т. е. знают причину¹.

Знание оснований эффективных действий — гарантия более высокой эффективности: "Ибо владеющие искусством способны научить"². Поэтому образование должно включать в себя объяснение и рассуждение, в то время как практическое знание передается с помощью внушения и подражания (так, например, передается опыт знахарей). "А потому мы считаем, что искусство в большей мере знание, нежели опыт"³. Искусство содержит научный элемент в той мере, в какой оно содержит элемент обобщения и рассуждения в познании оснований и причин деятельности. Поэтому нельзя сказать, что наука и искусство совпадают с опытом, — просто "наука и искусство возникают у людей через опыт"⁴. Опытное знание, следовательно, выступает как исторический источник всякого знания, в то время как искусство обеспечивает связь и переход от простой эмпирической эффективности к научному знанию.

с) Переход к науке и философии

Аристотель в "Метафизике" не рассматривает различие между искусством и наукой, но ссылается⁵ на "Никомахову этику"⁶. В ней же искусство в общем определено как владение средствами ремесленного производства:

Всякое искусство имеет дело с возникновением, и быть искусным — значит разуметь, как возникает нечто из вещей, могущих быть и не быть⁷.

Эта формулировка предполагает определение, которое дал творчеству Платон: "Все, что вызывает переход из небытия в бытие, — творчество, и, следовательно, создание любых произведений искусства и ремесла можно назвать творчеством, а всех создателей их — творцами"⁸. Слово "творчество" действительно этимологически обозначает в греческом языке акт "делания". А делание существительным образом состоит в производстве того, чего не существует, то есть в творении. Если же искусство определяется как творчество, то оно обращено на то, что может или существовать, или не существовать, то есть на то, что само по себе случайно. Именно в этом оно противостоит науке, потому что "известное нам по науке не может быть и таким и иным"⁹. Математическая истина, например, не поддается изменению. Поэтому наука есть знание о том, что "существует с необходимостью"¹⁰, если, в противовес случайному, необходимое — это то, чему "необходимо быть именно так"¹¹.

Из этого определения вытекает, что "необходимое не может быть подвластно нашим действиям"¹². Таким образом, необходимое становится предметом чисто умозрительной, созерцательной деятельности, и отличие науки от искусства сводится к отличию "созерцательности" от "действия", или, по-гречески, "теории" от "практики". Поэтому исторически наука могла появиться лишь тогда, "когда оказалось в наличии почти все необходимое, равно как и то, что облегчает жизнь и доставляет удовольствие"¹³. Таким образом, условием появления науки было достаточное развитие производительных сил в эмпирической деятельности и в искусстве, которые, следовательно, предшествовали науке не только по содержанию, как формы знания, но и как практические силы. Итак, наука — это результат победы над материальной необходи-

¹ Аристотель. Метафизика. I 1, 981 а 28—30 // Соч. Т. 1. С. 66.

² Там же. 981 б 9. С. 67.

³ Там же. 981 б 8. С. 66—67.

⁴ Там же. 981 а 2—3. С. 65.

⁵ Там же. 981 б 25—26. С. 68.

⁶ См.: Аристотель. Никомахова этика. VI 3 и 4 // Соч. Т. 4. С. 174—176.

⁷ Там же. VI 4, 1140 а 11—13. С. 176.

⁸ Платон. Пир. 205 с // Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 2. С. 135.

⁹ Аристотель. Никомахова этика. VI 3, 1139 б 20—21 // Соч. Т. 4. С. 175.

¹⁰ Там же. 22—23.

¹¹ Аристотель. Метафизика. V 5, 1015 а 34 // Соч. Т. 1. С. 151.

¹² Aristote. Rhétorique à Alexandre. 1422 а 19.

¹³ Аристотель. Метафизика. I 1, 982 б 22—23 // Соч. Т. 1. С. 69.

мостью, доказательство превосходства и свободы, и для ее развития первым условием должно быть наличие досуга, как отмечал уже Платон в "Теэтете"¹. "Поэтому математические искусства были созданы прежде всего в Египте, ибо там было предоставлено жрецам время для досуга"². Конечно, состояние египетской математики, очень близкое к простому набору истин, случайно открытых в ходе практической деятельности, заслуживает лишь названия "искусство", но в искусстве уже обнаруживается тенденция к научности, вследствие которой по сравнению с просто опытными людьми (*simple empirique*) люди искусства воспринимаются как более сведущие "не благодаря умению действовать, а потому, что они обладают отвлеченным знанием и знают причины"³. Человек искусства отличается от просто опытного человека знанием причин и оснований, но он остается практиком и не доходит до созерцания необходимого, которое по-настоящему достигается лишь в научном знании.

Но за научным знанием проглядывает еще знание философское. Дело в том, что науки исторически возникли как результат раздробления практического знания и разделения труда в искусствах. В различиях их предметов и методов сохранилось нечто от той раздробленности и случайности, которые связаны с их происхождением. Поэтому им можно противопоставить высшее единство знания в философии. Действительно, "эта наука не тождественна ни одной из так называемых частных наук"⁴ — так же, "как, например, науки математические"⁵. Весьма распространено мнение, что такая наука, как математика, может увенчать знание и заменить философию, и уже в эпоху Аристотеля "математика стала для нынешних [мудрецов] философией"⁶. Это не могло удовлетворить Аристотеля, который тонко чувствовал различие предметов наук, их методов и требовал "точ-

ности для каждого рода [предметов] в той степени, в какой это допускает природа предмета"⁷. А математическое доказательство не имеет универсального применения⁸ и потому не способно достичь объединения знания. Последнее необходимо искать вне всех частных наук — в той "первой науке"⁹, под которой Аристотель понимал философию. Термин "первая наука" не однозначен, поскольку философия, завершая научный поиск, находится в конце исторического развития знания и, следовательно, появляется последней, в то время как чувственное и историческое знание образуются первыми. Этот порядок очередности, порядок исторического развития человеческого знания, не совпадает с рациональным порядком научных и философских обоснований. Процесс доказательства или обоснования состоит в отсылке к истинам более высокого порядка, с тем чтобы показать, что чувственные и опытные истины от них зависимы. Но если истины, от которых зависит доказательство, открылись последними в ходе исторического развития знания, то с них же необходимо начинать любое рассуждение, показывающее, как истины естественно следуют одна из другой. Тому, что является "первым для нас", противостоит то, что "естественно первое". Таким образом, сова — птица Минервы — это истинный символ мысли, поскольку "действительно, каков дневной свет для летучих мышей, таково для разума в нашей душе то, что по природе своей очевиднее всего"¹⁰. Смысл такого сравнения достаточно ясен: оно означает, что философское знание не естественно для человеческого разума.

2. Проблема первой науки

История греческой философии показывает, с каким трудом было выработано первое определение философии. Греки на-

¹ См.: Платон. Теэтет. 172 с—173 с // Соч. Т. 2. С. 266—267.

² Аристотель. Метафизика. I 1, 981 b 23—25 // Соч. Т. 1. С. 67.

³ Там же. 981 b 5—6. С. 66.

⁴ Там же. VI 1, 1003 a 22—23. С. 119.

⁵ Там же. 1003 a 25—26.

⁶ Там же. I 9, 992 a 32—33. С. 90.

⁷ Аристотель. Никомахова этика. I 1, 1094 b 24—25 // Соч. Т. 4. С. 56.

⁸ См. там же. 1094 b 26—27.

⁹ См., например: Аристотель. Метафизика. VI 1, 1026 a 14—32 // Соч. Т. 1. С. 181—182 (и в ряде других мест).

¹⁰ Там же. II 1, 993 b 9—11. С. 94.

звали "софией" высшую форму знания, которую ищет философия. Но, как свидетельствует история, они отождествляли ее поочередно с каждым из уровней знания, которые различал Аристотель. В этом смысле он "столь же философичен, сколь и учен"¹, ибо каждый уровень знания, выделяемый абстрактным размышлением, соответствует какому-либо историческому моменту развития греческой мысли. Но недостаточно перечислить и связать этапы: надо также продемонстрировать на деле вечное критическое требование, в соответствии с которым, показывая раз за разом, как недостаточно достоверно то, чем удовлетворялись сначала, необходимо безостановочно отодвигать все дальше идеал знания. Со времени диалогов Платона этот критический инстинкт основателя философии навечно связан с фигурой Сократа.

а) Поиски "софии"

В таких диалогах, как "Тезет", прежде всего критикуются сенсуалистские и эмпирические тезисы (исторически плохо очерченные современной критикой), которые ограничивают развитие знания чувственным познанием. Сократовская критика показывает, насколько чувственная достоверность противоречива, будучи переменчивой во времени и зависимой от различных условий. Так, качества, казавшиеся принадлежащими самим предметам, могут им приписываться чувствующим субъектом в зависимости от изменений его внутреннего состояния (одно и то же вино может казаться сладким здоровому человеку и горьким больному) и в зависимости от последовательности восприятий (одна и та же вода кажется холодной руке, которую только что вынули из горячей воды, и теплой для той, которую вынули из ледяной). Любое чувственное познание колеблется между противоположностями (большое и маленькое, горячее и холодное, твердое и мягкое, сладкое и горькое), не имея возможности остановиться на чем-то определенном². То, что чувственное познание не

дает четкого критерия для определения вещей, это истина, которая, как может показаться современному читателю, обосновывается в диалогах Платона чересчур и даже по-детски тщательно и демонстративно. Но препятствия, на которые наталкивается любая новая наука при определении четких критериев, показывают, к каким сложностям ведет неопределенность эмпирического и чувственного познания. Так, в работе "О частях животных" биологический гений Аристотеля обнаруживает свою беспомощность перед проблемой определения температуры животных. Поскольку термометра в то время еще не изобрели, он определял ее, как и врачи школы Гиппократы, исключительно прикосновением рук, что давало лишь смутные, приблизительные оценки. Итак, можно допустить, что методичная и кропотливая критика непосредственных чувственных данных необходима для становления наук.

Благодаря накоплению эмпирических знаний, их продуманной систематизации, использованию измерения, подсчета и взвешивания, которые противостоят колебаниям и неопределенности чувственных данных³, то, что мы ранее назвали "искусством", поднимается над расплывчатыми чувственными впечатлениями, достигая ясности и точности. Вот почему у греков такой уровень знания часто назывался "софией", то есть мудростью, или ученостью:

Мудрость в искусствах мы признаем за теми, кто безупречно точен в [своем] искусстве; так, например, Фидия мы признаем мудрым камнерезом, а Поликлета — мудрым ваятелем статуй⁴.

Из такого языкового обычая и такой интерпретации "софии — мудрости" и возникло в досократовский период употребление термина "софист" в смысле "ученого". До Платона и в его первых диалогах термин "софист" обозначал "обладателя мудрости" и не имел отрицательного смысла, в противоположность термину "философ", который мог обозначать "желающего знать", по той простой причине, что он чего-то не знает. Софисты — непосред-

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. Ч. 1. Гл. 1 // Соч. Т. IX. С. 150.

² См.: Платон. Тезет. 151 d—186 e // Соч. Т. 2. С. 237—284.

³ См.: Платон. Государство. X 602 d // Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 431.

⁴ Аристотель. Никомахова этика. VI 7, 1141 a 9—12 // Соч. Т. 4. С. 178.

ственные предшественники и современники Сократа — фактически владели той формой знания, которую мы описали в анализе искусства. Одни, такие, как Гиппий, занимались чем-то вроде политехнического обучения. Платон¹ представляет нам его наивно гордым тем, что все надетое на нем сделано его руками: кольцо, печать, скребица, графинчик для масла, обувь, плащ, туника и даже "знак высокой мудрости" — "поясок для хитона, хотя такие пояса обычно носят богатые персы"², но, кроме того, как автора поэм и произведений в прозе самых различных жанров, изобретателя мнемотехнического приема, астронома, математика и грамматика. Другие, такие, как Протагор или Горгий, преподавали основные искусства греческой демократии: искусство спора ("эристику") и публичной речи ("риторику"). В любом случае все они находились на уровне искусства, то есть на уровне первой систематизации практики, включающей начала теоретической рефлексии и возможность преподавания. Критика Сократом и Платоном искусства вообще, которая не щадит ни Гомера ни трагиков³, затрагивает также и софистов.

Эта критика прежде всего направлена против утилитарных аспектов искусств. Уже второе поколение софистов, поколение Протагора и Горгия, высмеивало Гиппия за то, что он занимался ручными искусствами и ремеслами. Софисты тем самым отдавали дань предубеждению против ручного труда как труда рабского, которое все больше распространялось в греческих городах одновременно с развитием рабства. Но Сократ и Платон направили свои обвинения против самой риторики и эристики⁴. Софисты понимали их лишь как инструменты политического превосходства, делая из них не свободные дисциплины, а утилитарные. А единственная свободная форма культуры это та, которая учит доходить до

сути проблем, не ограничиваясь скудным прагматическим знанием, достаточным для решения задач повседневной жизни.

Итак, платоновская критика не является лишь аристократическим предубеждением против утилитарности. Она вскрывает существенную ограниченность искусства, основанного на простом обобщении практических успехов опытного знания. Такому искусству не хватает теоретической строгости, вследствие чего оно неспособно пойти дальше повторения заученных рецептов. А надо идти дальше эристики и риторики софистов, являющихся лишь искусствами, с тем чтобы создать науку рассуждения или политики, и надо идти дальше любых утилитарных занятий, чтобы дойти до наук, на которые первые лишь отдаленно походят. Так, надо:

...обратиться к искусству счета, причем заниматься им они должны будут не как попало, а до тех пор, пока не придут с помощью самого мышления к созерцанию природы чисел — не ради купли-продажи, о чем заботятся купцы и торговцы⁵.

При этом, согласно различию, которое за Платоном повторит Аристотель, должен совершиться переход от плана "производства", или "становления", который относится к искусству, к плану "истины", или "бытия", который относится к науке. Однако Платон доводит это различие до противоположности следующего рода: если сфера науки — это сфера бытия и истины, то сфера искусства может выступать лишь как сфера заблуждения и притворства. Тем самым из истинности исключается все, что связано с умением, а не со знанием в собственном смысле этого слова. Такова основа платоновской аргументации против искусств, которые "либо имеют отношение к человеческим мнениям и вождениям, либо направлены на возникновение и сочетание [вещей] или же целиком на поддержание того, что растет и сочетается"⁶. Это замечание имеет в виду практические искусства, имеющие дело с изготовлением и использованием предметов (в ремесленном производстве) или производством естест-

¹ См.: Платон. Гиппий меньший. 368 в; Гиппий больший. 285 б // Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 209, 391.

² Платон. Гиппий меньший. 368 с. Греки восхищались уровнем технического развития, который был достигнут персами и египтянами.

³ См. наст. изд. Гл. 1. С. 18.

⁴ См., в частности: Платон. Горгий; Тезтет.

⁵ Платон. Государство. VII 525 с // Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 335.

⁶ Там же. 533 б. С. 344—345.

венных благ (в земледелии); но оно также имеет в виду музыкальное, поэтическое, изобразительное искусство и "великое искусство" риторики, в котором одерживали свои победы софисты.

Такое осуждение искусств может удивить и даже шокировать, поскольку оно затрагивает без разбора и некоторые важнейшие достижения греческого гения. Однако оно может представиться обоснованным, если учесть, что уровень производства ремесленной цивилизации имеет свою степень совершенства, которой она удовлетворяется и далее которой она может прогрессировать лишь в отдельных ограниченных случаях. Искусство, в самом общем смысле слова, может лишь систематизировать с помощью рефлексии достижения опытного знания. Но оно не может дойти до четкой формулировки общих правил и универсальных основ, которые доступны лишь науке. Современная цивилизация смогла найти в прикладной науке возможность решительного рывка в области практической и производственной эффективности, лишь совершив тысячелетний обходный маневр через сферу чистой мысли. Можно только восхищаться проникающей силой сократовского и платоновского разума, узревшего недостатки греческого искусства, хотя оно только что проявило себя в своем полном блеске.

Однако здесь появляется возможность нового смещения — отождествления философии с научным знанием. Это смещение имеет место во всей досократовской мысли, с того момента как Пифагор, если верить преданию, изобрел философию и дал ей имя. "Философия" вначале обозначает скорее "желание знать", которое проявляется в формировании первых наук, опиравшихся на чисто эмпирические знания Египта и Востока. Именно в этом смысле Евдем в одном знаменитом тексте определил вклад Пифагора в математическую науку:

Пифагор преобразовал философию, придав ей свободную форму культуры, возвысившись до поиска ее начал и обосновав теоремы при помощи мысли¹.

¹ Eudème. Fgt. 84. Cité par Proclus in Eucl. 65, II Friedl.

"Теорема" своим названием демонстрирует теоретическую сторону математической мысли. Таким образом, философия предстает как внутренне присущая самому процессу построения математики, происходящему путем поиска знания, которое отворачивается от чувственной реальности и действует с помощью доказательств, исходя из определенных начал. В качестве поиска принципов и оснований научного знания подход Пифагора можно считать философским. Однако его самого еще нельзя назвать философом, поскольку он не занимался философией как дисциплиной, отдельной от науки. Так же обстоит дело и со всеми мыслителями-досократиками — математиками, астрономами, физиками, биологами, логиками. Философия тут еще не является занятием, которое можно было бы законно отделить от научной работы, чье развитие оставалось недостаточным для того, чтобы такое отделение стало возможным. Из этого следует всеобщая путаница в понятиях, так что подлинное формирование философии как независимой формы знания может быть признано, учитывая их критику научного знания, лишь делом рук Сократа и Платона.

b) Критика наук

Исторически наука формируется на базе достижений опытного знания искусств, сохраняя в своих методах и результатах нечто от своих источников. Так, современные Платону науки, и в частности математика, включают важный операциональный элемент, унаследованный от искусств. Конечно, геометрия и арифметика ищут принципы, позволяющие обосновывать теоремы путем простого рассуждения. Но чертеж и "рассмотрение фигур"² занимают в них существенное место, так же, как это будет и два века спустя, когда Евклид изложит в систематическом виде результаты всех этих подготовительных работ. С точки зрения платоновской критики этот опе-

² См.: Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках. Ч. 2 // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 260.

рациональный фактор относится еще к искусству и вносит в научную работу элемент, противоречащий требованиям мысли в ходе доказательства:

Они выражаются как-то очень забавно и принужденно. Словно они заняты практическим делом и имеют в виду интересы этого дела, они употребляют выражения "посмотрим" четырехугольник, "проведем" линию, "произведем наложение" и так далее: все это так и сыплется из их уст. А между тем все это наука, которой занимаются ради познания¹.

Устранение операционального аспекта из математических наук действительно соотнобразуется с требованиями их развития. Уже в "Началах" Евклида замечается поиск чисто рационального доказательства, недоверие к чувственной интуиции и наглядной операции. Но платоновское требование чистой науки, превосходя уровень, достигнутый греческой математикой, предвосхищает требование полной абстракции и чисто рационального доказательства, существующее в современной аксиоматике.

Поиск доказательного рассуждения приводит платоновскую философию к критике как недостаточного такого научного доказательства, которое вынуждено предполагать свои основные положения:

...Те, кто занимается геометрией, счетом и тому подобным, предполагают в любом своем исследовании, будто им известно, что такое чет и нечет, фигуры, три вида углов и прочее в том же роде. Это они принимают за исходные положения и не считают нужным отдавать в них отчет ни себе, ни другим, словно это всякому и без того ясно. Исходя из этих положений, они разбирают уже все остальное и последовательно доводят до конца то, что было предметом их рассмотрения².

Таким действительно был подход математиков в эпоху Платона. Наука занималась отдельными теоремами геометрии и арифметики пифагорейцев, Фалеса и его последователей. Речь идет, как правило, о положениях, замечательных своей очевидностью, но зачастую очевидность является их единственным оправданием. Хорошим примером тому служит чисто интуитивное построение удвоенного квадрата, которое

Сократ демонстрирует в "Меноне"³. Для этих результатов, полученных случайным и интуитивным путем, математический разум ищет строгое доказательство. С этой целью он сначала обращается к простым понятиям (например, к определениям, на которые намекает Платон), предполагаемым любым сложным положением. Этот первый прием был назван "анализом", или "разложением на простые части", так как он разлагает на составляющие, доходя до самого простого. Второй прием — "синтез", или "сложение" — заключается в том, что математический разум путем дедукции выводит следствия из простых понятий, возвращаясь в конечном итоге — и при этом обосновывая их — к положениям, послужившим отправной точкой анализа. В послеплатоновскую эпоху эти детальные исследования достигнут уже такого уровня, что Евклид в своих "Началах" сможет дать систему исходных понятий математики, представленную в виде определений, обычных понятий и постулатов, из которых при помощи дедукции выводится целая совокупность положений.

Однако платоновская критика не была преодолена евклидовой систематизацией. В самом деле, математический метод включает фундаментальное противоречие, присущее любому обратному анализу. Оно состоит том, что анализ доходит до оснований, которые, в свою очередь, уже не могут быть обоснованы:

...Ибо очевидно, что для определения первых терминов необходимы предшествующие им разъяснения, равно как для доказательства первых предположений требуются предшествующие...⁴

Таким образом, в ходе поиска предпосылок приходится останавливаться на некоторых терминах или ограничиться определенными допущениями, далее которых идти нельзя. Первые положения математического рассуждения являются лишь предположениями, или, отдавая дань платоновскому термину, "гипотезами" (что, собственно, и означает "предположения").

³ См. наст. изд. Гл. 1. С. 28.

¹ Платон. Государство. VII 527 а // Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 337.

² Там же. VI 510 cd. С. 318.

⁴ Паскаль Б. О геометрическом уме и об искусстве убеждать // Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994. С. 436.

Под гипотезами не нужно понимать ни произвольные допущения (что не соответствовало бы научной строгости математики), ни предварительные объяснения, нуждающиеся в проверке фактами (что имеет смысл лишь в опытном знании). В соответствии с этимологией слово "гипотеза" означает то, что необходимо поставить вначале, чтобы заложить фундамент здания дедукции. Тем не менее математик, не имея возможности обосновать гипотезы, вынужден их постулировать (то есть просить принять их на веру). Евклид считал возможным свести постулаты к нескольким положениям, основывая в то же время дефиниции и "обыденные понятия" на их очевидности и общем согласии людей. Однако и то и другое, строго говоря, — не доказательства, так что современная аксиоматика вынуждена ставить на одну доску все исходные положения, представляя их как постулаты, обосновать которые — одна из задач современной математики. Поэтому можно считать, что даже самая современная наука не ускользает от критики Платона, адресованной науке его времени:

Что касается остальных наук, которые, как мы говорили, пытаются постичь хоть что-нибудь из бытия (речь идет о геометрии и тех науках, которые следуют за ней), то им всего лишь снится бытие, а наяву им невозможно его увидеть, пока они, пользуясь своими предположениями, будут сохранять их незабываемыми и не отдавать себе в них отчета. У кого началом служит то, чего он не знает, а заключение и середина состоят из того, что нельзя сплести воедино, может ли подобного рода несогласованность когда-либо стать знанием?¹

Стоит отметить, что в конечном счете Платон отказывает математике в названии "наука". Он называет ее "рассуждением" — дискурсивным знанием². Очевидно, под этим надо понимать знание, которое ограничивается рассмотрением следствий из согласия мысли с самой собой, начиная с определенных предположений. Возможно, когда современная эпистемология называет математику "гипотетико-дедуктивным знанием", она точно передает мысль Платона. Во всяком случае, для "науки" в собствен-

ном смысле этого слова греческий философ открывает область, находящуюся за этим знанием, через предположение, которым удовлетворится математика:

Пойми также, что вторым разделом умопостигаемого я называю то, чего наш разум достигает с помощью диалектической способности. Свои предположения он не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним³.

Платоновское определение философии представляет, во всей ее чистоте, идею науки, которая ничем более не обязана чувству, а идет чисто рациональным путем от понятия к понятию. Метод такой науки, как и метод математики, является дедуктивным, но вместо того чтобы отталкиваться от гипотез, эта дедукция исходит из подлинного первоначала. Однако ничто не оправдывает внезапного перехода от научных "гипотез" к схватыванию "первоначала всего". Даже более того: переход к первоначалу явно представлен как скачок, то есть как резкий разрыв с предшествовавшим ходом мысли.

с) Противоречие философии

Метод Платона представляется первоначально не как дедуктивный, а как критический. С этой точки зрения платоновский вывод о возвышении мысли от чувственного познания к философии представляет собой прямую противоположность рассуждению Аристотеля. Последний сознательно встает на точку зрения уже приобретенного знания. Размышления Аристотеля идут по пути, уже пройденному мыслью, таким образом, что каждая форма знания представляется здесь как результат внутреннего движения той, которая ей предшествовала, и благодаря этому находит свое место в продолжающемся развитии, где каждый момент скрыто содержит последующий

¹ Платон. Государство. VII 533 bc // Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 345.

² См. там же. VI (в ряде мест).

³ Платон. Государство. VII 511 bc // Там же. С. 319.

и тем самым образует ступень знания со своим собственным вкладом и возможностью дальнейшего движения вперед. В отличие от этого ход мысли Платона, предшествующий аристотелевскому, более точно воспроизводит неопределенности исторического движения. В самом деле, прогресс знания может иметь место, если только каждая форма оказывается недостаточной. Задачей сократической критики как раз и было выявить негативную сторону всякого знания, его сомнительность и ограниченность. Она совпадает, таким образом, с движением самого знания и глубоко отличается от взгляда, обращенного в прошлое, для которого неопределенности развития поглощены результатом. Эта сторона в учении Сократа и Платона привела, через философию последователей Платона в Новой Академии, к античному скептицизму.

Конечно, после гегелевского анализа необходимо обратить внимание на все то, что отличает античный скептицизм от современного. Последний разуверился в возможности познания, хотя и не прочь пококетничать своей беспомощностью. Первый же скорее представляет собой беспокойство об истине, которое способствует развитию знаний, подвергая строгой проверке на прочность любое готовое знание. Тем не менее есть нечто парадоксальное в том, как резко Платон поворачивает от критики наук к утверждению абсолютной науки, завершая скептическую проверку основательности знания таким результатом, который фактически оказывается зародышем идеалистической метафизики. У последователей Платона этот парадокс обостряется, выливаясь в противоречие между скептицизмом Новой Академии и торжествующей догматикой платонизма, который обычно связывают с тем, что Ницше назвал "идеалистическим опьянением". Это противоречие проистекает из загадочной краткости соответствующих платоновских текстов, где проблема перехода от научной мысли к философии ставится, но остается нерешенной.

Так, краткая и неясная формулировка из "Государства", указывая на происхождение аристотелевского определения философии как "науки о первых началах", в то же время демонстрирует его двусмысленность. Рассматривает ли эта "первая наука" диа-

лектически научные принципы, чтобы выявить их ограниченный и противоречивый характер? Такое понимание роли философии, безусловно, ставит ее над науками, но при этом ее содержание оказывается проблематичным и чисто критическим. Более удовлетворительным кажется определение философии как позитивного знания принципа любого познания. Такое определение соответствует первоначальной задаче философии, как ее понимали уже досократики. "Желание знания" выразилось в формировании первых наук, а философия появляется как поиск наиболее строгой формы знания, которую можно назвать "наукой". Однако назвать саму философию наукой — значит проявить, пожалуй, чрезмерные и во всяком случае противоречивые претензии. Ведь "желание знать" угасает в знании. Формирование науки увенчало бы усилие философии, но в то же время завершило бы ее, сделав отныне лишней. Претензия Платона на создание философии как абсолютной науки обнаруживает ее противоречивую сущность. И не только платоновская, но и любая философия мечтает завершить науку, таким образом упраздняя себя как философию. Последнее противоречие философии заключается в том, что она может существовать, лишь стремясь к своему собственному исчезновению в абсолютной науке.

3. Современная постановка проблемы

Кажется, что как раз современная наука смогла завершить и упразднить философию, выдвинув метод познания, который вроде бы обеспечивает абсолютный критерий истины. В самом деле, основное различие между современной наукой и античной заключается во введении экспериментального метода, который, все более приближая теоретическую интерпретацию к фактам, избегает произвола и неопределенности мысли.

а) Победы науки над философией

Картезианская интерпретация методических приемов науки ясно показывает, насколько изменилось само понятие науки

благодаря появлению нового метода в естествознании. Конечно, вначале картезианский метод традиционно выступает как определение начал и выведение из них возможных следствий:

Порядок, которого я здесь придерживался, таков: во-первых, я старался вообще найти начала или первопричины всего, что существует и может существовать в мире¹.

Но, разумеется, наука о природе не может быть сведена к математической науке, объект которой абстрактен и идеально прост. Определение принципов научного объяснения не может быть достаточным для объяснения действительно наблюдаемых явлений, так как существует слишком большая дистанция между абсолютной всеобщностью принципов и частностью конкретных случаев. Поэтому, переходя к наблюдению, следует руководствоваться опытом:

Но я должен также сознаться, что могущество природы простирается так далеко, а начала мои так просты и общи, что мне не представляется никакого частного следствия, которое не могло бы быть выведено из начал несколькими различными способами, так что самым трудным для меня было найти, каким способом лучше всего выразить эту зависимость. Ибо тут я не знаю другого приема, как вновь подбирать несколько опытов, с тем чтобы их исход различался в зависимости от того, каким способом приходится объяснять это действие².

Экспериментальный метод заключается в том, что из гипотезы, созданной ученым для объяснения наблюдаемых явлений, выводятся такие следствия, которые затем можно сравнить с экспериментальными фактами. Таким образом, экспериментальный метод устраняет ошибки теории и воображения.

Сравнивая постоянное обращение к экспериментальному контролю в современной науке с беспорядочной фантазией платоновской физики в "Тимее", Гейзенберг с полным правом пишет, что "возможность экспериментально доказать... придает высказываниям современной физики большее значение, чем то, которым обладали выска-

зывания античной философии"³. Правда, по своему принципу платоновское объяснение не может быть противопоставлено объяснениям современной науки. Так, в "Тимее" предпринята попытка свести чувственные природные феномены к математическим, точнее геометрическим, структурам, от которой не отреклась бы и самая современная физика. Но из общего принципа объяснения Платон выводит совершенно нереальные следствия, следуя лишь свободной игре своего воображения. В современной же физике нет ни одной гипотезы, которая не подверглась бы строгому контролю фактов путем экспериментирования. Из современной концепции научной проверки (vérification) вытекает глубокое изменение в самом понимании истины. Для античной науки истинно то, что подтверждается принципами, так что главная проблема здесь — поиск оснований. Для современной науки истинность определяется экспериментальной проверкой, то есть сопоставлением теории с реальностью фактов, — здесь налицо критерий истины, полностью независимый от философской рефлексии. Поиск оснований — это в самом деле нечто существенно философское. Но если истина определяется (по Декарту) как согласие мысли и реальности, то изобилие экспериментальных результатов и постоянное их подтверждение в эффективности соответствующей техники достаточны для определения законности научного знания, которому уже незачем иметь дело с философией.

Таким образом, в ходе своего развития науки постепенно становились независимыми от философии. Правда, поиск общих принципов научного объяснения в определенной области реальности остается по существу философским. Не случайно и в современную эпоху, когда создаются новые науки и устанавливаются необходимые для них новые принципы, появляются ученые, которые выступают и как философы или по крайней мере формулируют философские принципы объяснения в соответствующих науках. Такими учеными были, например, Галилей, Декарт, Паскаль, Лейбниц, Клод Бернар, Маркс. Но наука считается сфор-

¹ Декарт Р. Рассуждение о методе... Ч. 6 // Соч. Т. 1. С. 287.

² Там же. С. 288.

³ Гейзенберг В. Физика и философия. Гл. IV. М., 1963. С. 52.

мировавшейся, когда она располагает своими принципами и своим методом. Тогда она свободно распоряжается областью реальности, являющейся ее собственностью, и как бы может впредь считать философию исторически пройденным этапом своего развития.

Обращение к основанному на фактах экспериментальному методу имело следствием освобождение и разделение научного знания. Оно разделяется по различным областям, открытым для познания, так что становится возможной методическая группировка фактов различными специалистами. В результате получается громадное расширение научного поиска, которым занимается по мере развития технической и индустриальной цивилизации все большее количество специализированных работников. Подобная интеграция науки в прогресс индустрии вызвала огромный рост результатов. XX век насчитывает больше первоклассных ученых и больше научных результатов, чем все тысячелетия прошлой истории.

Такое развитие науки оттесняет современную философию и ставит ее в приниженное положение. Сциентизм и технократия, провозглашая универсальную ценность науки и техники, отправляют философию в предысторию мысли. Сначала философия пыталась сопротивляться, выкраивая себе определенную область реальности, куда еще не проникло научное исследование, например жизнь или сознание. Но развитие биологии, а затем наук о человеке постепенно вытесняло философию из этого убежища, так что она была вынуждена отдать науке целую область теоретической рефлексии и, не смея более судить о фактах, оставила за собой лишь право судить о ценностях. Но идея "философии ценностей" тоже кажется иллюзорной. В самом деле, если такие науки, как физика или математика, не имеют ничего общего с ценностями, то этого нельзя сказать о биологии или науках о человеке, которые, имея дело с болезнью и здоровьем, с нормальным и ненормальным, с функциональным и неприспособленным, могут претендовать на право научно высказываться о ценностях. С другой стороны, философия, ограничивающаяся суждениями о том, что должно быть, и не смеющая высказываться

о том, что есть, ведет к парадоксу обескровленной морали, которая лишена практической ценности, ибо не имеет действительной связи с реальностью.

Поэтому философия попыталась, путем энциклопедического подхода, овладеть результатами научной работы. Такая попытка, конечно, не бесполезна, но ее возможности весьма ограничены. Прежде всего, гигантское накопление результатов научной работы сделало невозможным охватить их в едином знании, и приобретение энциклопедической научной культуры сегодня признано нереальным. К тому же философия в этом случае стала бы вторичным занятием. Подобный подход критиковался уже греческой культурой, хотя развитие специальных знаний в искусствах и науках тогда еще только начиналось. Так, в одном сократическом диалоге, который содержит настолько примечательные высказывания, что его по ошибке приписали Платону¹, собеседник Сократа представляет идеал "философа"²:

Это именно тот, кто не рабствует ни в одном деле и ни одно дело не доводит до совершенства (чтобы не оказаться из-за единой этой заботы лишенным, подобно простому ремесленнику, всех остальных знаний), но ко всему приобщается в меру³.

На это Сократ отвечает, что философ всегда будет занимать лишь вторые места во всем⁴, и для решения какой-либо реальной проблемы всегда будут предпочитать специалиста:

Если случится занемочь тебе ... то, стремясь обрести здоровье, кого пригласишь ты в свой дом — такого вот недоучку или же врача?⁵

Если необходимо сделать выбор, надо, очевидно, выбрать врача⁶, а потому Сократ и заявляет, что философы "люди скверные и бесполезные и будут такими до тех пор, пока среди людей существуют искусства"⁷. С точки зрения технократии философ будет всегда лишь компилятором и всезнайкой.

¹ По мнению французских ученых. — *Примеч. ред.*

² Платон. Соперники. 135 d // Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 4. С. 597.

³ Там же. 136 ab. С. 598.

⁴ См. там же. 136 a.

⁵ Там же. 136 c.

⁶ См. там же. 136 d.

⁷ Там же. 137 ab. С. 599.

Наконец, современная философия попыталась найти для себя последний выход, заняв по отношению к научному знанию позицию полного неприятия. Наука при этом предстала как вид аналитического и абстрактного знания, удаляющегося от реальности, которая конкретна. Так, по Бергсону, интеллект — это лишь маленькая часть нашего существа, и научному познанию сознания и жизни, которое остается внешним, он противопоставляет богатство и глубину непосредственной интуиции. Для Мерло-Понти наука является мышлением "обзора сверху"¹, которому он противопоставляет, по примеру Гуссерля, феноменологическое "возвращение к самим вещам". "Феноменология" же есть познание реальности такой, какой она предстает в феноменах непосредственного опыта, не признающего анализов и объяснений научного знания. Можно сказать, что такая философия интуиции, как бергсонизм, или такая философия непосредственной видимости, как феноменология, представляют собой крайние попытки спасения философии как первостепенного теоретического знания. Интуиция и схватывание видимости даются здесь как "первичные" способы подхода к реальности (под этим подразумеваются способы более "первородные" или более "фундаментальные"), какими не может быть "поверхностное" и "обозревающее" познание с помощью научной абстракции. Исследования Мерло-Понти о Бергсоне показывают, что близость их взглядов не случайна: в философии интуиции, какой является бергсонизм, как и в "первом указании" Гуссерля, согласно которому феноменология начинает существовать как "описательная психология", то есть возвращается к "самим вещам", Мерло-Понти видит "непризнание науки"².

б) Противоречие философии интуиции и сциентизма

Наступлению сциентизма, который считает философию этапом знания, окончательно превзойденным науками, феномено-

логия и в целом философия интуиции смогли противопоставить лишь откровенное отрицание науки в пользу непосредственного знания. Фактически же в эпоху, когда перспектива сциентизма и технократии стала доминирующей, попытка философии подорвать уважение к науке привела скорее к подрыву уважения к самой философии. В связи с этим следует пересмотреть альтернативу, предложенную столкновением сциентизма и философии интуиции.

Заслуга феноменологической интерпретации заключается в том, что она напомнила об истине, которую уже Аристотель решительно подчеркивал: начало любого знания лежит в чувственном созерцании (*intuition sensible*). Действительно, мы "научаемся либо через наведение, либо через доказательство"³. Доказательство — это способ познания, который состоит в выведении доказываемых положений из других, более простых и более общих положений. Однако "созерцать общее нельзя без посредства наведения"⁴. Наведение же (или индукция) — это прием, который исходит из "частного", чтобы прийти к общему⁵. Пример математики показывает, что до того, как перейти к доказательствам, наука должна исходить из истин, открытых чувственным созерцанием и опытом, чтобы из них извлечь путем индукции принципы, которые эти частные истины предполагают:

Но умозаключать путем наведения невозможно тем, кто лишен чувственного восприятия, ибо чувственное восприятие направлено на единичное, иначе ведь получить о нем знание невозможно. В самом деле, как знание [единичного] посредством общего невозможно без наведения, так и знание его через наведение невозможно без чувственного восприятия⁶.

Отсюда можно заключить, что "очевидно также, что если нет чувственного восприятия, то необходимо отсутствует и какое-нибудь знание"⁷. Всякая абстракция может приобрести смысл лишь при помощи примеров, которые показывают ее конкретное содержание. И наоборот, любое знание,

³ Аристотель. Вторая аналитика I 81 а 40 // Соч. Т. 2. С. 289.

⁴ Там же. 81 б 2.

⁵ Там же. 81 б 1.

⁶ Там же. 81 б 5—9.

⁷ Там же. 81 а 38—39.

¹ Мерло-Понти М. Око и дух. М., 1992. С. 11.

² Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la Perception. Avant-propos. Paris, 1945.

в основе которого не лежит индуктивный вывод из чувства и опыта, является пустой абстракцией. Определенное развитие опыта есть, стало быть, необходимое предварительное условие для философии:

Впрочем, можно рассмотреть и такой [вопрос]: почему, в самом деле, ребенок может стать математиком, но мудрым природоведом не может. Может быть, дело в том, что [предмет математики] существует отвлеченно, а начала [предметов философии-мудрости и физики] постигаются из опыта? И юноши не имеют веры [в начала философии и физики], но только говорят [с чужих слов], а в чем суть [начал в математике], им совершенно ясно?¹

Такие науки, как математика, слабо перекликаются с опытом, потому что они целиком абстрактны. Математическое понятие полностью содержится в своем определении, так что математикой можно заниматься, не выходя из абстракции. Можно и философские формы повторять как пустые абстракции, но при их настоящем усвоении без опыта не обойтись. В конечном счете лишь опыт выявляет конкретный смысл абстрактных философских положений, показывая, как они связываются с жизненными установками, с принятием решений в повседневной жизни.

Таким образом, надо поставить философию в реальную ситуацию, "на почву чувственно воспринятого и обработанного мира, каким он существует в нашей жизни, для нашего тела"². Для феноменологии этот возврат к чувственному началу и к телу является фундаментальным и "конститутивным" опытом, так как этот опыт настоящему первичен и осуществляет "контакт с сырым бытием"³. Однако мир повседневного существования, чувственный мир, это как раз "обработанный мир", то есть мир, преобразованный трудом, а вовсе не "сырой" мир. Даже "природный" пейзаж — пейзаж человеческий. И если, например, окрестности Экс-ан-Прованса смогли вдохновить Мерло-Понти на его последнюю работу "Око и дух", ибо ранее они вдохновили художественное восприятие Сезанна, то это потому, что на фоне дикой голой горы

особенно чувствуется, как чудесно сложенно расположились обработанные поля, дома и деревья на холмистой местности. Таким образом, "чувственный" мир — это не что иное, как мир "обработанный", который, будучи переделанным трудом, в свою очередь изменяет и формирует человеческую чувственность:

Глаз стал *человеческим* глазом точно так же, как его *объект* стал общественным, *человеческим* объектом, созданным человеком для человека. Поэтому *чувства*... имеют отношение к *вещи* ради вещи, но сама эта вещь есть *предметное человеческое* отношение к самой себе и к человеку, и наоборот... Я могу на практике относиться к вещи по-человечески только тогда, когда вещь по-человечески относится к человеку⁴.

Человеческая чувственность имеет в себе нечто изначальное: она содержит, как эстетическое чувство, начало искусства и мышления, "чувства непосредственно в своей практике стали теоретиками"⁵, но это потому, что чувства были воспитаны, как человеческие, чувственным миром, измененным человеком:

Ясно, что *человеческий* глаз воспринимает и наслаждается иначе, чем грубый нечеловеческий глаз... Только музыка пробуждает музыкальное чувство человека; для немзыкального уха самая прекрасная музыка не имеет *никакого* смысла... Лишь благодаря предметно развернутому богатству человеческого существа развивается, а частью и впервые порождается, богатство субъективной *человеческой* чувственности: музыкальное ухо, чувствующий красоту формы глаз... Ибо не только пять внешних чувств, но и так называемые духовные чувства, практические чувства (воля, любовь и т. д.), — одним словом, *человеческое* чувство, *человечность* чувств, — возникают лишь благодаря наличию *соответствующего* предмета, благодаря *очеловеченной* природе⁶.

Таким образом, чувственный опыт является началом, которое само является результатом. Но поскольку он конституирован, нужно отказаться от мысли найти в нем, при помощи феноменологии, самый первый и конституирующий фактор. Можно

¹ Аристотель. Никомахова этика. VI 9, 1142 а 17—20 // Соч. Т. 4. С. 181.

² Мерло-Понти М. Око и дух. С. 11.

³ Merleau-Ponty M. Signes. Paris, 1960. P. 31.

⁴ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. 3 рукописи [VII] // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 120—121.

⁵ Там же. С. 120.

⁶ Там же. С. 121—122.

даже сказать, что со стороны столь высокообразованных философов попытка вернуть себе "контакт с сырым бытием" и "дикое сознание" есть высшая изощренность, которая не лишена противоречия и даже некоторой комичности. То, что в самом деле характеризует образованное сознание, это возможность непосредственно располагать большим количеством знаний, являющихся результатом предшествующих приобретений. Непосредственное знание образованного сознания богато и глубоко, но только в той мере, в какой оно на деле есть "продукт и результат"¹ культурного развития. Феноменология противоречит себе, когда она, претендуя на глубину и критикуя поверхностный характер научного знания, в то же время сама ограничивается поверхностностью феноменов. Фактически же то, что она противопоставляет науке, это не плоская простота дикого и необразованного сознания, а задняя мысль сознания, окультуренного самой наукой.

Критика науки во имя конкретного характера чувственного созерцания тем более не оправдана, что современная наука в своих наиболее развитых областях, особенно в современной физике, проявляет "все большую верность конкретным картинам мира"². Вообще относительно "чувственного конкретного" и "мысленного абстрактного" существует недоразумение, которое уже давно было отмечено Гегелем³. Чувственное конкретно лишь в форме общего недифференцированного созерцания. Его богатство чисто потенциально: оно состоит из элементов, ни один из которых не схвачен в своей определенности и в своем действительном отношении с другими элементами. Зато деятельность мышления — это деятельность анализа, который посредством абстракции схватывает по отдельности дифференцированные аспекты реальности. Это расчленение реальности абстрактным мышлением — единственное условие для того, чтобы последующее воссоединение могло уловить конкретные связи реальности в их определенности:

Следует признать бесконечной способностью рассудка то, что он разделяет конкретное на абстрактные определенности и постигает ту глубину различия, которая при этом одна только и есть сила, вызывающая их переход⁴.

"Впрочем, абстракция вовсе не пуста, как о ней обычно говорят... она имеет содержанием какую-то определенность"⁵. Единственное, в чем надо согласиться с общим мнением, — это то, что "каждое определенное понятие, разумеется, пусто постольку, поскольку оно содержит не целокупность, а лишь одностороннюю определенность"⁶. Задача науки как раз в том, чтобы комбинировать абстрактные определения и тем самым постоянно приближаться к истинно конкретному, которое познается, как составленное из различных элементов, тогда как конкретность созерцания есть недифференцированная конкретность, где реальная связь элементов остается неопределенной:

Конкретное, данное в созерцании, есть целокупность, но чувственная целокупность, — реальный материал, безразлично существующий *внеположно* в пространстве и времени; эта разрозненность (Einheitslosigkeit) многообразного, в виде которой конкретное выступает содержанием созерцания, отнюдь не должна быть вменена ему в заслугу и считаться его преимуществом перед всем рассудочным⁷.

Итак, реальный ход мысли отталкивается от чувственного и эмпирического созерцания, но именно с тем, чтобы освободиться от него в поиске подлинного конкретного, которое дается лишь с помощью научных и философских абстракций. Напротив, феноменология, вместо того чтобы возвышать опытную истину до уровня разума, все время отстаивает опыт, противопоставляя его абстрактному научному понятию. Таким образом, чтобы спасти философию, она толкает ее против течения — против усилия мысли, направленного на развитие наук. В то же время феноменология, усматривая в непосредственном опыте источник и критерий истины, оказывается эмпириз-

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. § 66. М., 1974. Т. I. С. 192.

² Merleau-Ponty M. Structure du comportement. Paris, 1942. P. 194.

³ См. его статью "Кто мыслит абстрактно?".

⁴ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Кн. 3. Разд. I. Гл. I. М., 1972. Т. 3. С. 46.

⁵ Там же. С. 45.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 46.

мом. Тем самым она присоединяется к сциентистским противникам философии, которые надеются найти в опыте абсолютный критерий истины.

Что касается эмпиризма как философии научного познания, то надо отметить, что он прежде всего пользуется двусмысленностью самого понятия опыта. Правда, "характер экспериментального метода заключается лишь в поддержании самого себя, потому что он содержит в себе свой критерий — эксперимент"¹. Таким образом, экспериментальный метод, имея в себе свой собственный критерий, кажется достигнувшим абсолюта. Но тут должно быть очевидно, что научный эксперимент — это нечто иное, нежели простой донаучный опыт. В эмпирическом смысле слова опыт получается просто "в силу практики во всякой вещи"². Такой опыт "смутен" (то есть получен без метода и случайно) и "бессознателен" (то есть не продуман)³. Такое знание ограничено, коль скоро оно — простой результат пассивного и неосмысленного накопления. Чтобы получить от опыта действительную пользу, необходимо "туманное опытное рассуждение, сделанное безотчетно, и вследствие которого привлекаются факты, чтобы вынести суждение на их счет"⁴. Если опыт в самом общем смысле может быть определен как "умение или знание, приобретаемое посредством жизни", то для того чтобы "приобрести познание, обязательно нужно рассуждать о том, что было наблюдаемо, сравнивать факты и судить о них посредством других фактов, служащих проверкой"⁵. Если опытное знание способно развиваться в направлении наук, то это происходит потому, что оно уже содержит зародыш рассудочной активности, сравнивая факты и выводя из них следствия.

Научный экспериментальный метод систематически развил "род проверки", который "посредством рассуждения и фактов и составляет, собственно говоря, опыт"⁶.

В самом деле, экспериментальный метод состоит в проверке опытом объясняющей факты гипотезы, подсказанной ученому его наблюдениями. Проверка же заключается в сопоставлении фактов со следствиями, которые можно вывести из гипотезы путем рассуждения. Основным моментом экспериментального метода является рассуждение. Его можно понимать как "экспериментальное рассуждение", в котором два "крайних термина" — наблюдение и опыт:

Наблюдение есть точка опоры для рассуждающего ума, а опыт есть точка опоры для заключений ума, или, еще лучше, есть плод некоторого правильного рассуждения, приложенного к истолкованию фактов⁷.

Таким образом, в экспериментальном методе, работа разума при интерпретации фактов более важна, нежели простая констатация фактов, и из этого можно сделать заключение, что "опыт есть привилегия разума"⁸.

Только с точки зрения поверхностного эмпиризма можно считать, что современная наука превосходит античную по той простой причине, что она осуществляет гораздо больше экспериментов. На деле экспериментальная деятельность, если она проводится "как попало", "чтобы посмотреть", без специального замысла, характеризует науку как пребывающую еще "в младенчестве" и свидетельствует о "сложном и отсталом состоянии"⁹, в котором находятся недавно созданные науки, еще не уверенные в своих теориях и принципах. Напротив, "в науках установившихся, как физика и химия, опытная идея выводится как логическое следствие господствующих теорий"¹⁰. Наука, в которой экспериментирование не направляется теорией, находится еще на донаучной стадии своего развития. Это скорее эмпирическая, чем собственно экспериментальная наука. Бернар говорил, что "такого рода опыты нащупывания" в свое время "чрезвычайно часто встречались в физиологии, в патологии и в терапии"¹¹.

¹ Бернар К. Введение в изучение экспериментальной медицины. СПб., 1879. Ч. I. Гл. 2.

² Там же. Ч. I. Гл. 1.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

Сегодня они там встречаются не так часто, но зато они характерны для наук о человеке, где тесты, опросы, терапевтические опыты делаются на ощупь, в беспорядке, где имеет место эмпиризм без теоретического обоснования. Однако этот эмпиризм легко маскируется под науку, ибо в его распоряжении имеется достигшая очень высокого общего уровня современная техника: можно использовать сложную экспериментальную аппаратуру или заняться математической интерпретацией полученных результатов. Но нет науки, а есть лишь эмпиризм там, где упорство, терпение и изобретательность в деталях заменяют подлинную мысль.

Античная наука не располагала такой массой фактов, какую накопил сегодня эмпиризм, вооруженный техническими средствами. Она не вторгалась своей экспериментальной деятельностью в природный порядок, а удовлетворялась наблюдениями с помощью чувств, иногда уже систематизированными опытом и искусством. Зато она использовала в своих наблюдениях строгое мышление. Но если допустимо определять экспериментальный метод просто как "правильное рассуждение относительно хорошо установленных фактов"¹, тогда нет смысла жестко противопоставлять античную науку, как простую науку, основанную на наблюдении, современной науке, как экспериментальной. В самом деле, "наблюдение может служить проверкой другому наблюдению"², так что античная наука не была полностью лишена подтверждения в опыте. К тому же, в противоположность эмпиристским замашкам современной науки, слишком заботящейся об эффективности и успехе, античная наука характеризуется глубиной мышления, которая позволила ей предвосхитить (например, в отношении математической интерпретации физического универсума, атомизма, эволюционизма, структуры жизни) самые современные научные концепции. Конечно, по сравнению с точностью, достигаемой в современном научном анализе, античная наука представляет собой лишь грубые наброски. Тем не

менее, как отмечает Гейзенберг, "некоторые высказывания античной философии удивительно близки высказываниям современного естествознания"³. Надо лишь видеть, какова сила мышления, которая, не прибегая к эксперименту в собственном смысле слова, пытается с "неустанной" строгостью "создать логический порядок в опыте", пытаясь, "исходя из общих принципов, понять его"⁴.

Если действительно верно, что развитие экспериментального метода это то, что отличает современную науку от античной и что привело к поразительному развитию знаний, то все же не надо преувеличивать ни это отличие, ни превосходство современной науки. В частности, очевидно, что в области математики античная наука не только достигла впечатляющих результатов, которые оказались необходимыми для развития современной физики начиная с Галилея, но кроме того предложила модель рассуждения в научной мысли. Эйнштейн говорил, что тот, кто не читал Евклида, или тот, кто его не полюбил, никогда не узнает, что такое теоретическая наука. Первое достоинство античной математики заключается в том, что поиск доказательств там всегда связан с проверкой очевидностью наблюдения:

В математике было легче рассуждать демонстративно в значительной мере потому, что здесь... можно на каждом шагу проверить опытом правильность суждения⁵.

Греческая арифметика и геометрия не удаляются от наглядного представления чисел и фигур, так что мышление может в любой момент найти точку опоры в созерцании. Но античная математика остается образцом и потому, что она никогда не удовлетворялась очевидностями созерцания, а всегда стремилась доказывать истины, даже самые очевидные. Созерцание и наблюдение — точки опоры и контроля, но доказательство всегда возлагается на рассудок:

³ Гейзенберг В. Физика и философия. Гл. IV. С. 52.

⁴ Там же.

⁵ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. IV. Гл. 2. § 12 // Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 2. С. 378.

¹ Бернар К. Введение в изучение экспериментальной медицины. Ч. I. Гл. I.

² Там же.

...необходимые истины — вроде тех, которые встречаются в чистой математике, и в особенности в арифметике и геометрии, — должны покоиться на принципах, доказательство которых не зависит от примеров, а следовательно, и от свидетельства чувств, хотя, не будь чувств, нам никогда не пришлось бы в голову задумываться над этим¹.

Рисунок, начерченный геометром, служит лишь подпоркой для мысли, он не может заменить идею, несовершенной иллюстрацией которой он зачастую является. В самом деле, начиная с Протагора² достаточно известно, что окружность, о которой рассуждает геометр и которая соприкасается со своей касательной лишь в одной точке, это не та окружность, которую он смог бы изобразить. Для греческой науки настоящая основа научного знания была уже ясна: она заключается не в непосредственной очевидности и не в практической эффективности, а в рациональном обосновании того, что непосредственно очевидно. Лишь рациональные принципы обладают точностью и общностью, необходимыми для прогресса теоретического знания. Шопенгауэр сравнивал геометра, который взваливает на себя труд доказывать интуитивно очевидные истины, с человеком, который ампутировал себе обе ноги, чтобы иметь удовольствие ходить на костылях. Но в этом высказывании недооценивается требование строгости со стороны математика, который занимается доказательством очевидного, чтобы предохранить себя таким образом от ошибок интуиции. Только путем рассуждения наука может продвигаться вперед с полной уверенностью, и это касается не только ее теоретического содержания, но и выводимых из нее практических следствий:

Поэтому если... Вы... думаете, что было бы позволено принимать в геометрии то, что подсказывают нам образы... то я вам отвечу, что довольствоваться этим могут только люди, имеющие в виду практическую геометрию как таковую, но не те, кто желает иметь науку, которая сама служила бы усовершенствованию практики. Если бы древние придерживались этого

взгляда... то, думаю, они не пошли бы далеко вперед и оставили бы нам в наследство лишь такую эмпирическую геометрию, какой была, по-видимому, египетская геометрия... В этом случае мы оказались бы лишенными прекраснейших открытий в области физики и механики, которые мы сделали благодаря нашей геометрии³.

Именно стремлению к строгости, проявленной античной наукой в поиске рационального доказательства, и ее теоретической направленности обязана своими успехами современная наука, а современная индустриально-техническая цивилизация — своим превосходством над обществами, удовлетворившимися эмпирической и ремесленной эффективностью.

Однако существует тенденция противопоставлять математику экспериментальным наукам, исходя из радикальной противоположности двух основных методов рассуждения — индуктивного и дедуктивного. "Индукцию определяют, говоря, что это прием разума, который идет от частного к общему, в то время как дедукция является обратным процессом, идущим от общего к частному"⁴. Благодаря этому противопоставлению, которое восходит к логике Аристотеля, можно определить математические науки как чисто дедуктивные, а естественные науки как индуктивные. Но данное противопоставление, несмотря на свою законность, все же не является безоговорочным. В самом деле, с одной стороны, "когда математики изучают предметы, им неизвестные, они делают наведение, подобно физикам"⁵. Точка отправления математических наук, как и всех других, находится в частных истинах, поставляемых опытом. С другой стороны, естественные науки, добившись значительного продвижения, начинают действовать дедуктивно. Так, например, обстоит дело в теоретической или математической физике, рациональной механике, термодинамике и т. д. В этом случае наука формулирует "принципы", отталкиваясь от которых "делаются заключения с помощью логической дедукции, которая

¹ *Лейбниц Г. В.* Новые опыты о человеческом разумении. IV. Гл. 2. § 12 // Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 49.

² *Protagoras.* Fgt. B 7 (DK).

³ *Лейбниц Г. В.* Новые опыты о человеческом разумении. IV. Гл. 12. § 6. // Соч. Т. 2. С. 464.

⁴ *Бернар К.* Введение в изучение экспериментальной медицины. Ч. I. Гл. 2.

⁵ Там же.

не подчиняется опыту, потому что устанавливается, как в математике, правило — при истинности основного положения следствия также истинны”¹. Но естествознание, даже еще не достигнув этого уровня развития, уже использует дедуктивные приемы, поскольку экспериментальное рассуждение состоит в том, что из выдвинутой для объяснения фактов гипотезы выводятся следствия, которые могут быть сопоставлены с экспериментальными фактами:

Если ум экспериментатора обыкновенно исходит от частных наблюдений, чтобы возвышаться до принципов, до законов или до общих положений, то он точно так же необходимо переходит от этих самых общих положений или законов к частным фактам, которые он логически выводит из этих принципов².

Таким образом, дедукция и индукция выступают и в математике, и в науках о природе как два взаимодополнительных, практически неразделимых приема.

Однако недостаточно констатировать, что индукция и дедукция дополняют друг друга — надо установить, какой из этих методов обосновывает другой. В эмпиристской интерпретации критерием истины является факт, поэтому основной прием тот, который идет от частного к общему, то есть индукция. Дедукция же, где истинность следствий зависит от истинности посылок, оправдывается лишь в том случае, если оправданы общие положения, полученные путем индукции. Но индукция всегда соотносится с частными случаями, обобщением которых она является. Ее результаты всегда условны, так как тесно связаны с наблюдаемыми фактами. Строя науку на выводах из фактов, эмпиризм, как точно подметил Кант, неспособен по-настоящему обосновать научные обобщения и, следовательно, объяснить, почему наука обладает истиной. Выступая против эмпиризма, Клод Бернар заявляет, что восхождение от частного факта к общей идее было бы невозможно, если бы идея не содержалась в факте. В самом деле, лишь при первом приближении кажется, что “опытное рассуждение производится над наблюдаемыми явлениями”: “в сущности, оно прилагается только

к идеям, пробуждаемым в нашем уме видом этих явлений”³. Подход научной мысли заключается в том, что объяснение явления находят в идее. Другими словами, научное объяснение состоит в показе того, каким образом явление зависит от идеи и может из нее выводиться. Таким образом, порядок исследования таков, что индукция предшествует дедукции, однако согласно подлинному порядку индукция подразумевает дедукцию: “так что, когда мы думаем, что идем от частного факта к принципу, то есть производим наведение, в действительности мы делаем выведение”⁴. Это старое утверждение эмпиризма — “*nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*”⁵, но обратное тоже верно, поскольку при построении наук чувственный опыт не является абсолютным основанием: “факт сам по себе ничто, он имеет значение только вследствие идеи, с ним связанной, или того доказательства, которое он доставляет”⁶. Частные истины, полученные при помощи чувств, будут всегда лишь, по словам Лейбница, “примерами” идей.

Развитие современного математического анализа привело, при построении аксиоматик, к выявлению самых общих логических отношений, наглядная иллюстрация которых может быть взята из самых различных областей. Например, фундаментальные законы арифметики можно свести к нескольким простым аксиомам:

1. Ноль есть число;
2. Следующее за числом есть число;
3. Несколько различных чисел не могут иметь одного и того же следующего;
4. Ноль не является следующим ни за каким числом;
5. Если нулю присуще какое-либо свойство и если, будучи присуще какому-либо числу, оно присуще и следующему за ним, то это свойство присуще всем числам⁷.

То, что эти аксиомы прежде всего имеют логический и операциональный статус, очевидно из последней аксиомы, которая есть

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Нет ничего в уме, чего ранее не было бы в чувствах (лат.).

⁶ Бернар К. Введение в изучение экспериментальной медицины. Ч. I. Гл. 2.

⁷ Этот перевод аксиоматики Пеано в обычные термины мы заимствовали из книги Бланше (Blanché M. L'axiomatique. Paris, 1959. P. 33).

¹ Бернар К. Введение в изучение экспериментальной медицины. Ч. I. Гл. 2.

² Там же.

не что иное, как постулирование логического механизма известного "рекуррентного рассуждения" Пуанкаре. В общем, эти аксиомы всего лишь постулируют простые отношения между терминами ("ноль", "число", "следующее за"), где смысл не может быть далее выявлен, так как налицо "первичные имена", которые не могут быть сведены к другим, более простым терминам. Придать им смысл может лишь созерцание. Первое, что приходит здесь в голову, это, разумеется, ряд целых чисел. Но, поскольку речь идет о логической структуре любой последовательности, можно также сослаться и на последовательность точек в пространстве или моментов во времени. Аксиоматика поднимается до уровня абстрактной общности, который снимает прежнее различие математических наук, связанное с различием их эмпирических корней:

Прогресс, достигнутый аксиоматикой, заключается в том, что она четко разграничила логически-формальное от его объективного или наглядного содержания: согласно аксиоматическому подходу, только логически-формальное составляет содержание математики¹.

По контрасту с уровнем логической общности, достигнутым современной наукой, созерцание дает лишь примеры, или иллюстрации, которые могут считаться безликими, или взаимозаменяемыми, поскольку они могут быть взяты из самых различных эмпирических областей.

Конечно, можно возразить, что это верно для математики, но не для естествознания. В самом деле, "математика представляет отношения вещей в условиях идеальной простоты"², тогда как естествознание имеет дело с конкретной сложностью реальности. Условия математической истины "просты и субъективны, то есть насколько ум сознает, что он знает их все"³. Действительно, математическая истина выражает лишь согласие ума с самим собой, тогда как физическая истина основывается на экспериментальной проверке и требует обра-

щения к чувственному опыту. Однако это возражение не может устоять перед математизацией и даже аксиоматизацией физики, которые демонстрируют возможность сведения самих наук о природе к их чистой логической структуре:

Однако человек должен полагать, что объективные отношения явлений внешнего мира могли бы приобрести достоверность субъективных истин, если бы были доведены до состояния простоты, совершенно доступной его уму. Так в изучении самых простых естественных явлений опытная наука уловила некоторые отношения, которые, по-видимому, абсолютны⁴.

Прогресс дедуктивного знания в науках о природе, кажется, все больше доказывает правомерность идеи Платона о науке, которая действовала бы, "вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении"⁵.

Однако реализация платонизма, если бы она состоялась, означала бы завершение философии в абсолютном знании. Но двойственное движение науки, одновременно индуктивное и дедуктивное, имеет следствием значительную двусмысленность в том, что касается источника и статуса принципов, а также основания научной истины. Дело в том, что критерий истинности в экспериментальном методе не может выражаться без противоречий. Для экспериментального контроля критерием является факт:

Опытный метод состоит не в чем ином, как в произнесении суждения над фактами, нас окружающими, при помощи критерия, который сам есть не что иное, как другой факт, расположенный так, что он проверяет суждения и дает опыт⁶.

В этом смысле "факты судят идею"⁷. Но если экспериментальный метод — это поистине "экспериментальное рассуждение", факты имеют смысл лишь постольку, поскольку они могут быть связаны с принципами: "одним словом, в экспериментальном методе, как и везде, единственным ре-

¹ Эйнштейн А. Геометрия и опыт // Собрание научных трудов. М., 1966. Т. 2. С. 84.

² Бернар К. Введение в изучение экспериментальной медицины. Ч. I. Гл. 2.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Платон. Государство. VI 511 с // Соч. Т. 3. Ч. I. С. 319.

⁶ Бернар К. Введение в изучение экспериментальной медицины. Ч. I. Гл. 1.

⁷ Там же. Гл. 2.

альным критерием является разум”¹. Но из того, что критерий научной истины можно найти как в факте, так и в разуме, следует вывод, что возможна двоякая интерпретация природы принципов. Прежде всего, принципы могут рассматриваться как чисто логические истины, то есть выводимые единственно из природы разума. В этом качестве они участвуют во всякой работе мысли:

Ведь общие принципы входят в наши мысли, душу и связь которых они составляют. Они необходимы для них, подобно тому как для ходьбы необходимы мышцы и сухожилия, хотя мы об этом и не думаем².

Но принципы также включены в сами явления, потому что в экспериментальном рассуждении явления апеллируют к разуму:

Но если опытные истины, служащие основанием наших рассуждений, так закрыты сложной реальностью естественных явлений, что показываются нам только отрывками, то тем не менее эти опытные истины основываются на абсолютных принципах потому, что они, как и принципы математических истин, опираются на наше сознание и наш разум³.

Однако в этом втором аспекте, поскольку принципы должны быть выделены из опытного материала, в который они включены, их приходится наводить индукцией. Если, с одной стороны, так как они адресуются к разуму, их истинность может показаться абсолютной, то, с другой стороны, поскольку они наводятся, можно сказать, что их ценность “всегда только не более как относительная и зависит от числа опытов и наблюдений, которые привели к ней”⁴. А относительность принципов, так же как и их зависимость от масштабов опыта, как раз является открытием современной науки. От Галилея до Ньютона наука развивалась в рамках математических принципов, законность которых признавалась начиная с Евклида и Архимеда. Древность этих принципов, их плодотворность в применении к классической физике побудили счи-

тать их вечными истинами разума. В этой перспективе философия казалась исторически пройденным этапом, так как наука отныне располагала твердо установленными основаниями, и вопрошание насчет принципов представлялось бесполезным. Но в XIX веке открытие неевклидовых геометрий показало, что пятый постулат Евклида был действительно постулатом, то есть истиной, которую математик предложил принять без доказательств, ибо у нее не было математического обоснования. Аксиоматика, таким образом, должна была свести геометрию к различным системам аксиом или, скорее, постулатов. Отсюда в математике открылась новая область поиска — поиск оснований математики. В XX веке кризис первооснов захватил физику, где применение неевклидовых геометрий, открытие соотношения неопределенностей, распространение физического опыта на астрономические скорости и масштабы, проникновение на субатомный уровень элементарных частиц привели к релятивизации принципов механики, поставили под вопрос принцип детерминизма и даже общие правила логического мышления. Наконец, недавние достижения биологической науки, успехи психофизиологии и появление кибернетики поставили вопрос о том, не может ли целенаправленность обрести смысл научного принципа⁵.

Итак, современное состояние наук свидетельствует о том, что платоновский идеал абсолютной науки, выходящей следствия из рациональных принципов без обращения к чувствам, до сих пор жив, но все еще не достигнут. Кризисы современной научной мысли показывают, что принципы наук остаются гипотезами, обоснованность которых покоится на том объеме опыта, из которого они были выведены. Рефлексия относительно природы и законности научных принципов остается актуальной в современной науке. Аристотель точно определил философию как знание “начал”⁶. Он не хотел этим сказать, что философ обладает абсолютным знанием первооснов. Тако-

¹ *Бернар К.* Введение в изучение экспериментальной медицины. Ч. I. Гл. 2.

² *Лейбниц Г. В.* Новые опыты о человеческом разумении. I. Гл. 1. § 20 // Соч. Т. 2. С. 85—86.

³ *Бернар К.* Введение в изучение экспериментальной медицины. Ч. I. Гл. 2.

⁴ Там же.

⁵ Эти проблемы будут рассматриваться в 9 главе о философии природы.

⁶ См.: *Аристотель.* Метафизика. IV 1 // Соч. Т. 1. С. 119.

ва была точка зрения Платона. Но Аристотель не мог ее поддержать, будучи убежден, что "дело опыта — доставлять начала каждого [явления]"¹. Под выражением "знание начал" надо, следовательно, понимать лишь то, что за специализированной областью различных наук открывается область собственно философского поиска и философской теории². Такое определение смысла и содержания философии вовсе не устарело. В самом деле, можно сказать, что множество крупных современных научных работ (например, Эйнштейна, Гейзенберга, Луи де Бройля) имеют философский смысл и оказывают немалое философское влияние. Если мы будем понимать под философией в соответствии с определением Аристотеля "знание начал", то любая научная работа, связанная с поиском основ науки, будет являться философской. Таким образом, видно, что идея "философии природы" отнюдь не устарела. В самом деле, если под ней понимать размышление о самых общих принципах, выведенных из опыта природы, то современная наука обязана развивать подобную философию.

с) *Философия и современная научная культура*

Итак, нет никакой необходимости замыкаться в альтернативе: или сциентизм, или интуитивная философия. Вопреки сциентизму можно утверждать, что наука не завершена и постоянно нуждается в философской рефлексии относительно природы и обоснованности своих принципов. И можно отстаивать ценность философии, не отрицая в то же время, как это делает философия интуиции, ценности науки.

Однако проблема существования философии в современную эпоху тем самым еще не разрешается. Можно говорить, что работы Эйнштейна имеют философскую значимость, и в то же время не признавать существования философии, не зависимой от рефлексии самих наук относительно их соб-

ственных оснований. В самом деле, Эйнштейн — физик, а не философ. На самых первых этапах развития науки философ сам был ученым и мог, кроме того, располагать точным знанием результатов науки, находящейся вне области, в которой он специализировался и прогрессу которой способствовал своими собственными работами. В результате он мог использовать для своей философии без больших натяжек свои практические и теоретические, непосредственные и полные знания о науке своего времени. Но похоже, что разделение научного труда привнесло радикальную новизну. Философская работа, по-видимому, проводится внутри наук, самими учеными, когда они ставят вопрос об основах своего собственного знания. И тогда философия сама оказывается специализированной и разделенной, как и науки: ясно, что именно физику (как Эйнштейну) или математику (как Бурбаки) надлежит разрабатывать философию собственной науки. Конечно, философия еще существует в своей целостности, когда ею занимается профессиональный философ. Но это уже специалист по философии, но не ученый. А следовательно, можно оспорить правомочность его работы и не признавать его права высказываться обо всех областях, которые по-настоящему доступны лишь работающим в них специалистам.

И если, без сомнения, верно, что ученый сегодня еще может разрабатывать философию своей собственной дисциплины, то философ уже не может быть ученым. Тем не менее считать, что его рассуждения совершенно безосновательны, — значит переоценивать науку. Все же есть основания для того, чтобы философ мог заниматься наукой и демонстрировать в ней свое мастерство. Но в той мере, в которой философ посвящает себя специальной научной дисциплине, он подвергается искушению видеть в ней единственный подход к реальности. Так, Платон был все более склонен смешивать философию с математикой и выставлять последнюю в качестве образца и правила для мышления. Поэтому Аристотель вынужден был для сохранения места философии выдвинуть против прав науки права культуры. Под этим можно понимать культуру вообще, которая позво-

¹ Аристотель. Первая аналитика. I 30, 46 а 18 // Соч. Т. 2. С. 182.

² См.: Аристотель. Метафизика. III I, 995 b 5 и далее // Соч. Т. 1. С. 99—100.

ляет ознакомиться с разнообразными областями знания и предохраняет от искушения свести их к какой-нибудь единственной форме. Но культура может быть и специализированной: так, она может быть не просто культурой вообще, а литературной культурой, научной культурой или даже математической, биологической, исторической. Культура противостоит науке не только как общее образование специальному. Даже в рамках определенной дисциплины позиция образованного в культурном отношении человека противостоит позиции научного исследователя. В самом деле, наука — это поиск частных и применение принципов. Культура, напротив, не углубляется в детали, а интересуется наиболее общими определениями мысли и научного рассуждения в соответствующих областях:

При всяком наблюдении и способе исследования как более заурядного, так и более высокого порядка существуют, по-видимому, два пути к постижению предмета: один из них хорошо назвать научным знанием дела, другой — как бы известного рода образованностью. Ведь только надлежаще образованный человек в состоянии метко судить, правильны или неправильны толкования оратора...¹

Отсюда нельзя сделать вывод о том, что функцией культуры является оценка литературных качеств изложения, — речь идет о его соответствии правилам и принципам подлинной мысли:

Ясно поэтому, что и в естественной истории должны иметь силу известные подобного же рода правила, опираясь на которые можно принять способ изложения, оставляя в стороне вопрос об истине...²

Конечно, "истина", если под этим понимать фактическую истину, является делом специалиста, и знание фактов или частных положений, безусловно, относится к его компетенции. Но наука — это не только знание фактов. Она также является их изложением и истолкованием. Просто культурно образованный человек не может оценивать детали научных операций или фактическое знание. Здесь неизбежно приходится полагаться на специалиста. Но изложение

знания предполагает обращение к принципам и правилам, а следовательно, у образованного сознания сохраняется право судить об их применении. Когда речь идет о наиболее общих правилах мышления, обладание специализированным знанием не дает никаких преимуществ. Можно даже сказать, что уверенность, в которой пребывают специалисты в отношении своей особой компетенции, толкает их проявлять пренебрежение общими требованиями строгости мышления и соответствия принципам.

Современная наука демонстрирует более чем достаточно случаев отсутствия теоретической строгости, которые философия, напуганная практическими успехами наук, не решается разоблачить³. В качестве примера можно указать на некоторые аспекты математической теории множеств. Эквивалентными, по этой теории, называются два множества, элементы которых могут быть поставлены в соответствие почленно таким образом, что каждому элементу одного множества может быть поставлен в соответствие элемент другого множества, и наоборот. Так, каждому элементу ряда целых чисел можно поставить в соответствие элемент из ряда четных чисел:

1	2	3	4	5	6	n
+	+	+	+	+	+		+	
2	4	6	8	10	12	2n

Конечно, можно продолжать эти ряды до бесконечности, так как каждому целому числу можно привести в соответствие четное число, умножая данное целое число на два. Таким образом, можно сказать, что подмножество четных чисел эквивалентно множеству целых чисел. Этому высказыванию не было бы возражения, если бы специалисты по теории множеств не заметили, что оно "противоречит принципу, выдвинутому греческими математиками и философами, согласно которому целое больше части"⁴. Говоря иначе, множество целых чисел не больше чем подмножество четных чисел. А так как то, что не является большим, является меньшим или равным, надо понимать, что множество целых чисел рав-

¹ Аристотель. О частях животных. I 1, 639 а 1—6. М., 1937. С. 33.

² Там же. 12—14.

³ См. наст. изд. Гл. 8—12.

⁴ Fraenkel A. Théorie des éléments et logique. Berlin, 1968. P. 23.

но подмножеству четных чисел. Однако теория множеств говорит об эквивалентности, а не о равенстве, о множестве и подмножестве, а не о целом и части. Очевидно, она допускает, как допускал Лейбниц, что "можно сказать, что любому четному числу соответствует нечетное, и наоборот; но нельзя в точности сказать, что количество четных чисел равно количеству нечетных"¹, и вообще "следует знать, что бесконечная совокупность не является ни целым, ни определенной величиной, ни числом"². Начиная с Галилея, "конечные" множества (например, количество учащихся в классе) отличаются от "бесконечных" множеств (например, множество целых чисел), потому что для конечных множеств верно следующее: если два множества эквивалентны (например, если каждый ученик класса сидит на стуле и свободных стульев нет), то они равны (есть столько же стульев, сколько и учеников), тогда как в бесконечных множествах эквивалентность должна быть отделена от равенства. Поэтому не следовало бы говорить, что в бесконечных множествах подмножество столь же велико, как и множество, частью которого оно является. Если тем не менее так говорят, то, значит, хотят, чтобы "конечные" множества и "бесконечные" множества считались равным образом множествами. Если же они таковы равным образом, то нет оснований использовать тот язык, который подходит для бесконечных множеств, а не тот, который подходит для конечных множеств. Следовательно, если с точки зрения бесконечных множеств можно сказать, что в конечных множествах собственное подмножество никогда не может быть эквивалентным множеству, то с точки зрения конечных множеств не запрещено сказать, что в бесконечных множествах целое не больше части. Конечно, можно было бы заявить, что единственная подлинная теория множеств — это теория бесконечных множеств. Но тогда следовало бы учитывать, что последние отличны от конечных множеств, которые может изучать та-

кая наука, как арифметика, и отказаться от объединения в теории множестве всей математики. В таком случае неизбежна непоследовательность, поскольку желательна единая теория, в то время как конечным и бесконечным множествам приписываются противоположные свойства.

На это могут ответить, что нестрогость подходов необходима для прогресса науки и что, например, математика никогда бы не открыла исчисления бесконечно малых, если бы Кеплер и Кавальери не решились прибегнуть к методам, которые были отнюдь не логичными и которые ранее из-за строгости античной математики не допускались в науку³. Действительно, некоторая нестрогость на практике, некоторый безразличный к логике эмпиризм, если они обеспечивают операциональный успех, необходимы при становлении молодых наук и при обновлении старых. Но так же верно, что исчисление бесконечно малых смогло по-настоящему утвердиться и дать толчок бурному развитию научно-технической практики лишь тогда, когда Лейбниц и Ньютон сумели рационально обосновать его принципы и операции. Хорошо, что практический дух современной науки нашел в себе смелость освободиться от требований теоретической строгости, утверждавшихся античной наукой. Но за философией остается право судить современную науку, призывая ее к соблюдению условий ее собственной строгости, поскольку в долгосрочной перспективе теоретическая строгость остается необходимым условием практического успеха.

Конечно, право судить науку может принадлежать лишь образованному сознанию, а не отсталому или невежественному. Но задача такой культуры сознания ограничена, так как она не может оценивать фактические детали, — ей доступны лишь принципы. Разумеется, научная работа в собственном смысле слова, заключающаяся в выведении следствий из принципов и их сопоставлении с опытом, требует использования особой математической и экспериментальной техники. Но "большинство фундаментальных научных идей по существу просты и могут быть выражены

¹ Leibniz G. G. Lettre à des Bosses du 1^{er} septembre 1706.

² Leibniz G. G. Lettre à des Bosses du 11 mars 1706.

³ См. наст. изд. Гл. 8.

языком, доступным всем"¹. Это именно то, к чему стремились и стремятся великие ученые — те, кто увлечен теоретическим аспектом науки и кто желает сделать результаты своих работ, имеющие общий философский смысл, доступными широкой публике. Конечно, стоит добавить, что для качественной оценки принципов необходимо иметь некоторое представление о научных результатах и о связи принципов с конкретными фактами. Но из факта быстрого развития наук в современную эпоху не следует делать поспешный вывод о том, что приобретение культуры в этих областях невозможно. Что касается конкретных научных результатов, то их познание не должно представлять собой бесконечной задачи. Философская энциклопедия, как замечает Гегель, должна быть рациональной², то есть она не должна охватывать бесконечное количество фактов, случайно полученных в результате первых эмпирических шагов, а включать только те, которые сами специалисты считают примерами и иллюстрациями принципов.

Что же касается связи принципов с отдельными фактами, то она может быть продемонстрирована лишь в ходе экспериментальной практики и математического оперирования. Однако не следует забывать, что с точки зрения культуры чисто операциональный аспект наук является подчиненным. В самом деле он тесно связан с происхождением наук из практической стороны опыта и искусства, но не открывает их собственно спекулятивную сторону. Поскольку науки операциональны, они лишь искусства, которые не освобождают мысль. В эксперименте, в математическом расчете есть нечто докучливое, закрепощающее. Это, по резкому выражению Клода Бернара, "ужасная кухня". Единственное освобождение — для мысли, а позже и для практики — уловить общий результат в принципе. Операциональная строгость и метод избавляют от необходимости постоянно контролировать связь принципов

и следствий, а теория существует именно для освобождения от постоянного обращения к опыту и операции. Это, конечно, не так в отношении молодых наук, еще сомневающих в своем предмете и методе. Но как раз поэтому эти недостаточно развитые науки не отталкивают неспециалиста. Зато развитые науки характеризуются строгостью метода, который заставляет выполнять операции с точностью, не оставляющей места неуверенности. В предельном случае математическая работа, состоящая из постоянно повторяющихся операций, доверяется машинам. Из этого видно, что нет ни культурного интереса, ни даже научной необходимости в самостоятельном выполнении всех операций и вполне достаточно изучения оснований наук и их наиболее значимых результатов.

Впрочем, необходимо отметить, что в педагогическом отношении современные науки содержат нечто философское. Например, в современной математике поиск первооснов позволил сократить результаты, относящиеся к первым историческим шагам науки, и исключить обращение к произвольным и плохо обоснованным операциям, в избытке присутствовавшим в прежнем преподавании математики. Подобное обновление педагогики, проведенное во всех областях научного знания, должно сделать достоянием широкой публики достижения, которые некий сциентистский обскурантизм представляет как привилегию нескольких гениев, недоступную для общей культуры и свободного, просвещенного сознания.

В диалоге "Соперники", когда Сократ спрашивает, кого нужно привести к изголовью больного — врача или философа, его собеседник отвечает: "обоих"³. Этот ответ демонстрирует законное недоверие к узости кругозора специалиста и законное доверие к свободе и широте мышления культурно образованного интеллекта. Но вместе с тем он напоминает о том, что наука и философия координируются между собой при разделении культурного труда. Правда, при нынешнем состоянии культуры упор делается на разделение. При этом философия оказывается в изоляции, а ее влияние ог-

¹ Эйнштейн А. и Инфельд Л. Эволюция физики. М., 1956. Эти слова взяты, видимо, из предисловия к французскому изданию. — Примеч. ред.

² См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. § 16. Т. 1. С. 101.

³ Платон. Соперники. 136 d // Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 4. С. 598.

раничивается нынешним превосходством научного знания. Поневоле ей приходится скромничать: "Мир не лежит, свернувшись калачиком, у ног философии, она не есть высшая точка зрения, откуда обозреваются все окрестные перспективы"¹. Такое смирение действительно необходимо. Ведь та или иная философская концепция — всего лишь выражение индивидуального опыта, всего лишь особое мнение отдельной личности. И все-таки это только половина истины. Если философия — результат индивидуальной инициативы, то все же это не инициатива одиночки. Разумеется, при нынешнем разделении умственного труда она отделена от научной работы и, следовательно, может замкнуться в своей особости, ограничившись выражением индивидуального опыта. Но ее задача скорее в том, чтобы искать в культуре своего времени то, что позволяет разуму подняться над несущестvenностью деталей и частным характером точки зрения. В рефлексии современной науки над своими собственными основаниями как раз и формируется философия, которая изнутри самой научной работы показывает, что философия сегодня необходима и возможна, причем она должна быть направлена как против сциен-

тизма, так и против философского отвержения науки. Философия, безусловно, знаменует собой право культуры и свободы духа на то, чтобы отвергать все недостаточное и ограниченное в науках, разоблачать безмыслие эмпиризма и автоматизм операций. Но вместе с тем она сама завершает собой движение мысли, содержащее в качестве своих необходимых моментов чувственное восприятие, опытное знание, приемы искусств, а также операции и принципы наук. "Претворить в сознание как можно более широкий опыт!" — это замечательный лозунг, но он больше годится для начинаний романтически-эстетического характера, чем для философии в собственном смысле слова. Если философия стремится лишь выражать и сообщать опыт, она остается романом или очерком, то есть искусством и литературой. Собственно философская задача заключается в том, чтобы передавать опыт определенной эпохи не непосредственно, а через ту переработку, которой он подвергся в ходе научного исследования и определения принципов наук. Философия требует не меньше, а больше науки. Она требует абсолютной науки. И поэтому для прогресса наук необходимо поддержание живого философского инстинкта².

¹ Merleau-Ponty M. Signes. P. 31.

² Наша цель заключалась здесь лишь в том, чтобы показать, что развитие наук делает философию необходимой, а не бесполезной, как кое-кто полагает. Что касается ее содержания, то мы рассчитываем уточнить его в главе 6 (о метафизике).

Глава 3

РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Подобное разрешение конфликта между наукой и философией имеет смысл лишь постольку, поскольку признается значимость и ценность культуры, сфера которой простирается и за пределы сферы науки. Если же к культуре из-за неизбежного присутствия в ней элемента всеобщности и связанной с этим определенной неточности относятся со стойким недоверием, то тогда философии очень трудно уберечься от соблазна сциентизма. Однако наука всегда дает лишь частичный и приближенный образ реальности, и поэтому довольствоваться сциентизмом с присущей ему узостью не менее трудно. В таком случае для удовлетворения стремления души к бесконечности и целостности можно обратиться к религии. Если философия начинает сомневаться в своей способности превзойти научное знание, выходя за его пределы, то зачастую именно со стороны религии ждет она помощи и поддержки.

Таким во многих отношениях было решение, к которому пришел Платон. Осуждая от имени зарождающейся науки культуру своего времени, он благодаря своему вдохновенному энтузиазму избежал прозаического научного мышления и предпочел научному анализу, оперирующему понятиями, язык символа и мифа, соединяющий в себе религиозное и поэтическое вдохновение. Вместо соблазнов сциентизма Платон допустил соблазны эстетизма и религиозности. Паскаль не ошибся, сказав, что "Платон — для приготовления к христианству"¹. В некоторых отношениях в противоположном смысле Ницше назвал христи-

анство "платонизмом для народа"². Для Паскаля философия не могла быть не чем иным, как приобщением к тайнам религии, для Ницше религия — это экзотерическая, рассчитанная на простонародье версия истин, которые может постичь лишь аристократическая философия. Тем более интересно, что противоположные друг другу Ницше и Паскаль сходятся в одном: оба философа ощущают близость платоновского вдохновения к религиозному.

С этой близостью связан ряд проблем. Она, безусловно, соответствует характеру Платона, превратившего Академию в религиозное братство, и чей поэтический темперамент спонтанно выражался на религиозном языке символа и мифа. Тем не менее творчество Платона вращается не вокруг мифа, а вокруг реальной истории — истории суда над Сократом и его смерти. Эта история существенна не только для платонизма, но и для философии вообще, ибо речь идет о самой истории ее зарождения. Однако история осуждения и смерти героя, основателя философии, по сути нерелигиозна, ибо Сократ стал жертвой процесса по обвинению в безбожии. Действительно, одно из главных обвинений против него гласило, что он "не признает богов, которых почитает город, но вводит иные, новые божества"³. По своей форме это обвинение является, собственно, обвинением не в безбожии, а в новшествах в религиозной сфере⁴: таким образом, Сократ не объявлялся совершенно безрелигиоз-

² Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Введение // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 240.

³ Слова Ксенофонта и Фаворина. Платон в "Апологии Сократа" (24 bc) опускает слово "вводит", но признает, что его цитата не точна.

⁴ См.: Платон. Евтифрон. 3 b // Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 296.

¹ Паскаль Б. Мысли. 612(219). М., 1995. С. 258.

ным человеком. Но "Апология Сократа" указывает, что если не прямо, то как бы в подтексте обвинения все-таки подразумевалось, что Сократ был атеистом. В частности, Мелет упрекает его в том, что он не верит в божественную природу солнца и луны, а видит в них лишь камень и ком земли. Благочестивый Платон старается защитить Сократа именно от этого обвинения. В "Апологии" он жалуется на то, что, приписывая Сократу натуралистические воззрения его учителя Анаксагора, Мелет стремится (прибегая к печально известному в наши дни приему "сваливать все в одну кучу") распространить осуждение за безбожие, которому был подвергнут Анаксагор, на всех, кто был так или иначе связан с последним¹. В "Пире" Платон показывает нам, как Сократ, проводя день и ночь в медитации, обращается с молитвой к солнцу². Впрочем, и в самом деле нет никаких оснований приписывать Сократу, так сказать, личное безбожие: по свидетельству Ксенофонта, все знали, что Сократ приносил полагающиеся жертвы богам. Так что Сократу, несомненно, было присуще религиозное уmonoстроение. Но в самой природе его религиозности присутствовало нечто беспокоившее его противников, преданных официальной религии. Обвинение во введении культа новых божеств, очевидно, имеет в виду "вещный голос... гения"³, о котором Сократ говорил, что это "нечто божественное или чудесное" и что это "голос", который он слышал с детских лет и который, когда он к нему прислушивался, отвращал его от исполнения его намерений⁴. Пророчество и предвидение, конечно, не чужды греческой религии. Но, чтобы действовать легально и не вызывать подозрения у религиозной власти, пророки и предсказатели должны были принадлежать к какому-либо признанному сообществу. С точки зрения благочестивых обвинителей, вина Сократа заключалась именно в "частном" использовании своего дара предвидения. Эта вина была тем более тяжелой, что "демон" Сократа никогда

не побуждал его к действию, а ограничивался удержанием от действия: то был злой дух, поскольку он был духом критическим.

По признанию Платона, Афины были самым свободным городом Греции⁵. Однако его политическая система была еще слишком рудиментарной и хрупкой, слишком недалеко отошедшей от своих патриархальных и религиозных истоков. И неудивительно, что ее время от времени потрясали внезапные вспышки фанатизма, которые привели к осуждению за безбожие не только Сократа, но и Анаксагора, Протагора, Аристотеля и многих других. Эти процессы, в которых политика и религия выступали в неразрывной связи, поскольку греческая религия была религией гражданской, представляли собой острую реакцию традиционного менталитета: свободу обучения и философской мысли этот последний воспринимал как посягательство на свои религиозные убеждения и, следовательно, как угрозу социальному порядку, небесную гарантию которого и составляли эти убеждения. Подобная реакция вполне понятна, когда философ, например Анаксагор, проявляет себя как натуралист или когда он, подобно Протагору в его трактате "О богах", выражает сомнение в существовании богов и в возможности их познать:

Относительно богов я ничего не знаю — ни того, что они есть, ни того, что их нет, ни того, каков их облик. Слишком многое мешает это узнать: отсутствие очевидности и краткость человеческой жизни⁶.

Однако, когда личная набожность философа, как в случае с Сократом или Аристотелем, не вызывает сомнений, инстинктивная подозрительность религиозного сознания по отношению к философии требует более глубокого объяснения. Обвинители Сократа проливают свет на эту проблему, когда осуждают его за новации в области религии или даже за безбожие из-за того, что философ доверял своему "гению". С точки зрения религии философия виновна именно в этом. И действительно, любая религия строится на институциональной

¹ См.: Платон. Апология Сократа. 26 d—e // Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 1. С. 94—95.

² См.: Платон. Пир. 220 d // Соч. Т. 2. С. 153.

³ Платон. Апология Сократа. 40 a // Соч. Т. 1. С. 110. Ср.: Эвтидем. 272 e; Государство. VI 496 c; Федр. 242 b; Теэтет. 151 a.

⁴ Там же. 31 cd. С. 100.

⁵ См.: Платон. Законы. 693 e // Соч. Т. 3. Ч. 2. С. 165.

⁶ Protagoras. Des dieux. Fgt. B 4 DK.

власти и на исключительном праве этой власти на обнаружение истины. Это верно даже в отношении столь причудливой религии, как греческая, где верующие не имели другой теологии, кроме созданной фантазией поэтов. Для институциональной религии философия подозрительна потому, что она, как и наука, основана на претензии открывать истину, пользуясь лишь ресурсами свободной мысли. При этом безразлично, является ли сам философ атеистом или нечестивцем: он подозрителен уже в силу того, что подкрепляет свою веру личными доводами и осмеливается подвергать суду собственной совести смысл набожности, пусть даже для того, чтобы ее обосновать. Здесь не помогает даже то, что философ оправдывает свою философию религиозными мотивами, как это делал Сократ, ссылаясь на свою божественную миссию¹ или относя проявления своего "гения" на счет богов. Ибо для институциональной религии это верх безбожия, когда философское сознание, возводя свое вдохновение к божественному источнику, тем самым фактически создает культ своего собственного гения.

История философии и история наук на философской стадии их формирования отягощена конфликтами, а что касается преследований, то греческая религия тут отнюдь не одинока. Христианство тоже осуждало свободу разума как атеизм, нечестие и "дьявольскую гордыню": достаточно вспомнить судьбы Абельяра, Джордано Бруно или Галилея. Сейчас эта проблема потеряла свою остроту, ибо развитие научного и практического духа превратило религию вроде бы в дело прошлого. Несомненно, наследники Галилея окончательно взяли реванш над инквизицией. Но для философии в этой победе не только одна радость. С точки зрения сциентизма философия так же устарела, как и религия. Технократический фанатизм представляет для философии еще более серьезную угрозу, нежели фанатизм религиозный. В этой связи проблема соотношения философии и религии только осложняется. В самом деле, если в противовес вере как откровению, ис-

ходящему от религиозного авторитета, философия утверждает свою собственную веру в свободу исследования и право на независимое мышление, которые лежат также и в основании науки, то в противовес узости и приземленности сциентистской мысли она поддерживает религиозное стремление человеческой мысли к бесконечности и целостности. Таким образом, философия не может впасть в технократический предрасудок, будто спор свободной мысли с религией — дело прошлого. Ведь в философском темпераменте есть "величие... благосклонное охранение и защита того, чего не понимают и на что клеветают, — будь это Бог, будь это дьявол"². Но прежде всего философия не может забыть о том, что на протяжении всей истории ее развития между философской проблематикой и проблематикой религии сохранялась связь, и чем она была теснее, тем полемичнее.

1. Единство философии и религии

С самых истоков философию смущала дерзость ее претензий возвысить свое собственное знание над знанием искусств и наук. Решение проблемы она нашла в том, чтобы взять в качестве своего предмета нечто особенно возвышенное и почитаемое — то, что находится в самом центре религиозного поклонения, а именно — божественное.

а) Философия — божественная наука

Так, для Аристотеля философия — это "наиболее божественная наука"³ в том смысле, что "божественной была бы всякая наука о божественном"⁴. "Бог, по общему мнению, принадлежит к причине и есть некое начало"⁵. Эта ссылка на всеобщую религиозность (действительную или намеренно предполагаемую) позволяет найти реше-

² Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. § 213 // Соч. Т. 2. С. 338.

³ Аристотель. Метафизика. I 2, 983 а 5—6 // Соч.: В 4 т. М., 1972. Т. I. С. 69.

⁴ Там же. С. 70. Другую интерпретацию см. наст. изд. Гл. 6. С. 193.

⁵ Там же.

¹ См.: Платон. Апология Сократа. 28 е // Соч. Т. I. С. 97—98.

ние проблемы науки об исходных принципах и первопричинах, объявив таковой теологию: в самом деле, наука о Боге как о первоначале стала бы наукой, возвышающейся над всеми прочими науками, то есть подлинно "первонаукой".

Представляется, однако, что, обладая столь высоким достоинством, подобная наука превосходит возможности человеческой природы. Так что она есть наука божественная прежде всего в том смысле, что "такая наука могла бы быть или только или больше всего у бога"¹. Таким образом, Аристотель отменяет возражение древней мудрости греков, переданной поэтами, согласно которой следует знать только "ступени по стопе" и "в какой мы доле"²:

И так же как свободным называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя. Поэтому и обладание ею можно бы по справедливости считать выше человеческих возможностей, ибо во многих отношениях природа людей рабская, так, что, по словам Симонида, "бог один имеет лишь мог бы этот дар", человеку же не подобает искать несоизмерного ему знания. Так вот, если поэты говорят правду и если зависть — в природе божества, то естественное всего ей проявляться в этом случае, и несчастны должны бы быть все, кто неумерен. Но не может божество быть завистливым (впрочем, и по пословице "лгут много песнопевцы")³.

Осторожность и бережливость древних греков отражает выработавшуюся за долгое время привычку к несчастьям. Эта привычка подсказывает, что нужно тайком наслаждаться мимолетным счастьем, скрывая его от ревнивых богов. Так что в попытке возвысить мышление человека над его природным состоянием заключена какая-то провоцирующая дерзость. Но Аристотель, как и Платон, полагает, что "зависть чужда сонму богов"⁴. И действительно, зависть — это мука, которую причиняет не столько желание обладать благами, отсутствующи-

ми у нас, но имеющимися у тех, кого мы считаем равными себе (это есть лишь соперничество); зависть — это не стремление обладать чем-либо, а желание видеть ближнего лишенным этого⁵. Это не благородное, а мелочное чувство⁶, чувство низкого соперничества, которое может быть направлено только на подобных нам, но не на тех, кого мы считаем гораздо ниже или выше себя⁷. Таким образом, это во всех смыслах такое чувство, которое неприложимо к Богу в его отношениях с людьми. Итак, философская этика советует человеку отважиться вкушать счастья божественной мысли.

Философия является божественной наукой по двум основаниям: она такова постольку, поскольку имеет в качестве объекта Бога и постольку ею прежде всего обладает Бог. Единство этих двух оснований заключается в том, что в Боге "ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя"⁸. Следовательно, философская жизнь — это участие в движении мысли, посредством которого Бог мыслит самого Себя. Поэтому "подобная жизнь будет, пожалуй, выше той, что соответствует человеку, ибо так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное"⁹. В любом случае остается различие: в Боге жизнь "самая лучшая, какая у нас бывает очень короткое время. А в таком состоянии" божество "всегда (у нас этого не может быть)"¹⁰. Итак, подлинное счастье и благо — в полноте человеческой жизни:

Ведь одна ласточка не делает весны и один [теплый] день тоже; точно так же ни за один день, ни за краткое время не делают-ся блаженными и счастливыми¹¹.

Философия имеет право только на счастье мысли, мимолетной, как крик ласточки; од-

¹ Аристотель. Метафизика. I 2, 983 а 9—10 // Соч. Т. 1. С. 70. Ср. наст. изд. Гл. 4. С. 178.

² Пиндар. Фифийские песни. 3 // Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. М., 1980. С. 71.

³ Аристотель. Метафизика. I 2, 982 б 25—983 а 4 // Соч. Т. 1. С. 69.

⁴ Платон. Федр. 247 а // Соч. Т. 2. С. 182.

⁵ См.: Аристотель. Риторика. II 11, 1388 а 34—36 // Античные риторик. М., 1978. С. 95.

⁶ См. там же. 34.

⁷ См. там же. 10, 1388 а 11—12. С. 93.

⁸ Аристотель. Метафизика. XII 7, 1072 б 20 // Соч. Т. 1. С. 310.

⁹ Аристотель. Никомахова этика. X 7, 1177 б 26—28 // Соч. Т. 4. С. 283.

¹⁰ Аристотель. Метафизика. XII 7, 1072 б 14—16 // Соч. Т. 1. С. 310.

¹¹ Аристотель. Никомахова этика. I 6, 1098 а 18—20 // Соч. Т. 4. С. 64—65.

нако благодатная сила этих мгновений позволяет смутно предугадать блаженство — чудесное, словно вечная весна:

И если ум в сравнении с человеком божествен, то и жизнь, подчиненная уму, божественна в сравнении с человеческой жизнью. Нет, не нужно [следовать] увещаниям "человеку разуместь человеческое" и "смертному — смертное"; напротив, насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия и делать все ради жизни, соответствующей нависшему в самом себе; право, если по объему это малая часть, то по силе и ценности она все далеко превосходит¹.

б) Христианское направление развития теологии

Бог, по-видимому, не завистлив, а высшее счастье человека заключается в созерцательном размышлении, посредством которого человек живет согласно тому, что есть в нем божественного. Таково греческое учение, в котором христианская теология обрела возможность истолкования откровения Божественной благодати в Новом Завете и его обетования относительно причастности человека вечному блаженству. Разумеется, Аристотель не верил в личное бессмертие. Он лишь выразил убеждение, родившееся в моменты счастья и силы, когда наше мышление в своей деятельности ощущает, что в нас есть нечто божественное и вечное, которое не исчезнет, когда исчезнем мы. В этой доктрине о преодолении смерти лишь самой безличной частью души нет ничего христианского. Однако, полагая счастье человека в мышлении, а не в действии, Аристотель позволил теологии истолковать формулы блаженства, содержащиеся в евангельском и апостольском учении, в терминах познания:

Ибо мы отчасти знаем... Когда же наступит совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится... Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан².

¹ Аристотель. Никомахова этика. X 7, 1177 б 30 — 1178 а 2 // Соч. Т. 4. С. 283.

² 1 Кор 13:9 — 10, 12.

Мессианское обетование — это обещание вечной жизни, которая есть вечное блаженство, ибо она заключается в вечном участии в божественной жизни. То, что участие в божественной жизни есть причастность совершенному знанию, Аристотель обосновал заранее, сказав, что если Бог есть жизнь, то это потому, что Он есть мысль: "И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума — это жизнь, а бог есть деятельность"³. Таким образом, учителя христианства, говорившие, что блаженство — это "радость, даруемая истиной"⁴ — и не всякой истиной, а лишь высшей, которая есть истина самого Бога, — могли одновременно вдохновляться и греческой философией, и апостольской вестью. Фома Аквинский доказывает это, ссылаясь на Аристотеля:

Благо человека заключается в познании истины; но высшее благо состоит в познании отнюдь не всякой истины: оно состоит в совершенном познании высшей истины, как это очевидно из философии (Никомахова этика. X 7, 8)⁵.

Греческая философия завершается в теологии, находя в познании Бога силу и радость, необходимые для того, чтобы возвыситься над чисто научным знанием. С другой стороны, христианская теология найдет в греческой мысли средства обосновать определение блаженства через созерцательное мышление. Таким образом, греческая философия дала христианской мысли одновременно и фундаментальное обоснование теологии как спекулятивной науки о Боге, и концептуальные средства для разработки подобной науки.

Сближение греческой философии и христианской религии завершилось только в учении отцов Церкви и в схоластике. Однако его программу в общих чертах набросал уже апостол Павел, объединив в своей проповеди, во-первых, иудея и эллина⁶. Принадлежавший до своего обращения

³ Аристотель. Метафизика. XII 7, 1072 б 26—27 // Соч. Т. 1. С. 310.

⁴ Августин. Исповедь. Кн. 10, XXIII, 33 // Августин Аврелий. Исповедь; Петр Абеляр. История моих бедствий. М., 1992. С. 144.

⁵ Thomas d'Aquin. Somme théologique. 2, 2 ае, q. 167, а. 1, ad. 1. См. анализ 7 и 8 глав "Никомаховой этики" выше, с. 73.

⁶ См.: Рим 1:16.

в христианство к иудейской религии, причем воспитанный в самом строгом соблюдении ее предписаний, Павел тем не менее не был чужд греческой культуре, к которой евреи диаспоры получили доступ со времени принятия ими греческого языка в качестве языка межнационального общения. Павел допускал, что имеет место всеобщее откровение Бога, о котором греки засвидетельствовали разработкой теологии, хотя они и не получили обетований, данных Аврааму и обновленных Мессией. В самом деле, Бог открывается человеческому сознанию: "Ибо невидимое в Нем видимо через творение, которое имеет невидимое в сознании с тех пор, как оно сотворено"¹. Однако "свидетельство совести" в спорах нравственного и правового порядка показывает, "что дело закона у них написано в сердцах"². Нравственный закон, запечатленный совестью всякого человека, и рациональное познание природы суть двоякий источник знания божественного, которое можно назвать "естественным", ибо оно не требует сверхъестественного откровения в рамках определенной религии. Его можно также назвать философским, поскольку его содержание в виде некоей теологии разработали греческие философы.

Однако этому естественному откровению Бога христианство должно было противопоставить более глубокое и полное откровение — откровение христианства и иудаизма. Это откровение первоначально было получено через провозвестие, или проповедь. Вера в проповедь — это принятие публично провозглашенной вести, вера, которая "от слышания"³. Но принятие есть также чисто внутренний акт, и, как таковой, он является результатом внутреннего откровения, посредством которого "Самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии"⁴. Следовательно, есть как внешнее, так и внутреннее откровение, спе-

цифичное для веры. Таким образом, положение христианской теологии по отношению к теологии греческих философов неминуемо двойственно: она должна и продолжить ее традицию, и порвать с ней.

с) Двойственность христианской теологии

В определенном смысле христианская теология является продолжением греческой философии, сохраняя ее специфически созерцательный идеал. В самом деле, теология — это спекулятивная деятельность разума, обоснование и средства для которой христианские теологи нашли в греческой философии. Вследствие этого они не только называли себя людьми науки, но даже находили в своей спекулятивной деятельности — через импульс, воспринятый от философской этики, — "некое начало или признаки будущего блаженства"⁵.

Такая тенденция особенно ощутима в томизме, который в этом отношении может рассматриваться как продолжение аристотелизма. Платоновский же дух, свойственный августицизму, является не столь явно интеллектуалистским и спекулятивным. Когда Платон определяет "уподобление Богу", он делает это в терминах религиозного и нравственного порядка, поскольку для него оно заключается в том, чтобы "стать разумно справедливым и разумно благочестивым"⁶. Аристотель первым определил обожение человека через работу мысли, подчинив тем самым нравственные добродетели, относящиеся к действию, добродетелям интеллектуальным, связанным с созерцанием. Это положение дословно воспроизвел Фома Аквинский, доказывая, что действие относится к преходящему, а созерцание — к вечному и что действие не является самоцелью, но лишь предоставляет средства для созерцания. Поэтому он признает за нравственными добродетелями лишь общественную пользу, а с точки зрения достоинства и благородства ставит над ними интеллектуальные добродетели:

¹ Рим 1:20. Переведено по тексту оригинала, который, по-видимому, соответствует Вульгате. В синодальном переводе: "Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы".

— Примеч. пер.

² Рим 2:15.

³ Рим 10:17.

⁴ Рим 8:16.

⁵ Thomas d'Aquin. Somme théologique. 1, 2 ae, q. 66, a. 5, ad 2.

⁶ Платон. Тезтет. 176 b // Соч. Т. 2. С. 270.

Нравственные добродетели обладают чем-то более постоянным, нежели интеллектуальные, в силу их непрерывного упражнения в том, что касается жизни общества; однако очевидно, что объекты научных дисциплин, необходимые и неизменные, более постоянны, чем объекты нравственных добродетелей, которые суть лишь частные возможные действия. То, что нравственные добродетели более потребны для человеческой жизни, не доказывает, что они суть самые благородные в абсолютном смысле, — они таковы только лишь в смысле практическом. Более того, спекулятивные интеллектуальные добродетели уже по той простой причине, что они не подчинены чему-то иному, как полезное подчинено цели, обладают гораздо большим достоинством. Это происходит потому, что через них в нас некоторым образом зарождается блаженство, которое заключается в знании истины¹.

Упражнение в интеллектуальных добродетелях в большей степени является предвосхищением блаженства, нежели упражнение в нравственных добродетелях.

Правда, этот вывод не всегда отстаивается Фомой столь энергично. Так, в "Сумме теологии" шестое блаженство — "Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят"² — комментируется двояко. Первый комментарий рассматривает благодетельное видение Бога как вознаграждение за нравственную добродетель, ибо чистота сердца состоит в том, что "дух человека не осквернен страстями"³. Однако во втором комментарии различаются два вида чистоты: первый "очищает чувственную сферу от необузданных чувств", второй заключается в "чистоте духа, очищенного от фантазий и заблуждений", свободного в том, что касается Бога, "от телесных представлений и еретических извращений", причем только этот второй вид чистоты сердца соответствует совершенному видению Бога⁴. Именно так Фома Аквинский толкует отождествление Августином шестого блаженства с "даром мышления"⁵. Этот комментарий довольно далеко отстоит от тех ре-

лигиозных толкований, согласно которым спасение есть вознаграждение за нравственную добродетель и благочестие, поскольку он ставит чистоту учения превыше чистоты нравов. Последняя оказывается лишь предварительным условием блаженства, первые плоды которого можно вкусить лишь в спекулятивном познании.

Впрочем, то, что теоретическое знание — это уже "некая причастность истинному и вечному блаженству", утверждается не только по отношению к теологии, но и по отношению к "спекулятивным наукам" вообще⁶, несмотря на ограниченность их объекта в связи с происхождением этих наук из чувственного опыта:

Поскольку сфера спекулятивных наук не может быть расширена за пределы знания чувственных реальностей, которое является их началом, человек не может найти в спекулятивных науках совершенного, высшего блаженства; однако они некоторым образом позволяют быть причастным ему⁷.

Итак, теолог признает связь своей дисциплины со спекулятивным знанием, как таковым, и в качестве интеллектуала, занятого спекулятивной наукой, подтягивает к ней религию. В своей спекулятивной работе он видит высшую точку религиозного сознания и конечный результат, к которому оно должно прийти.

Очевидно, однако, что, как христианин, теолог не может придерживаться точки зрения, которая есть его собственная точка зрения, постольку, поскольку он получил от греческой философии оправдание своей деятельности как человека науки. Ведь содержание христианской теологии дано в особом откровении: внешнем — в Священном писании и внутреннем — в безмолвном свидетельстве Духа человеческого духу, свидетельстве, проникающем в самые глубины души. Теология является, таким образом, разработкой или рациональным "исследованием", которое "извлекает свои принципы из откровения"⁸. В этом смысле она представляет собой логическое размышление над данными иуда-

¹ Thomas d'Aquin. Somme théologique. 1, 2 ae, q. 66, a. 3, ad 1.

² Мф 5:8.

³ Thomas d'Aquin. Somme théologique. 1, 2 ae, q. 69, a. 3, c.

⁴ Ibid. 2, 2 ae, q. 8, a. 7, c.

⁵ Augustin. Du Sermon sur la montagne. I 4.

⁶ Thomas d'Aquin. Somme théologique. 1, 2 ae, q. 3, a. 6, c.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibid. 1, q. 1, a. 6, ad 3.

истского и христианского откровения с целью установления его внутренней связности и вытекающих из него следствий. Однако религиозное учение не достигается одним только исследованием и размышлением, необходимо также "вливание духа"¹. Теология может привести к "вечному спасению", только будучи основана на этом присущем религии двойном откровении. При этом она сама может быть откровением о том, что сокрыто в Боге: в этом своем аспекте она достигает сферы, которая "ускользает от притязаний" философии. Но в то же время она содержит откровения и о том, что является "объектом познания, доступного человеческому разуму"²: например, о существовании и природе Бога, о бессмертии человеческой души, о вечности и бесконечности мира и т. д. Следовательно, теология откровения отличается от философии прежде всего тем, что она проливает свет на другие сферы; но также и тем, что освещает объекты философского исследования совсем по-иному:

Ничто не препятствует тому, чтобы предметы, трактуемые философскими дисциплинами в той мере, в какой они познаваемы светом естественного разума, не могла трактовать и другая наука в той мере, в какой они обнаруживаются в свете божественного откровения. Отсюда следует, что теология, касающаяся священного учения, отличается по своему роду от теологии, которая выступает как часть философии³.

Таким образом, томистское решение противопоставляет теологии, являющейся результатом работы естественного разума в рамках философии, теологию, покоящуюся на религиозном откровении. Однако различие между этими двумя теологиями есть не просто различие двух видов внутри одного рода, но именно различие двух родов. Принципиальный характер этого различия очевидным образом связан с несоединимостью двух источников — естественного и сверхъестественного, из которых берут свое начало соответственно философия и теология откровения.

Здесь возникает проблема, тем более острая, что эти две дисциплины, различаясь

по роду, могут предъявлять претензии на одну и ту же область познания. Их различие ставит проблему разграничения компетенций и координации. С одной стороны, теология проявляет себя как рефлексия философского характера постольку, поскольку она "пользуется естественным разумом" для выявления таких следствий откровения⁴, которые могут быть извлечены из него посредством рефлексии и умозаключений. В самом деле, философствование исходит из данности, которую оно обрабатывает посредством рефлексии и умозаключений; эта данность, вообще говоря, суть данные опыта, но ее могут образовывать также и откровения веры. Человек, независимо от того, верует он или нет, обладает разумом и мышлением: следовательно, он не может смириться с непониманием своей веры. "Отказ приложить усилия к пониманию того, во что мы веруем, представляется мне небрежением"⁵. Но стремление понять веру превращает сакральную теологию в продолжение философии не только в том смысле, что теологическая рефлексия становится идентичной по своему характеру философской рефлексии, но и в том смысле, что в процессе собственной работы она начинает пользоваться понятиями и результатами, заимствованными у философии. И действительно, "священное учение прибегает к авторитету философов там, где они с помощью естественного разума смогли познать истину"⁶.

В то же время очевидно, что теология откровения "может прибегать к такого рода авторитетам только ради внешней и вероятностной аргументации"⁷. Верующий человек не может допустить, чтобы философия присваивала себе слишком большие права в отношении веры. Поставить перед философией задачу понять веру значило бы свести к природе сверхъестественного откровения веры, которая есть "дар благодати"⁸.

⁴ Ibid. 1, q. 1, a. 8, ad 2.

⁵ Anselme de Cantorbéry. Pourquoi Dieu s'est-il fait homme?

⁶ Thomas d'Aquin. Somme théologique. 1, q. 1, a. 8, ad 2.

⁷ Ibidem.

⁸ Еф 2:8. В синодальном переводе: "благодатью вы спасены через веру, и сие... Божий дар". — Примеч. пер.

¹ Thomas d'Aquin. Somme théologique. 1, q. 1, a 6, c.

² Ibid. a. 1, c.

³ Ibid. ad 2.

Благодать, разумеется, "не отменяет природу"¹: следовательно, откровение веры по благодати не запрещает пользоваться разумом. Тем не менее именно благодать "приводит природу к совершенству"². И именно благодать просвещает разум, а не наоборот. Поэтому для верующего вера превосходит разум. И действительно, "человек оправдывается верою"³: сделать ее положения вполне умопостигаемыми значило бы дать ей обоснование — но "доказательство веры отняло бы заслугу веры"⁴. Если бы вера не была сверхразумным усилием, в ней не было бы ничего, что заслуживало бы сверхъестественного спасения.

Томизму приходится, таким образом, положить предел претензиям разума в области веры. В самом деле, теолог не может допустить, что вера испытывает абсолютную потребность в разуме, однако готов согласиться, что она может прибегать к его помощи, как к помощи слуги:

[Теологическая наука] может что-то перенимать от философских дисциплин — не потому, что нуждается в этом по необходимости, но для того, чтобы полнее раскрыть свое содержание. В самом деле, она получает свои принципы не от других наук, а непосредственно от Бога через откровение. Поэтому теология не получает от других наук что-либо так, как если бы они стояли над нею, но пользуется ими как стоящими ниже нее, как служанками: так, архитектурные науки пользуются результатами наук, трактующих подчиненные области, например, политическая наука использует науку военную⁵.

Свои самые существенные положения теология извлекает не из философии, а из откровения. Тем самым она располагается над философией, от которой вовсе не зависит в определении своих принципов. Но любая наука более высокого уровня вправе пользоваться услугами наук низшего уровня. Так, военная наука подчинена политической науке. И в самом деле, "война суще-

ствует ради мира"⁶, то есть война есть лишь одно из средств создания и сохранения политических сообществ. В то же время военная наука хотя и подчинена политической, но небесполезна для нее, поскольку предоставляет ей одно из орудий политического характера. Аналогично, философия не является для теологии необходимой, так как не из нее извлекает теология свои принципы; однако философия может быть по отношению к ней подчиненным средством, помогающим легче дойти до истин откровения, ведя к ним, словно за руку:

Причина, по которой [теология] пользуется ими [философскими дисциплинами], заключается не в том, что ей самой чего-то не хватает: дело в недостаточности нашего собственного ума; опираясь на познание посредством естественного разума (что лежит в основе прочих наук), он легче продвигается к сверхразумным истинам, трактующимся теологией, когда его как бы ведут за руку⁷.

Это решение может показаться удовлетворительным для веры, убежденной в своем превосходстве над разумом и не ставящей вопросов, касающихся средств самопостижения. Но если разум может вести к истинам веры, то, значит, между ними существует плавный переход, а не разрыв. Разумеется, в плавном движении вперед может существовать некая иерархия. Так, естественное знание зарождается в чувственном опыте, чтобы затем возвыситься до разума, хотя основание и обоснование опыта уже содержатся в разуме; так что в некотором смысле познание рационального через чувственное обусловлено бессилием нашего разума. Аналогично можно предположить, что именно недостаточная способность постичь истины веры заставляет нас постигать их прежде всего через то, что дает нам понять разум. Однако эта параллель не проходит. Конечно, разум выше чувств, поскольку неразумное животное не в силах осознать свой собственный опыт. Но мы вводим принципы разума, исходя из чувственного опыта, так что сфера рационального познания не выходит за пределы сфе-

¹ Thomas d'Aquin. Somme théologique. 1, q. 1, a. 8, ad 2.

² Ibidem.

³ Рим 3:28.

⁴ Thomas d'Aquin. Somme théologique. 1, q. 1, a. 8, ad 2.

⁵ Ibid. 1, q. 1, a. 5, ad 2.

⁶ Аристотель. Политика. VII 14, 1333 а 35 // Соч. Т. 4. С. 617.

⁷ Thomas d'Aquin. Somme théologique. 1, q. 1, a. 5, ad 2.

ры чувственных реальностей, вера же претендует на то, чтобы превзойти разум¹. С другой стороны, хотя разум и не выходит за пределы чувственного, он постигает себя одновременно с постижением опыта, тогда как вера не является полностью понятной сама себе и, чтобы понять себя, она должна обращаться к помощи разума.

Таким образом, томизм не может ни поставить веру в зависимость от разума, ни претендовать на то, что вера может обойтись без разума, поскольку в целях формирования теологии как рациональной обработки откровения он действительно прибегает к разуму вообще и к аристотелевской философии в частности. Фактически томистская теология содержит два существенно разнородных элемента. Первый является продолжением теологических устремлений греческой философии. В этом направлении философия и религия оказывают друг другу взаимную поддержку. Философ сакрализует свою ориентацию и ставит ее выше ориентации наук, становясь теологом; теолог же, со своей стороны, видит в своей спекулятивно-философской деятельности подлинно божественную часть религии и интерпретирует святость и блаженство в терминах созерцательной жизни. Но именно против такого отождествления святого с философом-созерцателем восстает человек веры, который стремится подчинить философию вере, делая из философии простую служанку теологии. Вера, конечно, удовлетворяется таким решением. Но подобное примирение очень хрупко, ибо трудно рассчитывать удержать спекулятивное мышление в подчинении вере после того, как оно было объявлено блаженным и обожествленным.

2. Конфликт между философией и религией

И действительно, последующая история мысли показывает, что томистский синтез распался вследствие высвобождения спекулятивного разума и его конфликта с верой. Этот конфликт существовал изначально внутри самой веры. Но спекулятивный разум, освобождаясь от роли служанки рели-

гии и свободно развиваясь вместе с новой наукой и философией, связанной с процессом формирования этой науки, впоследствии решительно поставил себя вне веры. В результате столкновение разума и веры проявилось не только как внутренняя проблема религии, но и как конфликт науки и философии с религией.

а) Конфликт разума и веры

Превосходство веры над разумом, которое обосновывает теология, подразумевает прежде всего то, что вера находит в откровении путь к истине, который совершенно не зависит от естественного разума. Но одновременно вера не может не признать, что поскольку Бог — творец нашей природы и поскольку Он не желал нас обмануть, то естественное знание, доступное нашему разуму, и сверхъестественное, которым мы обязаны вере, не должны вступать в противоречие². Поэтому, если в вере содержатся истины, превосходящие возможности нашего разума, последний все же остается одним из путей к познанию истины. Так что можно считать, что одно из назначений человеческого разума — облегчать доступ к истинам веры.

Как раз из подобной возможности Декарт черпает аргумент для оправдания предпринятого им философского доказательства существования Бога и бессмертия души, о чем говорится в тексте посвящения "Размышлений о первой философии...", в котором автор приветствует "ученейших и славнейших членов Священного теологического факультета в Париже":

Итак, я принял во внимание, что не только вы все, как и другие теологи, утверждаете возможность доказательства существования Бога с помощью естественного разума, но что из Священного писания может быть сделан вывод, гласящий: познание Бога гораздо легче познания многих сотворенных вещей; оно вообще настолько легко, что отсутствие его у людей может быть поставлено им в вину... Что же касается души, то, хотя многие считают исследование ее природы делом нелегким, а некоторые даже осмеливаются утверждать, будто, согласно доводам человечес-

¹ См. наст. изд. С. 56—57, 64.

² См.: *Thomas d'Aquin. De la vérité de la foi catholique contre les Gentils.*

кого разума, она погибает вместе с телом и противоположный взгляд зиждется только на вере, все же... Латеранский собор, состоявшийся при Льве X, на восьмом своем заседании осудил такие воззрения¹.

Прикрываясь авторитетом Священного писания² и решениями соборов, Декарт совершенно очевидно пытается добиться от теологов одобрения своей философии. Это может быть истолковано как естественное желание избежать конфликта с церковными властями. Здесь можно видеть дополнительное свидетельство осторожности, которая заставляет Декарта во весь голос заявлять, что он ни в коей мере не является реформатором (разве что в области методологии наук)³, и отложить публикацию своего трактата "Мир" после осуждения Галилея. Однако в посвящении "Размышлений" Парижскому теологическому факультету есть нечто большее, чем осторожность и расчет, а именно ясно выраженное желание, чтобы Сорбонна признала ценность картезианской метафизики и смогла "публично засвидетельствовать это"⁴. Другими словами, Декарт претендует на то, чтобы в ссылках на философские авторитеты, к которым прибегает рациональная теология, его философия была приравнена к философии Аристотеля или даже заменила ее.

На первый взгляд Декарт ничего не меняет в отношениях между философией и теологией, зафиксированных схоластикой. Он всего лишь требует некоторого осовременивания теологии, поскольку в результате прогресса науки, дескать, возникла необходимость замены философии Аристотеля, слишком тесно связанной с устаревшими элементами античной науки, философией современной науки, то есть картезианством. Однако по своему содержанию картезианство не может заменить аристотелизм, не меняя в конечном

счете статуса философского разума в его взаимоотношениях с верой. В самом деле, аристотелизм утверждал различие форм знания в соответствии с различием объектов, к которым оно прилагается⁵. Если признать, что каждая наука должна определять свой собственный метод и свои принципы, а следовательно, и достижимую степень достоверности, в зависимости от природы своего объекта, то можно допустить, что теология откровения по своему содержанию и степени достоверности образует отдельную науку. Напротив, картезианство представляет метод "введения в науки рациональности" как универсально применимый. Ведь этот метод и есть не что иное, как сама деятельность разума, "который всегда остается единым, как бы ни было велико различие объектов, на которые он направлен". В этом смысле рациональная теология оказывается лишь одной из многих сфер применения метода. Так она, собственно, и представлена и в "Рассуждении о методе", и в посвящении "Размышлений о первой философии":

...Поскольку некоторые из лиц, коим известно, что я разработал некий метод для разрешения любых трудностей в науках — собственно не новый, ибо нет ничего древнее истины, но часто довольно удачно применявшийся мною в других областях, — поскольку они настойчиво просили меня испробовать его и в этой сфере, я почел своим долгом сделать такую попытку⁶.

Декарт, несомненно, демонстрирует благочестивое усердие человека, стремящегося исполнить свой долг. Однако теологи, к которым он обращался, не могли не обратить особого внимания на выражение абсолютной уверенности в себе со стороны разума, который не сомневается, что способен, опираясь на возможности метода, прийти к неопровержимым доказательствам в сфере рациональной теологии:

Я проследил... самые главные и принципиальные... доводы, которые могут быть приведены для решения нашей проблемы... таким образом, чтобы осмелиться далее предложить их уже в качестве достовернейших и очевиднейших доказательств. Добавлю к этому: я считаю эти доводы таковыми, что не усматриваю

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 4—5.

² Прем 13; Рим 1.

³ См.: Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Соч. М., 1989. Т. 1. С. 250—296.

⁴ Декарт Р. Размышления о первой философии... // Соч. Т. 2. С. 8.

⁵ Ср. наст. изд. Гл. 2. С. 47.

⁶ Декарт Р. Размышления о первой философии... // Соч. Т. 2. С. 5.

иного пути, каким человеческая проникаемость могла бы когда-нибудь отыскать лучшие¹.

Томизм противопоставлял "естественному свету человеческого разума, который может ошибаться", "уверенность, проистекающую от света божественной науки, которая непогрешима"². Тем самым уверенность веры представлялась не только не зависящей от разума, но и превосходящей его. В картезианстве разум, обретая уверенность в себе, обнаруживает свою независимость от утверждений откровения, переворачивая соотношение веры и разума.

Правда, в посвящении "Размышлений" Декарт ставит убеждения разума на службу морали и религии:

...Хотя нам, людям верующим, достаточно быть уверенными в существовании Бога и в том, что душа не погибает вместе с телом, неверующим, по-видимому, невозможно внушить никакой религии и даже никакого нравственного достоинства без предварительного доказательства, с помощью естественного разума, этих двух положений³.

Однако в "Рассуждении о методе" скорее устанавливается независимость религии и науки друг от друга. В самом деле, с одной стороны, "истины откровения" оказываются "выше нашего разумения" и поэтому "для их успешного исследования надо получить особую помощь свыше и быть более, чем человеком"; тогда как наука и философия должны считаться "занятиями людей, просто людей"⁴. Конечно, Декарт "почитал... богословие и не менее, чем кто-либо, надеялся обрести путь на небеса"⁵, но он вкладывал в это почтение столько же дистанцированности, сколько и уважения. Спекулятивная теология не казалась ему назидательной, поскольку он узнал "как вещь вполне достоверную", что путь на небеса "открыт одинаково как для несведущих, так и для ученейших"⁶. Зато филосо-

фия и наука предоставляют средства не для достижения небес, а для овладения миром. Правда, предпосылкой для этой сугубо человеческой деятельности должна служить теология. Постановка физических вопросов начинается с доказательства существования и рассмотрения природы Бога — причины всего сущего в мире. Но, с другой стороны, поскольку речь идет о рациональной теологии и об абсолютной надежности достижимого ею доказательства, то здесь скрываются следствия, в долговременной перспективе губительные для веры: дело в том, что такое раз и навсегда полученное доказательство может рассматриваться как окончательное, так что больше не появится необходимости об этом думать:

...Так как я считаю, что раз в жизни совершенно необходимо хорошо понять принципы метафизики, ибо только они дают нам познание Бога и нашей души, то я полагаю, что очень вредно часто занимать свой ум размышлениями над ними, ибо это помешало бы ему достаточно хорошо исполнять обязанности воображения и чувства, и что лучше всего довольствоваться удержанием в своей памяти и в своем веровании выводов, однажды из этих принципов извлеченных, а свободное от занятий время использовать для размышлений, в которых разум действует вместе с воображением и чувствами⁷.

В подобной перспективе рациональная теология становится только лишь обоснованием наук. Но ей следует уделять лишь "очень мало часов в году"⁸, ибо главной задачей духа должен быть прогресс науки. Нет никаких оснований подвергать сомнению личную веру и благочестие Декарта. У него, безусловно, были свои причины высмеивать благочестивое усердие тех, кто его разоблачал как атеиста, выдвигая при этом в качестве единственного довода тот факт, что он дал доказательство существования Бога⁹. Однако вера считает неверием не отрицание существования Бога, а отрицание веры. В этом смысле рациональное доказательство существования Бога является доказательством неверия по-

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии... // Соч. Т. 2. С. 5—7.

² Thomas d'Aquin. Somme théologique. 1, q. 1, a. 5, c.

³ Декарт Р. Размышления о первой философии... // Соч. Т. 2. С. 4.

⁴ Декарт Р. Рассуждение о методе... Ч. 1 // Соч. Т. 1. С. 254.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Декарт Р. Елизавете, 28 июня 1643 г. // Соч. М., 1994. Т. 2. С. 494—495.

⁸ Там же. С. 493.

⁹ См.: Декарт Р. Шаню, 1 февр. 1647 г. // Соч. Т. 2. С. 549.

стольку, поскольку оно не основано на вере. Именно потому, что картезианский разум не испытывает постоянной потребности обращаться к светильнику веры, он представляется несовместимым с подлинным благочестием:

Я не могу простить Декарту: он хотел бы во всей своей философии обойтись без Бога, но не мог обойтись без того, чтобы Бог дал пинка вселенной и тем запустил ее ход; после чего Бог был ему больше не нужен¹.

С точки зрения набожности неважно, был ли Декарт верующим и заботился ли он о своем спасении, ибо в картезианстве устанавливается круг истин, совершенно не зависящих от откровения, и оно занято чем угодно, кроме заботы о спасении. В этом отношении Декарт для веры Паскаля "бесполезен" и "сомнителен", а "вся философия" не стоит "и часа, на нее потраченного"².

"Вот где хорошо для господина Арно поработать над логикой! Церковь нуждается во всем его усердии"³ — так выражал свое рвение Паскаль. Он скажет еще: "Написать против тех, кто слишком углубляется в науки. Декарт"⁴. Эта позиция достаточно красноречиво свидетельствует о том, что отличает веру Паскаля от томистского рационализма, который в занятиях спекулятивными науками видел начало вечного блаженства. Если верить Жильберте Перье, презрение Паскаля к научному знанию распространялось и на спекулятивную теологию:

С тех самых пор, когда он решился не изучать более ничего, кроме религии, он никогда не занимался сложными теологическими вопросами и употребил все силы своего ума на то, чтобы познавать правила христианской морали и совершенствоваться в ней⁵.

Во всяком случае несомненно, что Паскаль отрицал если не возможность, то по край-

ней мере ценность рациональных доказательств существования Бога. При этом свое презрение к рациональной теологии он приписывал и самой христианской религии:

Вы не говорите сами, что небо и птицы доказывают существование Бога? Нет. И ваша религия этого не говорит? Нет. Ибо хотя это в каком-то смысле очевидно для немногих душ, коим свет ниспослан от Бога, для большинства это ложно⁶.

И все же то, что этот "странный христианин" не видел своего Отца на небесах, представляет собой парадокс, который справедливо отметил П. Валери⁷. Иудаизм и христианство проповедуют, что небеса поют о славе Божьей. Ужасающим ответом на это является замечание Паскаля: "Вечное безмолвие этих бесконечных пространств меня пугает"⁸. По мнению благочестивых комментаторов, эти слова могли быть вложены в уста атеиста, которого хочет обратиться верующий. Но достаточное количество текстов показывает, что именно Паскалю принадлежит представление о бесконечном мире — мире науки его времени, которая тем самым ставила перед теологией серьезнейшие проблемы. Из упорядоченности мира можно вывести доказательство существования Бога: но, чтобы установить упорядоченность, необходимо уловить связь частей внутри целого⁹. А какой порядок можно найти в мире, если это — "бесконечная сфера, центр которой везде, окружность — нигде"¹⁰? О конечном мире можно сказать, что он не содержит своей причины в себе самом. Но бесконечный мир самодостаточен. Невозможно выйти за его пределы, чтобы достигнуть там божественной бесконечности: Бога и "нас разделяет бесконечный хаос"¹¹. Наконец, если вселенная бесконечна, то как человек может быть завершением, венцом творения, предметом особой заботы Бога, каковым его считает религия?

Когда я вижу слепоту и ничтожество человеческие, когда смотрю на немую вселенную и на человека, покинутого во мраке

¹ Заметки о жизни господина Паскаля, написанные мадемуазель Маргаритой Перье, его племянницей // Паскаль Б. Мысли. М., 1995. С. 75.

² Паскаль Б. Мысли. 84 (79). С. 99.

³ Pascal, cité par l'abbé Pascal. L. 1003.

⁴ Паскаль Б. Мысли. 553 (76). С. 245.

⁵ Жизнь господина Паскаля, написанная госпожой Перье... // Паскаль Б. Мысли. С. 43.

⁶ Паскаль Б. Мысли. 3 (244). С. 80.

⁷ Valéry P. Variations sur une Pensée.

⁸ Паскаль Б. Мысли. 201 (206). С. 137.

⁹ Ср. гл. 15.

¹⁰ Паскаль Б. Мысли. 199 (72). С. 132.

¹¹ Там же. 418 (233). С. 186.

на самого себя и словно заблудившегося в этом уголке вселенной, не зная, кто его сюда поместил, зачем он сюда пришел, что с ним станет после смерти, и неспособного все это узнать, — я пугаюсь, как тот, кого спящим привезли на пустынный ужасный остров и кто просыпается там в растерянности и без средства оттуда выбраться. И потому меня поражает, как это люди не впадают в отчаяние от такого несчастного удела¹.

Паскаль тем более в состоянии воспринять как свои те трудности, которые создаст для веры развитие научного рационализма, что он не хуже Декарта чувствует независимость научного мышления по отношению к вере и сам утверждает его права перед лицом догматизма церковного авторитета с такой хлесткой иронией, в которой нет ничего от осторожности Декарта:

Напрасно вынесли вы в Риме приговор Галилею, где осудили его точку зрения на вращение Земли. Этим вы не докажете, что она пребывает в покое. И если бы систематические наблюдения свидетельствовали о том, что она вращается, то все люди на Земле не воспрепятствовали бы ее вращению и не перестали бы вращаться вместе с нею. Не воображайте также, что послания папы Захария об отлучении святого Вергилия, утверждавшего существование антиподов, уничтожили этот новый мир. Хотя папа и объявил это мнение весьма опасным заблуждением, король Испании совсем неплохо сделал, поверив Христу-фору Колумбу, вернувшемуся оттуда, а не суждению папы, который там не был².

Во времена Паскаля это было большой смелостью. И все-таки Паскаль ограничивается созданием элементарной базы рационализма: в отношении фактов следует придерживаться позитивных констатаций, полученных с помощью научного метода. Чтобы установить, есть ли у Янсения положения, осужденные католической церковью, нужно, очевидно, опереться на филологический анализ, а не на авторитет папы, который не читал Янсения. Однако в этих интеллектуальных требованиях для Паскаля нет ничего, что могло бы показаться несовместимым с религиозным послушанием:

Этот великий ум, столь широкий и столь исполненный любознательности, столь неустанно искавший причины и объяснения

всему на свете, был в то же время покорен всем заповедям религии, как ребенок³.

Это вовсе не бездумное совмещение противоположных позиций. Паскаль на самом деле полагал, что главная сила ума состоит в определении границ, разделяющих сомнения, убежденность и послушание:

Нужно уметь сомневаться, где следует, быть уверенным, где следует, а где следует — покоряться. Кто ведет себя иначе, тот не понимает силы разума⁴.

”Пирронист⁵, геометр, христианин: сомнения, уверенность, покорность”⁶ — вот как Паскаль определял самого себя.

Однако недостаточно ставить эти три позиции рядом, лишь ограничивая одну другой: необходимо уметь переходить от одной к другой. В рамках ”пирронизма” Паскаля разум используется для критики самого себя. Таким образом, сомнения пиррониста, критикуя убежденность геометра и полагая пределы разуму, подготавливает послушание христианина. Эти пределы существуют на доразумном уровне, в ”обманчивых силах”, затрудняющих пользование разумом. Но они проявляются и в самом разуме — в его способности схватывать истину. Дело в том, что разум не способен на все вообще, он не может разобраться в том, что принадлежит сердцу:

У сердца свой порядок, у разума — свой, основанный на правилах и доказательствах. У сердца порядок другой. Вы не станете доказывать, что вас следует любить, рассуждая по порядку о причинах любви; это было бы смешно⁷.

В этой области есть, правда, свои принципы, однако ”они едва видимы, их скорее чувствуют, чем видят, их бесконечно трудно дать почувствовать тем, кто не ощущает их сам”⁸. Так что было бы смешно пытаться действовать как геометр — ”начинать с определений и переходить к правилам”⁹:

³ Жизнь господина Паскаля, написанная господой Перье... // Паскаль Б. Мысли. С. 42—43.

⁴ Там же. 170 (268). С. 126.

⁵ От имени Пиррона (ок. 365—275 до н. э.) — основоположника древнегреческого скептицизма. — Примеч. пер.

⁶ Паскаль Б. Мысли. 170 (268). С. 126.

⁷ Там же. 298 (283). С. 161.

⁸ Там же.

⁹ Там же. 512 (1). С. 236.

¹ Паскаль Б. Мысли. 198 (693). С. 131.

² Pascal B. 18-e Provinciale.

...не то чтоб ум ими не занимался; но он делает это молча, естественно и безыскусно"¹. Грубость геометра должна в данном случае уступить место утонченности светского человека: "суть дела нужно схватывать сразу, одним взглядом, а не по ходу рассуждений"². Однако о слабости разума говорит не только наличие областей, на которые не распространяется его компетенция. Даже в самой геометрии есть пределы власти разума, ибо он не может все определить и все доказать, но определения и доказательства основываются на исходных понятиях, которые далее не определяются, и на началах, столь простых, что нельзя найти иных, с помощью которых они бы доказывались³. Если эти исходные понятия и принципы, то есть начала, не могут быть познаны путем доказательства, значит, они — предмет чувства⁴:

Мы познаем истину не только разумом, но и сердцем. Именно сердцем мы познаем начальные понятия⁵.

"Все наши рассуждения сводятся к уступкам чувству"⁶. Обычно при этом имеются в виду те ложные умозаключения, которые обманчивые силы и самолюбие навязывают разуму, или такие дела, в которых смешно рассуждать о принципах, когда следует руководствоваться чувством. Надо также признать, что даже в своей собственной области — в области научного доказательства — разум привязан к чувству, какое у нас бывает, когда мы ощущаем истинность самих начал: "У сердца свои резоны, неведомые разуму; это видно по множеству вещей"⁷.

Слово "сердце", которое в обиходном языке обозначаетместилище чувств, в языке Библии означает глубины челове-

ческой души. Паскаль использует его для обозначения всего того, что относится к сфере непосредственного чувства и так или иначе не может быть доказано рассуждениями причинно-следственного порядка. Мы в этом случае говорим об интуиции. Сердце чувствует то, в чем не может разобратся логическое мышление. Сердце схватывает исходные принципы логических доказательств:

Мы сердцем знаем, что у пространства три измерения, что числа бесконечны, а уж потом разум нам доказывает, что нет двух таких квадратных чисел, из которых одно было бы вдвое больше другого⁸.

Но сердце обладает также ощущением истин веры, недоказуемых для разума:

Бог познают сердцем, а не рассудком. Вот что такое вера. Бог является сердцу, а не рассудку⁹.

Вот в каком смысле Паскаль определяет превосходство веры над разумом: засвидетельствованное на опыте бессилие математического разума обосновать самого себя вводит в тайну веры, недоступную для рациональных доказательств: "Вера живет в сердце и заставляет говорить не "scio" (знаю), но "credo" (верую)"¹⁰. Следовательно, вера — это не знание, а верование. Конечно, обычно допускается, что знание как результат реального познания превосходит простое верование как некую субъективную уверенность. Но как непосредственное знание сердечное чувство выше любого знания, всего лишь выведенного опосредованным путем:

Ибо знание первоначал — пространства, времени, движения, числа — столь же твердо, как любое из тех, что даются нам рассудком; на эти-то знания, добытые сердцем и инстинктом, и должен опираться разум и основывать на них все свои рассуждения... Если бы наставлять нас был способен один только разум, тогда пусть Бог даст, напротив, чтобы мы в нем вовсе не имели нужды и познавали бы все предметы инстинктом и чувством¹¹.

Доказательство бессилия разума должно, таким образом, "послужить лишь к униже-

¹ Паскаль Б. Мысли. 512 (1). С. 236.

² Там же.

³ См.: Паскаль Б. О геометрическом уме и об искусстве убеждать // Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994. С. 434—459.

⁴ Ср. наст. изд. Гл. 2.

⁵ Паскаль Б. Мысли. 110 (282). С. 104.

⁶ Там же. 530 (274). С. 241.

⁷ Там же. 423 (277). С. 189. Перевод этого знаменитого изречения исправлен в соответствии с оригиналом. Ср.: "У сердца свои законы, которых разум не знает" — Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. С. 196 и 197. — Примеч. ред.

⁸ Там же. 110 (282). С. 104—105. Ср. наст. изд. Гл. 8.

⁹ Там же. 424 (278). С. 190.

¹⁰ Там же. 7 (248). С. 81. Ср. наст. изд. Гл. 2. С. 51.

¹¹ Там же. 110 (282). С. 104, 105.

нию разума — который желал бы судить обо всем"¹. Однако оно не должно служить "к оспориванию нашей уверенности в своих понятиях"². Оно должно лишь вести разум к принятию того, что за его пределами существует высшая степень убежденности. "Ничто так не согласуется с разумом, как это отречение разума [от чрезмерных притязаний]"³. В этом смысле убежденность сердца есть с точки зрения разума высшая точка, которой он может достигнуть. Вера выше разума тем, что она опровергает его и смиряет, но также и тем, что завершает его. Таким образом, если "вера отличается от доказательства (...). Доказательство зачастую и есть орудие веры"⁴. Доказательство путем рассуждения недостаточно для веры, но оно может вести к ней:

Блаженны и тверды в убеждении те, кому Бог дал веру через сердечное чувство; но тем, кто ее не имеет, мы можем ее дать лишь через рассуждение, пока Бог не даст им ее через сердечное чувство, без чего вера остается делом всего лишь человеческого и бесполезным для спасения души⁵.

В той мере, в какой Паскаль стремится писать как апологет, он сталкивается с трудностью любой апологетики, которая не может допустить ни того, что вера доказуема, ни того, что она несовместима ни с каким доказательством. Паскаль пытается избежать этой трудности, обращаясь к специфическому способу доказательства. Доказательство существования Бога действительно представляется ему ненадежным и сугубо метафизическим и если не невозможным, то по крайней мере малоубедительным: "Бог или есть, или Его нет; но на какую сторону мы склонимся? Разум тут ничего определить не может"⁶. Но в сфере неопределенного есть способ использовать разум: это исчисление вероятностей. Если разум не в состоянии преодолеть бесконечный хаос мира, чтобы с уверенностью установить, что Бог существует, то по крайней мере он может определить вероятность этого: "На краю этого бесконечного рас-

стояния играется игра, в которой выпадает орел или решка. На что вы поставите?"⁷

Пари справедливо, когда оно предусматривает одинаковые выгоды и потери для предлагающего его и принимающего, то есть когда оно не дает никому односторонних преимуществ. Например, в случае орла или решки пари справедливо, если каждый игрок ставит одно эю, а выигравший получает два эю. Можно дать математическую формулировку того, чего можно ожидать от такого пари. Для этого нужно выразить возможный выигрыш как функцию от шанса на выигрыш (один шанс из двух). Тогда произведение возможного выигрыша (2 эю) на его вероятность ($1/2$) равно одной ставке:

$$1/2 \times 2 \text{ эю} = 1 \text{ эю (уравнение 1)}.$$

Тот же результат можно получить, выразив сумму вероятностей потери и выигрыша, определив их через величину последних в зависимости от вероятности того и другого. Эта сумма называется "математическим ожиданием": оно показывает, чего следует ожидать от пари в зависимости от элементов, которые можно вычислить заранее. Пари, взятое в качестве примера, представляет собой комбинацию двух событий: предложения ставки (неизбежного в случае пари, следовательно, с вероятностью один к одному) и выигрыша двух эю (с вероятностью один к двум). Тогда уравнение 1 можно представить в другом виде, в котором ставка интерпретируется как отрицательный выигрыш с вероятностью, равной единице:

$$(1/2 \times 2 \text{ эю}) + [1 (-1 \text{ эю})] = 0.$$

Отсюда видно, что математическое ожидание равно нулю; таково математическое представление того факта, что пари является не выгодным, а просто справедливым. Если математическое ожидание выражается отрицательной величиной, то пари заведомо невыгодно. Если положительным числом, то пари выгодно. Таково правило, которое можно приложить к пари относительно существования Бога и бессмертия души, предлагаемому религией. Делая шаг за шагом в своих рассуждениях, Паскаль вычисляет, разумно ли ставить на кон крат-

¹ Паскаль Б. Мысли. 110 (282). С. 105.

² Там же.

³ Там же. 182 (272). С. 128.

⁴ Там же. 7 (248). С. 81.

⁵ Там же. 110 (282). С. 105.

⁶ Там же. 418 (233). С. 186.

⁷ Там же.

кую жизнь в удовольствиях, чтобы получить вечное блаженство.

"Бог или есть, или Его нет"¹. Итак, есть один шанс из двух. "При такой вероятности выигрыша и потери, если бы вы могли выиграть две жизни за одну — и то стоило бы так играть", такое пари, конечно, не является выгодным, но все равно "приходится играть... вы принуждены играть"². При таком положении разумно рискнуть одной жизнью, чтобы получить две. Ну а если можно выиграть три? В этом случае пари стало бы выгодным:

$$(\frac{1}{2} \times 3 \text{ жизни}) + [1 (-1 \text{ жизнь})] = \frac{1}{2}.$$

"Но есть вечная жизнь в блаженстве. И коль так, если бы только один шанс из бесконечного их количества был за вас, то и тогда стоило бы делать одну ставку, чтобы получить за нее две"³. Здесь пари становится справедливым и было бы разумно рискнуть, чтобы выиграть бесконечность:

$$\left(\frac{1 \text{ благоприятный шанс}}{1 \text{ бесконечность случаев}} \times 1 \text{ бесконечность жизни} \right) - 1 \text{ жизнь} = \infty - 1 = 0.$$

Такое пари все еще не является выгодным. "Но здесь ваш выигрыш — бесконечная жизнь в бесконечном блаженстве, у вас один счастливый шанс против конечного числа несчастливых... Это разрешает все сомнения... Здесь нечего раздумывать, надо ставить все"⁴. В самом деле, условия неимоверно выгодные:

$$(\frac{1}{2} \times \text{бесконечность жизни}) - 1 \text{ жизнь} = \frac{\infty}{2} - 1 = \infty.$$

"Бесконечную силу наше рассуждение обретает тогда, когда в игре, где есть равные шансы выиграть и проиграть, рискуешь конечным, а получаешь бесконечное"⁵. В самом деле, конечные величины, не являясь величинами того же порядка, что и бесконечность, не могут ни разделить ее, ни уменьшить. Но можно пойти еще дальше — можно сплутовать, наблюдая за игрой Бога в данном Им откровении:

Нельзя ли взглянуть на изнанку этой игры? Да, Писание и все прочее и т. д.⁶

Так что есть более одного шанса из двух, что Бог существует, и можно получить какие-то шансы в свою пользу. "Так что же с вами случится плохого, если вы сделаете такой выбор? Вы будете верным, честным, смиренным, благодарным, доброжелательным, искренним и надежным другом... Говорю вам, что вы выиграете в этой жизни и... поймете наконец, что ставили на верную вещь и бесконечную к тому же, а не отдали за нее ничего"⁷. В конечном счете разум свидетельствует, что такое пари беспредельно выгодно, потому что отношение его выгод к неудобствам равно отношению бесконечности к ничто. Поэтому фрагмент о пари Паскаль озаглавил "Бесконечное ничто"⁸.

Конечно, этот аргумент представляет собою софизм. Он таков с точки зрения религии, и особенно христианства, окрашенного янсенизмом, которое исповедовал Паскаль. Спасение здесь никоим образом не является вознаграждением за праведность, но лишь Божьей милостью. Таким образом, благонравный человек не может претендовать на то, что заслужит спасение. Но паскалевский аргумент является софизмом и с точки зрения правил исчисления вероятностей. В самом деле, тот, кто ставит одно эку, чтобы получить два, взвешивает свои шансы получить реально существующие деньги. Исчисление вероятностей основано на оценке соотношения реальных величин. Но нет никаких оснований распространять его методы на случаи, когда речь идет о самом наличии ставки. Если подбрасывают монету, то имеется один шанс из двух, потому что монета имеет две вполне реальные стороны, из которых каждый раз может выпасть только одна. С другой стороны, альтернатива "Бог существует либо не существует", хотя и очевидно истинна, но истинность ее — чисто логическая. Из нее нельзя заключить, что имеется один шанс из двух, что Бог существует, так как из этих двух предложений — "Бог есть" и "Бога нет" — только одно может соответствовать действительности. Численное соотношение вероятностей можно установить только между равно реальными оп-

¹ Паскаль Б. Мысли. 418 (233). С. 186.

² Там же. С. 187.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 187—188.

⁷ Там же. С. 188.

⁸ Там же. С. 185.

ределениями. Вопрос о существовании Бога нельзя разыграть в "орла или решку", так как, несмотря на свою грамматическую форму, предложение "Бог существует либо не существует" имеет только одну "сторону".

Таким образом, оценивать свои шансы попасть на небеса — это софизм как с точки зрения теории вероятностей, так и с точки зрения религии. Пытаться произвести такую оценку — значит уподоблять религию деловой сделке. Паскаль, собственно, так и делает, сравнивая пари о неопределенности, имеющей отношение к религии, с расчетами судовладельца, рискующего своими кораблями в плавании в надежде на будущую прибыль:

Если бы следовало что-то предпринимать только для верного дела, то для религии не надо было бы делать ничего, ибо тут уверенности нет. Но сколько вещей предпринимается без всякой уверенности — морские путешествия, сражения... Св. Августин видел, что люди трудятся на море, в сражениях и т. д. без всякой уверенности — но он не видел закона вероятности в игре, доказывающего, что так и следует поступать¹.

Разрабатывая и применяя теорию вероятностей, с помощью которой разум, выходя за пределы областей, где возможны абсолютно детерминистские доказательства, вторгается в те области, где достижимы лишь вероятностные решения, Паскаль, несомненно, выступает как глубоко спекулятивный мыслитель. Однако уже не в томистском смысле термина "спекуляция", являющегося переводом греческого слова "теория" и обозначающего деятельность созерцательного мышления. Здесь мы видим капиталистический его смысл, и обозначает он расчет степени рискованности инвестиций в зависимости от шансов на прибыль.

б) Конфликт между религией и практическим разумом

Паскаль не сомневался в действенности своей аргументации. Выслушав ее, неверующий восклицает: "О, я в восторге, в восхищении от таких выводов и т. д."². Долго-

временный успех, которым пользовались его "Мысли" и в особенности "паскалевское пари", ставшее поговоркой, показывает, что Паскаль и в самом деле не переоценил эффект, который должна была произвести его апологетика. Секрет успеха Паскаля, несомненно, связан с тем, что его гений оказался созвучен в некоторых своих аспектах настроениям, господствовавшим в его время. Разумеется, Паскаль отказывается доказывать существование Бога. Это означает отказ от всякого доказательства теоретических оснований религии. Но этот отказ выступает у него в виде презрения к рациональной теологии и к философии, которое пришлось по вкусу его современникам, отличавшимся ленью во всем, что касалось теоретической рефлексии. Паскаля слышали все те, кто непосредственную уверенность сердца предпочитал ненадежному и мучительному возведению здания доказательств, о которых Брак сказал, что они отягощают истину³. Заменяя теоретическую рефлексию мистическими излияниями и экзистенциальной тревогой, Паскаль создавал философию существования, которая на месте метафизики ставила патетические описания человеческой участи. Поступая таким образом, Паскаль отказывался от обоснования истинности религии; но всю свою вдохновенную риторику и несравненный публицистический гений он смог употребить на утверждение желания того, чтобы религия оказалась истинной. Тем самым религия ускользала от вопрошаний теоретического разума, становившегося все более независимым от веры, потому что теперь религиозная проблема связывалась с тревогами и излияниями сердца и расчетом практического разума.

Набожность рассчитывает поставить веру вне пределов досягаемости рациональных доказательств, так как всякое рациональное доказательство оспоримо. Однако когда религия становится делом непосредственного убеждения и практического разума, она уже не в безопасности. Если

³ Вероятно, имеется в виду высказывание знаменитого французского художника Жоржа Брака (1882—1963) из его дневников, фрагменты которых были опубликованы в сборнике изречений и максим: *Braque G. Le jour et la nuit*. Paris, 1952. — *Примеч. пер.*

¹ Паскаль Б. Мысли. 577 (234). С. 249.

² Там же. 418 (233). С. 188.

непосредственное чувство не поддерживает рациональная аргументация, которая одна имеет всеобщее значение, то оно остается субъективным и непередаваемым. "Убежденности" верующего и его "слезам радости"¹ сенсуалистский эмпиризм может с таким же успехом противопоставить свою собственную убежденность, что существует одна только чувственная реальность и нет ничего сверхчувственного и сверхприродного. Что же касается практического разума, то оно вовсе не склонно прикидывать свои шансы попасть на небеса. Со времен Декарта оно узрело в овладении природой более достижимую цель, нежели в невероятном паскалевском пари.

Одним из источников безрелигиозности, несомненно, является "свободомыслие", то есть использование теоретического разума, свободного от служения религии. Однако свободомыслие, поскольку оно связано с теоретическим мышлением, является спорадическим феноменом. Массовая же безрелигиозность современной эпохи имеет сугубо практические основания. Прежде всего — это "трудолюбие", которое "из поколения в поколение уничтожало религиозные инстинкты"². Постоянное использование практического подхода в делах мира сего привело к тому, что люди больше не знают, "на что нужны религии"³:

Они и так чувствуют себя изрядно обремененными, эти бравые люди, и собственными делами, и собственными удовольствиями, не говоря уже об "отечестве", газетах и "семейных обязанностях": у них, кажется, вовсе не остается времени для религии, тем более что для них совсем не ясно, идет ли тут дело о новом гешефте или о новом удовольствии — ибо невозможно, говорят они себе, ходить в церковь просто для того, чтобы портить себе хорошее расположение духа⁴.

Задаваться вопросом, является ли религия серьезным делом или развлечением, это во всяком случае не то же самое, что спрашивать, истинна она или ложна. Только теоретический разум способен в отношении религии поставить вопрос о ее истинности.

¹ Pascal B. Mémorial.

² Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. § 58 // Соч. Т. 2. С. 285.

³ Там же.

⁴ Там же.

С целью избежать этого вопроса набожность сделала судьями своей значимости практичность и чувство: но и тут она, по всей видимости, ничего не выиграла, так как ни практичность, ни чувство не видят сегодня достаточно ясно, какого рода удовольствия или выгоды может доставить религия.

с) Атеистический гуманизм

Французская революция запретила созерцательные монашеские ордена, потому что созерцание представлялось ей того рода ленью, которая с точки зрения прозаической религии труда и денег победившей буржуазии являла собой подлинное безбожие. Со времени победы буржуазии наше общество в своей чисто практической деятельности является в основном безрелигиозным:

Место веры теперь заняло неверие, место Библии — разум, место религии и церкви — политика, место неба — земля, место молитвы — работа, место ада — материальная нужда, место Христа — человек⁵.

Перед современной философией Фейербах поставил задачу согласовать теорию с практической безрелигиозностью:

Если практически человек занял место Христа, то и теоретически человеческое существо должно стать на место существа божественного⁶.

Философская мысль должна не просто следовать за движением современного сознания "от любви к Богу к любви к человеку, от надежд на запредельное к исследованию здешних реальностей"⁷, но теоретически обосновать это движение. Поэтому философия должна теперь быть не "теологией", а "антропологией"⁸. Необходимо, чтобы философская критика разоблачала религию как служанку "небесной и земной монархии" и чтобы она религиозно и политически

⁵ Фейербах Л. Необходимость реформы философии // Соч. М., 1995. Т. 1. С. 66. Во французском тексте вместо "Христа" — "христианина", что представляется более правильным переводом с немецкого, где слово "Christ" означает как "Христос", так и (чаще) "христианин". — Примеч. пер.

⁶ Там же.

⁷ Feuerbach L. S. W. VIII. S. 29.

⁸ Ibidem.

освободила людей, сделав их "свободными и независимыми гражданами этого мира"¹.

Впрочем, движение философии от Бога к человеку само по себе представляет исторический прогресс религий. "Всякая предшествующая религия кажется последующей идолопоклонством; человек раньше поклонялся *собственной сущности*"². Так, для христианства греческая религия была всего лишь антропоморфным язычеством. Но если христианство признает в атрибутах греческих богов атрибуты, которые на самом деле являются человеческими, то это означает, что в христианстве "то, что раньше считалось и почиталось *божественным*, ныне считается *человеческим*"³. Впрочем, христианская религия превосходит все другие не только потому, что она признала их антропоморфный характер, но и потому, что в своей собственной теологии она "связала человеческое имя с именем божьим в одном названии — богочеловека"⁴. Христианство наиболее близко к религиозной истине, так как это религия Бога, ставшего человеком. Для философской критики достаточно завершить критику религий христианством и приложить ее к самому христианству, чтобы перевернуть центральное положение христианской теологии и признать, что религия — это тайна человека, ставшего Богом.

Человек познает самого себя как индивидуума и познает таким образом человеческую природу в ее конечности и ограниченности. Но если бы человек осознал самого себя как род, он бы признал, что силы его безграничны. Действительно, человеческий род несет в себе потенции всемогущества и владычества над миром. Но человек, непосредственно не осознавая своей индивидуальной конечности, должен, чтобы представить себе бесконечные возможности рода, воображать их вне себя как атрибуты бесконечной субстанции, ему чуждой. Таким образом, можно сказать, что "противоположность между божественным и человеческим... объясняется противополож-

ностью человеческой сущности человеческому индивиду"⁵. Впрочем, религиозное сознание нередко наивно воображает, будто "божественное существо — не что иное, как человеческое существо, очищенное, освобожденное от индивидуальных границ"⁶. Фейербах может, например, сослаться на "Теодицею" Лейбница: "Божественные совершенства те же, что и в наших душах, только Бог обладает ими в безграничной степени"⁷. Таким образом, в совершенствах и атрибутах божественного человек усматривает свои собственные совершенства и свои собственные атрибуты. Но атрибут есть то, что придает существу его подлинную реальность и подлинную действительность: существо без атрибутов есть ничто. Этим объясняется привязанность всякого верующего к своей религии: веруя в атрибуты божественного, человек идентифицирует себя со своей собственной природой. Так, грек верует в греческую религию, потому что в атрибутах своих богов он видит свои собственные свойства как грека, которых его невозможно лишить, "не лишая его существования"⁸. И так всякая религия соответствует определенному этапу развития человека, потому что всякий раз "религия есть тождественное с сущностью человека воззрение на сущность мира и человека"⁹. Впрочем, это тождество переживается как различие. Божественная сущность предстает как внешняя по отношению к человеку или, иными словами, "Бог — это отчужденное от человека его Я, которое он затем снова присваивает себе"¹⁰ — в культе, в религии. Тем не менее человек должен отказать от своего собственного существа, чтобы приписать его Богу:

Чтобы обогатить Бога, надо разорить человека; чтобы Бог был всем, человек должен сделаться ничем¹¹.

⁵ Фейербах Л. Сущность христианства. Введение. Гл. 2 // Соч. Т. 2. С. 34.

⁶ Там же. Перевод исправлен в соответствии с новым французским переводом Л. Альтюссера. — Примеч. ред.

⁷ Лейбниц Г. В. Теодицея. Предисловие // Соч.: В 4 т. М., 1989. Т. 4. С. 54.

⁸ Фейербах Л. Сущность христианства. Введение. Гл. 2 // Соч. Т. 2. С. 39.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 49.

¹¹ Там же. С. 44.

¹ Feuerbach L. S. W. VIII. S. 29.

² Фейербах Л. Сущность христианства. Введение. Гл. 2 // Соч. Т. 2. С. 34.

³ Там же.

⁴ Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии. Тезис 65 // Соч. Т. 1. С. 87.

Таким образом, религия — это не только "помещение вне" человека его собственной сущности, но также его "отчуждение". В самом деле, если отчуждать значит отдавать свою собственность другому, человек в религии действительно отчужден, поскольку он осознает самого себя лишь в чуждой реальности, которой он отдал свою собственную сущность, чтобы иметь возможность себе ее представить.

Молодой Маркс поначалу полностью воспринял критику религии, предпринятую Фейербахом. И действительно, для него "критика религии — предпосылка всякой другой критики"¹. Критика религии обозначила подлинно коперниканский переворот, когда в центр мира был поставлен не Бог, а сам человек:

Критика религии освобождает человека от иллюзий, чтобы он мыслил, действовал, строил свою действительность как освободившийся от иллюзий, как ставший разумным человек; чтобы он вращался вокруг себя самого и своего действительного солнца. Религия есть лишь иллюзорное солнце, движущееся вокруг человека до тех пор, пока он не начинает двигаться вокруг себя самого².

Таким образом, "атеизм, в качестве снятия бога, означает становление теоретического гуманизма"³. Но у Фейербаха этот гуманизм оставался сугубо теоретическим, так как его концепция человека была совершенно абстрактной:

[Фейербах] рассматривает людей не в их данной общественной связи, не в окружающих их условиях жизни, делающих их тем, чем они в действительности являются, — не говоря уже об этом, Фейербах никогда не добирается до реально существующих деятельных людей, а застревает на абстракции "человек"⁴.

Следовательно, необходимо добраться до человека в реальных условиях его существования: "человек — не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек

— это мир человека, государство, общество"⁵. Именно конкретный мир реального человека порождает религиозное (само)отчуждение. В совершенно гегелевском стиле Фейербах дает этому отчуждению чисто идеалистическую интерпретацию: человек полагает свою собственную сущность вне себя, в божественном, для того чтобы представить ее себе. Этому иллюзорному представлению человека о самом себе необходимо дать реальное объяснение, исходя из его реального положения. Религия "претворяет в фантастическую действительность человеческую сущность, потому что человеческая сущность не обладает истинной действительностью"⁶. Государство, общество "порождают религию, превратное мировоззрение, ибо сами они — превратный мир"⁷. Фейербах утверждал, что у бедного человека богатый Бог; но это означает только то, что "чем больше вкладывает человек в бога, тем меньше остается в нем самом"⁸: обнищание человека предстает, таким образом, как результат религиозного самоотчуждения. А нужно, напротив, осознать, что религиозное самоотчуждение — это результат реальной бедности людей: "...религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял"⁹. Человек обладает лишь иллюзорным самосознанием в виде религиозного отчуждения потому, что он еще не достиг всевластия над природой, но уже потерял (в процессе труда и истории) свое первоначальное единство с нею.

Таким образом, через критику религии критика должна дойти до реального положения человека, фантастическим отражением которого является религия. Именно в этом смысле критика религии есть предпосылка всякой критики вообще, ибо "земное существование заблуждения скомпрометировано, раз опровергнута его небесная

¹ Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 414.

² Там же. С. 415.

³ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. 3 рукопись [XXX] // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 169.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Фейербах // Соч. Т. 3. С. 44.

⁵ Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 414.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. 1 рукопись [XXII] // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 88.

⁹ Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 414.

oratio pro aris et focus”¹. Но критика религии — это лишь предпосылка, то есть введение в действенную критику, критику условий человеческого существования:

Упразднение религии, как иллюзорного счастья народа, есть требование его действительного счастья. Требование отказа от иллюзий о своем положении есть требование отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях. Критика религии есть, следовательно, в зародыше критика той юдоли плача, священным ореолом которой является религия².

В самом деле, в некотором отношении религия без прикрас отражает подлинное убожество человека. Паскаль нарисовал захватывающую картину этого убожества, сравнив его с состоянием закованных узников, в бессилии ожидающих неотвратимой смерти:

Представьте себе цепочку людей в кандалах. Все они приговорены к смерти, и каждый день кого-то из них казнят на глазах у других; оставшиеся в живых видят свою судьбу в судьбе себе подобных и, глядя друг на друга с мукой и без надежды, ожидают, когда настанет их черед. Вот образ удела человеческого³.

Однако религия, демонстрируя человеку реальность его цепей, предлагает ему утешение в ином мире. Это утешение, безусловно, не имеет целью освободить человечество от земного порабощения. ”Наоборот: здесь ты должен быть рабом, иначе небо для тебя будет излишне”⁴. В силу этого религия играет двойственную роль. Она и протестует против страданий человека, и принимает эти страдания как неизбежные:

Религиозное убожество есть в одно и то же время выражение действительного убожества и протест против этого действительного убожества. Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа⁵.

¹ Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 414. Речь в защиту алтарей и очагов (самоапология) (лат.). — Примеч. ред.

² Там же. С. 415.

³ Паскаль Б. Мысли. 434 (199). С. 198.

⁴ Фейербах Л. Необходимость реформы философии // Соч. Т. 1. С. 69.

⁵ Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 415.

Следовательно, отбрасывать религиозное утешение нужно только для того, чтобы устранить действительное убожество, иллюзорной компенсацией которого оно является:

Критика сбросила с цепей украшавшие их фальшивые цветы — не для того, чтобы человечество продолжало носить эти цепи в их форме, лишенной всякой радости и всякого наслаждения, а для того, чтобы оно сбросило цепи и протянуло руку за живым цветком⁶.

Это означает, что нужно идти гораздо дальше чисто теоретической критики религии, которой ограничился Фейербах: нужно дойти до практической критики реального человеческого мира, то есть до революционного преобразования того, что конкретно определяет человека — общества, в котором он живет:

Фейербах исходит из факта религиозного самоотчуждения, из удвоения мира на религиозный... и действительный мир. И он занят тем, что сводит религиозный мир к его земной основе... Последняя, во-первых, сама должна быть понята в своем противоречии, а затем практически революционизирована... Следовательно, после того как, например, в земной семье найдена разгадка тайны святого семейства, земная семья должна сама быть подвергнута теоретической критике и практически революционно преобразована⁷.

Фейербах требовал, чтобы философская теория была согласована с практическим атеизмом современного общества. Маркс же хотел, чтобы теоретический атеизм стал, в свою очередь, практическим гуманизмом. Но подобная трансформация предполагает критику философского атеизма в том плане, что это лишь теоретический атеизм: ”Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его”⁸.

⁶ Там же.

⁷ Маркс К. Тезисы о Фейербахе. Тезис 4 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 265. Во французском переводе окончание последней фразы передано следующим образом: ”...с этого момента земная семья должна быть подвергнута отрицанию теоретически и практически”. — Примеч. пер.

⁸ Там же. Тезис 11. С. 266.

3. Философия и религия сегодня

Атеизм Фейербаха и Маркса — это атеизм наступающей индустриальной цивилизации, которая одерживает свои первые успехи в борьбе с природой и осознает свою власть над миром. Такая цивилизация ставит себе целью достичь не сверхъестественных небес, а завоевать реальные землю и небо. Отношение рода человеческого к миру и отношения между людьми внутри человеческого рода стали реальными практическими отношениями в мире, а не некими мистическими связями, и они осуществляются реальными прозаическими способами посредством труда и политики. Как сказал Гегель, современный человек не знает иной утренней молитвы, кроме чтения газеты, которая связывает его собственные существование и деятельность с существованием и деятельностью всего человеческого сообщества. Действенной реализацией человеческой сущности человечество ищет здесь, на земле, практическими средствами, а не в ином мире какими-то сверхъестественными способами. В своих юношеских сочинениях, посвященных критике религии, которые парадоксальным образом именуют теологическими, Гегель так резюмировал эту тенденцию современной ему эпохи: "Лишь в наши дни удалось... потребовать назад как собственность людей те сокровища, которые были потрачены на небо"¹. Но добавляет, что подобное требование остается теоретическим. В самом деле, вплоть до Фейербаха религия подвергалась лишь философским нападкам. Делом Маркса стало превращение этого требования в практический лозунг, что, с одной стороны, является завершением философской критики религии, а с другой — отказом от теоретического аспекта философии. По мысли Маркса, философия завершена в двух смыслах этого термина. Во-первых, она начала осуществляться с помощью результативного действия, поскольку она придает реальное практическое содержание своему противостоянию религии. Во-вторых, отныне она окончилась как чисто теоретическое, или спекулятивное, предпри-

ятие, поскольку становится практическим, а точнее, политическим действием. Таким образом, философская критика религии завершается требованием "преодоления философии".

а) Преодоление религии и философии

Идея преодоления философии восходит к критике теологических аспектов спекулятивной философии. У Фейербаха и Маркса эта критика конкретизируется в виде критики гегелевской философии. Но она со всей очевидностью имеет всеобщее значение в той мере, в какой философия Гегеля воспринимается так, как он представлял ее сам: как последнее и высшее выражение философии. Гегель подвергается критике постольку, поскольку, продолжая линию Аристотеля и Декарта, он сделал последнее философское усилие завершить рациональную теологию. Этот первый аспект критики философии остается теоретическим, и в данном отношении нет различий между Марксом и Фейербахом, по крайней мере существенных.

Гегелевская философия — рационализм, отказывающий вере в примате над разумом, которого она постоянно добивалась. И все же эта философия — во всяком случае, после критики религии, относящейся ко времени юности Гегеля — вдохновлена христианством. Гегель принимает истинность христианского откровения, но лишь в том отношении, что оно может быть объектом мышления для разума. С этой точки зрения гегельянство противостоит томизму, для которого вера — высшая точка разума. Для Гегеля, наоборот, работа разума довершает то, что несовершенно в данных веры: эту точку зрения он связывает с протестантизмом, отказывающимся принимать то, что не может быть познано человеческим мышлением как истинное:

Есть какое-то великое упрямство, упрямство, которое делает честь человеку, в решении не признавать никакого нравственного убеждения, пока оно не получит оправдания посредством мысли, и это упрямство представляет собой характерную черту нового времени, а также является принципом протестантизма².

¹ Гегель Г. В. Ф. Позитивность христианской религии // Работы разных лет: В 2 т. М., 1970. Т. 1. С. 191.

² Гегель Г. В. Ф. Философия права. Предисловие М., 1990. С. 55—56.

Однако лютеровский протестантизм допускал независимость мышления только "в вере и в свидетельстве Духа"; философии же свойственно постигать его "в понятии". В протестантизме есть некий фидеизм, который держится за то, что верующее сознание непосредственно схватывает как таковое. Гегельянство же не удовлетворяется верой, в которой Бог воспринимается только сердцем, а не разумом. Это не означает, что оно отрицает всякую ценность за убеждением сердца. Это убеждение принадлежит и мышлению, однако только в форме непосредственной достоверности. В отличие от Паскаля, для которого непосредственное выше рационального, Гегель утверждал, что непосредственное, не имеющее подлинного обоснования, ниже того, что основано на опосредованном рациональном мышлении.

Таким образом, по Гегелю, вера может быть признана философией, только если последняя может ее обосновать, развивая ее рациональное ядро. С этой точки зрения "философия отрицает теологию"¹. И в самом деле, философия утверждает, что только в рамках философии религии может быть признана истина религии:

...Истинное существование религии... это — философия религии... Но если истинным бытием религии является для меня только философия религии... то я поистине религиозен лишь в качестве философа религии и таким образом я отрицаю действительную религиозность и действительно религиозного человека².

Тем самым гегелевская философия "противоречит... ходячим понятиям" религии³.

Однако, "с другой стороны, религиозный... человек может найти себе у Гегеля свое последнее утверждение"⁴. Гегельянство отрицает иррациональные модальности религиозного убеждения, но содержание этого убеждения воспринято философией

Гегеля, которая в своей основе является теологией. Рационально интерпретируя веру, философия разрушает ее, разрушая ее тайну; однако, с другой стороны, она ее обосновывает. В христианстве тайна Троицы — это тайна самого Бога, непостижимая для ума, который не может допустить, чтобы то же самое было одновременно одним и тремя. Однако гегелевский разум считает себя способным проникнуть в спекулятивные глубины этой тайны. Только вследствие вечного порождения Сына Отцом получается так, что Бог является Духом, то есть жизнью. При этом именно различие Сына и Отца порождает их диалог в единстве Духа: это единство — не мертвое безжизненное тождество, но глубокое и богатое единство, которое вытекает из различия и поглощает его. Троичность, внутренне присущая божественной сущности, углубляется, выражаясь вовне. Это внешнее выражение Бога есть Священная история, где Бог, противопоставляясь самому себе и становясь человеком в Воплощении, сохраняет это противопоставление вплоть до смерти, и смерти крестной. Этой смертью Бог, доведя до конца уничтожение своей чувственной реальности, объявляет, что Он есть Дух. Смерть Бога открывает владычество Духа: со смертью Завещателя вступает в силу Новый Завет и в чувственном отсутствии Бога исполняется обетование Духа-Утешителя.

Таким образом, гегелевская философия является не просто теологией, но даже апологетикой. Она есть "последняя грандиозная попытка восстановить утраченное, погибшее христианство с помощью философии; попытка эта сводится к тому, что отрицание христианства, как вообще это делается в новое время, отождествляется с самим христианством"⁵. В самом деле, смерть Бога здесь представлена как один из моментов жизни Бога: тем самым в жизнь Духа вводится атеизм как необходимый момент этой жизни. История духа становится Голгофой "абсолютного духа"⁶; в эту "спекулятивно-диалектическую Страстную

¹ Фейербах Л. Основные положения философии будущего. § 21 // Соч. Т. 1. С. 113. Цитата неточна и, скорее, резюмирует рассуждения Фейербаха. — Примеч. пер.

² Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. 3 рукопись [XXIX] // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 167.

³ Там же. [XXX]. С. 168.

⁴ Там же.

⁵ Фейербах Л. Основные положения философии будущего. § 21 // Соч. Т. 1. С. 113.

⁶ См.: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Соч. М., 1959. Т. 4. С. 434.

пятницу"¹ уход Бога в смерть является существенным негативным моментом для становления истины. Забвение Бога — это движение просвещенного сознания, приближающегося к истине позитивным и рациональным способом. Но Гегель, колеблясь, приводит афоризм, согласно которому "половинчатая философия отдаляет от Бога... истинная же философия приводит к Богу..."². "Полуфилософия" — это философия эпохи Просвещения, которой в юности увлекался сам Гегель. В его философии зрелого периода сохранилось кое-что от этого критического отношения, но лишь как "полуистина", за пределами которой философия должна вновь обрести истину теологии:

В результате тайна диалектики Гегеля сводится к тому, что он в философии отрицает теологию и затем снова посредством теологии отрицает философию. Начало и конец образует теология...³

Впрочем, Гегель сам определил философию как "божественное служение истине". В качестве теологии и апологетики "спекулятивная философия есть настоящая, по-своему разумная, разумная теология"⁴.

С точки зрения Маркса, величайшая заслуга Фейербаха состоит в том, что он понял, что гегелевская философия есть не что иное, как переложение религии в философскую мысль:

Подвиг Фейербаха заключается ... в доказательстве того, что философия есть не что иное, как выраженная в мыслях и логически систематизированная религия, не что иное, как другая форма, другой способ существования отчуждения человеческой сущности, и что, следовательно, она также подлежит осуждению...⁵

Поскольку философия является выражением отчуждения человека в той же мере, что и религия, необходимо, следовательно, пре-

одолеть как ту, так и другую, чтобы обрести подлинное самосознание "не в религии, а, напротив, в уничтоженной, упраздненной религии"⁶.

Впрочем, необходимость преодоления философии и религии не является специфически марксистским лозунгом: им глубоко проникнуто все современное сознание, при всем разнообразии его политических окрасок. Для пророчества Ницше "никогда не было дела более великого", чем "смерть Бога", "и кто родится после нас, будет, благодаря этому деянию, принадлежать к истории высшей, чем вся прежняя история"⁷. "Бог умер" — это, следовательно, не то же самое, что "Бога не существует". Фраза "Бога не существует" принадлежит теоретическому атеизму, тогда как "смерть Бога" — это "грандиозное событие". Это событие человеческой истории, поскольку оно — человеческое деяние:

Где Бог?.. Я хочу сказать вам это! Мы его убили — вы и я! Мы все его убийцы! Но как мы сделали это?⁸

"Смерть Бога" выражает, таким образом, практический по своему существу атеизм, который должен иметь для человеческой истории пока неясные последствия. Заратустра у Ницше формулирует эти последствия в виде морали сверхчеловека: "Умерли все боги; теперь мы хотим, чтобы жил сверхчеловек"⁹. По мысли Ницше — вопреки обычному толкованию — сверхчеловек не означает человека, наделенного сверхчеловеческими способностями: он означает, скорее, вступление человеческого рода — вследствие смерти Бога — в новую, более высокую фазу своей истории.

Ницше ставит перед философией задачу поиска всего того, что способствовало бы преодолению человека сверхчеловеком. О ценности религии можно судить лишь с точки зрения такого преодоления. На первый взгляд может показаться, что Ницше попросту отбрасывает религию. Заратустра советует своим ученикам оставаться "вер-

¹ Heidegger M. Holzwege. Frankfurt a. M., 1950. S. 186.

² Гегель Г. В. Ф. Философия права. Предисловие. С. 56.

³ Фейербах Л. Основные положения философии будущего. § 21 // Соч. Т. I. С. 113.

⁴ Там же. § 5. С. 91. Во французском переводе не "теология", а "религия". — Примеч. пер.

⁵ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. 3 рукопись [XII] // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 154.

⁶ Там же. [XXIX]. С. 167.

⁷ Ницше Ф. Веселая наука. § 125 // Соч. Т. I. С. 593.

⁸ Там же. С. 592.

⁹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Ч. I. О дарящей добродетели // Соч. Т. 2. С. 57.

ными земле" и не "биться крыльями о вечные стены"¹ в тщетном усилии достичь неба. Однако как средство воспитания человека религия может стать для него средством преодоления самого себя:

Философ, как мы понимаем его, мы, свободные умы: как человек, несущий огромнейшую ответственность, обладающий совестью, в которой уместается общее развитие человека, — такой философ будет пользоваться религиями для целей дисциплинирования и воспитания...²

С этой точки зрения религия представляется Ницше полезной в трех отношениях. Во-первых, она является способом "преодолевать сопротивление, чтобы мочь господствовать"³. В самом деле, "она служит узами, связующими властелина с подданными" и тем самым не дает последним отделиться от первого, поднимая мятеж. Для властелина это также средство проникнуть в сознание подданных, чтобы они выдали "ему то скрытое, тающееся в глубине их души, что охотно уклонилось бы от повиновения"⁴. Таким образом, религия представляет собой самый утонченный вид властвования, средство ограждения "от необходимой грязи всякого политиканства"⁵:

Так смотрели на дело, например, брамины: с помощью религиозной организации они присвоили себе власть назначать народу его царей, между тем как сами держались и чувствовали себя в стороне от правления, вне его, как люди высших, сверхчарственных задач⁶.

Во-вторых, религиозное воспитание благоприятствует возвышению тех, кто, исходя из низших классов общества, способен благодаря аскетизму и пуританству научиться властвовать над другими, научившись сперва властвовать над собой:

Религия в достаточной степени побуждает и искушает их идти стезями, ведущими к высшему развитию духовных сил, испытать чувства великого самопреодоления, молчания и одиночества; аскетизм и пуританизм почти необходимые сред-

ства воспитания и облагорожения, если раса хочет возвыситься над своим происхождением из черни и проработать себя для будущего господства⁷.

Наконец, в-третьих, угнетенные классы общества извлекают из религии оправдание своего убогого, почти животного существования и необходимое им утешение:

Людям обыкновенным, большинству, существующему для служения и для общей пользы и лишь постольку имеющему право на существование, религия дает неоценимое чувство довольства своим положением и родом, многообразное душевное спокойствие, облагороженное чувство послушания, сочувствие счастью и страданию себе подобных; она несколько просветляет, скрашивает, до некоторой степени оправдывает все будничное, все низменное, все полуживотное убожество их души⁸.

В христианстве и буддизме наиболее достойно уважения "их искусство научать и самого низменного человека становиться путем благочестия на более высокую ступень иллюзорного порядка вещей" и, таким образом, мириться с реальным общественным устройством, внутри которого жизнь их сурова, "но эта-то суровость и необходима!"⁹.

В этом анализе нет ничего, что не восходило бы к свободомыслию и свободе совести, которых потребовала эпоха Просвещения. То, что священник — самый лучший помощник полиции, что церковная карьера — средство социального господства, что честолюбивому плебею, чтобы научиться владеть собой и властвовать над другими, не найти лучшего образования, нежели семинарское, — все эти положения некоторым образом резюмируют "Красное и черное". Но если существо дела наводит на мысль о Стендале, то форма выражения не имеет с ним ничего общего: анализ Ницше совершенно лишен критического настроя. Несомненно, видеть основное достоинство религии в утешении, которое она дарует народу, чтобы удержать его в повиновении, значит быть учеником Вольтера. Но вольтеровский дух — это также и критика религии, когда она становится союзником деспотизма, и вовсе не "просвещенного", а по-

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Ч. 1. О даящей добродетели // Соч. Т. 2. С. 55.

² Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. § 61 // Соч. Т. 2. С. 287.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 288.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

просту феодального. В ницшеанской морали сверхчеловека нет ничего вольтерьянского, так как она видит в религии не утилитарный и буржуазный инструмент социального порядка, а авторитарный и аристократический.

Мораль сверхчеловека — это мораль преодоления человека. Но для Ницше необходимость преодоления человека человеком означает прежде всего, что человек должен властвовать над человеком. Господа, властвующие над рядовым человечеством, преодолевают его. Однако если религия благоприятствует инстинкту господства, развивая напряжение воли и самообладание, которые суть первые условия могущества, то одновременно она способствует развитию чувства жалости и сострадания, которое защищает слабых от угнетения сильными. В конечном счете религия в большей степени подавляет волю к власти, чем развивает ее:

В общем балансе прежние и как раз суверенные религии являются главными причинами, удержавшими тип "человек" на более низшей ступени; они сохранили слишком многое из того, что должно было погибнуть¹.

Это верно по крайней мере в том смысле, что религии в своем современном состоянии сохраняют свою суверенность вместо того, чтобы быть "средствами воспитания и дисциплинирования в руках философов"². Критику религии Ницше распространяет и на философию, поскольку та поддерживает моральные ценности религии и приписывает им всеобщую значимость. Ницше возрождает идею, которую уже Платон обнаружил у своих противников-иммoralистов и согласно которой мораль предписывает общие для всех обязанности, а эта общность всё уравнивает и тем самым защищает слабых от посягательств сильных. Напротив, аристократическая мораль по своей сути антиэгалитарна, она не диктует всем их обязанности по отношению ко всем же. Она обращена лишь к некоторым и дает им разные права и обязанности по отношению к себе подобным и равным, где их

сдерживают ограничения и утонченность, и по отношению к низшим, где они ничем не ограничены:

Те же самые люди, которые *inter pares*³ столь строго придерживаются правил, надиктованных нравами, уважением, привычкой, благодарностью, еще более взаимным контролем и ревностью, которые, с другой стороны, выказывают в отношениях друг с другом такую изобретательность по части такта, сдержанности, чуткости, верности, гордости и дружбы, — эти же люди за пределами своей среды, стало быть, там, где начинается чужое, *чужбина*, ведут себя немногим лучше выпущенных на волю хищных зверей. Здесь они смакуют свободу от всякого социального принуждения; в диких зарослях вознаграждают они себя за напряжение, вызванное долгим заключением и огороженностью в мирном сожительстве общины; они *возвращаются* к невинной совести хищного зверя как ликующие чудовища, которые, должно быть, с задором и душевным равновесием идут домой после ужасной череды убийств, поджогов, насилий, пыток, точно речь шла о студенческой прогулке... В основе всех этих благородных рас просматривается хищный зверь, роскошная, похотливо блуждающая в поисках добычи и победы *белокурая бестия*⁴.

Нельзя не согласиться с Лукачем, который видит в этом отрывке из Ницше первую формулировку той морали "господ", из которой Гитлер и СС сделали хорошо всем известные выводы⁵. Этого не следует упускать из вида, когда желаешь определить, что именно понимал Ницше под "преодолением религии" и критикой "философских иллюзий": совершенно очевидно, что в этом он нашел оружие для борьбы против социализма и демократии посредством оправдания преступлений и социального угнетения.

Ницше сделал из атеизма выводы, прямо противоположные тем, которые сделал Маркс. Весьма затемняет эту проблему тот факт, что учения, во всем остальном противоположные друг другу, включают в качестве общих элементов атеизм и лозунг преодоления религии и философии. Поэтому

³ Среди равных (лат.). — Примеч. пер.

⁴ Ницше Ф. К генеалогии морали. § 11 // Соч. Т. 2. С. 427—428.

⁵ См.: Lukacs G. Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler. Berlin, 1955.

¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. § 62. // Соч. Т. 2. С. 289.

² Там же. Во французском переводе — "отбора и воспитания". — Примеч. пер.

необходимо уточнить, что не всякий атеизм обязательно носит революционный характер. У атеизма тоже есть свое духовенство, которое объявляло революцией только свою теорию, но в то же время во имя этой теории ставило в вину Робеспьеру — который действительно делал Революцию — утверждение, что атеизм аристократичен. Разумеется, когда Робеспьер сказал, что "идея "верховного существа", охраняющего угнетенную невинность и карающего торжествующее преступление, — это народная идея"¹, он игнорировал, причем сознательно, плебейский революционный атеизм санкюлотов. Однако утверждая, что "атеизм аристократичен"², он констатировал факт, и его можно упрекнуть разве что в том, что он придал ему статус общезначимой истины. Ведь нельзя отрицать, что атеизм XVII—XVIII веков — это прежде всего атеизм злодеев-господ, ярчайшим представителем которых является маркиз де Сад. Будучи убеждены, что нет ни Бога, ни бессмертной души, они считали, что вечное ничто гарантирует им безнаказанность, а привилегированное общественное положение дает возможность совершать злодеяния и исповедовать преступную мораль. Поэтому Робеспьер не без оснований подчеркивал, что в движении энциклопедистов имеет место сговор между представителями развращенной аристократии, с одной стороны, а также честолюбивой и вместе с тем услужливой буржуазией, с другой — на почве циничного и аморального атеизма:

Эта секта с большим рвением пропагандировала материалистический взгляд, который сильнее всего был принят среди великих и среди умных людей; ей в значительной части обязан тот род практической философии, который ввел эгоизм в систему, рассматривал человеческое общество как войну хитрости, успех — как правило справедливости и несправедливости, честность — как дело вкуса или благопристойности, мир — как владение ловких мошенников³.

¹ *Робеспьер М.* Речь в Обществе друзей свободы и равенства 1-го февраля II года республики // *Избранные произведения*: В 3 т. М., 1965. Т. 3. С. 72.

² Там же.

³ *Робеспьер М.* Речь в Конвенте 18 флореала II года республики // *Избранные произведения*. Т. 3. С. 173.

Но цинизм буржуазии, по крайней мере, ставил во главу угла полезность, а не злодейство: преступление представлялось ей неразумным и бесполезным эксцессом. Напротив, философия Ницше восприняла одновременно и циничную вольтеровскую идею о пользе религии для ловких правителей, и аристократическую философию преступления. В этом отношении в истории атеизма она представляет собой существенный поворот от того, что было самого испорченного в упадочной аристократии XVIII века, к самому преступному в гитлеровском безумии.

Что касается Фейербаха, то он знал о существовании имморалистского атеизма и постарался противопоставить ему свой собственный атеизм. Он различал две разновидности отрицания Бога. Первая отрицает Бога, как такового, но не отрицает божественного, которое присутствует, например, в человечестве, поскольку за ним можно признать всемогущество, справедливость и доброту. Эта форма атеизма отказывается лишь относить к Богу предикаты, которые нравственное сознание почитает как божественные. Но эти предикаты отрицает другая разновидность атеизма, которая вследствие этого и является имморалистским атеизмом. Его Фейербах отождествляет с атеизмом как таковым:

Подлинным атеистом, то есть атеистом в обычном смысле, надо считать не того, для кого божественный субъект — ничто, а того, кто отрицает божественные предикаты, как-то: любовь, мудрость, справедливость. Отрицание субъекта не есть отрицание предикатов самих по себе⁴.

Примером этого "настоящего атеизма" как раз и является атеизм Ницше, так как он отрицает жалость, справедливость и сострадание. Это отрицание и есть подлинный смысл "преодоления человека", которое совершает сверхчеловек. Такое "преодоление" явно противоречиво, поскольку ему удастся преодолеть полуживотное состояние расы рабов только посредством животной разнузданности расы господ. Ницше, безусловно, противопоставляет дикости "белокурой бестии", обращенной вовне,

⁴ *Фейербах Л.* Сущность христианства. Введение. Гл. 2 // Соч. Т. 2. С. 40—41.

утонченность отношений с равными. Гитлеризм популяризировал эту моральную раздвоенность в образах гангстера-интеллектуала и палача — почитателя Гёльдерлина и любителя Моцарта. Но именно подобный опыт опровергает все претензии морали господ на утонченность, показывая, что они постоянно уступают побуждениям к насилию и преступлению. Тот, кто хочет стать архангелом зла, в конце концов оказывается просто зверем.

Напротив, атеизм Фейербаха поддерживает традиционную мораль, причем до такой степени, что сохраняет ее религиозную окраску. Когда предикаты морального сознания относятся не к Богу, а к человеку, они не становятся менее почитаемыми. Таким образом, атеизм Фейербаха отрицает не религию, а Бога. На место почитания Бога он ставит культ "божественности человека"¹.

Человек человеку бог — таково высшее практическое основаначало, таков и поворотный пункт всемирной истории².

То, что человек становится для человека богом, в определенном смысле означает критику религии во имя позитивной политики. В самом деле, Фейербах показывает, что религия, по существу, определяет монархическое и патерналистское мировоззрение, при котором человек отказывается от эффективных политических действий, потому что всего ожидает от Бога:

С точки зрения религии, Бог — это отец, вседержитель, промыслитель, страж, защитник, правитель и владыка земной монархии. Поэтому человек... полагается на Бога, не на человека³.

В современном же государстве человек для удовлетворения своих нужд и стремлений обращается не к Богу, а к человеку. Практическая политическая деятельность, таким образом, "практически" отрицает "религиозную веру", и это опровержение религии является фактом, засвидетельствованным самими верующими, которые в рамках государства "в наши дни" ищут "помощи

только у человека"⁴. Фейербах заключает, что "государства основывались не верой в бога, а разочарованием в нем"⁵. Но он тут же переворачивает это утверждение, поскольку из недоверия к Богу выводит веру в человека — основание новой религии:

...Практический атеизм составляет связь государств; люди входят в государство, потому что в государстве они без бога, потому что государство для людей оказывается богом, поэтому государство законно присваивает себе божественный предикат "величества"⁶.

Таким образом, Фейербах не требует отделения государства от религии или светского характера государства: отрицание Бога государством является для него утверждением божественности государства, а отрицание религии политикой — политической религией. Максима, что человек человеку — бог, несомненно, противопоставлена культу Бога. Но одновременно она противопоставлена максиме буржуазного атеизма, согласно которой человек человеку — волк. Фейербах не видит других способов сделать нравственными отношения людей в сфере политики, кроме как превратить политику в религию:

Мы снова должны стать религиозными — политика должна стать нашей религией⁷.

Своей критикой теологического аспекта гегелевской философии Фейербах поставил себя слева от Гегеля. По существу он и остался левым гегельянцем, развивая свою критику слева в соответствии с тем же самым методом, который он критиковал в гегельянстве. Для него ошибка последнего состояла в том, что оно вводило внутрь религии ее отрицание через атеизм, вследствие чего "вера не оказывается подлинной верой"⁸ и создается раздражаемое противоречием чудище — "атеистический Бог"⁹. Но и сам Фейербах, сохраняя внутри своей критики религии саму религию, очевидно, создавал дополняющее ее чудище религи-

¹ Фейербах Л. Сущность христианства. Введение. Гл. 2 // Соч. Т. 2. С. 252, 318.

² Там же. Гл. 28. Заключение. С. 244.

³ Фейербах Л. Необходимость реформы философии // Соч. Т. 1. С. 67.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 66.

⁸ Фейербах Л. Основные положения философии будущего. § 21 // Соч. Т. 1. С. 114.

⁹ Там же.

озного атеизма. Религиозность Фейербаха привела его к признанию того, что "государство — провидение человека"¹, что "глава государства есть представитель универсального человека"² и в конечном счете к тому, что "государство для людей оказывается Богом"³. Можно сказать, что Фейербах был левым гегельянцем постольку, поскольку он критиковал теологический аспект мысли Гегеля. Но его критика теологии, сохраняя религию, привела к тому, в чем подлинная левая критика, в частности марксистская, будет прежде всего упрекать гегельянство: к сакрализации государства. С этой точки зрения философию Фейербаха можно отнести не просто к правому, но к крайне правому гегельянству.

б) Сохранение религии и философии в процессе их преодоления

Маркс, безусловно, осознавал это противоречие в философии Фейербаха. И он будет критиковать абстрактный характер его гуманизма, вследствие чего отбросит и ту форму, которую принял у него атеизм. В самом деле, Маркс видит, что атеизм типа фейербаховского "утверждает бытие человека" только как "опосредствованное отрицанием религии"⁴. Очевидное следствие этого заключается в том, что гуманистический атеизм сохраняет некоторые приведшие к нему подходы, даже отрицая их; говоря конкретнее, он, отрицая религию, кое-что из нее удерживает. Напротив, социализм — это "положительное... самосознание человека"⁵, а не такое самосознание, которое является только лишь следствием отрицания религии. И действительно, социализм видит во всеобщей истории порождение человека человеческим трудом, то есть благодаря его производственному отношению с природой. Поэтому у человека есть

"неопровержимое доказательство своего порождения самим собою"⁶. В результате сам вопрос о его сотворении Богом, чуждым человеку и природе, "стал практически невозможным"⁷, и тем самым атеизм, сводящийся к отрицанию такого Бога, теряет всякое значение:

Так как... *существенная реальность человека и природы приобрела практический, чувственный, наглядный характер... то стал практически невозможным вопрос о каком-то чуждом существе, о существе, стоящем над природой и человеком, — вопрос, заключающийся в себе признание несущественности природы и человека. Атеизм, как отрицание этой несущественности, не имеет больше никакого смысла...*⁸.

Социализм уже не нуждается в опосредствовании атеизмом, но непосредственно исходит из "теоретически и практически чувственного сознания человека и природы как сущности"⁹. Вот где подлинное преодоление религии и философии. В зрелые годы Маркс даст этому положению точную формулировку в рамках политической экономии. Она станет подлинно конкретным исследованием способов человеческого труда и ключом к эффективному преобразованию человеческих обществ.

Как "критика политической экономии", марксистская политэкономия противостоит политической экономии в том виде, в каком она была создана первыми теоретиками капитализма со времен Адама Смита. Маркс упрекает их главным образом в том, что они построили свою теорию исходя из простой эмпирической констатации форм капиталистической экономики и впали в иллюзию, приняв их за вечные формы экономики. Эмпиризму английской политической экономии Маркс противопоставляет тотальное видение человеческой истории, которое предсказывает капитализму его судьбу — уступить место бесклассовому обществу в результате пролетарской революции. Тем самым Маркс возлагает на пролетариат решающую историческую роль — вывести человечество в некотором роде за пределы самого себя. В самом деле, согласно марксизму, все общества в исто-

¹ Фейербах Л. Необходимость реформы философии // Соч. Т. 1. С. 67.

² Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии. Тезис 64 // Соч. Т. 1. С. 87.

³ Фейербах Л. Необходимость реформы философии // Соч. Т. 1. С. 67.

⁴ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. 3 рукопись [XI] // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 127.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 126.

⁷ Там же. С. 127.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

рии были основаны на борьбе классов: значит, в условиях бесклассового общества человечество выйдет за пределы истории. Не раз оспаривалось, что Маркс мог приписать подобную роль пролетариату путем чисто позитивного рассуждения, и Маркс был вынужден отрицать, будто он хотел основать религию пролетариата:

Если социалистические писатели признают за пролетариатом всемирно-историческую роль, то это никоим образом не происходит от того, что они, как уверяет нас критическая критика, считают пролетариев *богами*¹.

Решающая историческая задача возложена на пролетариат не потому, что в нем есть нечто божественное, сверхчеловеческое. "Скорее наоборот" — потому, что в нем "практически закончено отвлечение от всего человеческого, даже от *видимости* человеческого"², и он вынужден восстать против бесчеловечных условий своего существования. В самом деле, "чтобы возможно было угнетать какой-либо класс, необходимо обеспечить условия, при которых он мог бы влачить, по крайней мере, свое рабское существование"³. Однако условия современной промышленности таковы, что идет неумолимое обнищание пролетариата:

Современный рабочий с прогрессом промышленности не поднимается, а все более опускается ниже условий существования своего собственного класса. Рабочий становится паупером, и пауперизм растет еще быстрее, чем население и богатство⁴.

Следовательно, буржуазия неизбежно оказывается все более неспособной и дальше оставаться господствующим классом общества, так как она "неспособна обеспечить своему рабу даже рабского уровня существования"⁵.

Можно, безусловно, отвергнуть возражения, сделанные по поводу этого анализа, исходя из опыта последних десятилетий, который показывает, что капитализм способен поднять общий уровень жизни народа и привлечь на свою сторону довольно

значительную часть пролетариата, так что вопрос о революции больше не стоит (по крайней мере в современной ситуации). Дело в том, что подъем уровня жизни пролетариата в передовых капиталистических странах не является результатом лишь спонтанного действия капиталистических механизмов: это результат действий самого пролетариата и, как следствие, результат осознания правящим классом капиталистического общества необходимости сделать это общество более приемлемым для пролетариата. В этом смысле можно сказать, что марксистский анализ классовой борьбы способствовал одновременно и отрицанию пролетариатом капиталистического общества, и мерам, предпринятым правящим классом в интересах собственного выживания.

Более существенным является возражение, согласно которому именно нищенское положение угнетенного класса является решающим препятствием для его прихода к власти. Самая нищенствующая часть капиталистического общества, условия существования которой наиболее бесчеловечны, — это, безусловно, люмпен-пролетариат. Этот "пролетариат в лохмотьях" включает всех тех, кто, не располагая даже средствами существования пролетариата и заработной платой, живет на самом дне общества, перебиваясь чем придется: нищие, бродяги, воры, грабители и т. п. Этот люмпен-пролетариат образует класс одновременно несчастный и опасный, на который, согласно марксизму, полагаться нельзя. Разумеется, последний допускает, что этот класс "местами вовлекается пролетарской революцией в движение", однако марксизм прежде всего настаивает на том, что "в силу всего своего жизненного положения он гораздо более склонен продавать себя для реакционных козней"⁶. Это явно противоречит идее, что пролетариат самим своим отчаянным положением обречен на решающую революционную роль. Марксизм пытается уйти от этого противоречия, определяя люмпен-пролетариат как "пассивный продукт гниения... старого общества"⁷. Таким образом, люмпен-пролетариат якобы пред-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // Соч. Т. 2. С. 39—40.

² Там же. С. 40.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Соч. Т. 4. С. 435.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 434.

⁷ Там же.

ставляет собой докапиталистическую форму социальной нужды. Однако очевидно, что обнищание пролетариата снова загоняет людей во "Двор чудес"¹.

История нацистской партии достаточно красноречиво показывает, как немецкий люмпен-пролетариат, к которому принадлежал и сам Гитлер, сумел с помощью содействия и денег тех, кто обладал экономической властью, вовлечь широкие слои дезориентированного пролетариата в самую реакционную из авантур. Того, что пролетариат опускается ниже человеческих условий существования, недостаточно, чтобы он стал эффективно революционным. Безусловно, в той мере, в которой пролетариат не обладает какой-либо собственностью, он готов принять общество, основанное на отмене частной собственности на средства производства; это, однако, не доказывает, что он способен построить такое общество. Так что, по-видимому, не только в результате позитивного анализа марксизм возлагает на пролетариат историческую задачу создать путем революции бесклассовое общество. Видение Маркса является к тому же и мессианским: пролетариат — образ человечества, лишенного всего человеческого, — это Искупитель всеобщей истории. Подобно тому как гегелевская философия ввела в самые недра божественной жизни решающий момент смерти Бога, марксизм из отрицания всего человеческого в пролетариате сделал решающий момент пришествия подлинного человека. Светская история, как ее понимает марксизм, знает и Посредника — это, как Посредник в Священной истории, лишенный всего Бедняк. Конечно, пролетариат — это не Бог во всем его могуществе и величии: но он находится в центре Истории, как Бог в центре Страстной Пятницы. Фейербах сохранил религию, отбросив теологию. Маркс отбрасывает и религию, и теологию, но сохраняет философию истории, с помощью которой Гегель спас теологию, поместив в самую сущность Бога всемогущество отрицания.

Теологическое вдохновение в марксизме, безусловно, носит скрытый и бессозна-

тельный характер. Тем не менее очевидно, что если марксизм представляет собой не только эмпирическую политическую экономию и позитивную политику, то это потому, что он является также философией истории, на которую глубокий отпечаток наложила гегелевская теология. Марксизм сохраняет, даже отрицая их, существенные черты философских учений, на базе которых он был разработан. В самом деле, идеология революционного пролетариата была создана буржуазными интеллектуалами, обученными рефлексии в немецких университетах. Здесь можно провести аналогию с формированием идеологии революционной буржуазии, отчасти выработанной определенными слоями аристократии:

В те периоды, когда классовая борьба приближается к развязке, процесс разложения внутри господствующего класса... принимает такой бурный, такой резкий характер, что небольшая часть господствующего класса отрывается от него и примыкает к революционному классу, к тому классу, которому принадлежит будущее. Вот почему, как прежде часть дворянства переходила к буржуазии, так теперь часть буржуазии переходит к пролетариату, именно — часть буржуа-идеологов, которые возвысились до теоретического понимания всего хода исторического движения².

Анализировать подобное развитие нелегко. Что касается практического атеизма, который не разделяли ни Руссо, ни Робеспьер, то мы уже отмечали, что он был стихийной идеологией как идущей к упадку аристократии, так и восходящей буржуазии и что в любом случае необходимо различать две его формы: с одной стороны, упадочную и реакционную, а с другой — утилитаристскую и прогрессивную. Что же касается марксизма — пролетарской идеологии, выработанной буржуазными интеллектуалами, — то здесь проявляется такая же двойственность. С одной стороны, марксизм как революционная идеология более радикален, нежели стихийная идеология пролетариата, о которой Маркс не раз говорил, что она была лишь реформистской или путанно анархистской. С другой стороны, как результат целого культурного движения, марксизм не является абсолютно гумани-

¹ Квартал в средневековом Париже, служивший притоном профессиональных нищих (Cour des Miracles). — *Примеч. пер.*

² Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Соч. Т. 4. С. 433—434.

стической позицией, как хотел доказать Маркс, а представляет собой перенос гегелевской теологии истории на искупительные страсти пролетариата.

Это смешение революционной позитивности и теологии истории стало неразрешимой проблемой в ходе дальнейшего развития марксизма, поскольку социалистические революции — вопреки схеме Маркса — произошли не в тех странах, где капитализм привел к пролетаризации общества, а в тех, где он только начинал утверждаться в полуколониальной форме. Следовательно, пролетариат мог осуществить революцию только с помощью деревенских масс, которые приняли ликвидацию частной собственности не потому, что были лишены ее вследствие развития капиталистического предпринимательства, а потому, что, находясь в полуфеодальном состоянии, еще не достигли стадии буржуазной собственности. Что же касается руководства полукрестьянскими-полурабочими революционными элементами, то оно было в руках партии, в которой преобладали революционно настроенные интеллектуалы. Будучи реалистом, Ленин видел, что только мелкобуржуазная интеллигенция обладает необходимыми техническими и теоретическими способностями для революционного руководства крупным современным государством; но как раз эти способности предрасполагали ее представителей скорее к превращению в технократов, нежели в представителей пролетариата. Убеждение, что реальное развитие социалистических революций действительно соответствует марксистскому пророчеству о революционной роли пролетариата, исходит из акта веры, который, отождествляя партию и пролетариат, утверждает, что вполне способен вести Историю к тем целям, которые для нее предназначены. То, что объективное исследование фактов объявляет сомнительным, для веры — несомненный факт. Поэтому в практике марксистских партий смешивается реализм с фидеизмом. Если эта практика ленинистская, самокритика является трезвым сопоставлением намерений и результатов; если она сталинистская, то самокритика — это публичное покаяние, подлежащее одинаково мистическому осуждению или оправданию. Если практи-

ка носит тактический характер, то революционное действие оглядывается на фактическое состояние дел с реализмом, не исключая самых циничных поворотов; когда же определяются конечные цели деятельности, доктрина оценивает истинность тех или иных суждений не в соответствии с фактами, а в соответствии с "трудами основоположников". Что до интеллектуалов, то от них требуется поддержка как самой реалистичной тактики, так и принципов учения, менее всего подтверждаемых реальностью: в любом случае от них ожидают верности — сугубо религиозной добродетели.

Итак, марксизм дает возможность для его двоякой интерпретации. Первая — эмпиристская и позитивистская — провозглашает конец философии: ее должны поглотить отдельные науки, и в частности гуманитарные науки, к которым он проявляет особый интерес, — политическая экономия и история. Вторая интерпретация — фидеистская, ее пророчества выходят за пределы истории и освящают партию, мистически отождествляемую с пролетариатом-искупителем. Естественно, обе тенденции совпадают в утверждении конца философии. Но конец философии должен совпасть с концом истории, ибо только пришествие пролетариата может положить конец философии, осуществив ее. Приходится, однако, констатировать, что ни философия, ни история не оканчиваются и что марксизм ограничивается идеей о конце философии. Но любая философия всегда полагала, что она должна завершиться в знании более совершенном, нежели философское. Мыслить о конце философии — все равно значит философствовать. В этом отдают себе отчет интеллектуалы-марксисты, которые ищут между марксистским позитивизмом и фидеизмом средний путь "марксистской философии". Однако этот третий путь может завести в тупик, поскольку Маркс, достигнув полноты и зрелости мысли, перестал заниматься философией и посвятил себя политической экономии и революционной практике. Таким образом, марксистскую философию составляют произведения, написанные в период юности и созревания Маркса, философское содержание которых, помимо формулирования поня-

тий марксистской политической экономии и политики, ограничивается провозглашением — опять же философским — необходимостью преодоления философии.

с) *Философия между религией и политикой*

Марксистское — и, вообще говоря, современное — понятие "преодоления философии" является тем не менее оригинальным. От Платона до Гегеля философы, чья мысль выходила за пределы философии, имели в виду абсолютное знание. Таким образом, они определяли преодоление философии в терминах знания или теории. Исходным пунктом мысли Маркса, который, в свою очередь, был завершающим пунктом мысли Фейербаха, является идея преодоления философии в терминах сенсуалистского и практического эмпиризма. Фейербах первым энергично провозгласил необходимость ввести в философию ту сторону человека, которая чужда и даже враждебна абстрактному мышлению:

Философ должен включить в *состав* философии ту сторону человеческого существа, которая не философствует, которая, скорее, стоит в оппозиции к философии, к абстрактному мышлению, словом, то, что Гегелем было убрано в *примечание*. Только таким способом философия станет универсальной, свободной от противоречий, неопровержимой, неодолимой силой¹.

Итак, чтобы спасти философию, отброшенную враждебным настроением к теоретической мысли, Фейербах принимает метод гегелевской теологии, который вводит атеизм внутрь христианства. В философской апологетике Фейербаха отрицание философии становится "неодолимым" активным элементом самой философии. А ведь сторона человека, которая не философствует, есть как раз та сторона, которую анализирует марксизм, сторона, чувствующая и нуждающаяся, вовлеченная трудом в борьбу с природой. Но это и вообще чувственная составляющая человека: не только "чувство", но и "сердце"².

¹ Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии. Тезис 41 // Соч. Т. 1. С. 79—80.

² Там же. С. 80.

Сердце отвергает теологию, потому что она есть дело мысли, отрицающей "истинность религиозного аффекта"³ и не признающей "потребности сердца"⁴. "Поэтому новая философия, отрицая теологию... есть утверждение религии"⁵. "Если философия должна заменить религию, то философия... должна стать религией", и тогда она станет непреодолимой, ибо включит в себя "то, что составляет сущность религии", включит "преимущества религии"⁶.

Таким образом, атеист Фейербах, как и верующий Паскаль, видит преимущество религии над философией в убеждениях сердца. Для Фейербаха недостаток традиционной философии по сравнению с религией заключается в том, что она притязает "только на форму мысли"⁷. С точки зрения религиозного сознания это, без сомнения, общий тон всякой критики философии и рациональной теологии, поскольку она является частью философии. В данном случае неважно, присуще ли религиозное сознание такому верующему, как Паскаль, или такому атеисту, как Фейербах. Оба они упрекают философию в отсутствии практической силы и убежденности, в том, что она всего лишь теория. Действительно, философия есть всего лишь любовь к истине, религия же — это потребность в уверенности и стремление к спасению.

"Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова" — не безличный и абстрактный Бог "философов и ученых"⁸. Это Бог обетования и глубокой внутренней уверенности, Бог духовного диалога, в котором даже самые невыразимые страдания и муки агонии еще могут нашептывать в тайники сердца обетование личного искупления: "Я думал о тебе в моей агонии; Я пролил за тебя капли моей крови"⁹. Философия не в силах критиковать эту сердечную уверенность, эту непосредственную убежденность, над которой не властно никакое рассуждение.

³ Там же. С. 81.

⁴ Там же. Тезис 42. С. 80.

⁵ Там же. С. 81.

⁶ Фейербах Л. Необходимость реформы философии // Соч. Т. 1. С. 66.

⁷ Там же.

⁸ Pascal B. Mémorial. 913 L.

⁹ Pascal B. Mystère de Jésus. 919 L., 553 B.

Но мысль Паскаля показывает, на что обрекает себя убежденность, когда она отворачивается от разума, поскольку страшится испытания им и в то же время презирует его доводы. Отказ от разума неизбежно ведет к восхвалению безумия и к апологии глупости:

Кто же будет винить христиан за то, что они не могут объяснить причин своей веры, винить тех, кто исповедует религию, объяснить которую не может; представляя ее миру, они объявляют прямо, что это неразумие, *stultitia*, а вы потом жалуетесь, что у них нет доказательств. Если б они их имели, то не сдержали бы слова. Именно лишаясь доказательств, они не лишаются смысла¹.

Разумеется, нет никакой логической ошибки в том, чтобы не искать доказательств положений, объявленных неразумием; однако есть явная логическая ошибка в том, чтобы в них верить. Отказываясь от поиска истины с помощью разума, мысль Паскаля безрассудно колеблется, то предаваясь "слезам радости"², когда он чувствует себя убежденным, то погружаясь в отчаяние, когда все решительно отрицает. "Радость человека с Богом" противостоит "несчастью человека без Бога"³. Самая мрачная современная литература смогла не усилить, но лишь разбавить всевозможными рассуждениями и комментариями зловеще краткую формулу Паскаля: "Последний акт кровав, как бы ни была весела вся остальная пьеса. Потом бросают горсть земли на голову — и дело с концом"⁴. Паскалевский образ человеческого существования — это сумасшедший дом⁵, или узник в темнице, не знающий, вынесен ли ему смертный приговор⁶, или цепочка людей в кандалах, приговоренных к смерти, из которых каждый день кого-то казнят на глазах у других, а оставшиеся с мукой и без надежды ожидают, когда настанет их черед⁷. Эти образы смерти и заточения, и особенно последний, нашедший свое воплощение в реальности концентрационных лагерей, показывают,

какую альтернативу предлагает паскалевское пари. Это не альтернатива атеизма и веры. Атеизм может быть гуманизмом, который не заботится о бессмертной жизни, но тратит все свои силы на действие здесь⁸. Такой атеизм не пугает человека очевидностью смерти, но показывает, что в его силах совершить в течение жизни. Мысли Паскаля угоден всякий отчаявшийся: он радуется унижению разума⁹, он презирует справедливость и склоняется перед силой во имя социального мира¹⁰. Если согласиться с Фейербахом, что подлинный атеист не тот, кто отрицает Бога, а тот, кто отрицает божественные предикаты справедливости и доброты, то Паскаль и есть этот подлинный атеист. Подобной форме атеизма Ницше дал ее настоящее имя — нигилизм.

От этого нигилизма атеистический гуманизм предохраняет себя фундаментальным требованием справедливости. Это требование облагораживает, освящает политику, которая без него — лишь искусство завоевания и отправления власти. Поэтому религиозное сознание может склониться к социализму, как это и выразил хотя и с чрезмерным красноречием, но не без изящества Жан Жорес: "Если в своем восстании против несправедливости и лжи социалисты на какой-то момент погасят все звезды на небе, я пойду с ними по темной дороге, потому что она ведет к справедливости, а справедливость — это божественная искра, которой достаточно, чтобы зажечь все солнца". Требование справедливости носит в самом деле религиозный характер, ибо оно абсолютно и бесконечно. Но в результате, когда его смешивают с осуществлением позитивной политики, возникает некоторое противоречие. В этом случае получается, что, освящая политическое действие требованием справедливости, освящают несправедливости позитивной политики во имя справедливости, которую она предполагает осуществить. Политическая религия осуждает религии, ориентированные на попустороннее, потому что они отвлекают

¹ Паскаль Б. Мысли. 418 (233). С. 186.

² Pascal B. Mémorial. 913 L.

³ Паскаль Б. Мысли. 6 (60). С. 81.

⁴ Там же. 165 (210). С. 126.

⁵ См. там же. 533 (331). С. 241.

⁶ См. там же. 163 (200). С. 125.

⁷ См. там же. 434 (199). С. 198.

⁸ См.: Пиндар. Пифийские песни. 3 // Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. С. 72.

⁹ См.: Паскаль Б. Мысли. 52 (388). С. 91.

¹⁰ См. там же. 81 (299); 85 (878). С. 98—99.

от необходимой земной деятельности и в поисках иллюзорного счастья зря растрачивают энергию, нужную для завоевания реального счастья. Но политическая религия возводит политическое действие в религиозный долг, неизбежно ограничивая индивида тем, чем он может быть и что может делать в рамках такого действия. Чтобы освободить человека от потустороннего, политическая религия подчиняет его истории. Такого следствия не приемлет даже самое скромное размышление: для этого ему достаточно уверенности, к которой приходит мысль благодаря своей собственной деятельности, в том, что она независима от фактического положения дел и может вынести о нем свободное суждение. Именно по этой причине те, кто превращают политику в религию — а ими уже были набожные противники Сократа, — подозрительно относятся к философии.

Но философия, будучи упражнением мысли, не менее подозрительна и в глазах адептов трансцендентальных религий. Вера, удовлетворяющая потребностям сердца, презирает мысль, которая не достигает ее убежденности, и ненавидит рефлексию, которая может поколебать эту убежденность. Но, пожалуй, самым большим своим врагом вера считает такую философию, которая доходит до убежденностей в религиозной сфере. В этом смысле величайшим нечестием должны были бы считаться слова Декарта, осмелившегося написать: "...я нисколько не сомневался в том, что мы способны испытывать истинную любовь к Богу силою одной лишь нашей природы"¹. Он, правда, добавил: "Я не утверждаю, что любовь эта без благодати будет достойной — я оставляю этот вопрос на усмотрение теологов"². Но эта оговорка тоже выражает безразличие, которого вера не может вынести. Впрочем, для нее нет проблемы в том, как ответить Декарту: то, что Бог не дает как "сердечное чувство", что является простым результатом сугубо человеческого размышления, "остается делом... бесполезным для спасения души"³.

Поэтому вера незаметно привыкает видеть в мышлении своего самого опасного противника и готова скорее принять внутри самой себя свое прямое отрицание в виде атеизма и нигилизма. Тенденция вводить в веру ее отрицание, которую Фейербах справедливо считает характерной для современного христианства, проявилась уже в нигилистических аспектах мысли Паскаля. Их можно отыскать и в тех направлениях нравственного христианства, для которых грех и преступление меньше отдаляют от спасения, нежели привычка к достойной и разумной морали. Здесь приводится тот довод, что "именуемое моралью — это как бы мазь, делающая человека непроницаемым для благодати. Отсюда получается, что благодать действует в самых отъявленных преступниках... а самые дорогие нам существа, если они, к несчастью, обмазаны моралью, не поддаются воздействию благодати"⁴. Нравственные привычки, поскольку они привычки, тоже объявляются помехами для проникновения благодати — как если бы порок и преступление не были бы для нее большими помехами, чем нравственные привычки. Бóльшее снисхождение к отчаянию, чем к разуму, и бóльшая симпатия к преступлению, чем к разуму, — эксцессы той веры, которая, будучи убеждена в том, что она "истинная мораль", "смеется над моралью"⁵.

Таким образом, вера без мысли вынуждена отрицать самое себя, отрицая подлинное святое: надежду, справедливость, нравственную праведность. В то же время вера может сохраниться, лишь воспринимая мысль. Именно в этом ярко проявился опыт современной веры. Безусловно великим событием стало то, что католическая церковь согласилась ввести в число своих догматов свободу религиозной совести, которую свободомыслие постоянно противопоставляло ей извне. Только "святоши, у которых больше рвения, чем ума"⁶, полагают, что вера не может сохраниться, не отвергая мышления: но слаба та вера, которая не верит в себя настолько, чтобы выдержать испытание. Впрочем, очевидно,

¹ Декарт Р. Шаню, 1 февр. 1647 г. // Соч. М., 1994. Т. 2. С. 549.

² Там же.

³ Паскаль Б. Мысли. 110 (282). С. 105.

⁴ Réguy. Note conjointe sur M. Descartes...

⁵ Паскаль Б. Мысли. 513 (4). С. 237.

⁶ Там же. 90 (337). С. 100.

что вера может замкнуться в своей непосредственной убежденности и противопоставить ее всякому рациональному опровержению. В самом деле, всякое рассуждение развивается на базе принципов, а они формулируются исходя из определенного опыта и имеют значение только в связи с ним. Поскольку вера есть непосредственная убежденность, она составляет опыт, который разум не в силах отвергнуть. Можно даже утверждать, что доверие, с которым некоторые философские учения относятся к разуму, тоже, в сущности, является верованием и актом веры. Но вера не может оставаться в состоянии непосредственной убежденности, если не желает быть чисто иррациональным движением души, не способным определить себя и даже объявить о себе. Вера может избегать испытания мышлением только до тех пор, пока она остается чистым порывом сердца с еще не сформулированным содержанием. Но как только она попытается сформулировать свои убеждения, ей придется принять форму мышления и, изъясняясь наподобие философии, подпасть под юрисдикцию философской критики. Рассматриваемая с этой точки зрения, критика трансцендентальных религий, исходящая из того, что человек непосредственно о себе самом знает, сводится к противопоставлению убеждениям религиозной веры убеждений практического атеизма. То есть она ограничивается противопоставлением верования верованию, поскольку практическая убежденность — не что иное, как вера. Критика Фейербаха и Маркса сделала из мышления простую форму или чистую надстройку и рассчитывала преодолеть философию, противопоставив ей действительно активную сторону человека, которая не философствует и даже проявляет враждебность к теоретической мысли. Но это преодоление философии через непосредственную практическую уверенность является на самом деле регрессом к вере. Современный конфликт трансцендентальных и политических религий содержит в себе, таким образом, оправдание философии. В самом деле, нельзя удовлетвориться противопоставлением одной убежденности другой, а нужно преодолеть этот кон-

фликт верований, поставив эту проблему как теоретическую, то есть как проблему теологии.

Вера считает мышление своей противоположностью. С этой точки зрения вера усматривает угрозу разрушения веры в попытках разума мыслить о вере, даже когда философ, как, например, Декарт или Гегель, — верующий. На той же точке зрения стоял и Фейербах, которому казалось, что попытка Гегеля ввести в христианскую веру элементы современной философии только разрушает веру. Но именно эта позиция по-прежнему является позицией веры. Напротив, изучение истории показывает, что вера без мысли предрасположена к вырождению в нигилизм, отчаяние и имморализм и что она может сохраниться, лишь подвергаясь испытанию философской мыслью и тем самым преобразаясь. В трактате "Почему Бог стал человеком?" ("Cur Deus homo?") Ансельм Кентерберийский обосновывает Воплощение и Искупление с помощью понятий вины и наказания: для беспредельного греха, каковым был грех Адама, потребовалось беспредельное воздаяние, какое могла дать только кровь и смерть Бога. По своей справедливости и праведности Бог должен был принести в жертву своего единственного Сына. Эта дикая и кровожадная концепция восходит к самому примитивному состоянию правовых и нравственных верований — закону племени "око за око, зуб за зуб". Уже греческая мысль заметила устами Платона, что нелепо думать, будто одно зло может уравновесить другое. Конечно, и сегодня вера может веровать в вину и прощение и может делать из этого главнейшую тайну истории. Но смысл, вкладываемый верой в эти понятия, не может быть иным, чем тот, который им придали усилия нравственного рационализма.

Поэтому возможны два представления об отношении между разумом и верой. Поскольку вера привязана к непосредственной убежденности, она убеждена, что никогда не переставала верить в одни и те же вещи. И действительно, она ощущает в сердцеви- не своих терзаний тот же трепет вины и ту же надежду на прощение. Но ее представление о вине, наказании, прощении все-таки изменилось: со времен костров инквизиции

и по мере прогресса цивилизации оно стало более чистым и одухотворенным. Философия, которая судит о вере извне, видит, что вера изменилась, и видит в своей собственной философской деятельности один из определяющих моментов этой трансформации. Обе точки зрения справедливы, поскольку вера может сохраниться, только изменяясь благодаря мышлению и в самом мышлении.

Трансформация веры изменила отношения между философией и верой. Безусловно, вера может и теперь сохранять свою независимость от философии, так как непосредственная убежденность всегда остается вне досягаемости какого-либо рассуждения. Разумеется, не во власти философии решить, является ли христианство (как религия) истинным или ложным: это остается прерогативой веры. В некоторых отноше-

ниях религия даже может утверждать о своем превосходстве над философией — в той мере, в которой она является не только объектом мышления, но отвечает потребности чувствующего человека как целостности в уверенности и в спасении. Но она не может свести философию к положению простой служанки. Для того чтобы сохраниться, вера должна быть поставлена перед необходимостью изменяться посредством работы мысли. Следовательно, трансформируясь в систему мышления, изменяясь, как всякая философская мысль, вера не может исключить работу свободного мышления, независимого от религии или даже враждебного ей. Признавая свободу совести в отношении религии, вера признает, как это всегда делало свободомыслие, что нужно верить также и в мышление и доверять ему.

ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?

Анализ отношения философии к литературе, науке или религии выявляет тесную связь философии с другими формами культуры. Но в исследовании подобного рода сама философия рассматривается лишь косвенным образом. Следовательно, необходимо прийти к определению философии как таковой, а не только через ее соотношение с другими формами культуры, которые в конечном счете находятся за ее пределами.

1. Необходимость философии

Сегодня под культурой обычно понимают совокупность произведений, в которых выражаются духовные достижения цивилизации¹. Так и философию мы до сих пор рассматривали как совокупность литературных произведений, создаваемых в процессе ее собственного развития. Но такой подход очевидно является чисто историческим и ретроспективным. В самом деле, произведение — это не что иное, как мертвый результат. Культура же становится по-настоящему живым делом лишь в том случае, когда она не сводится к совокупности мертвых произведений, а представляет собой усилие живого мышления, имеющего целью освоить творения прошлого и сделать их средством для дальнейшего развития. Если философия является еще живой формой культуры, то нам необходимо суметь показать, что делает ее до сих пор средством воспитания и развития человека. Вот почему, анализируя отношения философии с наукой и техникой, с одной стороны, религией и политикой — с другой, мы пыта-

лись показать, что философия необходима для их сохранения и развития². Эта необходимость означает прежде всего, что наука и религия, если они не хотят свестись к убогому сциентизму или бездумному фидеизму, сами вынуждены обращаться к философской рефлексии, когда речь заходит о их собственных основаниях. Но эта необходимость означает также, что сохранение живой мысли в сфере наук и религии возможно только при условии, если философия не поступает своей собственной независимостью. Как раз второе утверждение относительно необходимости философии является сегодня наиболее спорным. Мы допускаем, что человек науки может обладать широким философским кругозором, хотя и сомневаемся — и не без основания, — что наука способна породить нового Эйнштейна. Это допущение перерастает даже в энтузиазм, когда философские высказывания исходят от такого человека науки, как Тейяр де Шарден, являющегося одновременно человеком религиозным. Но если речь заходит о собственно философии, которая не приемлет ни специализации научного мышления, ни туманности поэтических и мистических излияний, то она повсюду встречает одно недоверие. Разумеется, признается, что философия принадлежит культуре, но лишь постольку, поскольку она была существенной формой человеческого мышления в прошлом и поскольку не может быть культуры без исторического познания предшествующих форм мышления. В современном же мышлении философии якобы нет места, и сегодня многие соглашались с тем, что если она еще не окончательно преодолена, то, во всяком

¹ Ср. наст. изд. Гл. 1.

² Ср. наст. изд. Гл. 2 и 3.

случае, скоро совсем исчезнет. Мысль о конце или преодолении философии господствует в современной рефлексии, и ее нельзя оставлять без внимания, когда мы говорим о необходимости философии.

а) Абсолютная необходимость философии

В смысле абсолютной необходимости необходимым является то, что не может не существовать. Необходимым в этом абсолютном смысле со всей очевидностью может быть только то, что вечно¹. А то, что имеет начало и конец во времени, не может быть необходимым в этом абсолютном смысле, поскольку сам факт, что нечто начинает быть или перестает быть, означает, что оно может и не существовать. Именно так и обстоит дело с философией. Мы в состоянии зафиксировать ее исторический источник, поскольку она зародилась в Греции в VI веке до Рождества Христова, и она не переставала предекать свой собственный конец, поскольку всегда стремилась превзойти себя в какой-то более высокой и совершенной науке. Философия, таким образом, выступает как дело исключительно историческое, определяемое своим началом и своим концом, одержимое идеей своего завершения и преодоления. И можно только констатировать существование философии как исторический факт, не приписывая ей необходимости, которую, вслед за Аристотелем и Кантом, можно назвать "аподиктической", то есть доказуемой с помощью непререкаемых доводов.

б) Историческая необходимость философии

Однако понятие вечной необходимости — это понятие, навязанное интерпретацией научного доказательства как основанного на математической дедукции. В самом деле, если мы признаём основные математические допущения, то из них неминуемо вытекают определенные следствия, пред-

стающие как обусловленные вечной необходимостью. Этому математическому определению необходимости современное мышление, ориентирующееся больше на физику, предпочитает детерминирующую необходимость. В этом смысле необходимо то, что порождено причинностью, действующей в соответствии с основными законами природы. То, что порождено таким образом, может существовать хотя бы и временно, но от этого с не меньшей необходимостью, поскольку является неизбежным следствием строго определенных причин.

Итак, мы можем указать на ряд условий, способствовавших зарождению философии в Греции в VI веке до нашей эры. Прежде всего следует отметить, что к этому времени население восточной части Средиземноморья достигло в своем развитии такого уровня ремесленной цивилизации, который, с одной стороны, позволял теории развиваться на основе сознательной систематизации практики в искусствах и ремеслах, а с другой стороны, делал ошутимой ограниченность ремесленного производства, носящего еще эмпирический и рутинный характер. Будучи застойным, ремесленное производство утрачивало свой престиж и, по мере развития греческого общества, все более становилось подневольным. Но возрастающее значение рабства, на деле отрицательно сказывавшегося на производственной деятельности, создавало благоприятные условия для "свободных" занятий — для науки и философии. К тому же греки в большей степени, чем египтяне или персы, были предрасположены к интеллектуальному творчеству, поскольку они были не земледельцами, при-
вязанными к земле, а людьми моря:

А в какой мере росту образования способствует связь с морем, станет очевидным, если сравнить мастерство и прилежание мореходных народов и народов, которые отказывались от мореходства и которые, как, например, египтяне, индусы, погрязли в тупом, ужасном и постыдном суевении, и если вспомнить о том, что все великие, полные устремлений народы рвались к морю².

¹ См.: Аристотель. О частях животных. I 1, 639 b 24. М., 1937. С. 35.

² Гегель Г. В. Ф. Философия права. § 247. М., 1990. С. 273.

Море требует отваги и авантюризма, оно расширяет сознание, соприкасающееся с новыми обычаями, развивает предприимчивость и расчетливость, связанные с практикой торговли и учетом риска. Более того, для греков море не было только средством коммерческих или военных контактов с чужеземцами, как у финикийцев, оно поистине связывало воедино их национальную общность. Греция, которая стала центром развития цивилизации и философии, — это не материковая Греция Спарты или Фив, а та Греция, которая, от Ионии до Сицилии, была разбросана по многочисленным островам и маленьким прибрежным равнинам, где над портовыми городами, стоящими у кромки воды, возвышались акрополи. Жизненной средой греческой нации был не континент, а море — все время меняющееся, беспокойное, обманчивое, которое наряду с торговцами пересекали и отчаянные люди, не имевшие другого багажа, кроме знаний и таланта. Это были представители науки и философии.

Однако очевидно, что данные обстоятельства являются собой лишь совокупность условий, благоприятствовавших зарождению философии, но не обуславливавших его. Естественным было то, что рабовладельцы презирали физический труд. Но то, что из этого получилось, а именно что, осмысливая результаты ремесленного труда, они пришли к формулированию абстрактных основ теоретических наук, — было нечто такое, необходимость чего мы, разумеется, не можем доказать. На сей счет следует присоединиться к Ренану, который говорит о "греческом чуде" — во всяком случае в том смысле, что, объясняя создание греками цивилизации и философии, нельзя устранить роли случайности, присущей вообще свободной инициативе человека.

Несомненно, что развитие торговли и предприимчивости создает благоприятные условия для интеллектуальных исканий и спекулятивного мышления. Но столь же несомненно, как об этом свидетельствует наша эпоха, что предприимчивость может остаться чисто практической, а спекуляция — сугубо коммерческой. Техническое развитие и социальный прогресс могут как препятствовать, так и содействовать фило-

софским исследованиям; они вполне могут развивать сугубо прагматические и технократические установки. Когда индивид посвящает себя чистому умозрению, он следует своему призванию. Когда общество содействует общему и незаинтересованному развитию интеллекта, поддерживая тем самым философское мышление, оно делает это в результате политического решения. Существование философии, стало быть, не является необходимостью, оно всегда зависит от таких свободных решений, как выбор индивидами своей профессии и выбор государствами политики воспитания. В нашей сегодняшней цивилизации старые обскурантистские и консервативные предрассудки против свободы мышления соединяются с технократическими и новаторскими идеями, получающими все более широкое распространение и часто даже среди тех, кто, занимаясь преподаванием философии, представляет ее как дисциплину, уже превзойденную прогрессом научно-технической специализации. Индивидуальные и социальные решения, направленные на сохранение философии, не только не являются необходимыми, но кажутся даже все менее и менее вероятными.

с) Философия и жизнь

В самом деле, философия не кажется необходимостью и в том обыденном смысле этого слова, когда говорят, это "то, без содействия чего невозможно жить"¹. Любое другое знание — научное, техническое, — содержащее в себе выводы, применимые в повседневной жизни, более необходимо, чем философия. Представляя собой сугубо умозрительное занятие, философия может зародиться только тогда, когда самые жизненно важные потребности удовлетворены, когда у людей "оказалось в наличии почти все необходимое"². Таким образом, можно сказать, что философия из всех наук "единственно свободная"³. Ведь она появляется, когда достигнута свобода от элементарных

¹ Аристотель. Метафизика. V 5, 1015 а 20 // Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. I. С. 151.

² Там же. I 2, 982 в 22—23. С. 69.

³ Там же. 982 в 27.

потребностей, в то время как другие науки пребывают в зависимости от утилитарных целей; и философия сама способствует такому освобождению, поскольку учит незаинтересованному подходу и освобождает от последней формы зависимости, каковой является невежество.¹

Невежда несвободен, ибо ему противостоит чужой мир, нечто стоящее выше и вне его, от которого он зависит, причем он не создал этого мира для самого себя и потому он не чувствует себя в нем, как у себя дома¹.

Тем не менее "во многих отношениях природа людей рабская"². И не так просто, говоря о философии, утверждать сегодня, подобно Аристотелю: "...все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше — нет ни одной"³. Поскольку науки освобождают от природной необходимости, то они представляются более эффективными, чем философское умозрение, в деле действительного освобождения человечества. Благодаря своим практическим результатам они избавляют нас от многого такого, к чему иначе мы были бы принуждены. Напротив, в обществе, недостаточно свободном от нужды в связи с тем, что техника и наука не получили в нем должного развития, философская свобода на деле может быть лишь индивидуальной привилегией, отвоєванной у скупой природы и социального утилитаризма.

Так, например, в Египте зарождение теоретического рассуждения было связано с формированием жреческой касты, которая располагала временем для досуга⁴. Подобным же образом Аристотель, говоря о греческом обществе, условием для занятия философией считал обладание рабами и даже наличие управляющего, освобождающего хозяина от второстепенной необходимости руководить подневольной рабочей силой⁵. Разумеется, не все греческие философы оправдывали рабство одних, потому

что оно было условием всестороннего развития других⁶. Но в таком случае им, как Сократу из "Пира" и его последователям, философам-киникам, не оставалось ничего другого, как обречь философию на героическую нищету Эрота-философа, сына богатства и бедности — Пороса и Пении, который

...груб, неопрятен, не обут и бездомен; он валиется на голой земле, под открытым небом, у дверей, на улицах...⁷

У греков независимость философа была, таким образом, привилегией рабовладельца или тунеядца, лишенного, как Диоген, элементарного человеческого достоинства. Борясь против софистов, которые получали приличные доходы, торгуя своей ученостью, Сократ фактически приговорил философов, не принадлежащих к зажиточным слоям общества, к бедственному существованию бродяг, промышляющих чем попало. Философы не простили софистов, превративших знание в предмет купли-продажи и сделавших распространение философии делом коммерции. Такая позиция философов объясняется, конечно, весьма благородной идеей о том, что философия является универсальным духовным благом, которое по праву принадлежит любому сознанию и, следовательно, не может ни присваиваться частным лицом, ни служить частным интересам. Но если философ отказывается торговать знанием, а тем самым и участвовать в разделении труда и товарном обмене, значит, он должен обладать достаточной экономической независимостью для того, чтобы посвятить свою жизнь незаинтересованной рефлексии. Организация античного общества, не знавшая иного способа существования, кроме частного, оставляла, таким образом, для занятия философией лишь две возможности — обладание богатством или тунеядство. В эпоху средневековья, как и в новое время, церковь и государство становятся особыми социальными образованиями, собственные средства которых путем дарения, налогов или податей черпаются из общественного

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. Ч. 1. Введение // Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 4 т. М., 1968. Т. 1. С. 106.

² Аристотель. Метафизика. I 2, 982 b 29—30 // Соч. Т. 1. С. 69.

³ Там же. 983 a 10—11. С. 70.

⁴ См. там же. I 2, 981 b 23—25. С. 67.

⁵ См.: Аристотель. Политика. I 7, 1255 b 33—37 // Соч. М., 1983. Т. 4. С. 387.

⁶ См.: Маркс К. Капитал. Кн. I, гл. 15, IV, 2 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 539.

⁷ Платон. Пир. 203 d // Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 133.

богатства. Духовенство или чиновничество обеспечивают таким образом философу безбедное существование, но при том условии, что он хочет и может выражать свою свободу суждения в рамках учреждений, основанных на принципах иерархии и подчинения власти. Чтобы утвердить независимость философии от экономики, философ отказывается ею торговать; но тем самым он предполагает решенной проблему своего экономического существования, как если бы оно могло, в конечном счете, быть обеспеченным вне экономических механизмов общества, в котором живет философ.

Стало быть, философия должна заставить признать свои права вопреки давлению естественной необходимости и социального утилитаризма. Занятие философией предстает, таким образом, не как необходимость, а как то, что надлежит реализовать с помощью нашей собственной деятельности. По отношению к нашей свободе философия выступает в качестве задачи, которую предстоит решить, но не потому, что есть такое принуждение или необходимость, а потому, что философия может почитаться за благо. Однако и здесь присутствует своя форма необходимости. Ведь необходимым является не только то, что производится по определенным причинам, или то, что нужно для жизни, но и то, без чего благо невозможно:

Необходимым называется то... без чего благо не может ни быть, ни возникнуть, а зло нельзя устранить или от него освободиться (например, выпить лекарство необходимо, чтобы выздороветь, и поплыть в Эгину, чтобы получить деньги)¹.

Можно, конечно, жить, не философствуя. Но жизнь, не знающая радости и свободы мышления, жизнь, когда человек не стремится стать хозяином своей судьбы, опираясь на собственную рефлексия, — такая жизнь не является хорошей жизнью. Если для жизни, как таковой, философия есть излишество, то для подлинно человеческой жизни она как нельзя более необходима. Таким образом, можно утверждать, что философия необходима, но только как средство для достижения цели, которая не

предписана человеку никакой естественной необходимостью. Необходимость философии оказывается, следовательно, не абсолютной, но обусловленной²: она выступает при определенном предположении, проявляя себя только там, где индивиды и общества, освобождаясь духовно и материально от подчиненности нужде, могут и хотят сделать каждую человеческую личность полностью владеющей собой благодаря свободе мышления.

2. Философия как мудрость

Двойственное значение необходимости как необходимости жизненной или как непререкаемого условия подлинно хорошей жизни означает, таким образом, что мы можем представить себе философию либо как несомненное излишество, либо как абсолютную необходимость. Это противоречие не случайно, оно вытекает из природы самих вещей, в соответствии с которой человечество может достигнуть полноты своего развития только при условии, если оно освободится от тирании потребностей путем их удовлетворения. Можно, таким образом, считать, что истинная мудрость состоит в том, чтобы стать "господами и владельцами природы"³. В таком случае сугубо умозрительная философия может показаться ненужной. Но если иметь в виду не средства, а цель, то есть полноту развития человека, то окажется, что истинная мудрость находится по ту сторону труда и потребностей, от которых следует как можно скорее освободиться.

а) Бегство от мира

Если иметь в виду этот второй аспект, то человеку, живущему в нужде, философия кажется мудростью сугубо индивидуаль-

²Различение "абсолютной" и "гипотетической", или предположенной, необходимости²⁴ было предложено Аристотелем. См.: *Аристотель*. О частях животных. I 1, 639 b 21—30. С. 35.

³*Декарт Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках. Ч. 5 // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 286.

¹*Аристотель*. Метафизика. V 5, 1015 a 22—26 // Соч. Т. 1. С. 151.

ной, которая заключается в том, чтобы "выходить сухим из воды"¹, ретировавшись из мира и общества:

В самом деле, толпа долгое время не узнавала философа и смешивала его то с чело-
веком науки и идеальным ученым, то с рели-
гиозно-вдохновенным, умертвившим
в себе все плотское, "отрекшимся от ми-
ра" фанатиком и пьянчужой Божьим; и ес-
ли даже в наши дни доводится услышать,
что кого-нибудь хвалят за то, что он жи-
вет "мудро", или "как философ", то это
означает не более как "умно и в стороне"².

Такая интерпретация поддерживается сами-
ми философами, и прежде всего основопо-
ложниками античной философии. Портрет
философа, нарисованный Платоном, соеди-
няет в себе одновременно черты человека
науки, интересующегося исключительно те-
оретическим аспектом познания, и черты
мистика, избравшего для себя единствен-
ную цель — "как можно скорее убежать
отсюда туда. Бегство — это посильное упо-
добление Богу..."³. Впрочем, обе позиции
совпадают. Ученый-созерцатель — это
в действительности мистик, поскольку его,
посвящающего себя только самой высокой
и абстрактной истине, не интересует пове-
седневная практика и общественная жизнь:

Они не стремятся вступить в товарищест-
ва для получения должностей, сходки
и пиры и ночные шествия с флейтистами
даже и во сне им не могут присниться...
Ему не известно даже, что он этого не
знает. Ибо воздерживается он от этого
вовсе не ради почета, но дело обстоит так,
что одно лишь тело его пребывает и оби-
тает в городе, разум же, пренебрегши всем
этим как пустым и ничтожным, парит на-
до всем, как у Пиндара, мера просторы
земли, спускаясь под землю и воспаряя
выше небесных светил...⁴

Отвернувшись от интересов и благ этого
мира, философ проповедует благоразум-
ную и размеренную мудрость, состоящую
в наслаждении, какое может дать одна
только рефлексия, он живет в стороне от
публичной жизни и ограничивает свои по-
требности тем, что абсолютно необходимо.

б) Философское бессилие

Однако человек, занятый удовлетво-
рением собственных потребностей, восприни-
мает уединенную и воздержанную жизнь
философа скорее как глупость, нежели муд-
рость⁵. Калликл, возражая Сократу, ут-
верждает, что человек полнее реализует се-
бя, если удовлетворяет свою природу через
наслаждение, а не подавляет ее, отказыва-
ясь от удовлетворения своих потребностей.
В самом деле, философа можно заподоз-
рить в том, что он ограничивает свои по-
требности лишь потому, что не хочет ниче-
го делать ради их удовлетворения и прини-
мает в качестве максимы положение:
"измени свои желания, а не порядок, царя-
щий в мире", поскольку победа над самим
собой служит лишь средством сокрытия от
себя и от других того, что человек прими-
рился с поражением. Труднее добиться по-
беды над природой и обществом, чем над
самим собой, и философ неспособен имен-
но на первое, поскольку он живет уединен-
но и непритязательно и поэтому утрачивает
привычку к коллективной жизни и способ-
ность к общественной деятельности:

Как бы ни был... даровит такой человек,
он наверняка теряет мужественность, дер-
жась вдали от середины города, его пло-
щадей и собраний, где прославляются муж-
жи, по слову поэта; он прозябает до конца
жизни в неизвестности, шепчась по углам
с тремя или четырьмя мальчишками, и ни-
когда не слетит с его губ свободное, гром-
кое и дерзновенное слово⁶.

Калликл не отвергает полностью значения
философии. Однако она для него имеет цен-
ность только в качестве общекультурного
явления, поскольку приобщает ум к отвле-
ченным проблемам и приучает к широкому
и обобщенному мировосприятию:

Видя увлечение ею у безусого юноши,
я очень доволен, мне это представляется
уместным, я считаю это признаком благо-
родного образа мыслей; того же, кто со-
всем чужд философии, считаю человеком
низменным, который сам никогда не най-
дет себя пригодным ни на что прекрасное
и благородное⁷.

¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. § 205
// Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 326—327.

² Там же. С. 326.

³ Платон. Тезтет. 176 bc // Соч. М., 1970. Т.
2. С. 270.

⁴ Там же. 173 de. С. 267—268.

⁵ См.: Платон. Горгий. 491 e — 492 c // Соч.
М., 1968. Т. 1. С. 318—319.

⁶ Там же. 485 d. С. 310.

⁷ Там же. 485 c.

Но если философия может служить воспитанию в юношеском возрасте, то взрослому человеку она противопоказана и занятие ею представляется чем-то вроде ребячества:

А между тем, друг Сократ, ...разве ты сам не видишь, как постыдно положение, в котором, на мой взгляд, находишься и ты, и все остальные безудержные философы? Ведь если бы сегодня тебя схватили — тебя или кого-нибудь из таких же, как ты, — и бросили в тюрьму, обвиняя в преступлении, которого ты никогда не совершал, ты же знаешь — ты оказался бы совершенно беззащитен, голова у тебя пошла бы кругом и ты бы так и застыл с открытым ртом, не в силах ничего вымолвить, а потом предстал бы перед судом, лицом к лицу с обвинителем, отъявленным мерзавцем и негодяем, и умер бы, если бы тому вздумалось потребовать для тебя смертного приговора¹.

Смерть Сократа трагически подтверждает социальное бессилие философии. Но если философия приводит человека к тому, что он не только лишает себя человеческой радости, но и рискует самой своей жизнью, она выступает прямой противоположностью мудрости:

Но какая же в этом мудрость, Сократ, если, "приняв в ученье мужа даровитого, его искусство портит", делает неспособным ни помочь самому себе, ни вызволить из самой страшной опасности... Послушайся меня, дорогой мой Сократ, "прекрати свои изобличения, обратись к благозвучию дел", обратись к тому, что принесет тебе славу здравомыслия, "оставь другим уловки эти тонкие" — не знаю, как их называть, вздором или пустословием, — поверь, "они твой дом опустошат вконец". Не с тех бери пример, кто копается в мелочах, опровергая друг друга, но с тех, кто владеет богатством, славою и многими иными благами².

Итак, Калликл предстает в диалогах Платона в качестве непримиримого оппонента. Он все время отказывается участвовать в философских играх Сократа и не идет на дискуссию, ограничиваясь лишь гневными и страстными выпадами. Тем самым он проявляет себя как человек наслаждения и действия. Но ведь деятельность и наслаждение, как и рефлексия, — часть человеческой природы. Так что, когда философ по-

человечески искренен, он не может не встать — более или менее открыто и вопреки собственной созерцательности — на защиту удовольствия и инстинкта:

...у многих людей, и притом самых искушенных в применении разума, если только они достаточно искренни, чтобы в этом признаться, возникает некоторая степень *мизологии*, т. е. ненависть к разуму, так как по вычислению всех выгод, которые они получают — я не скажу от изобретения всевозможных ухищрений обычной роскоши, но даже от наук (которые в конце концов представляются им также некоторой роскошью рассудка), — они все же находят, что на деле навязали себе на шею только больше тягот, а никак не выиграли в счастье. Поэтому они в конечном счете не столько презирают, сколько завидуют той породе более простых людей, которая гораздо больше руководствуется природным инстинктом и не дает разуму приобретать большое влияние на их поведение³.

Данная позиция особенно свойственна современной философии⁴. Она основывается на отказе от созерцания и в пределе, начиная с Фейербаха, стремится ввести в свою сферу ту часть человека, которая не желает философствовать.

Философ не может не знать об издержках своей практической беспомощности. Конечно, ему "не зазорно казаться простодушным, и он не придает значения, если вдруг ему случится оказаться на рабской службе, своему неумению собрать поклажу, сварить обед или произнести льстивые речи"⁵. Но гораздо серьезнее то, что от философа, занимающегося исследованием природы Человека, "скрыто не только, что делает его ближайший сосед, но чуть ли и не то, человек он или еще какая-то тварь"⁶. Действительно, он не может претендовать на знание общей идеи, не зная частного, особенного, как если бы общее обладало какой-нибудь реальностью вне конкретного частного. Поэтому философ должен признать определенную справедливость сделанного ему упрека в том, что "он слишком много на себя берет, хотя не знает простых

¹ Платон. Горгий. 486 ab // Соч. Т. 1. С. 310—311.

² Там же. 486 bc. С. 311.

³ Кант И. Основы метафизики нравственности. I // Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 230—231.

⁴ Ср. наст. изд. Гл. 3. С. 103.

⁵ Платон. Тезтет. 175 e // Соч. Т. 2. С. 270.

⁶ Там же. 174 b. С. 268.

вещей и теряется в любых обстоятельствах"¹. Его мнимое превосходство столь же смехотворно, как и превосходство Фалеса, астронома, который упал в колодец:

Когда он, наблюдая небесные светила и заглядевшись наверх, упал в колодец, то какая-то фракиянка, миловидная и бойкая служанка, посмеялась над ним, что-де он стремится знать, что на небе, того же, что рядом и под ногами, не замечает. Эта насмешка относится ко всем, кто бы ни проводил свой век в занятиях философией².

Созерцание звезд — символ возвышенных мыслей, с помощью которых философ, уподобляя себя божеству, ищет бессмертия. Этой жажде бессмертия старая греческая осмотрительность противопоставляла свою сугубо практическую рекомендацию: знать, что у нас под ногами:

Ищи себе...
Уменья по уму, ступени по столе,
Помни, в какой мы доле.
Не пытай бессмертия, милая душа —
Обопри на себя лишь посылнее³.

"Смертному — смертно!"⁴ — такова старая греческая мудрость, согласно которой философия может считаться сколь угодно восхитительной, трудной и гениальной, но она остается совершенно бесполезной:

Вот почему Анаксагора и Фалеса и им подобных признают мудрыми, а рассудительными нет, так как видно, что своя собственная польза им неведома, и признают, что знают они [предметы] совершенные, достойные удивления, сложные и божественные, однако бесполезные, потому что человекское благо они не исследуют⁵.

Эту форму мудрости, которая противостоит философскому размышлению, следует назвать настоящим благоразумием⁶. Под понятием "благоразумие" мы сегодня понимаем бездейственную и боязливую позицию, похожую как раз на позицию созер-

цателя, чурающегося деятельности. В античной же Греции и в пору средневековья благоразумие трактовалось скорее как активная добродетель. В этом смысле благоразумен тот, кто предусмотрителен и дальновиден, кто умеет вести свои дела с умом, опираясь на опыт, и с практичностью, подкрепленной рефлексией. Безусловно, такого рода человек попусту не рискует, но и не остается в стороне от дела, в котором ему как раз помогает благоразумие, извлекающее уроки из прошлой деятельности. На такое благоразумие философ, наблюдающий жизнь со стороны, постепенно становится неспособным, так что не очень-то уж верно определять философию как любовь к мудрости, если под мудростью понимать искусство строить свою жизнь благоразумно, осмысленно и предусмотрительно: "Истый философ — так кажется нам, друзья мои? — живет "не по-философски" и "не мудро", прежде всего не умно... он ведет скверную игру..."

с) Философское ангелоподобие

"Человек — ни ангел, ни животное; — к несчастью, тот, кто хочет стать ангелом, становится животным"⁷. Конечно, философ хочет уподобиться ангелу и потому надо опасаться, как бы он не стал зверем. Уже в платоновской литературе мы находим целый философский зверинец — ряд ироничных карикатур на философа со всеми его притязаниями. Как только философ пытается взглянуть на проблемы свысока и как бы между делом, он тут же получает имя какой-нибудь птицы. Его притязание на возвышенность суждения уже, начиная с Аристофана, сравнивалось с парением птицы в облаках, а его страсть к бесконечным дискуссиям уподоблялась щебетанию птенцов. Философ тешит себя тем, что он, мол, побуждает к мышлению. Но чаще всего, чтобы привлечь внимание и вызвать рефлексии, он, как Сократ, стремится озадачить парадоксами. А в результате фило-

¹ Платон. Тезтет. 175 b // Соч. Т. 2. С. 269.

² Там же. 174 a. С. 268.

³ Пиндар. Пифийские песни. 3 // Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. М., 1980. С. 71—72.

⁴ Пиндар. Истмийские песни. V 16. С. 171; ср.: Аристотель. Никомахова этика. X 7, 1177 b 32—33 // Соч. Т. 4. С. 283.

⁵ Аристотель. Никомахова этика. VI 7, 1141 b 4—8 // Соч. Т. 4. С. 179—180.

⁶ Ср.: Aubenque P. La vertu de prudence.

⁷ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. § 205 // Соч. Т. 2. С. 326—327.

⁸ Паскаль Б. Мысли. 678 (358). М., 1995. С. 267.

соф чаще вызывает оцепенение, а не активность мысли. Не случайно Менон сравнивает Сократа с плоским морским скатом, который "всякого, кто к нему приблизится и прикоснется, приводит в оцепенение"¹. Так же как религия — опиум народа, философ — "продавец сна" (Ален) для элиты. В самом деле, существует философское отупление, состоящее в том, что философ весь уходит в познание, как загипнотизированный, созерцая свой объект, вместо того чтобы самому активно на него воздействовать. Познание с необходимостью является консервативной деятельностью, ибо, стремясь познать какую-то вещь, оно должно прежде всего оставить ее такой, какова она есть. Фиксируя объект с помощью консервативного созерцания, предпочитая только то, что уже известно, и сторонясь неизвестного, философ оказывается сторожевым псом:

— И эту черту ты тоже заметишь в собаках, что очень удивительно в животном.

— Что именно?

— Увидав незнакомого, собака злится, хотя он ее ничем еще не обидел, а увидав знакомого — ласкается, хотя он никогда не сделал ей ничего хорошего... Это свойство ее природы представляется замечательным и даже подлинно философским.

— Как так?

— Да так, что о дружественности или враждебности человека, которого она видит, собака заключает по тому, знает ли она его или нет. Разве в этом нет стремления познавать, когда определение близкого или, напротив, чужого делается на основе понимания либо, наоборот, непонимания?

— Этого нельзя отрицать.

— А ведь стремление познавать и стремление к мудрости — это одно и то же.

— Да, одно и то же.

...Итак, безупречный страж государства будет у нас по своей природе обладать и стремлением к мудрости, и стремлением познавать...²

Но созерцательность не только консервативна, она еще и реакционна. Ведь любое мышление — это рефлексия задним числом, более поздняя, чем реальность, и, следовательно, рискующая ретроспективно задержаться на предмете, которого в реальности давно уже нет.

¹ Платон. Менон. 80 а // Соч. Т. I. С. 382.

² Платон. Государство. II 376 ас // Соч. Т. 3. Ч. I. С. 154.

Философия, таким образом, есть нечто вторичное. Она никогда не возникает внутри прогрессивно развивающегося социального организма, активно занятого преобразованием человека и общества, скорее она появляется в периоды застоя, отставания или упадка. Настоящий взлет философии в Греции начался с Сократа и Платона, то есть после Пелопоннесской войны, в период разложения греческого полиса. В Александрии последний великий порыв греческой философии в лице неоплатонизма совпал с неотвратимым упадком эллинизма. В Риме подъем философии пришелся на период умирания республики³. В новое время развитие французской философии XVIII века стало свидетельством заката феодальной монархии. Что же касается грандиозного взлета немецкой философии — от Лейбница до Гегеля, — то ее видимая интеллектуальная жизнеспособность не смогла ввести в заблуждение марксистских исследователей. Марксизм справедливо увидел в немецкой философии следствие "немецкой нищеты" — длительного упадка Германии, последовавшего за ее междоусобными войнами и вызвавшего ее экономическое и политическое отставание от Англии и Франции⁴.

Таким образом, возникновение философии не такой уж добрый знак для жизни общества. Недаром греческая мифология сделала истинным символом мышления сову Минервы, птицу сумерек, не способную выносить яркого света:

В качестве мысли о мире она [философия] появляется лишь после того, как действительность закончила процесс своего формирования и достигла своего завершения... Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, тогда некая форма жизни стала старой, но серым по серому ее омолодить нельзя, можно только понять; сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек⁵.

Конечно, философия тешит себя иллюзией, что ей удастся вернуть молодость предме-

³ Эти три примера приведены Гегелем во Введении к его "Лекциям по истории философии".

⁴ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология; Лукас Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987.

⁵ Гегель Г. В. Ф. Философия права. Предисловие. С. 56.

ту, который она познает. Так, Платон в свое время противопоставил приходящему в упадок полису его идеальный образ: увы, этот общественный идеал история уже опровергла и превзошла, и он не мог снова расцвести в действительности. Философское мышление, поскольку оно созерцательно, по сути своей консервативно и реакционно. Но вот Маркс, выступая за прогрессивное социальное действие, характерное в основном для современного общества, противопоставляет бессилию и иллюзиям философской мысли самой по себе требование практического преобразования действительности: "Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его"¹.

3. Современное значение философии

Современное мышление ведет наступление на философию от имени практицизма и деятельностного подхода. Однако очевидно, что эти нападки сами по себе не новы: мы находим их уже у тех, кто выступал с опровержением платоновской философии. Так что философия на протяжении всей своей долгой истории не переставала отвечать на наносимые ей удары и таким образом уточнять само понятие философии. Тем не менее трудность состоит в том, что философия определяется не просто как вневременная сущность, но как ограниченный культурно-исторический процесс, имевший свое начало во времени и идущий к своему завершению в более высокой форме. Таким образом, проблема состоит не только в определении природы философии: такое определение должно дать возможность ответить на вопрос, является ли еще сегодня философия значимой деятельностью.

а) Философская позиция

Что касается обвинения в неэффективности, то философия уже давно пыталась от него застраховаться. Так, в ответ на

анекдот об упавшем в колодез астрономе, каковым согласно Платону был Фалес, появилась история, рассказанная Аристотелем: Фалес, которому надоели упреки в бесполезности философии, сумел использовать свои познания в области астрономии, чтобы обогатиться:

Когда его попрекали бедностью, утверждая, будто занятия философией никакой выгоды не приносят, то, рассказывают, он, предвидя на основании астрономических данных богатый урожай оливок, еще до истечения зимы роздал в задаток имевшуюся у него небольшую сумму денег всем владельцам маслосадов в Милете и на Хиосе, законтрактовав их дешево, так как никто с ним не конкурировал. Когда наступило время сбора оливок и сразу многим одновременно потребовались маслосадов, он, отдав маслосадов на откуп на желательных ему условиях и собрав много денег, доказал, что философам при желании легко разбогатеть, но не это является предметом их стремлений².

Эта история, без сомнения, не менее символична, чем анекдот об астрономе, упавшем в колодез. Правда, можно усомниться в ее исторической достоверности, поскольку она говорит о долгосрочном метеорологическом прогнозировании, каким даже современная наука еще не владеет. Но ее символическое значение вполне определено: она показывает, что греки поняли, каким образом из незаинтересованного теоретического познания может выйти в конечном итоге практическая эффективность, несравнимая с краткосрочной эффективностью эмпиризма и непосредственного утилитаризма.

Таким образом, нет радикальной противоположности между тем, чтобы "объяснять мир" и "изменять его", — в долгосрочной перспективе философское объяснение мира было решающим фактором его изменения. Вместе с тем отношение философии к практической эффективности столь косвенно и отдаленно, что мы непосредственно наблюдаем скорее разрыв между философией и деятельностью. Философия первоначально развивается в обществах, где деятельность рационализируется путем четкого разделения общественного труда,

¹ Маркс К. Тезисы о Фейербахе. 11 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 266.

² Аристотель. Политика. I 4, 1259 а 9—18 // Соч. Т. 4. С. 397.

так что человек мыслящий и человек действующий совершенно противопоставлены друг другу по их социальному положению и виду деятельности. Более того, такой результат разделения труда усугубляется медленностью исторического развития общества. Процесс накопления научного знания, сформулированного первыми мыслителями Греции, шел столь робкими, неуверенными шагами, что между первым наброском научной теории и ее реальным практическим применением проходили целые тысячелетия. Первое философское осмысление теоретических основ науки о природе и обществе наметилось в Греции между VI и IV веками до Рождества Христова, тогда как техническое применение соответствующих наук начинает обретать реальные очертания лишь в XVII—XX веках после Рождества Христова — сначала в мире физики, а затем и в мире человека. Можно только восхищаться тем, как прозорливо и строго греческие философы усвоили умеренный подход. Зная о его ограниченности и даже смешных сторонах, они были убеждены, что воистину смехотворно ограничен лишь голый практицизм.

В самом деле, человек действия, когда его деятельность не освещена светом теории, оказывается почти совершенно неспособен на широту и возвышенность взглядов, которые, однако, необходимы при рассмотрении проблем деятельности во всей их всеобщности:

Когда же он [философ] кого-нибудь повлек бы ввысь и кто-нибудь от вопросов "какую я тебе — или ты мне — причинил несправедливость?" пожелал бы перейти к созерцанию того, что есть справедливость или несправедливость сама по себе и чем они отличаются от всего прочего и друг от друга, а от вопросов о том, счастливы ли царь своим золотом, — к рассмотрению того, каково в целом царское и человеческое счастье или несчастье и каким образом человеческой природе надлежит добиваться одного или избегать другого, — когда этому мелкому человечку с лукавой и сутяжной душой придется отдать себе отчет во всех подобных вещах, он явит совсем противоположный образ. Свисая с головокружительной высоты и взирая сверху вниз, страдая в таком положении с непривычки, теряясь и борючись что-то, этот, однако, не возбуждает смеха ни у фракиянок, ни у прочего темно-го люда, ибо они того не замечают, а за-

бавляет это всех тех, кто получил воспитание, противоположное этому, рабскому¹.

Изучая частные случаи, почерпнутые из опыта, можно, конечно, вывести правила, полезные для жизни. Но это деятельность со столь скромными результатами, что она доступна и высшим животным, которые способны выводить из своего опыта нечто похожее на предвидение:

...даже иных зверей признают "рассудительными", а именно тех, у кого, видимо, есть способность предчувствия того, что касается их собственного существования².

На более высоком уровне все человеческие общества зафиксировали итоги древнейшего жизненного опыта в виде пословиц и поговорок. В этих изречениях аккумулируется то, что составляет "народную мудрость". Такая мудрость достойна почитания. Она является истоком этической мысли, и невозможно строить практическую философию без обращения к этой первоначальной сокровищнице, где концентрируются размышления о деятельности. Но, с другой стороны, выражение опыта в формулировках, как и сам опыт, не может не быть противоречивым и неопределенным. Конечно, когда говорят: "каков отец, таков и сын" и "у скупого отца сын расточитель", то этим исчерпывается опыт отношений между поколениями, а когда говорят: "не платье делает монаха"³ и "платье делает человека"⁴, то обобщается наш опыт о соотношении между социальной ролью человека и его личностью. Но опыт таким незамысловатым способом лишь выражается, но не подчиняется в осмысленном виде человеку.

Философия зарождается, когда человеческий ум начинает требовать более глубоких доказательств, которые могут принадлежать только сознанию и мышлению. Общества, где развивается философия, отличаются, таким образом, от других тем, что они не основываются на одном только накоплении опыта. Более того, философия призвана оспаривать абсолютную ценность

¹ Платон. Тезет. 175 b—d // Соч. Т. 2. С. 269—270.

² Аристотель. Никомахова этика. VI 7, 1141 a 27—28 // Соч. Т. 4. С. 179.

³ Французская поговорка.

⁴ Немецкая поговорка.

опыта, стремясь превзойти его в морали, в этой науке о деятельности. Такой проект науки о деятельности может, конечно, показаться противоречивым, поскольку познавать и действовать — совершенно разные вещи. Например, наука о счастье не делает счастливым, "счастье не в том, чтобы знать, из каких вещей оно состоит, а в том, чтобы осуществлять их"¹. Итак, абстрактное знание вовсе не дает такого осуществления, какое обеспечивает одна только практика. Действовать и разрабатывать основы науки о деятельности — это две разные вещи. Вот почему философ столь же беспомощен в практике, как человек действия — в мышлении. Если человек действия, привыкший иметь дело лишь с частными и ограниченными сторонами проблем, при столкновении с общими философскими проблемами испытывает головокружение, то точно так же у философа кругом идет голова, когда ему приходится решать какую-то практическую проблему. Именно об этом говорит Платон, отмечая, что одинаково затруднительно переходить из света в темноту, как и из темноты — на свет:

Всякий, кто соображает, вспомнил бы, что есть два рода нарушения зрения, то есть [оно нарушается] по двум причинам: либо когда переходят из света в темноту, либо из темноты — на свет. То же самое происходит и с душой: это можно понять, видя, что душа находится в замешательстве и не способна что-либо разглядеть. Вместо того чтобы бессмысленно смеяться, лучше понаблюдать, пришла ли эта душа из более светлой жизни и потому с непривычки омрачилась, или же, наоборот, перейдя от полного невежества к светлой жизни, она ослеплена ярким сиянием: такое ее состояние и такую жизнь можно считать блаженством, той же, первой, посочувствовать. Если, однако, при взгляде на нее кого-то все-таки разбирает смех, пусть он меньше смеется над ней, чем над той, что явилась сверху, из света².

Из практической неприспособленности философа не следует, таким образом, делать вывод о неэффективности философии. Непрактичность философии, напротив, высту-

пает условием реального прогресса индивидов и обществ, ибо одна только систематическая рефлексия может сделать человеческую деятельность полностью рациональной, устранив из нее элементы рутины и суеверия, которые в житейской мудрости непременно примешиваются к рекомендациям опыта.

Мудрость фактически есть не что иное, как искусство жить. В деле регламентации человеческой деятельности она соответствует тому, чем является ремесло в способе производства. Мудрость есть, таким образом, не что иное, как соединение разумных советов, удачных находок и хорошего вкуса с кучей устаревших предписаний, обычаев, родившихся случайно и сохранявшихся по привычке, а также темных и ретроградных предрассудков. Сегодня к стати и некстати величают "индийской философией" или "китайской философией" древнюю индийскую или китайскую мудрость, именуют "трагической философией" пессимистическое мироощущение, которое в греческой мудрости предшествовало зарождению философии. Разумеется, в индийской, китайской или греческой мудрости есть такие элементы мышления, которые могут заинтересовать философию и которые были ею действительно восприняты. Но этой мудрости не хватает формы систематического и абстрактного мышления, которая одна только и определяет философию.

Смешение мудрых мыслей с философией происходит оттого, что философию определили как "любовь к мудрости". Но греческое понятие "sophia" не соответствует нашему понятию "мудрость", которое означает сугубо эмпирическое и практическое знание, приспособленное к решению повседневных жизненных проблем. "Sophia", напротив, означает, по существу, абстрактное знание, имеющее весьма отдаленное и опосредованное отношение к делам повседневной жизни.

Именно абстрактный характер философии, ее недостаточная практичность, ее труднодоступность дают основание тому, что даже сегодня делаются попытки возродить самую древнюю мудрость. Но тут налицо явная переоценка мудрости. Китаю удалось уйти от материальной нищеты и избежать национального порабощения

¹ Аристотель. Большая этика. II 10, 1208 а 37—38 // Соч. Т. 4. С. 361.

² Платон. Государство. VII 518 ab // Соч. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 325.

вовсе не благодаря мудрости Конфуция, а с помощью идеологии, имеющей свои корни в западной философии. Свободный, могущественный, индустриальный Китай, несомненно, сегодня вызывает больше тревог, чем тогда, когда он прозябал в суеверном оцепенении, которое Запад называл мудростью, потому что она не угрожала его собственным интересам. Это похоже на то, когда ребенку говорят, что он умница, потому что он не нарушает спокойствия взрослых. Философия же, со своей стороны, не есть любовь к такого рода мудрости: философия — это поиск, свобода, взыскательность, неутолимое беспокойство. Именно такие факторы потрясают сегодня древнейшие цивилизации, заставляя их становиться на путь прогресса. Это неподходящий момент для того, чтобы обращаться назад, к тем способам мышления, которые исторически предшествовали возникновению философии. Философия, конечно, в состоянии извлечь из них отдельные заслуживающие уважения и полезные выводы, с тем чтобы, изменив их существо и значение, включить в собственную систему. Но, рассматривая их в целом, она не очень-то высоко оценивает их старую ограниченную мудрость, неспособную удовлетворить требования научно-технической рациональности, которые сегодня выдвигает развитие сознания и общества.

Наиболее прогрессивная форма современной техники вовсе не вдохновляется приземленной мудростью. Напротив, последняя прямо выступает против попыток завоевания космоса, упрямо твердя, что голодное человечество этим не накормишь. Разумеется, в этом протесте находит свое непосредственное выражение трагическая нужда. Однако из-за этого не следует забывать, что космические эксперименты являются мощнейшим двигателем научно-технического прогресса во всех областях. В этом отношении мирное соперничество между двумя самыми мощными промышленными державами, придя, к счастью, на смену прежнему военному соперничеству, обещает в будущем в корне изменить с помощью техники судьбу человека. Быть не от мира сего, витать в облаках, жить на Луне — этими образными выражениями высмеивали абстрактность и недееспособ-

ность философии. Сегодня они подходят для обозначения вполне реальных целей советского материализма и американского практицизма¹. Этот переворот свидетельствует о том, что в современной науке и технике есть нечто сугубо философское. Поскольку наука и техника родились от философии, они сохраняют в себе не только идею косвенной и отдаленной эффективности, но и специфическое понимание удивительного, о двойственном истоке которого говорил еще Аристотель: "Нас повергают в удивление не только природные явления, причин которых мы не знаем, но и те, что случаются за пределами природы благодаря технике, те, что направлены на удовлетворение человеческих нужд"². Удивление перед таинством мира и его бесконечностью может иметь эстетическую или религиозную окраску. Однако искусство и религия остаются на уровне чистой созерцательности, чувства благоговения перед тайной. Собственно же философское удивление при всем при том активно, оно дает толчок, необходимый для научного познания и технического овладения миром.

"Художественное созерцание, так же как и религиозное, или, вернее, одновременно и то и другое, и даже научное исследование началось с удивления"³. Но если религия, искусство, наука, техника и философия имеют общий исток в чувстве удивления, то у современных европейских обществ удивление вызывают человеческие способности, и в нем лежит корень их технической мощи. Развиваясь, это чувство оборачивается прозаическим утилитаризмом. Так, Гегель скажет в "Эстетике", что самое обыкновенное орудие труда, например молоток с гвоздями, вызывает большее удивление, чем все чудеса природы, потому что оно явилось результатом духовной, сознательной и волевой деятельности. В этом случае признаем собственно человеческих способностей оказывается в корне противоположным эстетическому и религиозному чувству. Однако сугубо прозаический аспект утилита-

¹ По-видимому, этот раздел был написан до декабря 1991 г. — *Примеч. ред.*

² *Aristote. Mécanique. 847 a 11—13.*

³ *Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. Ч. 2. Отд. I. Введение. 4 // Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 4 т. М., 1969. Т. 2. С. 25.*

ризма связан с начальным периодом технического развития. В современную эпоху это развитие стало настолько сложным, что восхищение перед мудреностью и эффективностью техники снова соединяется с восхищением перед таинством и красотой мира. В современном чувстве удивления жива изначальная страсть философии: она живет в восторге людей, толпами приветствующих возвращение космонавтов на Землю, как она жила в сердце древнего философа Фалеса, когда он, обращая свой взор к небесным светилам¹, указывал на небо, как на "горнее отечество"².

б) Философия как мышление

Современное восхищение человеческими способностями включает в себя и момент самопознания, чем оно в корне отличается от восхищения мистического и демонстрирует именно свой философский характер. В философии Платона, например, если говорить об изначальном удивлении, религия, наука, искусство и философия сохранялись еще в неразличенном состоянии. Однако это было связано с начальным характером платоновской философии. Последующее развитие философии состояло в ее отделении от других форм культуры, первоначально сплетенных с нею.

Преобладание в философии эстетического и религиозного чувства выражается в стремлении к чистому созерцанию и в искушении уйти в мистическую потусторонность. Эту тенденцию в философии символизирует астрономия. Созерцание светил отрывает от земли, оно приучает к тому, чтобы искать за пределами обыденного и тленного реальность, которая в силу ее бесконечной удаленности и кажущейся незыблемости несет в себе что-то божественное, как это слышится в "Юной Парке":

Я жажду, звезды, вас, — и жажду вас
изглядить
В памяти моей! Но с вами мне не сладить —
Неотвратимые, над преходящей тьмой,
Вы мощь являете и свет подмирный свой...³

¹ См.: Платон. Тезтет. 174 а // Соч. Т. 2. С. 268.

² Плотин. Эннеады. О духе, идеях и о сущем. V 9, 2. Киев, 1995. С. 210.

³ Валери П. Юная Парка // Избранное. М., 1936.

Астрономическое умозрение, унаследованное греками от восточных религий, не утратило у них своего мистического аспекта. И это относится не только к такому религиозному мыслителю, как Плотин. Даже в столь прозаической и рациональной философии, как философия Аристотеля, сохранилось кое-что от астральной религии. Однако Платон предупреждает, что тот, кто будет заниматься астрономией, поднимая глаза, но не возвышая свое мышление, превратится после смерти в птицу⁴, — и, очевидно, потому, что проявил легкомыслие наподобие пернатых. Таково забавное резюме критики, адресованной в "Государстве"⁵ тем, кто занимается астрономией, не заботясь прежде всего о рациональном изучении вещей истинных. Если, таким образом, существует философская возвышенность, то это главным образом возвышенность мысли.

Но если это так, то философия обладает достоинством благодаря мышлению, а не предмету, на который мышление направлено. Таким образом, существуют два возможных толкования природы и достоинства философии. Первое: "Мышление, каково оно само по себе, обращено на само по себе лучшее, и высшее мышление — на высшее"⁶. С этой точки зрения философии не пристало заниматься предметом низменным или презренным. Вот почему молодой Сократ пребывал в недоумении, следует ли признавать отдельно существующую идею для грязи или для сора⁷. Понимаемая таким образом, философия может быть только продолжением наук, предмет которых наиболее возвышен. Непреложная необходимость и идеальный характер математического бытия, сияние далеких звезд являются для философии первыми объектами созерцания, которое может поистине завершиться только в усмотрении абсолютно необходимого, вечного, божественного Бы-

⁴ См.: Платон. Тимей. 91 de // Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 540.

⁵ См.: Платон. Государство. VII 529 а—с // Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 340.

⁶ Аристотель. Метафизика. XII 7, 1072 b 18 // Соч. Т. 1. С. 310.

⁷ См.: Платон. Парменид. 130 с // Соч. Т. 2. С. 408.

тия. Такая ориентация философии сближает ее с религией и сообщает самой науке сугубо созерцательное и мистическое значение.

Тем не менее вскоре после Платона, который познание физиологической и биологической природы считал не научно достоверным, а всего лишь правдоподобным, как это свойственно мифу¹, Аристотель, вопреки своей собственной склонности к астральной религии и обожествлению астрономии, реабилитировал биологические науки:

Из природных существ одни не рождены и не погибли в вечные времена, другие причастны возникновению и гибели. Выходит, однако, что об этих ценных и божественных существах нам присуща гораздо меньшая степень знания (ибо то, исходя из чего мы могли исследовать их, и то, что мы жаждем узнать о них, чрезвычайно мало известно нам из непосредственного ощущения), а относительно преходящих вещей — животных и растений — мы имеем большую возможность знать, потому что мы вырастаем с ними; ведь многое из присущего каждому роду может узнать тот, кто достаточно потрудится. Но и то и другое исследование имеет свою прелесть. Первое, хотя бы мы коснулись его даже в малой степени, уже по ценности познания приятнее всего окружающего нас, подобно тому как увидеть любую, хотя бы малую, часть любимых предметов для нас приятнее, чем видеть во всех подробностях множество других больших. Другое же вследствие лучшего и большего познания имеет преимущество научного знания; кроме того, вследствие большей близости к нам и природного родства с нами оно дает нам нечто взамен философии о божественном².

Разумеется, не все в живой природе "приятно для чувств", безупречной красоте небесных светил можно противопоставить отвратительность "незначительных животных"³ или их внутренностей. Но смешивать чувственное наслаждение с тем "невыразимым наслаждением"⁴, которое доставляет теория, как раз недостойно философии. Объект биологии не менее достоин внима-

ния философа, чем объект астрономии, потому что он дает не меньшее основание мышлению заняться своим основным делом — определением "причин"⁵. Поскольку везде действует связь следствий и причин, "в каждом произведении природы найдется нечто, достойное удивления", так что с точки зрения науки не существует ничего "ни менее, ни более ценного"⁶.

Эта вторая ориентация философии очевидно противостоит ее мистической интерпретации. В самом деле, в этом втором смысле философская мысль обретает свое достоинство не благодаря своему предмету, а благодаря своей собственной деятельности. Главное это не столько предмет, сколько работа мысли в деле возрастания знаний и углубления размышлений. Такого рода философия горит не мистическим огнем, а тем, что содержит "нечто природное и прекрасное"⁷:

...По слову Гераклита, обращенному, как говорят, к чужестранцам, искавшим с ним встречи, но в нерешительности остановившимся у порога при виде его греющимся у очага (он призвал их быть смелыми и входить: "ибо и здесь существуют боги")...⁸

Путешественники, приезжавшие посмотреть на Гераклита, рассчитывали увидеть нечто необычное: несомненно, философ представлялся им мистиком или магом, чародеем в колпаке, украшенном звездами. Но они увидели лишь картину повседневной жизни — человека, который в холод греется у печи для выпечки хлеба. Предупреждая их разочарование, Гераклит приветствует их словами, которые в корне меняют ситуацию: входите не раздумывая, боги и здесь тоже. Это значит быть здесь, а не стремиться "отсюда туда"⁹, где звезды сияют вечным сверхъестественным светом, быть рядом с обычными людьми и их скромными потребностями в тепле и хлебе. Философ в этом случае настолько близок нам, что даже позволяет себе вести "смешные" и нелепые речи о вячных ослах и куз-

¹ См.: Платон. Тимей. 29 d // Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 470.

² Аристотель. О частях животных. I 5, 644 b 22—645 a 4. С. 49—50.

³ Там же. 645 a 6—30. С. 50.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Платон. Тезет. 176 b // Соч. Т. 2. С. 270.

нецах, по поводу которых Алкивиад упрекает Сократа¹. Однако как раз здесь философия и проявляет себя в полном блеске, рождая из скрытого света и страсти мышления нечто божественное.

Философия Аристотеля не делает выбора между этими двумя представлениями о философии, одно из которых ищет божественное на небесах, а другое — на земле. Речь идет об альтернативе, не имеющей решения. Однако Платон в мифе о пещере² уже предлагал связать эти два взаимоисключающих положения. Философа, освобожденного от своих цепей и выведенного на свет солнца, надо затем заставить снова спуститься к людям в темноту пещеры. Первый момент, момент подъема, соответствует возвышению философа к мышлению. Но существует опасность того, что он, вооружившись теоретическими знаниями и вдохновенной мечтой, захочет быть только созерцателем и мистиком, а "не спуститься снова" к людям и "разделить с ними труды их и почести"³. Поэтому, во второй момент — момент возвращения к людям — философия должна заставить себя взять в качестве объекта своего рассмотрения то, что происходит здесь и теперь. Таким образом, философское приключение — это как бы движение от "Илиады" к "Одиссее": сначала поиск великого, возвышенного, а затем — и это, несомненно, самое трудное — возвращение домой.

Исторически задача воспитания мышления была свойственна главным образом античной философии. Развитие культуры в новое время сделало обращение к абстрактному мышлению привычным для сознания, которое, приучаясь с самых ранних лет пользоваться абстракциями, рисковало окончательно затеряться в них. Таким образом, главная задача современного мышления заключалась в том, чтобы спустить философию с неба на землю, бороться с ее тенденцией к мистицизму, приблизить ее — даже если для этого пришлось бы прибегнуть к принуждению — к повседневной жизни. Но вместе с тем современной фило-

софии пришлось искать выход из противоречия философских позиций, осозная еще четче, чем это смогла сделать античная мысль, что величие человека заключается в мышлении. Из платонизма невозможно узнать, какова собственно функция умозрительных наук и мистического порыва — вознести человека на небеса или только обратить его к мышлению. Но именно этой второй задачей ограничивает себя новейшая философия, которая ни в коей мере не стремится быть назидательной. Придя к самоосознанию и усвоив, что своим величием оно может быть обязано только себе самому, современное мышление освобождается в большей степени, чем античная философия, от зависимости от своего объекта. Оно стало способным исследовать предметы совсем не возвышенные, но более близкие к повседневной жизни, например, труд человека или его историю, которые античная философия не могла изучать в их конкретном развитии. Современной философии не стоит опасаться того, что она затеряется в своих предметах, потому что она с помощью сознания и рефлексии постоянно держится от них на расстоянии. Поскольку современная философия получила доступ к субъективным глубинам сознания, она сохраняет дистанцию к реальности совсем не так, как это делала античная философия. Эта последняя, отправляясь от конкретного опыта, делала свои первые открытия в области мышления, отрываясь от мира. Чтобы почувствовать себя чужим на земле, античный философ считал своей истинной родиной "занебесную область"⁴, по которой он здесь, внизу, испытывал неодолимую тоску. Современная же философия, благодаря развитию культуры, сразу оказывается в мире идей. Таким образом, если современный философ чувствует себя чужим на нашей земле, то не в том смысле, что она для него место ссылки, которое нужно как можно скорее покинуть, но в том более глубинном смысле, о котором говорил Хайдеггер: она и есть его настоящая родина, на которой он еще не успел обосноваться.

Но именно возвращение философии с неба на землю может означать конец ее одиссеи, выполнение ее исторической зада-

¹ См.: Платон. Пир. 221 е // Соч. Т. 2. С. 154.

² См.: Платон. Государство. VII // Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 321—354.

³ Там же. 519 d. С. 327.

⁴ Платон. Федр. 247 с // Соч. Т. 2. С. 183.

чи, ее растворение в науке и технике. Когда Сократ и Платон осуждали цивилизацию своего времени, они шли в русле исторического прогресса, поскольку критиковали недостатки эмпирической и ремесленной практики, а также гомеровской и трагедийной мудрости. Но сегодня научно-техническая деятельность является как раз отдаленным следствием философской критики, которая несла в себе требование теоретически обоснованного знания, в свою очередь обосновывающего практику, полностью сознающую основания и природу своей эффективности. Таким образом, современную науку и технику можно считать завершением философии и утверждать, вслед за Декартом и Марксом, что философия в ее сугубо созерцательном понимании окончила свое существование.

Это правда, что нет вечной необходимости в философии и что она самой своей природой обречена на исчезновение, на завершение в науке и технике. И поэтому нельзя противопоставлять идеологиям преодоления философии доказательства ее необходимости. Тем не менее стоит отметить, что эти идеологии, будь то сциентизм, технократизм или их особая комбинация в рамках марксизма, не могут уйти от признания самих себя философскими. Здесь есть противоречие, свидетельствующее о том, что утверждение об абсолютном превосходстве науки и техники остается утверждением философским, поскольку оно — теоретическая точка зрения, которая не соответствует полностью объективному положению дел в индустриальном обществе и, таким образом, являет собой лишь мысль, отделенную от действительности.

Развитие современной технической цивилизации содержит в себе фундаментальные противоречия, которые связаны не только с постоянной угрозой уничтожения человечества в термоядерной войне, но и, особенно, с каждодневной деградацией жизни в индустриальном обществе. Атомная война, какую бы чудовищную угрозу она с собой ни несла, все-таки остается лишь вероятной. А растущее загрязнение окружающей среды, дегуманизация условий жизни и отношений между людьми в индустриально-урбанистическом обществе, увеличение разрыва между богатыми

и слабо развитыми странами уже сегодня являются удручающей реальностью. Они, конечно, не могут служить оправданием для реакционной ностальгии по доиндустриальным временам. Но перед лицом достаточно тревожной ситуации, которую они обуславливают, сциентистские и технократические концепции ограничиваются тем, что безмятежно и односторонне твердят об обоснованности и истинности научных знаний и технической эффективности. Такая позиция может показаться в высшей степени поверхностной, если иметь в виду антигуманные и деструктивные в моральном и физическом отношении аспекты индустриального общества.

Тревога, которая в той или иной мере охватывает современную цивилизацию и которую оптимизм сциентизма и технократизма не в силах унять, может попытаться найти выход в возрождении древнейших духовных установок. Этим можно объяснить оживление интереса к древней мудрости. Однако от нее нечего ждать, поскольку она, сложившись задолго до развития философии, не может дать никакого ответа на вопросы, поставленные развитием науки и техники на основании самого философского духа. Может быть, только трагедийная мудрость греков, которая непосредственно предшествовала зарождению сократической философии, предчувствовала проблемы, связанные с усилением могущества человека и ростом его знаний. Так, хор из "Антигоны" Софокла, который Робер Бразийак вполне справедливо назвал "Гимном человеку"¹, воспекает первые шаги на пути к техническому могуществу с поэтической силой, где смешались страх и восхищение, которые не смогли умалить два с половиной тысячелетия новых поразительных изобретений:

Много есть чудес на свете,
Человек — их всех чудесней².

Чудесный, то есть и наводящий трепет и удивительный, — таким предстает человек, неутомимая изобретательность которого помогала ему покорять стихии, укрощать животных и организовывать соб-

¹ Brasillach R. Anthologie de la poésie grecque.

² Софокл. Антигона // Трагедии. М., 1958. С. 159.

ственное социальное бытие. Но поэтический вымысел свидетельствует и о неспособности мышления определить, стоит ли восхищаться возможностями человека или опасаться их:

Хитрость его и во сне не приснится;
Это искусство толкает его
То к благим, то к позорным деяньям¹.

И сегодня все возрастающее влияние сциентизма и технократизма не смогло привести к исчезновению элементов страха и опасения, которые еще примешиваются к нашему восхищению техникой. В этом отношении можно сказать, что нам, как и современникам Софокла, философию еще предстоит изобрести.

Современному сознанию никак не удается преодолеть конфликт противоречивых ощущений перед лицом науки и техники. Но тревога и восхищение являются только неясным призывом к мышлению. Когда встает задача разграничить "хорошую" и "дурную" стороны технического прогресса, тесно связанные друг с другом, и распутать их взаимоотношения, начинает ощущаться та потребность в ясном, уверенном в себе мышлении, которую нельзя назвать иначе как философской потребностью. Действительно, эту потребность не может удовлетворить ни древняя мудрость, выражающая слишком примитивное социальное состояние по сравнению с нами, ни сциентистско-технократическое мышление, слишком тесно зависимое от науки и техники и не могущее отойти от них на расстояние, необходимое для рефлексии и суждения.

Однако потребность в философии не может по-настоящему ощущаться в условиях прогрессирующего социального обустройства, которое настоятельно требует соединения коллективных и индивидуальных усилий. В периоды формирования общества цель, которую ставят перед собой коллективы, ясно вырисовываясь перед всеми, заставляет умолкнуть раздумья морального сознания и поползновения критицизма во имя наступательных действий, которые, будучи малочувствительными к негативным аспектам исторического прогресса, без ко-

лебаний принимают как добро, так и зло. Дистанцирование от реальности, необходимое для мышления, возникает скорее в периоды упадка. Действительно, с одной стороны, упадок предполагает, что ранее был достигнут определенный социальный и культурный уровень, и он продолжает сохраняться и даже, в некоторых отношениях, рафинироваться в самом процессе разложения, а это необходимое условие для столь сложного интеллектуального начинания, как философия. С другой стороны, изживающая себя реальность не может уже удовлетворить сознание. С этого момента птица сумерек и начинает свой полет, с трудом отряса со своих крыльев прах прошлой жизни.

Когда народ исчерпывает все свои силы в войнах, в которых он больше не заинтересован, поскольку цели и средства их плохо определены, а исход неизвестен, а также в сомнительных авантюрах, связанных с "политикой престижа", которая ничего, кроме ностальгии по великому прошлому, не отражает, но в условиях, когда уже нет прежнего могущества; когда политическая жизнь народа парализована неудовлетворительными старыми формами и неспособностью найти и применить новые формы; когда нация обнаруживает свою слабость вовне, а внутри — раскол и распри, что ведет ее к прозябанию, лишая возможности развивать искусство и науку и улучшать условия жизни людей; когда служба в армии, государственные посты, политическая и хозяйственная деятельность привлекают только заурядных людей и становятся объектом презрения для истинно честолюбивых и взыскательных личностей, ибо они понимают, что в условиях разложения и упадка общества все эти виды деятельности неизбежно будут носить ограниченный и убогий характер, — тогда сильные и энергичные индивидуальности, которые не стремятся ни к власти, ни к славе, ни к богатству, имеют только один выход — замкнуться в себе.

Так, в период разложения афинского общества Сократ призвал своих последователей не заниматься индивидуальной и общественной деятельностью, а искать спасения в самопознании. И также в условиях упадка античного мира, эпикуреец осозна-

¹ Софокл. Антигона // Трагедии. С. 160.

вал свое собственное "я" через внутреннее ощущение удовольствия, а стоик — через осознание достоинства разума. Таким образом, когда индивид отворачивается от реальности, не оправдывающей его надежд, он начинает осознавать внутри себя силу и могущество мышления. Но если для развития философии периоды социального упадка являются наилучшими, то это служит, скорее, аргументом против общества, а не против философии.

Показывая, начиная с Гегеля, что философия рождается из неудовлетворенности сознания состоянием реальной жизни, современная философия значительно точнее определяет отношения умозрительной и практической жизни, чем античная философия, которая ограничилась их противопоставлением. Действительно, школы античной философии придерживались ее понимания, восходящего к Пифагору¹, который сравнивал жизнь, сводящуюся к удовлетворению потребностей, активную жизнь (в основном жизнь политическую) и жизнь умозрительную² с тремя типами иноземцев, присутствовавшими на Олимпийских играх: торговцами, атлетами и простыми зрителями. Это сравнение прекрасно показывает различия в образах жизни, но оно ограничивается тем, что сопоставляет их, не определяя их отношений и представляя созерцательность как приглашение "быть зрителем и слушателем"³ в театре жизни. В античности такое представление было неизбежным, потому что тогда было труднее выявить непосредственную связь между теорией и практикой.

Пифагор не смел и мечтать о том, чтобы научные теоремы могли иметь какое-то практическое применение. Но в современную эпоху ускорение хода истории сократило расстояния между абстрактной концепцией и ее практическим осуществлением. Эйнштейн воспринимал науку не менее созерцательно, чем Пифагор: тем не менее времени его жизни оказалось достаточно,

чтобы совершился переход от чисто теоретического положения об эквивалентности массы и энергии к реальному расщеплению атома. Жизнь Эйнштейна — самый драматический и жестокий показатель того, что научное познание стоит у истоков практической мощи, тем более ужасающей и обширной, чем более созерцательным, то есть общим и абстрактным и тем самым чреватым бесконечными практическими последствиями, является это познание. Но, собственно, весь опыт индустриального общества, начиная с XIX века, убеждает нас в том, что чем более теоретична наука, тем большей практической эффективностью она обладает. Говоря об ученом, Ницше не так уж был не прав, когда разоблачал "мираж"⁴ как неизменного спутника человека, который заставляет чистого теоретика верить в то, что он является всего лишь зрителем, чуждым миру деятельности, который разыгрывает перед ним свой спектакль. Созерцатель выступает скорее как человек в сущности активный и творческий.

Научная теория, таким образом, есть не что иное, как момент творчества и деятельности — момент самостоятельный по отношению к практике, поскольку существует разделение труда, но реально связанный с практикой, если принять во внимание производственный процесс в его целостности. Если считать, как это утверждает марксизм, что философская теория должна "снимать" себя в научной теории, то отсюда следует вывод, что философская теория должна быть только одним из моментов практики и упраздниться в ней. Поэтому Маркс перешел от философии к политической борьбе. Тем не менее великим человеком действия в марксизме стал не Маркс, а Ленин, который смог претворить в жизнь марксистскую теорию, подвергнув ее при этом существенному изменению. Вопреки теории Маркса, он возглавил социалистическую революцию не в развитой, а в отсталой капиталистической стране. Речь здесь идет о кардинальном отличии. Марксизм претендовал на то, что он в состоянии предвидеть и осуществить преобразование капиталистических стран европейского типа. Фактически же он не смог возглавить и со-

¹ *Jamblique. Vie de Pythagore.* 58.

² О различении трех образов жизни см.: *Аристотель. Никомахова этика.* I 5, 1095 b 15—19 // Соч. Т. 4. С. 58.

³ *Ницше Ф. Веселая наука.* § 301 // Соч. Т. 1. С. 638.

⁴ Там же.

вершить такое преобразование. Дело, очевидно, в том, что Европа уже не была способна к самостоятельному преобразованию, так что радикальные изменения человеческого общества могли теперь исходить лишь от новых стран; Европа же могла лишь более или менее хаотически следовать импульсам, приходящим к ней извне. В результате марксизм смог преобразовать действительность только потому, что он сам претерпел существенные изменения, соприкоснувшись с реальностью, которую он не мог предвидеть. Что же касается той социальной реальности, которую сам Маркс действительно анализировал, то есть европейского капитализма, то его теория смогла ее не изменить, но лишь объяснить. В этом отношении его теория осталась философией.

Преждевременное стремление преодолеть философию имело своим результатом дискредитацию всякой теоретической рефлексии, свободно осуществляемой независимо от деятельности. Оно привело к политизации интеллигенции, которая, зачастую руководствуясь чувством долга и моральными соображениями, приносила свою теоретическую деятельность в жертву политическим целям. Такая жертва оказывается бесполезной, когда в силу сложившихся социальных обстоятельств политическая деятельность не дает никакого зримого результата и остается бесплодным активизмом. Реагируя на это стремление подчинить мышление деятельности, другие философы заявили о "доминирующем" характере умозрения. Для Ницше созерцатель есть подлинный "автор жизни"¹. Он не зритель на жизненном спектакле, но тот, кто написал пьесу, где человек действия выступает лишь в роли исполнителя. Он и в самом деле является создателем "мира оценок", которые активный человек "облекает в плоть и действительность"². Выбор созерцательной позиции выступает, таким образом, как самая тонкая форма воли к власти. Платон простосердечно говорил о желании философа быть правителем. Но мы знаем, что только одному философу удалось стать

императором — Марку Аврелию. И тем не менее за философом сохраняется возможность претендовать на еще более высокий уровень правления — стать советником владыки, управлять тем, кто управляет, предоставляя последнему видимость и хлопоты правления и сохраняя за собой его духовную субстанцию. Если философ не расположен к определенному политическому руководству, он может претендовать на то, чтобы в самой общей форме диктовать законы, предсказывать или предписывать то, чему надлежит быть.

В условиях иерархического разделения общественного труда функции управления имеют одну сторону, носящую прежде всего теоретический характер: речь идет о мысленном представлении того, что другие должны будут осуществить в реальности. Такая форма теории непосредственно и неразрывно связана с деятельностью. Здесь можно сказать, что теория подчинена деятельности (поскольку она должна завершиться в исполнении) или что деятельность подчинена теории (поскольку она предписывает то, что надлежит исполнять). Но было бы, разумеется, ошибкой смешивать философию с такого рода теорией, тесно связанной с деятельностью и производством. Если философия и не лишена связи с социальной деятельностью, то все же она не ведет к ней непосредственно. Пример Ленина достаточно ясно показывает, что человек-деятель при определении своего образа действий исходит не из философии, а из самой реальности, в частности из тех ее аспектов, которые философия не в состоянии предвидеть. Ведь философия есть не что иное, как идейная конструкция, которую сознание противопоставляет реальности, не оправдывающей его надежд. Легенда гласит, что на Каталаунских полях появились тени павших воинов, чтобы опять броситься в бой³. Так, согласно Марксу, и философия в царстве теней истины продолжает битвы, проигранные в реальности. Например, Германия конца XVIII и XIX веков, уступая Англии в экономическом развитии и Франции в полити-

¹ Ницше Ф. Веселая наука. § 301 // Соч. Т. 1. С. 638.

² Там же.

³ В битве на Каталаунских полях в 451 г. войска римского полководца Аэция победили гуннов. — Примеч. ред.

ческих и военных делах, взяла реванш за свое реальное унижение идейными победами немецкой философии. Разумеется, этот реванш был не реальным, а лишь мысленным. Немецкая философия смогла осуществить в сфере идей то, что Франция и Англия совершали в реальности.

Не философия, а деятельность изменяет мир. Задача философии заключается не в том, чтобы диктовать и определять то, что должно быть; ей надлежит осмысливать то, что существует. И тем не менее одна только философия, показывая, как "постичь то, что есть"¹, способна, не предопределяя деятельность, освещать ее, придавая ей основательность. Если в деле преобразования действительности Ленин не был верен Марксу, то в мышлении он следовал марксистской интерпретации социальной реальности. Эффективность философии состоит, таким образом, не в том, что она управляет деятельностью, а в том, что она развивает мышление. Если Платон не смог реформировать греческое общество, то зато ему первому удалось сформулировать основные понятия, необходимые для философского и научного анализа политического общества. Здесь налицо долгожданная эффективность, превосходящая все попытки непосредственного воздействия философии на практику. В этом отношении теоретическая деятельность Маркса не идет ни в какое сравнение с его политическим соперничеством с Бакуниным из-за руководства рабочим Интернационалом. Политическая деятельность Маркса, как и прочно забытая сегодня собственно политическая деятельность Платона, даже с практической точки зрения была лишь следствием его теоретической философии.

Впрочем, философия для того, кто ею занимается, содержит в себе самой собственное оправдание. В самом деле, философ не очень заботится о том, дает ли философия практическую пользу, является ли она средством деятельности, способна ли она ею управлять. Это все вопросы, требующие ответа лишь с утилитарной точки зрения. Конечно, следует показать, что философия не является абсолютно чуждой практической деятельности, но в дли-

тельной перспективе эффективно ей служит и, в конечном счете, тем более эффективно, чем более созерцательным был философ и чем менее он интересовался ее непосредственным применением. В этом оправдание его деятельности, о котором настойчиво говорит современная философия. Но античная философия могла обходиться без этого, открывая по ту сторону удовлетворения материальных потребностей такую потребность, которой сама же и давала удовлетворение: потребность в мышлении. Речь идет об изначальной потребности, которая не обнаруживает себя в периоды социального творчества, когда философией могут заниматься, если уже есть сформировавшееся культурное наследие, однако новая, оригинальная философия в это время не возникает. Зато в периоды, когда социальная реальность более не удовлетворяет людей, философия задает мышлению бесконечную задачу, по сравнению с которой все реальные задачи оказываются ограниченными: охватить единством строго систематической мысли целостность культуры своего времени.

с) Философия как форма культуры

Как раз сегодня такая задача представляется менее осуществимой, чем когда-либо раньше. Сегодня знание неизмеримо возросло вследствие разделения интеллектуального труда и научной специализации:

Опасности, грозящие нынче развитию философии, поистине столь многообразны, что, пожалуй, впору усомниться, может ли еще вообще созреть этот плод. Объем и столпотворение башни наук выросли до чудовищных размеров, а вместе с тем и вероятность, что философ устанет уже быть учащимся или остановится где-нибудь и "специализируется", так что ему уже будет не по силам подняться на свою высоту, откуда он сможет обозреть, осматривать, *смотреть сверху вниз*².

Таким образом, сегодня философ постоянно испытывает искушение специализироваться, то есть ограничиться только одной из тех дисциплин, на которые в современных университетах распалась традиционная область философии: психология, социология, логика, эпистемология, эстетика, исто-

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия права. Предисловие. С. 55.

² Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. § 205 // Соч. Т. 2. С. 326.

рия философии. При этом философ, по сути дела, перестает быть философом. Собственно, это и признается в отношении специалистов таких дисциплин, как психология, социология, формальная логика, которые сегодня окончательно отнесены к разряду наук о человеке. Но кроме того становится очевидным, что эпистемология, эстетика и даже история философии все более требуют эрудиции и научного исследования, так что заниматься этими дисциплинами все чаще означает не заниматься философией.

Если же философ не поддается искушению специализации, он оказывается тем самым перед искушением дилетантизма. Если философ не заботится об углублении своего знания посредством специализации и берется за все, не соотносясь ни с какой конкретной дисциплиной, ему остается только делать вид, что он знает то, чего в действительности не знает, то есть становится шарлатаном или соблазнителем:

Быть может, именно утонченность его интеллектуальной совести заставляет его медлить по пути и мешкать; он боится соблазна стать дилетантом, сороконожкой и насекомым с тысячьо щупалец, он слишком хорошо знает, что человек, потерявший уважение к себе самому, уже не повелевает и как познающий уже не *ведет* за собою, — разве что если бы он захотел стать великим актером, философским Калиостро и крысоловом духов, словом, соблазнителем. Это было бы в конце концов вопросом вкуса, если бы даже и не было вопросом совести¹.

Правда, от искушения стать всего лишь соблазнителем философ может удержаться не только по велению своей совести или хорошего вкуса, а просто-напросто по причине отсутствия таланта.

Чтобы избегнуть как специализации, так и дилетантизма и накопить знания, необходимые для обретения подлинной философской широты взглядов, требуется усилие, которое может опустошить философа, когда он наконец поднимется на эту высоту:

И он достигает ее слишком поздно, когда уже минует его лучшая пора и ослабеют его силы; или он достигнет ее испорченным, огрубевшим, выродившимся, так что

его взгляд, его общее суждение о ценности вещей будут иметь уже мало значения².

Тут философ может попасться в ловушку своих же собственных добродетелей, ибо его интеллектуальная серьезность и осторожность в суждении, возникающая при накоплении знаний и учете противоположных мнений, отвращает философа от слишком категоричных утверждений, и тогда случается, что, остерегаясь узости или расплывчатости своих суждений, он становится банальным.

Тем не менее представляется, что философия самым своим существованием способна ответить на поставленную ею проблему. Дело в том, что в каждый момент исторического развития она давала осмысление совокупного опыта прошлой культуры и вместе с тем исходный момент для культуры последующей — через критику имеющихся достижений и определение принципов. Именно философия стоит у истоков прогресса и обновления наук. Она умеет предложить точку зрения, которая, придерживаясь всеобщности и абстрактности принципов, препятствует разобщению специальных знаний и не дает мысли затеряться в хаотическом обилии частных результатов. Тем самым история философии дает ключ к пониманию истории культуры, показывая, каким образом в ходе своего развития науки постепенно дифференцируются, исходя из философского определения своих принципов. Точно так же она дает ключ к пониманию современной культуры, выделяя простой и абстрактный момент, исходя из которого исторически развивалось накопление знаний. Таким образом, именно путем приобщения к философской рефлексии, какой она предстает в истории философии, мышление может наиболее эффективно заняться своим самовоспитанием, поскольку оно научается начинать с самого простого и самого общего, а не расплываться с самого начала во множестве не связанных друг с другом знаний. "Многознание уму не научает"³. Обучение же мышлению — это обучение познанию с помощью руководящей нити, позволяющей преодолевать разрозненность знания

² Там же.

¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. § 205 // Соч. Т. 2. С. 326.

³ Гераклит. Фр. 16 (40 DK) // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 195.

и в конце концов подниматься выше отдельных частных.

Может, таким образом, показаться, что знание истории философии и составляет существо философской культуры. Однако эта точка зрения поднимает некоторые серьезные проблемы. Дело в том, что изучение истории философии не может не принять сегодня форму, господствующую в современной культуре, а именно форму научной специализации. Начиная со второй половины XIX века гигантский скачок в развитии науки и накоплении фактических данных далеко продвинул вперед наши знания по истории философии. С точки зрения чисто филологической работа над текстами, их издание, перевод и комментирование облегчили доступ к философским трудам и привили современной философии вкус к первоисточникам и точному цитированию великих философов взамен того косвенного и приблизительного знания, каким прежде слишком часто довольствовались даже наиболее именитые философы по отношению к своим предшественникам. Более того, точное и тщательное филологическое изучение источников и взаимных влияний дает нам более адекватную точку зрения на историю идей, на смену школ и их преемственность. Наконец, влияние исторического материализма Маркса (если иметь в виду собственно историческую точку зрения) привело к более конкретному подходу к истории философии. Мы научились связывать философию — через личности философов и их социальное положение — с экономическими и социальными условиями ее порождения. Это достижения, от которых невозможно отказаться, но именно благодаря им история философии ныне более связана с историей и филологией, нежели с самой философией.

Что касается филологической точки зрения, то прежде всего следует отметить, что в философском отношении совершенно неважно, высказал ли тот или иной мыслитель ту или иную идею до или после другого мыслителя, если в то же время не определяется значение этой идеи. Филолог же, как правило, безразличен к значению и истинности идей — он удовлетворяется тем, что устанавливает, каким образом то или иное положение передается от одной фило-

софской системы к другой. Тем самым он расчленяет системы на отдельные положения, лишая их предварительно смысла, то есть как раз того, что только и делало их мыслями. В пределе филология разрушает ту систему, которую изучает, представляя ее в виде простого соединения мертвых формулировок, пассивно заимствованных из предшествующих систем и лишенных того, что на самом деле определяет философию: живого единства мысли.

Филологическая точка зрения является, таким образом, простой историей идей, абстрагирующейся от того, что эти идеи могли действительно означать. Марксистская историография, несомненно, гораздо более конкретна, она выявляет у философских концепций больше смысла, поскольку стремится показать их значение по отношению к социальному контексту, который их породил. Но это значение относится к такой исторической ситуации, которая навсегда прошла. Если, например, платоновская философия — это идеология, оправдывавшая социальную и политическую позицию крупного афинского рабовладельца и земельного собственника IV века до нашей эры, то чем она может заинтересовать французского интеллектуала XX века, который не является ни земельным собственником, ни рабовладельцем? В данном случае научная точка зрения отождествляет мышление с простой вещью, которую можно объяснить объективными условиями ее возникновения и к которой, следовательно, можно проявлять лишь внешний интерес.

Вообще говоря, "мысли, истины, знания, которыми я владею лишь в исторической форме, внешни по отношению к моему духу, то есть они мертвы для меня: мое мышление, мой дух, как и моя совесть, не присутствуют в них"¹. В самом деле, "историческое, то есть прошлое как таковое, более не существует, оно мертво"². Более того, научная объективность состоит в том, что-

¹ Цит. по: *Hegel G. Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction. A. II. 1825—1826. Ed. Hoffmeister. Hambourg, 1966. P. 133.* Здесь и далее перевод выполнен с французского источника, так как имеются существенные различия с русским переводом "Лекций по истории философии" Гегеля. — *Примеч. ред.*
² *Ibidem.*

бы судить об объекте извне, располагаясь снаружи и на расстоянии от него, избегая всякой субъективности, всякого совпадения с предметом, всякого проникновения в его внутреннее значение. Как с точки зрения объекта, так и с точки зрения метода научно-объективная история философии есть всего лишь "скитание среди могил"¹. "Когда та или иная эпоха трактует все исторически, проявляя интерес лишь к тому миру, которого уже нет", "дух отрывается от себя самого"². Сегодня история философии, приобретая все большее значение и усиливая свою объективную сторону, стремится вытеснить саму философию. Чтение и комментирование текстов прошлого заменяет живую философию на новую схоластику, которая еще более иссушает ум, поскольку, в отличие от старой схоластики, она не основывается на признании великого авторитета. Начиная с эклектиков прошлого века, пышным цветом расцветают "книгоиздатели всякого рода философий, которые сами не имеют никакой философии"³ и для которых философия сводится к переводам и комментированию философии, ушедшей в прошлое. Поэтому живой дух говорит: "Предоставь мертвым хоронить своих мертвецов и следуй за мной"⁴. Действительно, важно мыслить ради настоящего, сегодняшнего, а не ради безвозвратно ушедшего прошлого.

Необходимость мыслить независимо от истории философии вытекает также из одной особенности этой истории, которая уже давно подчеркивалась и представляет собой одно из принципиальных возражений против ценности научного познания: постоянное опровержение философами друг друга. В самом деле, история философии предстает как поле битвы, где все время сталкиваются самые противоположные мнения. Каждая философская концепция в момент своего зарождения претендует на абсолют-

ную истину и, чтобы утвердить свои собственные принципы, начинает с опровержения предшествующих концепций. Но она сама не избегает той же участи, так что история философии представляет собой зрелище, обескураживающее своими постоянными претензиями на истину, которые постоянно оспариваются и стираются в порошок. Поэтому кажется невозможным извлечь какую-то философию из истории философии, представляющей собой не что иное, как скопление разнообразных философских позиций:

...нельзя обучать философии; в самом деле, где она, кто обладает ею и по какому признаку можно ее узнать? ... Можно обучать только философствованию⁵.

Таким образом, философия вроде бы никогда не выступает как знание, которому можно научить, но лишь как простая расположенность духа, независимого от всякого определенного знания и всякой определенной доктрины, поскольку она есть не что иное, как самостоятельное мышление.

Однако идея о том, что следует мыслить самостоятельно, не имеет никакого значения:

Часто можно слышать выражение: самостоятельное мышление, как будто бы этим высказывается что-то значительное. На самом же деле никто не может мыслить за другого: это выражение представляет поэтому плеоназм⁶.

Любой человек, поскольку он мыслит, мыслит самостоятельно, причем даже тогда, когда мыслит с помощью идей, почерпнутых из утренней газеты. Так что претензия на самостоятельное мышление — это обычно претензия некультурной и нерефлексивной мысли. Культура и рефлексия демонстрируют, что мышление, будучи самым субъективным и личным актом, является в то же время и самым объективным и безличностным, поскольку в мышлении рефлексия стремится достичь общезначимости. С одной стороны, мышление может быть только самостоятельным, поскольку основной акт мышления состоит в том, чтобы признавать за истину лишь то, что оно

¹ Hegel G. Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction. A. II. 1825—1826. P. 133.

² Ibidem.

³ Proudhon P. J. Philosophie de la misère. Paris, 1846. V. I. P. 13.

⁴ Евангелие от Матфея цит. по: Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии // Соч. Т. 9. С. 23. Ср.: "Иди за Мною, и предоставь мертвым погребать своих мертвецов" (Мф 8:22).

⁵ Кант И. Критика чистого разума. Ч. II. Разд. 3 // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 684.

⁶ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. § 23. М., 1974. Т. I. С. 120.

само признало таковой. Но именно тот факт, что мышление хочет признать истину, исключает для него простую погоню за оригинальностью, в смысле оригинальничания и прихоти субъективной фантазии.

Общезначимость работы мышления может, таким образом, быть признана за любой философией. На вопрос Канта, где найти такую философию, которой можно было бы обучить, можно ответить: таковой является любая философия. Все философии выступают в виде учений, иначе говоря, они существуют в такой форме, которой можно обучить. Всякая отдельно взятая философия есть философствование, и было бы напрасным занятием искать философию вообще вне реально существующих философий:

...Неуместность и несурзность такого отношения в применении к предметам обычной жизни сами собой бросились бы в глаза, как если бы, например, кто-либо требовал себе фруктов и отказывался в то же время от вишен, груш, винограда, потому что они вишни, груши, виноград, а не фрукты. Но когда речь идет о философии, то пренебрежительное отношение к ней оправдывается тем, что существуют различные философские учения и каждое из них есть лишь *одна* из философий, а не философия *вообще*, как будто бы вишни не являются также и фруктами¹.

Учить философствовать, как того хотел Кант, вне осуществления акта философствования в рамках определенной философии значит представлять философию знанием, которое не содержит никакого знания, или, самое большее, знанием того, как говорил Сократ, что мы ничего не знаем. Отказываться от обучения философии значит представлять философию бесплодной деятельностью, которая за полтора тысячелетия ничего не произвела, кроме сократовской иронии по поводу незнания. Но ведь вывод о том, что философия не в состоянии что-либо познать, — это фактически вывод самой критической философии Канта; а тогда очевидно, что, когда Кант утверждал, что невозможно обучить философии, он обучал своей собственной философии и его критика догматизма есть на деле догматизм критики.

Тот факт, что любая философия — это философствование, не противоречит все же

тому, что никакая отдельная философия не является философией вообще. Тем не менее всякая великая философия стремится быть таковой и даже добивается того, что это ее стремление находит поддержку. Когда возникает действительно великая философия, она с успехом опровергает предшествующие философии и в то же время сама выдерживает критический экзамен, добиваясь одобрения у образованной публики. Так было, например, когда картезианская философия одержала победу над схоластикой или критическая философия Канта — над предшествующей метафизикой вообще. Так что каждая великая философия в свое время "выступает в качестве высшей формы" мышления "как для своего времени, так и для эпохи в целом"². Но она не может постоянно удерживаться в том же положении, поскольку может существовать только как философия своей эпохи и должна, следовательно, принять "ту или иную конкретную форму"³, которая не может быть высшей формой или которая, самое большее, может быть таковой только для своей эпохи. В самом деле, каждая эпоха узнает себя в своей философии, и, поскольку она воспринимает эту философию изнутри и считает ее своей, она признает ее необходимость и не обращает внимания на ее ограниченность. Тем не менее эта ограниченность обязательно существует, она характеризует любую философию как философию той или иной эпохи, связанную с только ей присущим опытом, с определенным состоянием культуры и общества, а это все означает также наличие случайных и преходящих детерминаций, противоречащих внутренней всеобщности и необходимости философии как таковой.

Таким образом, необходимо существует история философии, поскольку философия неизбежно вовлечена в движение, которое порождается противоречием между высшим и необходимым характером каждой отдельной философии и ее ограниченностью и случайностью. Это противоречие, внутренне присущее каждой философии,

² Hegel G. Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction. A. II. 1825—1826. P. 127.

³ Ibidem.

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. § 13. Т. I. С. 99.

приводит к тому, что она должна быть с необходимостью опровергнута следующими за ней философскими учениями. Но необходимость такого опровержения не должна скрывать того, что появление каждой философии равным образом необходимо. Это, несомненно, то, что труднее всего осознать:

Нет ничего легче, чем указать на негативную сторону философий. Рассматривая негативную сторону, мы тешим свое сознание тем, что оно стоит выше того, о чем судит. Тем самым самолюбие польщено: действительно, опровергая что-то, мы его превосходим. Однако превосходя, мы не проникаем внутрь, а для того чтобы обнаружить позитивную сторону предмета, необходимо проникнуть внутрь него, обогнать его существование; это сделать гораздо труднее, чем опровергнуть его¹.

Каждая эпоха занята прежде всего обоснованием того, что соответствует ее собственным суждениям, и без труда видит ошибки и недостатки предшествующих философских учений. "Не велик труд — особенно в наше время — разъяснить, что прежняя философия ошибочна; трудно понять то, что она вытекает из необходимой потребности духа"².

Выяснить, какой потребности отвечали предшествующие философские учения, обосновать их необходимость — это как раз задача философской культуры. Легкость и тщеславие, с какими судят о философских учениях прошлого, видя только то, что они разрушают друг друга, объясняются отсутствием культуры. Философская же культура заключается в том, чтобы осознать необходимость прошлых философских учений и тем самым признать, что в определенном смысле они избежали опровержения. Так, Кант опроверг картезианство и в свою очередь сам был опровергнут гегельянством. Но тем не менее для современного мышления системы Декарта и Канта продолжают существовать, как если бы они не были опровергнуты. Более того, опровержение одних философских учений другими совершается таким образом, что "предшествующие не исчезают в последующих философских системах"³.

Например, опровержение платоновского идеализма не помешало Аристотелю сохранить "идею" в его системе четырех видов причинности; и так же опровержение картезианства не побудило Канта отбросить "Я мыслю" за пределы собственной системы. Однако верно, что "идея", которая в платоновской философии была высшим принципом, у Аристотеля стала лишь одной из причин, а "Я мыслю", которое в картезианстве было основным принципом и отправной точкой метафизики, в критической философии лишилось возможности играть эту роль. Философское опровержение заключается, таким образом, в том, что "главный принцип одной философии в следующем за ней философском учении низводится до уровня простого момента"⁴. Таким образом, ни один философский принцип не утрачивается, а все они сохраняются в последующих учениях: меняется только положение, какое они занимали⁵. "Опровержение", на самом деле, "не делает ничего другого, как переводит одно определение на более низкий уровень, делая его подчиненным"⁶, но само по себе это определение остается действительным.

В таком случае существует очевидная опасность эклектизма. Эклектика проистекает из принципиального признания, что в истории философии ничто не было понастоящему опровергнуто, и поэтому она стремится примирить друг с другом позитивные элементы различных философских учений. Но таким образом достигается только "простое складывание различных принципов"⁷, похожее на одевание Арлекина, сшитое из разных лоскутов. Чтобы избежать пестроты, разнобоя, философия должна одновременно поддерживать и принцип эклектизма: "Ни одна философия не была опровергнута" и противоположный принцип: "Все философии тем не менее опровергаются"⁸. Именно требование опровержения свидетельствует о серьезности философского мышления. Эклектическая мягкотелость силится примирить самые что ни на есть непримиримые прин-

¹ Hegel G. Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction. A. II. 1825—1826. P. 125—126.

² Ibid. 1823—1824. P. 129.

³ Ibid. 2. XI. 1827. P. 125.

⁴ Ibid. 4. XI. 1827. P. 131.

⁵ Ibid. 1825—1826. P. 127.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibid. P. 130.

⁸ Ibid. 1823—1824. P. 128.

ципы. А подлинно философский дух атакует то, что ему противоположно, до тех пор, пока ему не удастся его опровергнуть и разгромить. Лишь после этого определенная философия может включать в себя принцип противоположной философии, поскольку опровержение этого принципа и низведение его на уровень подчиненного поистине изменили его смысл и значимость:

Философия Платона являет собой пример такого рода. Если проанализировать диалоги Платона, мы обнаружим в них черты то элекатов, то пифагорейцев, то сторонников Гераклита; и все же философия Платона объединила эти различные философские учения, превратив их недостатки в достоинства¹.

Великой философией является не та, которая механически соединяет всевозможные лоскуты, беря их то оттуда, то отсюда, а та, которая, сплавляя вместе действительно оригинальным образом принципы предшествующих философских учений, поднимается над ними и, выражая на какой-то момент всю силу и глубину духа своего времени, обладает несокрушимой убедительностью, представляя собой, таким образом, высшее достижение мышления.

Философская мысль должна, таким образом, с необходимостью развиваться в истории философии, поскольку каждую философию подвергают критике, отрицают, преодолевают в ходе исторического движения философии. Но всякая философская мысль также и формируется на основе этой истории. При этом совершенно очевидно, что история философии может служить отправной точкой той или иной философии, только если она понимается философски, иначе говоря, если мышление способно показать, на чем основывается последовательность философских систем. Однако историческое рассмотрение развития философии обнаруживает прежде всего не внутреннюю необходимость, а бесконечное число различных обстоятельств, таких, как характер философов, их воспитание, их социальная и культурная среда и т. д., представляющих собой внешние случайности или наружные детерминации. Совокупность внешних обстоя-

тельств как раз и определяет случайный, частный, ограниченный характер различных философских учений. Марксизм назвал "идеологией" всякую систему идей, которая берет начало в конфликтах социальных классов, происходящих в определенной исторической ситуации, и служит выражением и оправданием борющихся друг с другом интересов. Пользуясь строгим историческим методом, можно, конечно, показать, что любая философия является выражением и оправданием определенных социальных интересов и, таким образом, представляет собой идеологию². Например, можно сказать, что критика Руссо у Гегеля отражала социальные и политические позиции почти всех немецких либеральных интеллектуалов, современников Французской революции, сначала относившихся к ней благосклонно из-за недовольства полуфеодалным состоянием Германии, а затем, во время якобинского террора, — со страхом из-за социального консерватизма, неизбежно связанного с отсталостью Германии. Равным образом совершенно очевидно, что гегелевская философия государства была оправданием его собственной позиции профессора философии, находящегося на службе прусского государства. К такой интерпретации философии с подозрением относятся приверженцы определенной тенденции философского идеализма, согласно которым философия должна интересоваться лишь мышлением и, следовательно, не может принимать в расчет такие внешние факторы, как биография философа и его социально-политические взгляды. Однако следует заметить, что для философского мышления нет ничего внешнего, особенно это касается современного философского мышления, непосредственно интересующегося конкретной действительностью. Поэтому следует согласиться с марксизмом в том, что история философии и сама философская рефлексия не должны пренебрегать ни одним из факторов, позволяющих конкретно определить значение той или иной философии. Если философ занял определенные социально-политические позиции просто потому, что так ему подсказывали его образование и идеологические рефлекс

¹ Hegel G. Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction. A. II. 1825—1826. P. 131.

² См.: Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987.

того класса, к которому он принадлежит, то это значит, что он не захотел поразмыслить, а это уже ошибка его как философа. Если, напротив, его позиции носят обдуманый характер, то это обдумывание не могло оставаться внешним для его философского мышления в целом. В любом случае внефилософские позиции философа проливают философский свет или на недостатки, или на реальные детерминанты его философии. Более того, критика философии, подчеркивающая противоречие между универсальным характером ее притязаний и ограниченным, узко эмпирическим характером ее конкретных позиций, есть дело философское. А обнаружение идеологического характера философских учений придает этой форме критики научно-объективную значимость.

Однако именно потому, что такое опровержение является научно-объективным, оно односторонне, ибо абстрагируется от другого аспекта философского знания — того, благодаря которому вопреки собственной ограниченности и опровержениям, которым оно подвергается извне, оно сохраняет свое значение. То, что марксизм подчеркивает идеологическую сторону гегелевской критики Руссо, не мешает ему брать из нее ценные элементы, используемые при разоблачении абстрактного и формального характера якобинской теории свободы. Точно так же марксизм может упрекать Гегеля в том, что он освящал государство, но не в том, что он плохо описывал его. Даже критическая философия государства вынуждена отдать должное Гегелю за то, что он первым прояснил различие между государством и обществом, создав тем самым условия для развития в дальнейшем современной политологии и социологии. В любой философии следует, таким образом, разделять аспект собственно идеологический и случайный и аспект собственно субстанциальный, обладающий непреходящей философской и даже научной значимостью. Действительно, с одной стороны, "философия тождественна духу эпохи, в которой она рождается на свет; она не парит над ней, она есть сознание своего времени"¹. В той мере,

в какой философия "есть не что иное, как философское сознание каждой эпохи"², история философии, как просто абстрактное выражение человеческой истории в рефлексии, должна сочетаться с философией истории, показывающей, каким образом философия укореняется в конкретной целостности, каковой является действительная история³. Но если философия не имеет другого содержания, кроме общего духа своей эпохи, то она отличается от него "по форме"⁴, поскольку осознает свое время путем абстрактной рефлексии. Как абстрактное осознание, философия представляет собой знание, отличающееся от простого спонтанного выражения духа времени: "Таким образом, формальное отличие есть также реальное, действительное отличие"⁵. На самом деле, это знание способно — через множество опосредований — прояснить преобразование реальности с помощью ее истолкования. Но совершенно очевидно, что в каждой философии содержание и форма неразрывно связаны друг с другом. Всякая философия в действительности является выражением своего времени в сознательно абстрактной форме. Только в истории философии эти элементы разделяются, поскольку критика одних философий другими имеет следствием как раз отделение элемента чистой мысли от исторически отживших или случайных аспектов.

Подлинно философское постижение истории философии состоит, таким образом, в переходе от второстепенного к существенному, от случайного к необходимому. В то время как реальная история не может полностью освободиться от случайного, произвольного, непредвидимого, история философии свидетельствует о беспрестанном усилии мысли, стремящейся развиваться в соответствии со строго рациональной необходимостью. Реальная история демонстрирует нам своих героев, которые своей деятельностью изменяли мир, но она не может скрыть от нас ни особенностей их характеров, ни неуверенности в их действиях, ни изъянов в их мышлении. История же философии имеет в качестве своих "героев"

¹ Hegel G. Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction. B. I. 1825—1826. P. 149.

² Ibid. 1823—1824. P. 155.

³ Ibid. 1820. P. 40.

⁴ Ibid. 1825—1826. P. 149.

⁵ Ibid. P. 150.

людей "мыслящего разума"¹: их поступки, как правило, не запечатлевались, но история философии прежде всего обращается к их мышлению, удерживая из него то, что было в нем наиболее общего и менее всего случайного, и благодаря чему они превзошли особенности своих характеров и своего социального положения, обретая чисто интеллектуальное достоинство.

Но не менее значителен собственно философский интерес к истории философии с позиции науки, ученых, представляющих развитие мысли как последовательность фактов. С этой точки зрения научная история философии создает эмпирическую базу для изучения философии и занятия ею. Она является, таким образом, важнейшим опытом мышления, который должен давать ему эмпирическую и позитивную опору и служить мысли надежным проводником, устраняя субъективный произвол и фантазию. Действительно, история философии демонстрирует реальный ход развития мыслей и, определяя характер этого развития на основе реального сцепления исторических обстоятельств, представляет его необратимым. Научная история философии должна, следовательно, противостоять таким школьным упражнениям, в которых учение Канта опровергается Декартом, а Спиноза возражает Бергсону. Тем не менее в позитивной истории философии хронологический порядок остается простым фактом. Поэтому философское мышление не может быть полностью подчинено ей. Ему следует превзойти простую фактическую последовательность и показать, как и в какой мере последующая философия критиковала и опровергала предшествующую философию и в результате стала более конкретной и более истинной.

Если возможно сделать это, — а это, очевидно, возможно лишь при условии, что мы абстрагируемся от всех перипетий реальной истории, — то история философии сводится к схеме ее логического развития. "В действительности — это не история или, скорее, история и в то же время не история"². Речь, конечно, идет об истории, поскольку имеет место осуществляющееся

во времени развитие. Но, с другой стороны, она включает в себя определения, в которых нет ничего "эфемерного", поскольку они суть "усвоенные ею достижения мысли"³, которые, следовательно, входят составной частью и в нынешнюю философскую деятельность. Поскольку история философии сводится к ее существенному и необходимому развитию, "в ней мы имеем дело не с прошлым, хотя она и принадлежит истории"⁴, так как предлагаемые ею нам "мысли, принципы, идеи принадлежат настоящему"⁵. Таким образом, когда история философии мыслится в своей необходимости, она есть не что иное, как сама философия.

В самом деле, философские учения прошлого, например "платоновская, аристотелевская и другие концепции, все еще живут как ныне существующие"⁶. Мы действительно можем "их понимать"⁷ в том смысле, что, во-первых, мы можем связать их с их эпохой и таким образом постичь их историческое функционирование, а во-вторых, мы можем понять, что открытые ими философские принципы и подходы необходимы для нашего собственного мышления. "Однако философия не существует более в том виде и на том уровне, на каком находились философские учения Платона, Аристотеля и др. Поэтому сегодня не могут существовать ни платонизм, ни аристотелизм"⁸. В самом деле, эти философские учения "не дают решения наших собственных проблем, у них были иные заботы"⁹.

Философ, как и любой другой индивид, — "сын своего времени"¹⁰. Он реагирует лишь на потребности и заботы своей эпохи. В той мере, в какой каждая философия выражает свою эпоху в мышлении и выявляет в ней с помощью чистого мышления внутреннюю необходимость, история философии является самой абстрактной, внутренне осмысленной формой философии истории. Но тем самым она проливает свет

³ Ibid. Introduction du cours de Berlin de 1820. II b. P. 71.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibid. A. II. 1825—1826. P. 133.

⁶ Ibid. II b. 1820. P. 72.

⁷ Ibid. A. III. 1823—1824. P. 144.

⁸ Ibid. II b. 1820. P. 72.

⁹ Ibid. A. III. 1823—1824. P. 144.

¹⁰ Ibid. B. I. 1825—1826. P. 149.

¹ Hegel G. Leçons sur l'histoire de la philosophie. 2. XI. 1827. P. 124.

² Ibid. A. II. 1825—1826. P. 133.

на нынешнюю эпоху только в той мере, в какой последняя есть результат предшествующих эпох. История философии, таким образом, есть не что иное, как подготовительный и ученический материал для философии. Она не может решать задачу нынешней философии, заключающуюся в том, чтобы осмыслить современную эпоху.

Поэтому одного чтения произведений прошлой философии, сколь бы захватывающим и обогащающим оно ни было, явно недостаточно. Произведения являются всего лишь мертвым результатом труда прошлой философии. Разумеется, в них содержится философия. Они являют собой неисчерпаемую сокровищницу, в которой современная философия постоянно черпает свои принципы, культуру и значительную часть своего содержания. Но они также набиты мертвыми формулами и странностями, объяснимыми лишь из уже преодоленного состояния культуры, решениями, которые навсегда отброшены прогрессом наук и философии и которые может оживить лишь пустая прихоть фантазирующей субъективной мысли. Таким образом, одних этих трудов явно недостаточно для того, чтобы философия обрела убедительность. Тот факт, что философия не переставала соотносить свою мысль и действие с Сократом — философом, который сознательно не оставил после себя ни одного произведения, показывает, что философия обладает воздействующим эффектом не столько благодаря своим трудам, сколько благодаря педагогической деятельности.

Конечно, в обучении философии есть что-то уж слишком эфемерное. Слово и акт неуловимы, на какой-то момент они воздействуют на аудиторию, а потом от лекции преподавателя остаются только разрозненные и смутные впечатления. И конечно, преподаватель философии — это обычно меньше, чем философ. Он ограничивается сохранением, передачей, содействием усвоению; он царствует главным образом в те исторические периоды, когда лишь "занимаются философией"¹, но не появляется какая-либо оригинальная философия. Однако это не служит общим правилом, поскольку одни из самых плодотворных

философов — Платон, Аристотель, Фома Аквинский, Кант, Гегель посвятили свою жизнь преподаванию философии. В любом случае никакой преподаватель философии не может вести свои занятия пассивно и отрешенно. Он должен вкладывать в повторяемые формулировки свой ум и свое убеждение, он должен самостоятельно их осмысливать и приспосабливать к своей аудитории. Ведь преподавание философии адресуется вполне определенной аудитории, а не абстрактной публике вообще, читающей философские произведения. Более того, преподавание требует соучастия аудитории, то есть "совместного деяния учителя и ученика"². Поскольку преподавание философии осуществляется именно сегодня и именно для этой аудитории, то благодаря требованиям момента, откликам аудитории, а иногда благодаря удачно найденному выражению самые старые мысли обретают новую силу убеждения. Несомненно, произведения необходимы философии, чтобы она не оказалась простой возможностью, лишенной практического результата. Но многие работы были утрачены в ходе истории, став жертвой нетерпимости, фанатизма либо элементарного бескультурья. Поэтому философии прежде всего необходимо то, что может привести к появлению ее произведений, то есть сама продуктивная деятельность. Ибо ничто из того, что внесено в актив мышления, не может навсегда исчезнуть; здесь одна мысль цепляется за другую с такой необходимостью, что одного сохранившегося фрагмента достаточно, чтобы возродить к новой жизни целое. Произведения Демокрита не уцелели, но атомизм и материализм остались на века, поскольку они суть необходимые моменты мысли. Вот так обосновывается нетерпение гения, который не может тратить время на то, чтобы писать сочинения, в то время как он обладает способностью писать в самих человеческих душах³. Философия живет только в мышлении, ибо "деятельность ума — это жизнь"⁴.

² Аристотель. Физика // Соч. Т. 3. С. 59—262.

³ См.: Платон. Федр. 276 а // Соч. Т. 2. С. 218.

⁴ Аристотель. Метафизика. XII 7, 1072 b 27 // Соч. Т. 1. С. 310.

¹ Hegel G. Leçons sur l'histoire de la philosophie. 1823—1824. P. 154.

ПРОИЗВЕДЕНИЕ ИСКУССТВА И ПРЕКРАСНОЕ

Исходя из этимологии слова, эстетику следовало бы определить как теорию чувственного восприятия. И, например, Кант как раз и употреблял данный термин исключительно в таком смысле¹. Уточнение значения этого слова, по-видимому, излишне, так как сегодня достаточно трудно дать определение эстетики. Речь идет о теории прекрасного? Но современная эстетика интересуется преимущественно произведениями, которые безразличны к красоте и даже отдают явное предпочтение ужасному и безобразному. Тогда, может быть, речь идет о теории произведения искусства? Но эстетика не может ограничиться только продуктами человеческой деятельности, оставляя в стороне проблему природной красоты. Кроме того, само понятие "произведение искусства" далеко не однозначно. В самом деле, сегодня мы выносим чисто эстетическое суждение о многих произведениях, создатели которых никогда не замыслили их, собственно говоря, как произведения искусства. Так, во всяком религиозном искусстве выражается в первую очередь вера, а не эстетическое намерение. Когда художник верующий, его замысел не является главным образом художественным: чувства, которые он пытается вызвать, религиозного порядка, и он стремится не столько сотворить произведение искусства, сколько вызвать ощущение божественного. Таким образом, в той мере, в какой современная эстетика интересуется тем, что Мальро называл "сакральным искусством", она уделяет внимание произведениям, созданным "художниками,

для которых сама идея искусства не существовала"².

Однако, если художник и может быть посредником для сакрального, его посредничество не такое, как у священника, — за исключением разве что грехов, у которых поэты выступали в роли теологов. Так что даже в религиозном искусстве есть что-то, что роднит его со всяким искусством и затрагивает наше эстетическое чувство, даже когда религиозный смысл произведения нам безразличен. Поэтому, может быть, стоит вернуться к дефиниции эстетики через чувственность или чувствительность? В таком случае эстетической является чувствительность к той стороне вещей, которая позволяет рассматривать их как произведения искусства, даже если они не были задуманы их создателями в качестве таковых. Ведь всякая вещь, будь то сакральный или утилитарный предмет, или даже такое стихийное творение природы, как цветок или пейзаж, может рассматриваться как произведение искусства при условии, если в ней проявляется некоторый стиль³. Именно стиль более, чем красота, указывает на тот характер произведения, к которому чувствительна современная эстетика, и на вопрос: "Что есть искусство?" мы склонны отвечать: "То, посредством чего форма становится стилем"⁴.

Но сказать, что произведение обладает стилем, это, в сущности, просто признать его оригинальность и специфичность. Назвать "стилем" специфичность произведения искусства — значит дать название цент-

¹ См.: Кант И. Критика чистого разума. I. Ч. 1. § 1 // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 128—129.

² Malraux A. La Métamorphose des Dieux. Paris, 1957. P. 3.

³ Malraux A. Les Voix du Silence. Paris, 1951. P. 17.

⁴ Ibid. P. 270.

ральной проблеме эстетики, которая заключается как раз в том, чтобы определить, чем специфично произведение искусства.

1. Поиск определения искусства

Проблема определения произведения искусства — это прежде всего проблема определения самого искусства. В прошлом, до развития индустриальной цивилизации, термин "искусство" имел, как мы уже отмечали¹, гораздо более широкий смысл, чем сегодня. Эта расплывчатость в определении понятия отражает реальную недифференцированность самого человеческого труда. В самом деле, только в современном обществе разделение труда становится настолько глубоким, что позволяет четко различать отдельные формы человеческой деятельности.

а) В ремесленной цивилизации

В ремесленной цивилизации искусство означает производительную деятельность вообще, так что ремесленника и художника различить нелегко.

Действительно, в ремесленном производстве едва намечилось техническое разделение труда. Ремесленник чаще всего сам выполнял всю совокупность операций, ведущих от сырья к законченному изделию. Результатом его работы было не только то, что называют в промышленности "продукт", то есть чисто утилитарный предмет, покупаемый и продаваемый в сфере торговли. Ремесленный продукт был одновременно произведением, в котором выражалась индивидуальность мастера, наложившая на продукт отпечаток его личного мастерства и таланта. Конечно, рассуждения о красоте ремесленного изделия и о любви, с которой оно создавалось, — тема не только избитая, но даже реакционная: ведь во имя ушедшего ремесленного прошлого пытаются дискредитировать промышленное производство, хотя промышленность показала себя несравненно более способной, чем

ремесленное производство, удовлетворять человеческие потребности. Необходимо, однако, признать, что, благоприятствуя потребителю, промышленность лишает производителя возможности выразиться в своем произведении. Промышленный продукт — результат огромной совместной деятельности большого числа людей, здесь техническое разделение труда отводит каждому исполнителю отдельной операции лишь незначительную и безличную роль. В противоположность невыразительной и сугубо утилитарной убогости промышленного продукта ремесленный продукт — будь то греческий кубок или мебель в стиле барокко — представляет собой и произведение искусства, и утилитарный предмет.

Но что значит утверждение: "ремесленное производство позволяет ремесленнику выразиться в произведении"? Ведь мы, как правило, не знаем даже имен авторов шедевров античного и средневекового искусства. Обычно подчеркивается, что ремесленное производство поднимает ремесленника до уровня художника. Но с таким же основанием можно сказать, что оно принижает художника до уровня безымянного и презираемого ремесленника. В самом деле, в условиях ремесленной цивилизации художник обязан служить религии или правителю. Строит ли он или украшает культовое здание, услаждает ли жизнь вельможи, его искусство оказывается лишь средством для достижения цели, которой оно подчинено. Таким образом, главнейшей функцией произведения искусства является отнюдь не выражение личности его создателя, ибо смысл произведения вытекает из намерения, внешнего по отношению к сфере искусства. В результате ремесленная цивилизация не отличает художника от ремесленника. Это объясняется не только ремесленническим характером создания произведения искусства, но главным образом тем, что сама функция искусства здесь чужда его чисто эстетической конечной цели. Можно даже сказать, что она утилитарна, если полезное является вообще-то "хорошим для чего-то" и, таким образом, "нравится только как средство"².

² Кант И. Критика способности суждения. § 4 // Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 207.

¹ См. наст. изд. Гл. 2. С. 44 и след.

В ремесленный период истории общественного производства художник не настолько отличается от ремесленника, чтобы избежать презрения, которым со времен греков были окружены "прислуживающие" искусства. Симптоматично, что святой Фома Аквинский был, по-видимому, не более чувствителен к красоте кафедральных соборов, чем Платон к красоте Акрополя. Платон искал образцы прекрасного в красивых телах и красивых поступках¹. Он видел красоту только в природе и в нравственности, но не в искусстве, которое он сурово осуждал². Аристотель реабилитировал осужденные Платоном красноречие и поэзию. Но его интерес к искусству ограничивается музыкой и словесными искусствами, а красоту в других искусствах он ставит ниже естественной красоты³. Заслуга создания первого наброска теории прекрасного в искусстве принадлежит Плотину⁴, но это еще нечто весьма схематичное. В общем можно сказать, что в связи с отсутствием определения искусства в ремесленной цивилизации вплоть до нового времени не происходило подлинного развития эстетики как теории изящных искусств.

б) В индустриальной цивилизации

Промышленный период вносит новую грань в различие форм производства: на смену ремеслу приходит техника.

Во второй половине XVIII века в Европе (по-видимому, сначала в Германии) термин "техника" начинает использоваться наряду с традиционным термином "искусство". Этимологически оба термина имеют одинаковый смысл: они обозначают занятие ремеслом, один на греческом, а другой на латинском языке. Тем не менее использование нового термина "техника" означает появление новой реальности. Аристотель, говоря, что искусство "относится к творчест-

ву"⁵, тем самым противопоставлял его науке, которая рассматривалась как чисто теоретическая, то есть созерцательная, а не производительная деятельность. Это определение соответствует ремесленной цивилизации, где человеческое творчество находится еще на донаучной стадии, а наука еще не дает практических результатов. Зато Кант, определяя "технически практические правила", скажет, что они "должны быть отнесены к теоретической философии только как королларии"⁶. Действительно, речь здесь идет о том, чтобы "произвести действие, возможное согласно касающимся природы понятиям причины и действия"⁷. Техника, таким образом, определяется как прикладная наука, в которой эффективность человеческой деятельности — это результат познания природы в соответствии с принципом детерминизма. С этого момента искусство не может больше означать человеческое творчество вообще, а только его донаучные формы.

Итак, техника противопоставляется искусству, исходя из самого принципа творчества:

...Ньютон все свои шаги, которые он должен был сделать от первых начал геометрии до своих великих и глубоких открытий, мог представить совершенно наглядными не только себе самому, но и каждому другому, и предназначить их для преемства; но никакой Гомер или Виланд не может показать, как появляются и соединяются в его голове полные фантазии и вместе с тем богатые мыслями идеи, потому что он сам не знает этого и, следовательно, не может научить этому никого другого⁸.

Отличие техники от искусства — это прежде всего различие между сознательным установлением правил и средств и их бессознательным порождением. Это также различие между продуктивностью, основанной на методе, и продуктивностью, основанной на свободном разворачивании творческой фантазии. А результат всего этого — тот, что техника оказывается восприимчива

¹ Ср. Платон. Пир // Соч. Т. 2.

² Ср. наст. изд. Гл. I. С. 14—17; гл. 2. С. 68—70.

³ См.: Аристотель. О частях животных. I 1, 639 b 19—21. М., 1937. С. 35.

⁴ См.: Плотин. Эннеады. О прекрасном. I, 6; О сверхчувственной красоте. V, 8. Киев, 1995. С. 16—25; 191—210; см., в частности, наст. изд. С. 167.

⁵ Аристотель. Никомахова этика. VI 4, 1140 a 17 // Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 176.

⁶ Кант И. Критика способности суждения. Введение. I // Соч. Т. 5. С. 169.

⁷ Там же. С. 170.

⁸ Там же. § 47. С. 324—325.

к коллективному прогрессу, в то время как искусство остается областью индивидуально-го достижения. В искусстве идея прогресса не имеет никакого смысла. Обычно в этом усматривают его превосходство над наукой и техникой. Никакое эстетическое достижение не может быть отменено или превзойдено другими, тогда как вполне можно сказать, например, что физика Ньютона превзойдена теорией относительности. Но Кант со своим прогрессизмом справедливо замечает, что в этом есть также отрицательная сторона. Величие научного и технического метода заключается именно в том, что он может быть объяснен и изложен во всех его проявлениях таким образом, что его дальнейшее применение не требует никакой гениальности, а только терпения и внимания. Так, любое открытие, каким бы глубоким оно ни было, может быть воспроизведено и в конечном счете превзойдено. Благодаря наличию метода наука и через нее техника предстают как коллективные виды деятельности, в которых результаты накапливаются, умножая друг друга. И наоборот, если Гомера как представителя искусства не смогли превзойти, это означает, что "искусство где-то прекращается, поскольку перед ним оказывается рубеж, перейти который оно не может", и что гений художника является сугубо индивидуальным даром, который "нельзя передавать другим" и секрет которого "с ним и умирает"¹.

Ограниченность искусства связана с ремесленным характером способа творчества в нем: в качестве индивидуального занятия ремесло быстро достигает своего предела, за которым оно уже не может двигаться вперед. Но если искусство переплетается с ремеслом как способом творчества, то оно отличается от него в современный период по цели творчества:

Искусство отличается и от ремесла; первое называется свободным, а второе можно также назвать искусством для заработка. На первое смотрят так, как если бы оно могло оказаться (удаться) целесообразным только как игра, т. е. как занятие, которое приятно само по себе; на второе смотрят как на работу, т. е. как на занятие, которое само по себе неприятно (обременительно) и привлекает только своим результатом (например, заработком)².

В противоположность ремесленному труду, который определяется как "оплачиваемый", потому что он выполняется только в расчете на вознаграждение, искусство предстает "приятным самим по себе". Оно относится, таким образом, к области игровых занятий, и, чтобы его определить как неоплачиваемое занятие, Кант берет традиционное выражение "свободное искусство", хотя он и чувствует, что использование этого термина достаточно произвольно:

Я не буду здесь говорить о том, можно ли в числе так называемых семи свободных искусств указать на такие, которые следовало бы причислить к наукам, а также на такие, которые надо сравнить с ремеслами³.

Действительно, в традиционном понимании "свободные искусства" включают грамматику, риторику, диалектику, арифметику, геометрию, музыку и астрономию. Из этих дисциплин лишь музыка соответствует тому, что мы называем сегодня "искусством". Однако уже ее место в классификации свидетельствует о том, что она рассматривалась не как одно из изящных искусств, а в соответствии с пифагорейской традицией — как одно из математических искусств. Средневековое понимание "свободных искусств" фактически все еще находится в лоне греческой традиции, будучи принято в цивилизации, остающейся на уровне ремесленного производства. "Свободные искусства" получают здесь промежуточный статус между ремеслами и науками:

В самих умозрительных дисциплинах есть элемент операционного порядка, например построение силлогизма или правильной речи или операция измерения или счета. По этой причине умозрительные действия разума, связанные с операциями подобного рода, метафорически называются искусствами, конечно, свободными искусствами в отличие от тех искусств, которые заняты операциями, осуществляемыми телом, и которые являются в некотором роде прислуживающими, поскольку тело прислуживает душе, а душа человека свободна⁴.

В полном соответствии с платоновским анализом⁵, Фома Аквинский признает ста-

¹ Кант И. Критика способности суждения. § 47 // Соч. Т. 5. С. 325.

² Там же. § 43. С. 319.

³ Там же.

⁴ Thomas d'Aquin. Somme théologique. 1 a, 2 ae, q. 57, a. 3 ad 3.

⁵ Ср. наст. изд. Гл. 2. С. 52.

тус искусства только за дисциплинами, основой которых является правильное осуществление операций: построение с помощью линейки и циркуля в геометрии; сложение, вычитание, умножение в арифметике; орфография и правильная синтаксическая конструкция в грамматике и т. д. А статус наук закрепляется за дисциплинами по-настоящему созерцательными, которые не хотят знать ничего, кроме умозрительного аспекта результатов, полученных с помощью операций. Таким образом, средневековая мысль, как и греческая, признает только два вида искусства: "прислуживающие искусства", занимающиеся утилитарным производством, и "свободные искусства", которые своей операциональной стороной исторически происходят от ремесел, но находятся на пути к бескорыстному теоретическому познанию. В такой классификации не находится места для того, что мы называем "искусствами" в смысле "изящных искусств".

Последние появляются в кантовской классификации. Историческая подоплека укоренения наук в искусствах и ремеслах посредством свободных искусств в XVIII веке давно забыта. Термин снова приобретает свое социальное значение, от которого остроумная интерпретация томизма пыталась избавиться, относя "прислуживающее" к телу, а "свободное" к душе. Симптоматично, что среди результатов ремесленного труда Кант особенно выделил заработок. Современное промышленное производство не только изобрело вместе с техникой новую форму производства. Оно также открыло, путем изобретения прибыли и распространения наемного труда, новые стимулы производственной деятельности, меняющие смысл самого ремесленного производства. Последнее сохраняется в промышленном обществе, но его целью отныне становится не создание образцового произведения — "шедевра", а получение прибыли. В современном обществе любой производительный труд, будь он техническим или ремесленным по своей форме, имеет тенденцию к деградации; тягостный сам по себе, он находит свое оправдание лишь в приносимом им доходе (в виде заработной платы или прибыли).

с) Чистое искусство

Итак, появление современной формы производства впервые позволяет придать искусству специфический смысл. С одной стороны, в противоположность технике искусство остается, как и ремесло, донаучной формой производства, способы которого не могут быть строго заданы и определены. С другой стороны, в противоположность погоне за выгодой искусство остается процессом создания произведения, которое находит цель в самом себе. Этот второй аспект кантовского определения искусства, очевидно, содержит основу теорий "искусства для искусства", то есть теорий, по которым искусство является для самого себя своей собственной целью.

Индустриальное общество оказывается, таким образом, первым, в котором искусство появилось в своей чистой форме, а также первым, в котором оно стало объектом осознания в виде развитой эстетики. Но, осозная себя в своей независимости и чистоте, искусство не может не признать себя чуждым этому обществу, которое, однако, позволило ему впервые определиться в своей оригинальности. Анахронизмом своего способа производства и своим принципиальным безразличием к наживе художник вдвойне чужд современному индустриальному обществу. Такова основа конфликта, который вспыхнет в XIX веке между художником и "буржуа". Являясь господствующим классом современного индустриального общества, буржуазия символизирует его утилитаристскую и прозаическую сторону. Она вдвойне чужда искусству — своей озабоченностью технической эффективностью и научной рациональностью и своей исключительной заинтересованностью в прибыли.

В своем конфликте с буржуа художник рискует, как Гоген или Ван Гог, оказаться в нищете или быть проклятым. Но он также осознает свою независимость и достоинство, на которые он никогда ранее не претендовал с такой настойчивостью. В ремесленной цивилизации художник служил Богу или правителю. С тех пор как буржуазия завоевала политическую власть и подчинила религию своим интересам, художник не хочет больше им служить. При этом он

открывает, что вполне может проявить себя независимо от общества, как и от религии, потому что в своем одиночестве и изоляции он сохраняет свой дар создавать произведения и, таким образом, уподобляется самому Богу в его самой характерной способности — способности творить. Эта уверенность оказывается, однако, не настолько твердой, чтобы заявить о себе с гордостью: скорее она выражается, как у Ван Гога, в мучительном нашептывании неотступной Страсти:

Я вполне могу в жизни и в живописи обойтись без Господа Бога. Но я, страдающий, не могу обойтись без чего-то, что больше, чем я, что является моей жизнью: без возможности творить¹.

Эту способность творить называют термином, который служил для обозначения божественной части человека: гений.

2. Теория чистого искусства

Задача теории чистого искусства состоит, таким образом, в объяснении особенности художественного производства как гениального творения и в определении его результата как чистой красоты. Этим и занимается Кант в "Критике способности суждения", исходя из четкого очерчивания сферы искусства и прекрасного в их специфичности.

а) Художественное творчество

Основываясь прежде всего на коренном противопоставлении технического производства и художественного творчества, кантовская эстетика определяет изящные искусства как "искусства гения"².

Но тогда как раз нельзя назвать искусством то, что можешь, если только знаешь, что должно быть сделано, и, следовательно, тебе в достаточной мере известно желаемое действие. К искусству относится

только то, даже совершеннейшее знание чего не дает сразу умения сделать его. Кампер очень точно описывает, как должно шить самый лучший башмак, но сам он, конечно, не мог бы шить никакого³.

Рационализация технического производства перестала со времен Канта стремиться к идеалу деятельности, расчленяемой до мельчайших деталей, когда достаточно знать, что нужно делать, чтобы уметь это исполнить: например, затянуть болт или поместить металлическую пластину под штамповочный пресс. Это так же просто, как яйцо Колумба⁴. В противоположность этому все, что относится к области искусства (будь то искусство художника или ремесленника), не было расчленено разумом и требует умения, которое не может быть ни уложено в формулы, ни сведено к знанию.

Не только нельзя "научно показать", как автор "создает свое произведение", но даже сам он "не может описать" это⁵.

Секрет производства в ремесле — лишь "ловкость рук". В искусстве же это называют "творческой манерой". Манера, будучи способом, каким художник применяет имеющиеся у него средства для достижения результата, может в некотором смысле сравниваться с методом в науках. Но тем не менее она от него отличается:

[Манера] не имеет никакого другого мерила, кроме чувств единства в изложении, [метод]... же следует в изложении определенным принципам; для изящного искусства таким образом действителен только первый способ⁶.

Конечно, в искусстве, как и в технике, производство может иметь место лишь в том случае, если используемые приемы подчинены конечному результату. А следовательно, для достижения результата при создании произведения искусства, как и любого продукта, надо иметь правила производства и их единство. Разница состоит в том, что в методе это согласование правил с целью получения результата может быть определено принципами, в то время как про-

¹ Слова Ван Гога, поставленные в качестве эпиграфа к книге А. Мальро "Метаморфоза богов" (*Malraux A. La Métamorphose des Dieux*).

² Кант И. Критика способности суждения. § 46 // Соч. Т. 5. С. 323.

³ Там же. § 43. С. 318—319. Кампер был голландским анатомом. — Примеч. авт.

⁴ См. там же. С. 319.

⁵ Там же. § 46. С. 323.

⁶ Там же. § 49. С. 336.

изведение искусства находится на уровне чувственного и чувственности, и художник не может осмысливать сочетание средств через принципы, а может только чувствовать его — и дать его почувствовать, представляя свое произведение.

Гениальность, таким образом, очень отличается от простых задатков "ловкости [в создании] того, что можно изучить по какому-нибудь правилу"¹. Гений есть скорее "талант создавать то, для чего не может быть никакого определенного правила"². Однако поскольку любое производство требует правил, но их нет до момента возникновения творения, то гений может быть еще более точно определен как талант, "который дает искусству правило"³. Следовательно, гений подчиняется лишь тем правилам, которые он сам себе предписывает, и поэтому он предстает столь полно свободным от "всякой принудительности произвольных правил"⁴:

...произведение искусства... *точно* соответствует правилам, согласно которым это произведение только и может стать тем, чем оно должно быть, — однако без *педаантизма*⁵.

Гений создает впечатление легкости, а не труда. Он творит, как сама природа, со счастливой спонтанностью и, похоже, без напряжения и принуждения. Итак, его можно определить как "природное дарование", как "прирожденные задатки души (*ingenium*), *через которые* природа дает искусству правило"⁶. Однако искусство — это не природа: "При виде произведения изящного искусства надо сознавать, что это искусство, а не природа"⁷. Гений — свойство духа и сознания, его творения преднамеренны, тогда как природе мы не можем приписать никакого намерения. При этом "целесообразность в произведении изящного искусства хотя и преднамеренна, тем не менее не должна казаться преднамеренной, т. е. на изящное искусство надо *смотреть* как

на природу, хотя и сознают, что оно искусство"⁸. Все эти характеристики представляются противоречивыми: кажется, что нельзя найти ни спонтанности природы в подчинении правилам искусства, ни сосредоточенного намерения в инстинктивно полученном результате. Таковы, однако, противоречия, которые гений примиряет в главной особенности всякого великого искусства — в естественности.

Естественность в искусстве — это, следовательно, гений, творящий, как творит природа, без заранее установленных правил:

Следовательно, *оригинальность* должна быть первым свойством гения... Так как оригинальной может быть и бессмыслица, то его произведения должны в то же время быть образцами, т. е. *показательными*⁹.

Таким образом, гений оригинален, потому что у него нет ни правил, ни образцов. Но если оригинальность заключается просто в том, чтобы отличаться от того, что уже делалось, или в том, чтобы освободиться от нормы, то сумасшествие тоже оригинально. Поэтому часто говорят, что гений и сумасшествие близки, и находят в биографиях художников (Ван Гог, Нерваль, Гёльдерлин) достаточно примеров, подтверждающих это мнение, так что необходимо показать отличие гениальной оригинальности от абсурдной. Абсурд, как чистая оригинальность, бесплоден, в то время как гений является создающим началом. Гений может давать образцы, он становится родоначальником школы, которой он передает свою манеру, то есть совокупность приемов и правил своего искусства. Но здесь есть одна трудность:

Так как природный дар искусства (как изящного искусства) должен давать правило, то какого же рода это правило? Оно не может служить предписанием, выраженным какой-либо формулой, иначе ведь суждение о прекрасном было бы определенно понятиями; это правило должно быть отвлечено от дела, т. е. от произведения¹⁰.

Если ученик может извлечь путем абстракции из творения своего учителя, хотя бы и не в форме предписаний, правила, кото-

¹ Кант И. Критика способности суждения. § 46 // Соч. Т. 5. С. 323.

² Там же.

³ Там же. С. 322.

⁴ Там же. § 45. С. 321.

⁵ Там же. С. 322.

⁶ Там же. § 46. С. 322, 323.

⁷ Там же. § 45. С. 321.

⁸ Там же. С. 322.

⁹ Там же. § 46. С. 323.

¹⁰ Там же. § 47. С. 325.

рые послужат его собственному творчеству, то возникает противоречие с утверждением об отсутствии правил, предшествующих художественному творчеству. Чтобы избежать противоречия, Кант вынужден противопоставить произведения школы произведению гения, в котором не проглядывает "школьная выучка"¹.

В самом деле, школьное подражание остается на уровне приемов. Ученики Леонардо да Винчи, например, освоили светотень, неуловимую градацию от самого яркого света до самой густой тени, которая воспроизводит объемность форм, не очерчивая их контурной линией. Так, молодая женщина на картине "Саломея" Луини обладает округлой грацией без резких контуров. Ее глаза нарисованы четкими линиями и окрашены с реалистичной точностью, подчеркивающей увлажненную белизну роговой оболочки, небольшой отблеск, играющий в зрачке. Они выдают ограниченную и низкую душу, на поверхности которой светится искорка ума. В картинах же Леонардо духовность выражается не только во взгляде, обрамленном тенью вокруг век: она излучается всем лицом, как свет, который концентрируется в темном зрачке. Таким образом, эта светотень (в отличие от светотени Луини) безразлична к цвету и сводится почти всегда "к гризайлю"². Очевидно, по этой причине (о чем свидетельствует разочарование людей, видевших "Джоконду") в картинах Леонардо часто отсутствует то очарование, которое его ученики сумели выразить через светотень. Не то чтобы некоторые из его небольших работ были совсем лишены очарования, к примеру изысканная миниатюра "Благовещение" из Лувра, в которой можно найти все, что позаимствуют его ученики: композицию, цвет и грацию. Но в больших работах присутствует нечто совсем иное, нежели очарование. Светотень в них — это свет, возникающий из тьмы и сгущающийся в ней, это духовность, пронизывающая материю и озаряющая ее то ярким, то

тусклым мерцанием. Таков истинный смысл характерного приема в манере Леонардо да Винчи: вместо простого поиска очарования — выражение тайны, связанной с неразгаданностью противоречивого союза духовного и телесного начал. Именно в выражении этой глубины Леонардо неподражаем и не имеет соперников.

Но его художественный прием, взятый сам по себе, в отрыве от сущностного единства творческого акта, может быть скопирован и стать правилом школы. Следовательно, манера может культивироваться ради самой себя, независимо от того, что она выражает в оригинальном творчестве. Так дело обстоит при школьном подражании, а также при манерности, которая определенно свидетельствует о стремлении к оригинальности, но путает ее с желанием выделиться и не идет в своей изобретательности далее открытия манеры без истинной силы образа:

Манерничанье — это другой вид обезьянничанья, а именно [подражание] одной лишь своеобразности (оригинальности) вообще, когда хотят как можно дальше быть от подражателей, не обладая, однако, талантом быть в то же время и образцовым³.

Гений отличается, таким образом, как от аффектации и вычурности, к которым сводится оригинальность манерности, так и от простого школьного подражания.

Тем не менее, как это убедительно показал Мальро в "Психологии искусства" ("Psychologie de l'Art") и в "Голосах тишины" ("Les Voix du Silence"), даже гениальный художник находит основной источник своего вдохновения в школе других мастеров. "Всякий художник начинает с подражания"⁴, и даже гений вырабатывает свою оригинальность из заимствованной манеры и приемов. "Быть может, нет лучшего примера этому, чем трансформация красно-черных картин Караваджо в ночное искусство Жоржа де Латура"⁵. Латур перенял у Караваджо прежде всего сюжеты (например, игроки, Магдалина, святой Иере-

¹ Кант И. Критика способности суждения. § 45 // Соч. Т. 5. С. 322.

² Ср.: Malraux A. Les Voix du Silence. Paris, 1951.

³ Кант И. Критика способности суждения.

§ 49 // Соч. Т. 5. С. 336.

⁴ Malraux A. Les Voix du Silence. P. 310.

⁵ Ibid. P. 373.

мия)¹. Но главным образом его заимствования относятся к манере. В картинах Латура находят палитру Караваджо и особенно его черный, его красный цвет, его охра. Но особенно считают сходными световые эффекты. Торсы святых на картинах "Святой Иосиф плотник" Латура и "Святой Иеремия" Караваджо одинаково выступают из тьмы, а освещение патетически усиливает контрасты лица и морщин на лбу, воспроизведенных с тщательным реализмом. Эта драматизация реализма с помощью театрального освещения характерна для манеры Караваджо.

Однако она не характерна для манеры Латура. Пучки света у Караваджо подчеркивают огненными пятнами глубокие следы, оставленные на лицах страстями. У Латура же свет ничего не выделяет на гладких, светлых лицах, где островки тени лежат лишь у носа и зрачков. Часто лица, погруженные в рассеянный свет, без четких очертаний кажутся почти лишенными объема. Такое освещение с отсутствующим рельефом, где объемы выглядят почти как плоскости, вообще говоря, чуждо обычной манере Караваджо. Однако оно, возможно, тоже перенято у него, так как он в этом стиле написал хранящегося в галерее Уффици "Вакха" (молодой бог не является ночным персонажем, а предвосхищает стиль, подобный стилю Энгра), и особенно украшенных султанами игроков в "Призвании апостола Матфея". Конечно, нет особой связи между этими игроками, которые предвещают игроков Латура, и апостолом, изображенным в привычной патетической манере Караваджо в косых лучах света, исходящего из подвального окна. Именно "Призвание..." хорошо показывает то, что Кант называет "манерничеством": различные манеры соседствуют, но им не удается слиться в единой концепции произведения.

Из этого оригинального, но разнотильного произведения Латур извлекает единство. Он заимствует у Караваджо его сумрачный фон, ночное освещение, а также — что

противоречиво — ровный свет, сохраняющий объем, но уничтожающий рельеф. Фактически заимствование манер, находящихся у Караваджо в состоянии конфликта, не может происходить без преобразования их смысла. Персонажи Караваджо, выхваченные лучом света, как театральным прожектором, выступают с особой рельефностью. Они отделены друг от друга непроницаемым мраком, так что каждый замкнут в своей собственной патетике, подчеркнутой резким контрастом света и тени. Независимость персонажей, каждый из которых театрально предается своей страсти, выражает истинный смысл манерности Караваджо. Этим объясняется отсутствие единства в его картинах и постоянное использование манеры освещения, столь же искусственной, как и оперная манера. Черный фон тут — лишь способ изолировать персонажи, чтобы подчеркнуть их необычную жесткую форму.

В творчестве Латура, наоборот, безраздельно царствует ночь. Свет свечей и факелов не разрывает ее в пронзительном контрасте: он просачивается в нее, делая ее мягко прозрачной, он конденсируется в ней в неподвижных видениях. Никакая жесткая форма, никакой блеск, никакой отсвет не нарушают спокойного колыхания сумрака. Отсюда понятно, как Латур может соединить без контрастов ночные тона Караваджо со светом: ночь в его картинах фигурирует не как повод для использования различных световых приемов, а как их подлинный сюжет. "Мадонна паломников" Караваджо представляет собой драматизацию сны, которая сама по себе не является драматичной. Следовательно, это тоже манерность, так как здесь стиль не соответствует сюжету. Ее оригинальность заключается только в оригинальности захватывающего приема. В "Святом Себастьяне, оплакиваемом Святой Ириной" Латура сюжет по-настоящему патетичен. Однако женщины, пришедшие ночью забрать тело мученика, не нарушают покоя тьмы, из которой они возникают. Нереальный свет факела выхватывает из ставшей прозрачной тени женские фигуры. Их лица не искажены никакой гримасой, но и не застывшие; они оживлены глубоким внутренним чувством сострадания; кисти их рук с пальцами, как у восковых фигур, не сжаты, не заломлены патетически, а полувытянуты и, слегка пере-

¹ *Malraux A. Les Voix du Silence. P. 373—394.* Резюме рассуждений Мальро об отношениях Латура и Караваджо приводится далее в тексте. В "Психологии искусства" и "Голосах тишины" содержится, наряду с многими примерами, замечательное развитие точки зрения, которую Кант только схематически набросал.

крещиваясь, сходятся к бледному распростертому телу, купающемуся в красном свете. Эти формы, порожденные тьмой ночи, не противоплагаются и не отгораживаются друг от друга: они тихо растворяются в поглощающей их темноте.

Итак, с помощью приема, служившего Караваджо для драматизации сцен, не имевших подлинно драматического характера, Латур достиг единственного в своем роде изображения ночного спокойствия. Несомненно, этот пример показывает, насколько оригинальным может быть гений, вдохновленный мастером: мастерство, в самом деле, заключается в том, что оно предлагает образец, "на котором другие могли бы испробовать свой собственный талант"¹ — образец не для подражания, а для вдохновения. Подражание — это лишь школьное занятие:

Его пример создает для других способных людей школу, т. е. методическое обучение по правилам, насколько их можно извлечь из указанных порождений духа и их особенности; в этом отношении изящное искусство есть для этих людей подражание, которому природа дает через посредство гения правило².

Но от школьного подражания отличается "преемство, соотносящееся с предшествующим"³, но не сводящееся к подражанию ему. В этом случае нужно вести речь о вдохновении, так как "идеи художника вызывают сходные идеи у его ученика, если природа снабдила последнего тем же соотношением способностей души"⁴. Творчество гения побуждает ученика "черпать из тех же источников, из которых черпал зачинатель, и научиться у своих предшественников только тому, как браться за это дело"⁵. То, что гений извлекает из творений своих предшественников, есть главным образом не художественная манера: скорее в нем просыпается его собственный голос, когда он понимает, что отдельный прием ценен не сам по себе, а только как адекватное выражение творческого замысла.

Истинно гениальное произведение — это, следовательно, такое произведение,

в котором приемы полностью подчинены достижению результата. Но оригинальность гения состоит в способности создавать там, где нет заранее установленных правил. Таким образом, гений творит вне правил, а значит, в его произведениях часто есть что-то неправильное или не укладывающееся в норму. Поэтому школьное подражание часто узнается по тому, что оно не способно отличить в гениальном творении образцовый элемент от субъективного и произвольного, и без разбора подражает всему:

Но это подражание становится обезьянничеством, когда ученик точно повторяет все вплоть до уродливого, что гений должен был допустить лишь потому, что нельзя было, видимо, его устранить, не ослабляя этим идею. Это мужество — заслуга только гения; конечно, определенная смелость выражения и вообще некоторое отклонение от общих правил подобают ему, однако они никак не достойны подражания и сами по себе всегда остаются ошибкой, которую надо стараться устранять⁶.

Такая недисциплинированность гения является формой его оригинальности, но, как и в случае с манерностью, это оригинальность, не представляющая ценности. Данный недостаток, однако, противоположен манерности, так как речь идет о несоблюдении правил, о необузданности и отсутствии всяких манер. Поэтому необходимо напоминать гению об уважении к правилам.

"Вкус, как и способность суждения вообще, есть дисциплина (или воспитание) гения, которая очень подрезывает ему крылья и делает его благонравным или отшлифованным"⁷. "Если, следовательно, при столкновении этих двух свойств в каком-либо произведении надо чем-нибудь пожертвовать, то жертва, скорее, должна быть принесена со стороны гения"⁸.

Здесь сказывается классический вкус Канта, опасавшегося оригинальности гения, в которой он находит что-то дикое и абсурдное, когда она не обуздывается правилами вкуса. Его ссылка на "Историю Англии" Юма позволит уточнить и проиллюстрировать его мысль. С точки зрения

¹ Кант. И. Критика способности суждения. § 47 // Соч. Т. 5. С. 325.

² Там же. § 49. С. 335.

³ Там же. § 32. С. 295.

⁴ Там же. § 47. С. 325.

⁵ Там же. § 32. С. 295.

⁶ Там же. § 49. С. 335—336.

⁷ Там же. § 50. С. 337.

⁸ Там же.

Юма, "для изящного искусства требуются воображение, рассудок, дух и вкус", и, если англичане не уступают никакому народу в отношении первых трех свойств, "рассматриваемых порою", зато, что касается четвертого, объединяющего три предыдущих, они "не могут сравниться со своими соседями, французами"¹. Примером гения вне правил может служить Шекспир, а в том, что Кант повторил анализ Юма, можно увидеть выражение узкого вкуса почитателя Вольтера, желающего "цивиловать" Шекспира и "подрезать крылья" его гению. Но формулировки Канта имеют гораздо более широкое значение: они связаны с попытками примирить романтическую страсть и классический вкус, которые напоминают больше Стендаля, чем Вольтера, и которые затрагивают общие условия творчества. Воображение "может не только вновь вызывать при случае знаки для понятий даже из далекого прошлого"², оно является составной частью творчества. Рассудок упорядочивает в единстве произведения его различные элементы. Дух — это "оживляющий принцип"³, без которого вроде бы удавшиеся творения кажутся бездушными. Но единение этих качеств возможно только при условии, если художник проявляет вкус.

б) Критика вкуса

Итак, вкус предстает как настоящий судья прекрасного как в творчестве, так и в эстетическом созерцании, которые объединяются в "суждении вкуса"⁴.

Вкус проявляется, когда эстетическое удовольствие, вызванное прекрасным, начинают отличать от простого чувственного удовольствия — например когда признают красоту музыки Баха, хотя испытывают больше удовольствия от музыки Перголези. И наоборот, когда от произведения искусства требуют, чтобы оно доставляло чувственное удовольствие или чтобы оно волновало чувства, это признак еще неразвитого вкуса:

Вкус всегда оказывается варварским там, где он для удовольствия нуждается в добавлении возбуждающего и трогательного, а тем более если он делает их критерием своего одобрения⁵.

Вкус — это дело не чувственности или чувствительности, а суждения, и потому, если предмет только нравится, его нельзя "называть... прекрасным"⁶, так как в эстетическом суждении имеется нечто иное, чем простое одобрение чувств.

Действительно, удовольствие, получаемое посредством чувств, связано с индивидуальной конституцией человека и предстает ценностью только для него:

В отношении приятного каждый довольствуется тем, что его суждение, которое он основывает на своем личном чувстве и в котором он говорит о предмете, что он ему нравится, ограничивается лишь его личностью⁷.

Чувственное удовольствие (вкус какого-нибудь блюда или удовольствие, вызванное красным цветом или звуком скрипки) является субъективной оценкой индивидов, каждый из которых — единственный судья своего собственного удовольствия. Напротив, если хороший вкус может допустить, что от музыки Баха не испытывают удовольствия, он не может смириться с тем, что ее не находят прекрасной. В самом деле, в суждении вкуса, который "судит тогда не только за себя, но и за каждого"⁸, имеется претензия на универсальную значимость:

Сказать: этот цветок прекрасен — все равно что повторить за ним его собственное притязание на удовольствие каждого. Приятный запах [цветка] не дает ему никаких [оснований для] притязаний. Одному этот запах нравится, у другого от него болит голова⁹.

Необходимо, следовательно, отыскать элемент всеобщности, который в эстетическом суждении поднимается над частным характером чувственного удовольствия.

Этот элемент всеобщности несравним с тем, который содержит научное суждение. В самом деле, хотя суждения вкуса применимы универсально, они тем не менее явля-

¹ Кант. И. Критика способности суждения. § 50// Соч. Т. 5. С. 337.

² Там же. § 17. С. 238.

³ Там же. § 49. С. 330.

⁴ См. там же. § 48. С. 328.

⁵ Там же. § 13. С. 226.

⁶ Там же. § 7. С. 214.

⁷ Там же. С. 213.

⁸ Там же. С. 214.

⁹ Там же. § 32. С. 293.

ются "единичными суждениями"¹. Они относятся к строго индивидуализированным объектам, "например... роза, на которую я смотрю"², или Седьмая симфония Бетховена, которая по своей оригинальности не похожа ни на какую другую. Наоборот, предметом всякого научного суждения является то общее, что имеется в рассматриваемом объекте. Например, ботаник выделяет в розе только то, что принадлежит ей как виду или даже как цветку вообще. Точно так же музыковед выделяет в Седьмой симфонии только общие характеристики (например, композиционные), позволяющие сопоставить ее с другими симфониями и найти ее историческое место в эволюции жанра. Примечательно, что в такой научной трактовке музыки речь уже не идет о ее красоте — так же как в ботанике речь не идет о красоте роз: "если об объектах судят только по понятиям, теряется всякое представление о красоте"³.

Итак, необходимо сказать, что "суждение вкуса есть эстетическое суждение"⁴ в полном смысле слова, то есть суждение, которое совершается на чувственном уровне. В самом деле, мы чувствуем красоту, не умея определить ее через понятия, потому что понятие всегда имеет общее значение, тогда как красота — это всегда красота отдельной осязаемой вещи. Произведение искусства доводит даже эту особенность до крайности, потому что основная черта гениального произведения состоит в том, что оно оригинально — иначе говоря, отличается от любого другого и, следовательно, по своей сути не может быть описано никакой общей идеей. Надо поэтому сказать, что "прекрасно то, что всем нравится без [посредства] понятия"⁵, или что "прекрасное есть то, что без понятий представляется как объект всеобщего удовольствия"⁶.

Можно было бы увидеть противоречие между невозможностью создать понятие — то есть дать универсальное определение — и универсальным характером суждения,

которое порождается удовлетворением, полученным от прекрасного. Чтобы избежать такого противоречия и обосновать отличие между эстетическим и научным суждениями, Кант предлагает различать внутри общей теории суждения "определяющую" способность суждения и "рефлектирующую" способность суждения:

Способность суждения вообще есть способность мыслить особенное как подчиненное общему. Если дано общее (правило, принцип, закон), то способность суждения, которая подводит под него особенное (и в том случае, если она в качестве трансцендентальной способности суждения а priori указывает условия, сообразно которым только и можно подводить под это общее), есть *определяющая* способность. Но если дано только особенное, для которого надо найти общее, то способность суждения есть чисто *рефлектирующая* способность⁷.

В самом деле, всякое суждение связывает особенное с общим. Если я говорю: небо голубое, то небу в этот день и в этом месте приписывается общее свойство, которое оно разделяет не только со многими другими небесами, но со многими другими объектами — вообще с классом объектов голубого цвета. В этом примере мое суждение вытекает, разумеется, из констатации эмпирического характера. Но я могу придать ему форму суждения лишь потому, что я заранее располагаю понятием "голубое", к которому я могу привязать мое эмпирическое восприятие, чтобы сформулировать предложение. Когда знание является не эмпирическим, а научным, суждение представляет собой не только высказывание констатации: оно вытекает из доказательства, которое исходит из общей истины (принципа или закона) и показывает, как особенное необходимо связано с ней. Таким образом, оптика может доказать исходя из своих общих законов, что небо должно казаться голубым, когда оно не содержит влаги во взвешенном состоянии. Таковы суждения (эмпирические или доказательные), которые Кант предлагает называть "определяющими", потому что они делаются возможными благодаря предварительному определению общего.

Итак, если я говорю: "запах этой розы приятен", речь идет просто об эмпиричес-

¹ Кант. И. Критика способности суждения. § 8 // Соч. Т. 5. С. 215.

² Там же. С. 217.

³ Там же.

⁴ Там же. § 15. С. 231.

⁵ Там же. § 9. С. 222.

⁶ Там же. § 6. С. 212.

⁷ Там же. Введение. IV. С. 177 – 178.

ком суждении, столь же субъективном, ибо столь же связанном с состоянием моих чувств, как если я скажу: "эта роза красная", тогда как дальтоник не воспримет ее, как я. Зато, если я скажу: "эта роза красивая", мое суждение будет претендовать на всеобщность в такой же степени, как и научное суждение. Однако я никак не смогу этого доказать, я не смогу привести никакого правила, позволяющего придать моему суждению силу научного закона. Такое суждение, следовательно, не является ни эмпирическим, ни доказательным. Кант предлагает называть его "рефлектирующим" (эстетическим): в самом деле, оно исходит из особой чувственной данности — удовольствия, полученного от красоты в природе или в искусстве, — но претендует на всеобщность, обосновать которую оно никогда не сможет.

То, что вкус превосходит удовольствие своей претензией на всеобщность, означает не только то, что он становится независимым от индивидуальных особенностей чувства, но также то, что он освобождается от чувственного наслаждения и интересов инстинкта:

Что касается интереса склонности при приятном, то каждый говорит: голод — лучший повар, и людям со здоровым аппетитом вкусным кажется все, что только съедобно; стало быть, такое удовольствие показывает, что здесь нет никакого выбора по вкусу. Только тогда, когда потребность удовлетворена, можно распознать, кто из многих имеет вкус и кто нет¹.

В своих инстинктах и потребностях человек зависит от природы и подвластен ей. Но наслаждение, которое ему доставляет произведение искусства, не имеет ничего общего с реальным удовлетворением. Гора мяса или фруктов на натюрморте непригодна в пищу: наслаждению, которое доставляет такое изображение, сопутствует ироничное безразличие по отношению к реальному наслаждению. Оно свидетельствует о свободе духа, который отстранился от реальности и стал независимым от того, в чем он зависит "от существования предмета"².

Однако эта независимость эстетического суждения по отношению к интересу касает-

ся как самых возвышенных интересов (интересов общества или нравственности, например), так и самых обыденных желаний:

Если кто-нибудь спрашивает меня, нахожу ли я дворец, который я перед собой вижу, прекрасным, то я могу, конечно, сказать, что не люблю таких вещей, которые сделаны только для того, чтобы глядеть на них, или могу ответить, как тот ирокезский сахем [вождь], которому в Париже ничто так не понравилось, как харчевни; кроме того, я могу вполне в духе Руссо порицать тщеславие вельмож, которые не жалеют народного пота на такие вещи, без которых можно обойтись... Все это можно, конечно, вместе со мной допустить и одобрить, но не об этом теперь речь. [В данном случае] хотя бы только знать, сопутствует ли во мне представлению о предмете удовольствие, как бы я ни был равнодушен к существованию предмета этого представления³.

Дворец одновременно является и историческим памятником, и произведением искусства. Но морализаторское суждение, которое оценивает его политическое и социальное значение, недостаточно заинтересовано, чтобы оценить его красоту. В самом деле, существует моральный интерес. Он, конечно, отличается от интересов, связанных с желанием, своим рациональным и универсальным характером, но так же властно командует: "Там, где говорит нравственный закон, объективно уже нет свободного выбора относительно того, что надо делать"⁴. Вкус же должен быть независимым, то есть должен освободиться как от моральных обязательств, так и от тирани инстинкта.

Вкус определяется, следовательно, полной свободой суждения. Но если эстетизм Канта освобождает вкус от всякой моральной заботы, то его морализм запрещает вкусу портить строгость морального суждения, так как "проявлять вкус в своем поведении (или в оценке поведения других) — это совершенно не то, что обнаруживать свой нравственный образ мыслей"⁵. В самом деле, вкус выражает независимость, которая могла бы представить мораль просто как вопрос чувств и оценки. Кроме того, эстетическое суждение относится

¹ Кант. И. Критика способности суждения. § 5 // Соч. Т. 5. С. 211.

² Там же. § 2. С. 205.

³ Там же. С. 204—205.

⁴ Там же. § 5. С. 211.

⁵ Там же. С. 211—212.

только к форме. Следовательно, оно должно оставаться безразличным к содержанию. А судя о поведении согласно такому критерию, неизбежно проходишь мимо глубоких требований нравственности. Именно так возникают "нравственность (поведение) без добродетели, вежливость без благосклонности, приличие без честности"¹.

Этими прекрасными различениями Кант, очевидно, критикует стремление к чисто внешней эллантности, которой украшала себя безнравственность XVIII века. Но его критика относится вообще к смешению нравственности и красоты. Это смешение характерно для всякой аристократической морали, его не избежали и греки, когда определяли хорошего человека как неразрывно "прекрасного и доброго". Платоновская мораль "Пира" подводит к тому, что является добром как таковым, через любовь к прекрасному: сначала красота тел, а затем — красота "прекрасных поступков". Здесь есть риск смешения прекрасного и доброго, которое "Критика способности суждения" решительно отвергает.

В самом деле, хорошо вообще то, что способно удовлетворять какой-либо интерес. Непосредственно хорошо то, что отвечает интересам инстинкта и может дать чувственное удовлетворение. Морально хорошо то, что соответствует интересам нравственности. Прекрасное же, безусловно, является поводом для наслаждения, что, в общем, есть признак удовлетворения интереса. Однако необходимо признать, что "удовольствие, которое определяет суждение вкуса, свободно от всякого интереса"² и что прекрасное парадоксальным образом является предметом незаинтересованного наслаждения.

Различие между прекрасным и добрым ставит проблему целенаправленности эстетического творчества. В самом деле, хорошо то, что может быть сознательно предложено в качестве цели какого-либо действия:

Мы называем нечто хорошим для чего-то (полезным), если оно нравится только как средство; другое же — *хорошим самим по*

себе, [а именно то], что нравится ради него самого. И в том и в другом всегда содержится понятие цели³.

Слово "цель" (fin) означает одновременно конечное состояние и цель⁴. Концом — целью какого-то действия является завершение или результат этого действия, если данный результат может рассматриваться как хороший, иначе говоря, если его можно поставить себе в качестве цели. Хорошей самой по себе является вещь, которую выбирают ради нее самой; а вот полезной является вещь, которую выбирают потому, что она служит средством для другой, хорошей самой по себе вещи. Например, прогулка — всего лишь средство для здоровья⁵, которое хорошо само по себе. Это различение, восходящее к греческой философии, показывает, что нравственность заключается в постановке проблемы человеческой деятельности в терминах отношений средства и цели. Но эстетическое творчество тоже принадлежит к области деятельности, что делает неизбежной проблему его целенаправленности. Конечно, художественная деятельность является "самоцелью": "при игре на кифаре нет никакой иной цели, и сама цель ее как раз и есть действие игры, исполнение"⁶. Но это только игровая активность, не отвечающая никакому определенному интересу, ни утилитарному, ни моральному. Таким образом, нет ответа на вопрос Гельдерлина: "Зачем нужны поэты?" Вне сомнения, в этом вопросе даже нет смысла: красота только красива, она ни для чего не хороша и не хороша как самоцель.

С этой точки зрения эстетическое творчество представляло бы собой нечто парадоксальное — деятельность без подпадающей определению цели. Налицо парадокс, так как речь идет о сознательной деятельности, а сознательная деятельность — это такая, когда решают действовать "сообразно с представлением о цели"⁷. На-

³ Там же. § 4. С. 207—208.

⁴ Данное утверждение касается французского языка. — *Примеч. пер.*

⁵ См.: *Аристотель*. Физика. II 3, 194 б 33 // Соч.: В 4 т. М., 1981. Т. 3. С. 88.

⁶ *Аристотель*. Большая этика. I 34, 1197 а 9—10 // Соч. Т. 4. С. 333.

⁷ *Кант И.* Критика способности суждения. § 10. С. 222.

¹ *Кант И.* Критика способности суждения. § 5 // Соч. Т. 5. С. 211.

² Там же. § 2. С. 204.

лицо даже противоречие, так как в искусстве подразумевается, что художник владеет средствами созидания. Следовательно, искусство предстает как преднамеренная деятельность, в которой средства используются в соответствии с представлением о желаемом результате, а не пускаются в ход бессознательно и наугад: "В самом деле, при этом надо мыслить нечто как цель, иначе произведение нельзя будет считать принадлежащим к искусству, оно было бы лишь продуктом случая"¹.

Однако противоречие может исчезнуть, если выделить несколько аспектов "целесообразности"². Последнюю признают обычно лишь в сознательной человеческой деятельности, в которой только предварительное представление о цели деятельности побуждает действовать: "Представление о действии есть здесь определяющее основание его причины и предшествует последней"³. Но если мы рассматриваем такое действие в природе, как "продукт пчел", то мы видим в нем результат, настолько соответствующий интересу, что, кажется, будто он был желаем, хотя мы не вправе полагать, что "действие... имело в виду этой причиной"⁴. В этом случае можно говорить об "объективной целесообразности"⁵, потому что такое соответствие находится в объекте, несмотря на то что мы не можем приписывать его творческому началу никакой способности заранее представлять себе цель для достижения:

Но целесообразным называется объект, или душевное состояние, или поступок даже тогда, когда их возможность не обязательно предполагает представление о цели, просто потому, что их возможность может быть нами объяснена или понята, только если мы полагаем в качестве их основы каузальность согласно целям, т. е. волю, которая располагала бы их в данном порядке сообразно представлению о некотором правиле⁶.

Следовательно, можно различать субъективную целесообразность (ту, которая

предполагает субъективное представление цели) и объективную целесообразность — ту, при которой объект соответствует цели, а сама цель тем не менее не была предметом явного представления. Именно такая объективная целесообразность часто предлагается как объяснение красоты. В этом случае есть несколько возможных толкований. Если считать, что цель предмета находится вне его, прекрасным будет такой предмет, который будет точно соотносываться со своей пользой или своей функцией. Если, наоборот, объект имеет свою цель в самом себе, красотой будет соответствие объекта тому, чем он должен быть, то есть его совершенство:

Объективная целесообразность бывает или внешней, т. е. *полезностью*, или внутренней, т. е. *совершенством* предмета... Объективную целесообразность можно познать только посредством соотнесения многообразного с определенной целью, следовательно, только через понятие⁷.

Эти объяснения не требуют, чтобы в чувстве красоты объективное соответствие цели было сознательно представлено и понято. Но они делают красоту объяснимой с помощью понятия, поскольку они определяют ее через подчинение различных средств творчества и различных сторон объекта единству цели.

Что касается полезного, то его иной раз путали с прекрасным⁸, говоря, например, что прекрасным копьем или прекрасным горшком являются копье или горшок, которые хорошо выполняют свою функцию. Как пример прекрасного могли привести прекрасный горшок, в котором варится прекрасная каша, перемешиваемая прекрасным "уполовником"⁹. Но здесь, в сущности, перед нами лишь народный способ выражения, который свидетельствует о наивном смешении прекрасного и пригодного (в своей самой непосредственной форме). Так что такая дефиниция красоты была решительным образом отвергнута философской рефлексией со времен "Гиппия большего" Платона.

Иначе обстоит дело с тем, что касается смешения красоты и совершенства. Совер-

¹ Кант. И. Критика способности суждения. § 47 // Соч. Т. 5. С. 326.

² Там же. § 10. С. 222.

³ Там же.

⁴ Там же. § 43. С. 318.

⁵ Там же. § 15. С. 229.

⁶ Там же. § 10. С. 222—223.

⁷ Там же. § 15. С. 229—230.

⁸ Так, согласно Платону, рассуждал Гиппий.

⁹ См.: Платон. Гиппий больший. 290 de // Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 1. С. 164.

шенна в своем роде всякая вещь, которая в точности соответствует своей собственной идее. В этом случае речь идет об объективном соответствии внутренней цели в том смысле, что все стороны вещи абсолютно подчинены целому, созданию которого они содействуют: "Совершенство уже ближе", чем полезность, "к предикату прекрасного, и поэтому именитые философы отождествляли" его "с красотой"¹.

Обоснование, которое дает Аристотель превосходству природной красоты над красотой, сотворенной человеческим искусством, заключается в утверждении о большей точности отношений внутренней целесообразности в природе:

Во всех них содержится нечто природное и прекрасное. Ибо не случайность, но целесообразность присутствует во всех произведениях природы, и притом в наивысшей степени, а ради какой цели они существуют или возникли — относится к области прекрасного².

Для Аристотеля красота проистекает из точности, которую в основном находят в творениях природы и вторично — в произведениях искусства и с которой достигается совокупный результат посредством применения соответствующих средств. Конечно, мы испытываем чувство удовлетворения от понимания отношений между целями и средствами в природе, но, по Канту, такое удовлетворение не является удовлетворением эстетического характера и не смешивается им с оценкой красоты:

Цветы — это свободная красота в природе. Чем же должен быть цветок, вряд ли кто-нибудь знает, кроме ботаника; и даже он, который по цветку узнает орган оплодотворения растения, не принимает во внимание эту цель природы, когда судит о цветах на основании вкуса³.

Функцию цветка определяет научное суждение с помощью понятий, а его красоту опознает суждение вкуса, и между этими суждениями нет ничего общего. Красота цветка совсем необязательна для его функции, она совершенно не связана с ней, а зависит

от свободной грации формы, которая нравится нам, хотя мы и не можем обосновать это удовольствие посредством понятий.

Связь красоты и совершенства может быть, однако, более очевидна, если взять правильные математические фигуры. Ведь их правильность означает полное подчинение их начертания единству правила (например, для окружности — правило равенства расстояний от центра). "Так, на геометрических правильные фигуры — круг, квадрат, куб и т. д. — критики вкуса обычно ссылаются как на самые простые и самые несомненные примеры красоты"⁴. Кант изобличает в такой концепции элементарную путаницу:

Трудно заставить человека, обладающего вкусом, получать от фигуры, проведенной циркулем, больше удовольствия, чем от малоразборчивого наброска, от равносided и равноугольного четырехугольника — больше, чем от косоугольного, неравносidedного, как бы изувеченного; ведь для этого необходим обыденный раскусок, а вовсе не вкус⁵.

Достаточно рассудка, чтобы оценить математическую красоту, которая сводится только к правильности. Подлинная красота порождается свободной игрой творческой фантазии, а ее оценка требует проявления вкуса, так как в этом случае невозможно предложить никакое правило ни для создания, ни для оценки прекрасного.

Показывая, что красота не может сводиться к совершенству ни в виде внутренней целесообразности в природе или в искусстве, ни в виде математической правильности, Кант имеет в виду определение красоты, которое дали ученики Лейбница. Для них действительно красота, "если она мыслится смутно"⁶, — это не что иное, как совершенство. Между чувством прекрасного и мыслью о совершенстве, по их мнению, есть только одно отличие — неясной мысли от ясной мысли. Но для Канта ощущение и понятие — вещи разнородные. Красота дается в ощущении. Следовательно, она не может мыслиться, даже в расплывчатой форме, потому что нельзя сфор-

¹ Кант И. Критика способности суждения. § 15 // Соч. Т. 5. С. 230.

² Аристотель. О частях животных. I 5, 645 а 23—26. С. 50.

³ Кант И. Критика способности суждения. § 16 // Соч. Т. 5. С. 233.

⁴ Там же. Общее примечание к первому разделу аналитики. С. 246.

⁵ Там же. С. 246—247.

⁶ Там же. § 15. С. 230.

мулировать ни ее понятие, ни правило для ее создания.

В самом деле, для того "чтобы представить себе объективную целесообразность в вещи, заранее должно быть дано понятие о том, *чем должна быть вещь*"¹. Вполне возможно с помощью понятия определить, чем должен быть цветок, чтобы быть органом воспроизводства. Но никакое понятие не может выявить, каким должен быть цветок, чтобы быть красивым. Тем не менее, поскольку красота является продуктом искусства, она должна быть понята как следствие применения некоторых средств в зависимости от их соответствия конечному результату. Таким образом, красота может быть объяснена только в противоречивых терминах. Кант определил ее как "целесообразность... поименованной... цели"². Действительно, она может выступать лишь как результат искусства (природы или человека), притом что невозможно определить через понятия цель, которую подобное искусство может ставить перед собой.

с) Противоречия теории чистого искусства

Итак, эстетика чистого искусства выражается в кантовской теории противоречивыми формулировками. Гений — это естественность (*le naturel*) в искусстве, но искусство противостоит природе (*la nature*). Эстетическое удовольствие — это незаинтересованное наслаждение, но всякое наслаждение означает удовлетворение интереса. Прекрасное требует подчинения деталей целому, но невозможно установить правила для этого подчинения. Все эти противоречия сводятся Кантом к противоречию "эстетического суждения". Дело в том, что "суждение" относится к рассудку — всеобщему и объективному, тогда как "эстетическое" относится к чувственности — сфере особенного и субъективного. Таково противоречие прекрасного: оно касается только чувства, поскольку проявляется в эстетическом удовольствии, и тем не менее оно выражается всеобщим образом в суждении вкуса.

Кант выразил это противоречие в виде диалектического противопоставления:

1. *Тезис*. Суждение вкуса не основывается на понятиях, иначе можно было бы о нем диспутировать (решать с помощью доказательств).

2. *Антитезис*. Суждения вкуса основываются на понятиях, иначе, несмотря на их различие, нельзя было бы о них даже спорить (притязать на необходимое согласие других с данным суждением)³.

Следует отметить, что тезис не сводится к поговорке: о вкусах не спорят. Эта поговорка подходит лишь тогда, когда под вкусом подразумевается чувство приятного или неприятного, где каждый остается судьей своего собственного удовольствия. Но вкус в вопросе о красоте заключается в умении проводить различие между "тем, что мне нравится" и "тем, что прекрасно": это значит, что он претендует на всеобщность и воспитывается с помощью критики и дискуссий. Следовательно, об эстетическом вкусе можно спорить, если под спором понимается борьба мнений, в ходе которой стараются опровергнуть противника, чтобы изменить его точку зрения на противоположную. Однако эстетическая дискуссия не может претендовать на доказательный результат: здесь невозможно рассуждать, как это делается в науке, то есть выдвигая доказательства. Используя термины схоластики, Кант противопоставляет спор (дискуссию) как неразрешимый конфликт мнений и диспут (*disputatio*) как научную форму конфликта мнений, где столкновение оппонентов разрешается благодаря выдвиганию убедительного доказательства. В вопросах вкуса можно спорить, но нельзя вести диспут. Налицо противоречие, потому что нет дискуссии без использования понятий, а невозможность прийти к заключению свидетельствует о бессилии понятий по отношению к вкусу.

Из противоречия вытекает, что прекрасному, оказавшемуся между приятным и добрым, невозможно придать однозначный статус:

Приятным каждый называет то, что *доставляет* ему наслаждение; *прекрасным* — то, что ему только *нравится*; *хорошим* — то, что он *ценит, одобряет*, т. е. в чем

¹ Кант. И. Критика способности суждения. § 15 // Соч. Т. 5. С. 230.

² Там же. § 11. С. 223—224.

³ Там же. § 56. С. 359.

он усматривает объективную ценность. Приятное ощущают и животные, лишённые разума; красоту — только люди, т. е. животные, но наделённые разумом... доброе же значимо для всякого разумного существа вообще¹.

Разумеется, на первый взгляд кажется ясным, что это промежуточное положение прекрасного между удовольствием и благом означает, что оно, как и у Платона, есть переход от одного к другому. Оно представляет собой мост над "пропастью"², которая разделяет чувственное и рациональное, желания и моральный долг. Однако здесь есть противоречие и отказ от платоновского смешения прекрасного и доброго. Если, с одной стороны, Кант видит в восприимчивости к природной красоте признак рассудка, предрасположенного к нравственности³, то, с другой стороны, связь прекрасного с нравственностью кажется ему столь же вредной для красоты, как и его связь с чувственностью: между удовлетворением, вызванным удовольствием, и удовлетворением, исходящим от блага, "лишь удовольствие от прекрасного есть незаинтересованное и свободное удовольствие"⁴. Но если положение красоты относительно нравственности двусмысленно, то таково же и ее отношение к удовольствию. С одной стороны, эстетическое удовольствие не является чувственным удовольствием — оно на пути к духовности. С другой же стороны, люди испытывают его "не только как разумные существа, как таковые (каковы, например, духи), но вместе с тем и как животные"⁵. Кант выражает противоречивым образом связь терминов, которые для него действительно противоречивы: чувственное и рациональное. В одном смысле прекрасное как связь чувственного и рационального должно что-то заимствовать от того и от другого, но в другом смысле, как промежуточное между ними, оно должно исключать их, если, взятое в чистом виде, оно не смешивается ни с приятным, ни с добрым. Чтобы иметь доступ к красоте, человек не должен быть

ни ангелом, ни зверем и в то же время, как это ни противоречиво, он должен быть и тем и другим.

Замысел Канта заключается, однако, в том, чтобы, не останавливаясь на выявлении противоречия, попытаться его разрешить. В рамках критической философии это не может означать, что красоте будет придан непротиворечивый статус или что будет снято противоречие. Это просто означает, что надо искать такие условия, при которых данное противоречие возможно.

Первый ответ, который критическая философия дает по этой проблеме, заключается в том, что чувственный характер эстетического суждения показывает его чисто субъективную природу. Конечно, это суждение претендует на объективность: "Суждение вкуса определяет свой предмет в отношении удовольствия (как красоту), притязая на одобрение *каждого*, как если бы оно было объективным"⁶. Но, с другой стороны, "суждение вкуса вовсе неопределимо доводами, как если бы оно было чисто субъективным"⁷. Для Канта лишь только этот, второй аспект противоречия содержит истину. В самом деле, эстетическое суждение исходит из удовольствия, то есть из чисто субъективного состояния. Оно в этом случае "соотносится не с объектом, а лишь с субъектом"⁸, так что "эстетическая способность суждения ничем не способствует познанию своих предметов и, следовательно, должна быть отнесена *только* к критике субъекта, высказывающего суждения"⁹. Другими словами, критическая философия не считает, что красота является "свойством вещей"¹⁰. Не допуская, что реальность противоречива, она не находит другого решения противоречий красоты, как сделать из прекрасного чисто субъективное чувство, без объективно реального обоснования.

Однако в этом случае придется объяснить всеобщий характер эстетического суждения, поскольку согласие людей здесь не может быть достигнуто на основе какого-либо свойства самого объекта. Решение, предложенное Кантом, заключается в том,

¹ Кант. И. Критика способности суждения. § 5 // Соч. Т. 5. С. 211.

² См. там же. Введение. II. С. 173.

³ См. там же. § 59. С. 376.

⁴ Там же. § 5. С. 211.

⁵ Там же.

⁶ Там же. § 32. С. 293.

⁷ Там же. § 33. С. 296.

⁸ Там же. Введение. VII. С. 189.

⁹ Там же. VIII. С. 195.

¹⁰ Там же. § 7. С. 214.

чтобы представить эту всеобщность как чисто субъективную: удовольствие от прекрасного оказывается результатом осознания чисто внутреннего для субъекта согласия между воображением и рассудком. В таком согласии есть нечто "необходимое", потому что оно вытекает из конституции мыслящего субъекта и вследствие этого значимо "вообще для каждого, кто высказывает суждение"¹. Тем не менее эта необходимость мыслится как необходимость чисто субъективного характера.

Такое решение очевидно парадоксально. В самом деле, воображение — это "способность к представлению", то есть способность делать вещи присутствующими. Как таковая, она придает форму чувственному содержанию, составляющему материальную реальность ее созданий. Рассудок же является "способностью к понятиям", всеобщность которых происходит от их объективной значимости. Согласие воображения и рассудка в эстетическом созерцании и творчестве должно бы, по-видимому, быть вдвойне объективным, исходя из реальности материи и объективности понятия. Впрочем, красоту произведения обычно интерпретируют, исходя из согласованности между содержанием (то есть значением, которое можно определить с помощью понятий) и оформлением соответствующего чувственного материала. Чтобы красота стала как результат чисто субъективного согласия воображения и рассудка, надо абстрагироваться от всякого содержания и рассматривать это согласие как "чисто формальное"². Следовательно, нужно исключить из красоты "материальное в представлении о нем, то есть ощущение" и интерпретировать ее как простую "форму"³. Но также надо допустить, что "эстетическое суждение... не основывается ни на каком уже имеющемся понятии о предмете и не создает никакого понятия о нем"⁴. Таким образом, воображение и рассудок, при отвлечении от чувственного материала и рационального содержания, согласуются только как чистые формы познания.

В результате кантовское разрешение противоречий прекрасного оказывается формалистским и субъективистским. Представляется, впрочем, что оно имеет смысл, только если признается критическая философия и ее теория чистых форм познания. Однако оно имеет более общее значение, потому что в нем содержится не только "критика субъекта, способного к суждению", но также эстетика чистой красоты, понимаемой как чисто формальная красота.

Кантовская эстетика не утверждает, что красота только и исключительно формальна. Скорее она основывается на различении двух форм красоты — свободной красоты и сопутствующей красоты:

Есть два вида красоты: свободная красота (*pulchritudo vaga*) или чисто привходящая красота (*pulchritudo adhaerens*). Первая не предполагает никакого понятия о том, чем должен быть предмет; вторая предполагает такое понятие и совершенство предмета соответственно этому понятию⁵. Свободная красота независима от какой бы то ни было привязанности к чувственному или моральному интересу, который мог бы заранее определить, чем должен быть предмет.

Сопутствующая красота, наоборот, привязывается к предварительному представлению о предмете: она, следовательно, связана с идеей совершенства, которая заключается именно в том, чтобы предмет соответствовал тому, чем он должен быть, или своему понятию. Но только "в оценке свободной красоты (по одной лишь форме) суждение вкуса есть чистое суждение"⁶. Различение свободной красоты и сопутствующей красоты позволяет, стало быть, отбросить как чуждую сущности прекрасного всякую красоту, связанную с определенным значением. Так, в архитектуре утилитарное назначение зданий (например, их использование религией в качестве храмов) мешает свободной фантазии создать чистую красоту:

Многое, что непосредственно нравится при созерцании, можно было бы приладить к зданию, если бы только оно не должно было быть церковью⁷.

¹ Кант. И. Критика способности суждения. Введение. VII // Соч. Т. 5. С. 190.

² Там же. § 12. С. 225.

³ Там же. Введение. VII. С. 190.

⁴ Там же.

⁵ Там же. § 16. С. 232.

⁶ Там же. С. 233.

⁷ Там же. С. 234.

В изобразительных искусствах человеческое лицо выражает чувства или заботы, несущие моральное значение (например, мужественной энергии или воинской храбрости). Здесь имеется избыток значения, из-за которого человеческое лицо неспособно выразить простое изящество:

И человек мог бы иметь гораздо более тонкие черты и более миловидные и кроткие очертания лица, если бы только он не должен был представлять мужчину, и тем более военного¹.

Формы, подлинно соответствующие чистой красоте, — это, следовательно, те, которые ничего не означают:

Цветы, вольные (freie) рисунки, без всякой цели сплетающиеся линии в так называемом орнаменте из листьев никакого значения не имеют, ни от какого определенного понятия не зависят — и все-таки нравятся². Так, рисунки à la grecque, орнамент из листьев, вырезанный на картинных рамах, обоях и т. д., сами по себе ничего не означают: они ничего не представляют — никакого подвешиваемого под определенное понятие объекта; они свободная красота. К этому же роду можно отнести и то, что в музыке называется фантазиями (без темы), да и всякую музыку без текста³.

Ясно, что приведенные конкретные примеры не могли выходить за рамки тех форм искусства, которые были известны Канту. Тем более удивительно, что он смог заложить основы той эстетической теории, которая принята течением, доминирующим в самом современном искусстве.

В самом деле, теория "чистой" красоты дает фундаментальное обоснование тому искусству, которое сегодня называют "беспредметным" или "нефигуративным", потому что оно не желает заниматься изображением вещей. Изобразительные искусства, перед которыми изначально стояла задача создавать образы мира, освободились от этого требования. Они хотят, чтобы их произведения нравились только "свободной игрой" красок и форм, как музыка — свободной игрой звуковых ощущений. Больше ничего не изображая, эти игры творческой фантазии свободны и от вся-

кого значения, ибо значить — это апеллировать к тому, что представляет собой знак. В живописи можно выразить абстрактным понятием сюжет произведения, с которым связано его значение: перед нами битва, или Рождество, или Снятие с Креста, и картина ценится в зависимости от того, насколько убедительно она выражает смысл своего сюжета. Напротив, "нефигуративное" искусство освободилось от сюжета и смысла. Значит, можно назвать его "абстрактным", хотя этот термин дает повод к недоразумениям. Иногда думают, что подобное искусство стремится представлять идеи. Но как раз наоборот: оно абстрагируется от значения, то есть от идеи.

"Критика способности суждения" содержит первое теоретическое обоснование современного искусства, а также первые проявления вкуса, удивительно близкого к современному. Кант против аскетичного стиля лютеранского храма и за пышный орнамент церкви в стиле барокко. Он не приемлет экспрессивного значения человеческого лица и готов оправдать самую примитивную форму искусства — татуировку и раскраску лиц:

Внешний вид можно было бы сделать более красивым с помощью всевозможных завитушек и легких, но правильных штрихов, как это делают новозеландцы при татуировке, если бы только это был не человек⁴.

Конечно, этнограф может сказать, что этот обычай имеет магическое значение, что он, стало быть, зависит в некотором смысле от понятия. На это можно ответить, что судить о красоте ритуальных орнаментов — не дело этнографической науки, так же как не дело ботаники судить о красоте цветов. Эстетический эффект татуировки заключается в том, что лицо человека как бы отрывается от его человеческого значения и сводится к неожиданному узору, к спирали столь же красивой, как и самые странные ракушки. Эти формы удовлетворяют вкус лишь постольку, поскольку мы не можем придать им никакого смысла. Такого рода отсутствием значения объединяются формы, между собой вовсе не связанные:

¹ Кант. И. Критика способности суждения. § 16 // Соч. Т. 5. С. 234.

² Там же. § 4. С. 208.

³ Там же. § 16. С. 233.

⁴ Там же. С. 234.

барочная вязь, ирландский плетеный узор, новозеландские татуировки, в которых находит безотчетное удовольствие современный вкус. Наиболее показателен пример с татуировкой, где орнамент разрушает значение. Несомненно, подобным же образом следует объяснить пристрастие к изувеченным произведениям. Может быть, не вопреки их увечьям, а именно по их причине самыми знаменитыми творениями античного ваяния являются Венера Милосская, у которой нет рук, и Ника Самофракийская, у которой даже отсутствует голова: "Воздействие, производимое на нас многими античными фигурами, рождается из наличия изуродованности в изумительном стремлении к гармонии"¹. В самом деле, очевидно, что современный вкус не может предпочесть в античной скульптуре — как и в искусстве итальянского Возрождения — поиск гармонии, то есть создание по определенному правилу, которое в большей степени представляет собой поиск совершенства, чем свободной красоты. Но античное искусство может привлечь современную чувствительность искалеченностью — как эскизы Микеланджело своей незавершенностью. Так же, как своей красотой, Венера Милосская влечет к себе загадкой своего прерванного жеста, который не смогло завершить воображение ни одного скульптора (вот доказательство того, что секрет гения умирает вместе с ним). Это движение всего тела, свидетельствующее о намерении, цель которого невозможно определить из-за прерванности жеста, представляется самим олицетворением "целесообразности без цели". Что касается Ники Самофракийской, то отсутствие у нее головы и рук превратило ее из аллегии, какой она, несомненно, была, в абстрактную арабеску ангела. Таким образом, она оказывается "не совсем творением рук человеческих", но скорее "шедевром Судьбы"². В самом деле, только случай посмел сотворить прекрасного уродца без рук, из плечей которого, как у птицы, растут крылья. Однако надо говорить не о случайности,

а о Судьбе, то есть о воле. В самом деле, "структурно рука соответствует крылу"³. Ника показывает, стало быть, "то, "чем должно было бы стать" изобретение совершенного ангела"⁴. Случай привел к созданию формы, которая соответствует нашему представлению об ангеле и которую мог бы выдумать и пожелать изобразить гениальный художник. Значит, здесь можно говорить о совершенстве, поскольку имеется соответствие с понятием и с правилом создания форм живых существ. Однако мы можем наслаждаться этим совершенством как свободной красотой, поскольку оно не было создано по предварительному замыслу, а было волей случая, в котором нет ничего заранее условленного.

Так свободная красота в искусстве отсылает к случайности или к тайне, чувствующейся также в красоте форм, которые повсюду рассыпает природа без видимого значения и пользы:

Многие птицы (попугай, колибри, райская птица), множество морских моллюсков сами по себе суть такая красота, которая не присуща ни одному предмету, определяемому по понятиям в отношении его цели: они нравятся необусловленно (*frei*) и сами по себе⁵.

Этому свободному развертыванию красоты нет объяснения, ибо любое объяснение прибегает к понятиям и особенно к мыслимой пользе:

Как можно объяснить, почему природа так щедра везде на красоту, даже на дне океана, куда лишь изредка проникает человеческий глаз (а ведь только для него эта красота целесообразна)...⁶

Фонарь аквалангиста выхватывает из океанической тьмы переливы красок и форм красоты более сказочной, оттого что она погружена во мрак, куда нет доступа свету. Подобно этому перед восхищенным взором космонавта, как перед взглядом поэта, предстает "земля — как голубой апельсин". У исследователей океана, как и у разведчиков космоса, неожиданное открытие такой красоты вызывает восторг, смешанный

¹ *Malraux A. Les Voix du Silence. P. 25 (ср. с. 169—170 наст. изд.).*

² *Malraux A. La Métamorphose des Dieux. P. 98.*

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Кант И. Критика способности суждения. § 16 // Соч. Т. 5. С. 233.*

⁶ Там же. § 30. С. 290—291.

с чувством удивления: ведь это зрелище приготовлено природой в таких местах, где не предполагалось никакого зрителя. Повсюду, в морских пучинах, в бескрайних просторах космоса, природа расточает великолепие столь же невыразимое, сколь и необъяснимое, если учесть, что она не руководствуется никакой мыслимой пользой и не может даже надеяться быть увиденной взглядом, чувствительным к ее красоте.

3. Значение и судьба искусства

Теория чистого искусства развивается как тайна противоречий и заканчивается загадкой. Однако не следует останавливаться на этой загадочности проблемы красоты. Да и Кант формулировал противоречия эстетики не в чисто отрицательной форме, не так, чтобы сделать из них загадку, глубоко спрятанную в тайнах природы или субъективных глубинах человеческого духа. Он изложил их таким способом, который подготавливал их разрешение — разрешение, выдвинутое в "Эстетике" Гегелем на основе анализа Канта.

а) Творчество и сущность прекрасного

Первая тайна искусства — это тайна соотношения между произвольностью и правилами как в творчестве, так и в эстетическом суждении. Нельзя ни судить, ни творить, не обращаясь к правилам, и, однако, правила прекрасного невозможно выразить с помощью понятий. Следовательно, вкус надо представить как "способность суждения о предмете по отношению к свободной закономерности воображения"¹. Но говорить о "свободной закономерности" равносильно тому что говорить о "закономерности без закона"², а это сам Кант определяет как противоречие:

Однако [мысль о том], что *воображение свободно* и тем не менее *само собой закономерно...* противоречива³.

В самом деле, нельзя быть свободным и вместе с тем подчиняться законам, за исключением случая автономии, когда подчиняются только тем законам, которые ustanавливают сами для себя. Поэтому кантовская теория не может избежать противоречия, так как по этой теории только рассудок может порождать и давать законы. Таким образом, невозможно признать за воображением способность давать правила эстетическим творчеству и суждению, но также невозможно допустить, что эти правила исходят от рассудка, потому что в этом случае "удовольствие, как было показано выше, есть удовольствие не от красоты, а от доброго (от совершенства, во всяком случае от чисто формального)"⁴.

Тайна произвольного и в то же время регулируемого создания красоты (природой или гением) представляется, следовательно, непроницаемой. В творениях природы красота кажется необъяснимой и беспричинной свободной игрой, поскольку изящество естественных форм не является необходимым для их функциональной полезности и, по-видимому, не может быть сведено к ней:

Цветы, соцветия и даже формы целых растений, изящное строение тела животных всевозможных видов, ненужное для их собственного пользования, но как бы подобранное для нашего вкуса; особенно же столь приятное и привлекательное для нашего глаза многообразие и гармоническое сочетание красок (у фазана, у черепакожных животных, у насекомых, даже у самых обычных цветов), которые, поскольку они расположены только на поверхности, да и здесь не имеют отношения даже к фигуре этих созданий, нужной, возможно, для их внутренних целей, рассчитаны как будто исключительно на внешнее созерцание, — все это для нашей эстетической способности суждения придает большой вес способу объяснения, если допустить, что природа действительно имеет цели⁵.

Это различие между красотой и функцией подчеркнуто у животных отличием внутреннего строения от внешнего вида⁶. Расположение внутренних органов имеет стро-

¹ Кант. И. Критика способности суждения. Общее примечание к первому разделу аналитики // Соч. Т. 5. С. 245.

² Там же. С. 246.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. § 58. С. 369.

⁶ См.: Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. Отд. 2. Введение // Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 4 т. М., 1969. Т. 2. С. 146.

го функциональный характер. Это лишнее красоте органическо-механическое устройство, отличающееся от внешней оболочки, которая покрывает внутренние органы, не выставляя их напоказ и не соответствуя им. Таким образом, наружность, подчиняясь принципу симметрии, которому не соответствует подчиненное полезности расположение внутренних органов, предлагает изобилие форм и красок, которым трудно приписать какую-нибудь пользу. Значит, можно было бы даже предположить, что природа, скрывая внутреннюю органическую целесообразность под внешним обликом красоты, реально имеет в качестве цели создание прекрасного помимо других целей своей деятельности.

Однако такое объяснение нерационально, "этому допущению противится не только разум своими максимами — всюду по возможности избегать ненужного умножения числа принципов"¹. Предположить, что природа действует с целью удовлетворить эстетический вкус, — значит, несомненно, добавить без необходимости еще один принцип объяснения к тем, которыми пользуется естествознание:

...но и природа, которая в своих свободных образованиях везде обнаруживает заметную механическую склонность производить формы, как будто сделанные для эстетического применения нашей способности суждения².

В самом деле, естествознание объясняет обыкновенными механическими причинами правильные образования (например, снежинки), которые ко всему прочему способны удовлетворить наш эстетический вкус. Тот же принцип объяснения (даже если наука не располагает средствами детально развивать его) подходит, очевидно, для всех организованных природных образований, если правда, как это показывает замечательный рисунок Леонардо да Винчи, что даже столь сложная и свободная структура, как структура человеческого тела, может быть сведена к тем же правилам механического равновесия и геометрической симметрии, которые управляют и самыми элемен-

тарными материальными структурами. Конечно, такое объяснение неубедительно, если природный детерминизм сводят всего лишь к механическому перекрещиванию причин, порождающих результат по воле случая. Но, очевидно, надо понимать, что это порождение осуществляется в соответствии с правилами. Пример Ники Самофракийской позволит уточнить эстетический смысл этого отличия. Снабдить крыльями человеческую фигуру означает соединить крылья и руки чисто механическим путем. Плод такого воображения — нежизнеспособный монстр. То, что перелом пришлось на руки, не совсем случайно, ибо с точки зрения механики, как и с точки зрения структуры, они представляли собой слабое место формы. Оставив вместо рук крылья, поломка произвела красивую химеру, ибо она привела форму к обычным правилам природы. К восхищению, которое мы испытываем к Нике, не примешивается ничего иррационального, потому что она трогает нас не своей искалеченностью, а совершенством, которым наградило ее увечье. Это не безликий символ Судьбы, а шедевр природы, возвращающей искусство к ее законам, и одновременно символ искусства, продолжающего природу творениями мечты и уносящего рассудок в полет фантазии.

Таким образом, в общей упорядоченности природы примиряются механика и красота, причем красота не является ни таинственным приложением к природной организации, ни непроницаемой для разума загадкой. Прогресс науки позволяет все более и более ясно приписывать функциональную значимость цветовым пятнам у животных, которым Кант придавал лишь эстетическое значение. Если, например, красные перья малиновки служат стимулом для агрессивности соперника в период половой активности, то нет основания противопоставлять свободную фантазию природы в создании прекрасного упорядоченной связи цели и средств в организации жизни. С другой стороны, прогресс рационального знания побуждает ученого постепенно преодолевать свое отвращение перед некоторыми природными явлениями (кровянистые клубки внутренностей или отвратительные формы некоторых насекомых или

¹ Кант И. Критика способности суждения. § 58 // Соч. Т. 5. С. 369.

² Там же.

морских животных), так что в конце концов он постигает их красоту, одновременно понимая их обусловленность:

Остается сказать о природе животных, не упуская по мере возможности ничего, — ни менее, ни более ценного, ибо наблюдением даже над теми из них, которые неприятны для чувств, создавшая их природа доставляет все-таки невыразимые наслаждения людям, способным к познанию причин и философам по природе. Не странно ли и не противоречит ли рассудку, что, рассматривая их изображения, мы получаем удовольствие, воспринимая создавшее их искусство, например живопись или скульптуру, а созерцание самих произведений природы нам менее по вкусу, между тем как мы получаем вместе с тем возможность усматривать их причины¹.

Итак, не нужно ни отделять доставляемое красотой наслаждение от рационального познания причин, ни разъединять природную красоту и функцию, представляя природную красоту как абсолют, не поддающийся никакому объяснению.

Также и в изящных искусствах творчество не может сводиться к одной тайне гения. Кант четко определил изящные искусства через свободу созидания. Но, как это ни противоречиво, он вынужден признать, что они подвержены принуждению со стороны приемов и правил:

Во всех свободных искусствах все же требуется нечто принудительное, или, как говорят, некоторый *механизм*, без чего *дух*, который в искусстве должен быть *свободным* и единственно который оживляет произведение, был бы лишен тела и совершенно улетучился бы (как, например, в поэзии правильность и богатство языка, а также просодия и стихотворный размер)².

Таким образом, изящные искусства не являются абсолютно чуждыми "механическим" искусствам, и гений может выразиться в них не абсолютной спонтанностью творчества, а лишь через противоречивые отношения между своей творческой свободой и подчинением принуждению:

Вдохновение художника проявляется как некоторая чуждая ему сила, как *несвободный* пафос; *творчество* в самом себе имеет

здесь форму *природной* непосредственности, оказывается присущим *гению* как данному *особенному* субъекту, и в то же время представляет собой работу, связанную с техникой (mit technischem Verstande) и внешними механическими приемами. Поэтому и произведение искусства точно так же является делом свободного выбора (der freien Willkür), а художник — мастером бога³.

Создание произведения — результат союза свободного вдохновения и труда, подчиненного техническим условиям деятельности.

Тайну создания произведения искусства часто определяют как тайну вдохновения. Конечно, поскольку Дух веет, где хочет, данный термин означает, по видимости, абсолютную свободу творчества. Но он представляет эту свободу не как свободу художника, а как свободу живущей в нем посторонней силы — его Музы, демона, гения, духа, его увлеченности: "...поэт — это существо легкое, крылатое и священное; и он может творить лишь тогда, когда сделается вдохновенным и иступленным и не будет в нем более рассудка"⁴. Во вдохновении способность творчества не принадлежит художнику, а навязывается ему со стороны. При этом он может пользоваться благоволением богов, но может также испытывать гнев Муз, то есть не столько божью милость, сколько собственную страсть и страдание. "Погоди еще немного!" — патетически восклицает Гёльдерлин вдохновляющему и уничтожающему его Богу.

Как "дар" вдохновение является, однако, просто индивидуальной особенностью того, кто "одарен" от природы. Вместо того чтобы чувствовать себя отчужденным в своем вдохновении, художник может ощущать его как нечто принадлежащее ему в его даре: тогда оно представляет собой инстинкт, то есть естественный импульс. Именно в этом смысле трактуется вдохновение в натуралистском рационализме Канта. Обретая свою способность творить как свойство своей природы, художник находит в инстинкте непосредственную уверенность, с которой он творит так же, как действуют животные: наверняка и не рассуждая. Важ-

¹ Аристотель. О частях животных. I 5, 645 а 7—15. S. 50.

² Кант И. Критика способности суждения. § 43 // Соч. Т. 5. С. 319.

³ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. § 560. М., 1977. Т. 3. С. 385.

⁴ Платон. Ион. 534 в // Соч. Т. 1. С. 138.

нейшим свойством гения является естественная непринужденность, достигающая результата без усилий и как бы играя.

Однако если искусство "избавят... от всякого принуждения" и если "из труда превратят его просто в игру"¹, то оно впадает в произвол и бессодержательность (insignificance). Только "неглубокие умы полагают, что нет лучшего способа показать себя процветающими гениями, чем отказаться от школьной принудительности всех правил"². Следовательно, гений — это долготерпение, а не мгновенный успех, искусство — это ремесленный труд, а не игра. Если вдохновение вселяет в произведение душу, которая единственная может дать ему жизнь, то только труд, следование правилам, знание технических приемов облачают вдохновение плотью. Искусство не может быть изъято из разделения труда, к чему склоняется Кант, — оно является ремесленным трудом, требующим изнурительных усилий души и тела.

Именно благодаря труду художник становится по-настоящему свободным. В самом деле, только труд подчиняет себе вдохновение и инстинкт. Ни божественное вдохновение, ни природный талант не являются по-настоящему свойствами художника: это только сделанные ему подарки. Лишь посредничество труда может превратить в собственное творение художника то, что поначалу было непосредственной данностью инстинкта, божьей милостью или волей случая. Вдохновение — это только душа произведения, не обработанная трудом, это, как и инстинкт, разнузданная, дикая субъективность.

Однако и при мастерском использовании технических приемов проявляется не меньше субъективного произвола, если оно нацелено на оригинальность без содержания и впадает в манерность. "Манера" художника, то есть совокупность его художественных приемов, — это его личный знак, который он запечатлевает на своем произведении. С ее помощью он заставляет природу и вдохновение признать свое мастерство, "он может поспорить с богом". Но

власть, которую он утверждает, остается произвольной, если она не зависит от основного значения произведения:

Но манерным произведение искусства называется лишь тогда, когда изложение идеи рассчитано в нем только на необычность и не соразмерно с идеей³.

Манерность — это прием без содержания. Чтобы понять, что такое шедевр, необходимо вновь ввести в объяснение содержание, или идею, которую Кант пытался исключить.

В самом деле, только подчинение произведения глубокому смыслу позволяет найти единство вдохновения и приемов и тем самым избежать того слишком узкосубъективного, что имеется в необузданном вдохновении или в своевольной манерности:

Таким образом, хотя оригинальность в искусстве поглощает всякую случайную особенность, она делает это лишь для того, чтобы художник мог всецело следовать импульсу и полету своего гения, своего вдохновения, проникнутого исключительным изображаемым предметом, и чтобы вместо каприза и пустого произвола он мог воплотить свою истинную самобытность в предмете, созданном им согласно истине⁴.

Когда художник целиком погружается в свой сюжет, как Гомер — в историю Ахилла, Сервантес — в приключения Дон-Кихота или Шекспир — в переживания Гамлета, его произведение приобретает универсальное значение, и только тогда, не навязывая субъективную фантазию, он выражает свое настоящее "Я".

Итак, гениальное произведение объединяет противоположности: вдохновение и труд, свободное самовыражение и подчинение сюжету. Но ядром этого "примирения"⁵ является идея, значимое содержание произведения. Великие художники оправдываются тем, что достигают нужного результата, когда действуют "как сумасшедшие или одержимые, наугад"⁶. Софокл говорил, что Эсхил инстинктивно делал то,

³ Там же. § 49. С. 336.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. Ч. I. Гл. 3 // Гегель Г. В. Ф. Эстетика. М., 1968. Т. I. С. 309.

⁵ Там же.

⁶ Дидро Д. Племянник Рамо // Соч. М., 1991. Т. 2.

¹ Кант И. Критика способности суждения. § 43 // Соч. Т. 5. С. 319.

² Там же. § 47. С. 326.

что нужно, но он сам делает то, что нужно, зная, что нужно делать. Идеал большого искусства — это идеал сознательного творчества, в котором успех не является произвольным и где художник достигает результата, к которому он стремился. Из этого не следует, что он может дать рецепт своего успеха или что можно свести его к формулам и предписаниям. Только манерность и школа могут сформулировать свои приемы, гениальное же произведение воплощает в себе абсолютное единство замысла и средств, значения и манеры. Это единство настолько полное, что оно не поддается аналитическому расчленению, — гениальное произведение не носит даже следов затраченного на него труда. Большинство живописцев оставляют следы своих взвратов и колебаний в толще красочного слоя как свидетельство неадекватности их средств и замысла. Но рентгенография "Джоконды" не открывает секрета написания картины, как если бы абсолютное мастерство приемов сразу обеспечило осуществление замысла. Подобные произведения — хотя обычно и признаются с общего согласия как абсолютные достижения гения — часто подвергаются замалчиванию или нападкам критики. В самом деле, аналитическому уму нелегко высказать о них что-либо путное: они обескураживают комментаторов и разочаровывают восхищенных поклонников, потому что им не удастся ни найти в них недостатки, ни описать приемы их создания. В науках метод, значение которого универсально, независим от частных результатов. В гениальном же произведении искусства единство средств и замысла настолько полное, что манера художника не может быть отделена от значения произведения. Она настолько с ним связана, что даже не проявляется как манера, то есть как совокупность определенных приемов: "Не иметь никакой манеры — вот в чем состояла во все времена единственно великая манера, и лишь в этом смысле мы должны назвать оригинальными Гомера, Софокла, Рафаэля, Шекспира"¹.

Если теория эстетического творчества не может исключить ни идею, ни соответствие

правилам созидания, следует перепроверить теорию, по которой красота является чистой только тогда, когда она характеризуется отсутствием правил и значения, то есть представляет собой чистую свободу формы без содержания.

Определение чисто формального характера красоты исходит прежде всего из различия между эстетическим и чувственным удовольствиями. Так как красота воспринимается чувствами, но не вызывает чувственного волнения, может возникнуть противоречие, если не проводить различия между материей ощущения как предметом наслаждения посредством чувств и ее формой, которую только и принимает во внимание эстетическое удовольствие. На это можно ответить, что некоторые ощущения (красивого цвета или красивого созвучия) могут вызывать удовольствие, которое, будучи незаинтересованным, имеет, очевидно, эстетическую природу:

Большинство людей считает сам по себе прекрасным цвет, например зеленый цвет луга, или сам звук (в отличие от шума), например звук скрипки, хотя и то и другое, казалось бы, имеют в основе только материю представлений, а именно исключительно ощущение, и поэтому заслуживают лишь название возбуждающе действующего².

Кант отвечает, "что считать ощущения цвета и звука прекрасными мы вправе только в том случае, если они *чисты*; это определение касается уже формы"³. Действительно, "чистота... любого простого вида ощущений означает, что однородность его не нарушается и не прерывается никаким посторонним ощущением"⁴, а однообразие относится к форме. Чтобы усилить свою мысль, Кант ссылается на физическую теорию, уже сформулированную в то время Эйлером, по которой звуки и цвета являются вибрациями: чистый звук или цвет в этом случае должны быть результатами равномерной вибрации. Очевидно, что Кант опирается здесь на концепцию красоты, близкую к той, которую он опровергал у сторонников Лейбница, — той, которая представ-

² Кант И. Критика способности суждения. § 14 // Соч. Т. 5. С. 227.

³ Там же.

⁴ Там же.

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. Ч. 1. Гл. 3 // Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. 1. С. 309.

ляет красоту как смутную мысль о совершенстве. Он признает, что красота чистого ощущения — это смутное улавливание в эстетическом наслаждении правильности объекта. Чтобы свести красоту ощущения к форме, он должен, следовательно, свести ее к правильности (то есть к соответствию правилу) и сделать ее объяснимой с помощью понятий.

Форма, поскольку она противостоит безформенному, обозначает упорядочение материи, то есть ее распределение в соответствии с определенной правильностью. Таким образом, невозможно объяснять красоту через форму и в то же время исключать из нее, как этого хотелось бы Канту, соответствие правилу и понятию. Поэтому кантовская критика колеблется между определением красоты через форму (когда хочет противопоставить красоту чувственной материальности) и определением красоты через свободную игру (когда хочет отличить красоту от формальной правильности или совершенства):

Любая форма предметов чувств (внешних чувств и опосредствованно также внутреннего чувства) есть или *фигура* (Gestalt), или *игра*; в последнем случае — или игра фигур (в пространстве — мимика и танец), или только игра ощущений (во времени)¹.

С одной стороны, форма — это конфигурация: в этом смысле чувственная материя красоты рассматривается как просто приятность, основное же остается за рисунком и композицией:

Возбуждающее действие красок или приятных звуков инструмента может быть добавлено, но истинный предмет чистого суждения вкуса составляет в первом случае *рисунок*, в последнем — композиция [...]. В живописи, в ваянии да и во всех изобразительных искусствах, в зодчестве, в садоводстве, поскольку они изящные искусства, самая суть — это *рисунок*, в котором основу всех предпосылок (Anlage) для вкуса образует не то, что в ощущении доставляет удовольствие, а только то, что нравится благодаря своей форме. Краски, которыми расцвечиваются рисунки, относятся к действующему возбуждающе².

Если взять пример паркового искусства, то преимущество рисунка перед цветом проявляется с очевидностью в итальянском или

французском парке, где главенствует композиция и чья красота вполне может быть передана черной-белой фотографией. Но подобное искусство столь явно основывается на правильности и преднамеренности, что Кант вынужден был предпочесть ему эстетику английского парка:

В вещи, которая возможна только благодаря цели, в здании, даже в животном, правильность, состоящая в симметрии, должна выражать единство созерцания, которое сопутствует понятию цели и также принадлежит к познанию. Но там, где нас должна занимать только свободная игра способностей представления (однако при условии, что рассудок при этом не потерпит ущерба) — в парках, в украшении комнат, во всякого рода изящной утвари и т. д., там насколько возможно избегают правильности, которая проявляется как принуждение; отсюда английский вкус в садах и стиль барокко в мебели скорее, пожалуй, приближают свободу воображения к причудливому, и в этой независимости от всякого принуждения правил усматривают именно тот случай, когда вкус может обнаружить свое величайшее совершенство в набросках воображения³.

Эта эстетика находится в противоречии с предыдущей, поскольку воображение в английском парке более свободно в распоряжении формами, чаще основывается на свободной игре ощущений, и особенно зеленого цвета, яркость которого ему необходима. Но очевидно, что кантовский вкус склоняется к игре свободного воображения, больше соответствующей определению чистой красоты, чем более правильные творения.

Здесь есть, однако, одна трудность: как объяснить "необходимость, которая мыслится в эстетическом суждении"⁴, если "не может быть никакого объективного правила вкуса, которое определяло бы понятиями, что именно прекрасно"⁵? Кант отвечает, что эта необходимость, разумеется, не может утверждаться "аподиктично"⁶, то есть, говоря языком логики Аристотеля, как результат убедительного научного до-

³ Там же. Общее примечание к первому разделу аналитики. С. 247—248.

⁴ Там же. § 18. С. 241.

⁵ Там же. § 17. С. 235.

⁶ См. там же. § 18. С. 241.

¹ Кант И. Критика способности суждения. § 14 // Соч. Т. 5. С. 228.

² Там же.

казательства. Но если невозможно доказать прекрасное, можно по крайней мере показать его, что обычно и делают, приводя примеры:

Но из всех способностей и талантов именно вкус, поскольку его суждение определено не понятиями и предписаниями, больше всего нуждается в примерах того, что с развитием культуры дольше всего сохранило одобрение, дабы вскоре не стать вновь грубым и не вернуться к незрелости первого опыта¹.

Создается впечатление, что здесь кроется решение проблемы, вызванной отсутствием правил прекрасного: в качестве природного таланта вкус определяет инстинктом — а не методом — примеры прекрасного, которые дают его чувственную иллюстрацию, коль скоро невозможно представить его рациональное доказательство.

Шедевры вкуса, стало быть, предстают "как пример всеобщего правила, которое не может быть указано"². Если же "*идея* означает, собственно говоря, некое понятие разума, а *идеал* — представление о единичной сущности, адекватной какой-либо идее", то определение образцов прекрасного соответствует поиску не идеи прекрасного (так как прекрасное не может быть задумано), а "*идеала прекрасного*"³. Так, эстетика чистой красоты, ввиду невозможности определить нормы прекрасного, отсылает к эстетике идеала красоты. Это происходит не без трудностей, потому что эти эстетики мало совместимы: современная эстетика абстрактного искусства смогла конституироваться, только отрехшись от эстетики идеала красоты, которая была эстетикой античности и эпохи Возрождения.

Кант осознает данное противоречие, так как он показывает, что формы, соответствующие идеалу прекрасного, не являются свободными, но бессодержательными образованиями чистой красоты: "Нельзя мыслить идеал красивых цветов, красивой мебелировки"⁴. Поскольку "в основе должна лежать какая-нибудь идея разума согласно

определенным понятиям"⁵, "красота, для которой следует искать идеал, должна быть не *неопределенной* красотой, а красотой *фиксированной* — посредством понятия"⁶. Однако нет разумной идеи, которая была бы выше идей самого разума и свободы. И именно человек — то чувственное существо, которое одновременно разумно и свободно. Поэтому образ человека как прямого чувственного воплощения разума, свободы и вообще духовности — именно тот образ, который в наибольшей мере отвечает идеалу красоты в искусстве:

Только то, что имеет цель своего существования в себе самом, [а именно] человек, который разумом может сам определять себе свои цели... может быть идеалом красоты⁷.

Такое определение прекрасного явно противоположно определению, которое исключает из красоты всякую связь с целями, и особенно с нравственными целями, определяемыми с помощью понятия.

"Критика способности суждения", таким образом, основывается на конфликте двух эстетик — чистой красоты и идеала красоты. Чистая красота определяет в ней, как правило, сущность прекрасного. Но это не обходится без трудностей и противоречий, которым может дать решение только эстетика идеала красоты. Культура вкуса, например, совершенно невозможна, если ограничиться противопоставлением вкуса как свободы вне правил и понятий поступательному развитию научной культуры с помощью принципов и доказательств. Поэтому в отношении эстетической культуры эстетизм и сциентизм Канта довольно часто согласуются, выражаясь в иронических формулах эмпиристского скептицизма, унаследованного от Юма:

Таким образом, хотя критики, как говорит Юм, могут уместовать более правдоподобно, чем повара, все же судьба и тех и других одинакова. Определяющего основания суждения они могут ждать не от силы доводов, а только от рефлексии субъекта о своем собственном состоянии (удовольствия или неудовольствия) с отказом от всех предписаний и правил⁸.

¹ Кант И. Критика способности суждения. § 32 // Соч. Т. 5. С. 295.

² Там же. § 18. С. 241.

³ Там же. § 17. С. 236.

⁴ Там же. С. 237.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 236.

⁷ Там же. С. 237.

⁸ Там же. § 34. С. 298.

Кант, однако, сразу же противоречит себе, делая вслед за утверждением о бессилии критического суждения относительно вкуса не менее категоричное утверждение: "...критики все же могут и должны умствовать, если это послужит исправлению и расширению наших суждений вкуса"¹. Решение этой непоследовательности надо искать только в культуре вкуса через образцы прекрасного идеала. Ведь критические рассуждения имеют смысл, если только прекрасное не полностью чуждо правилу и понятию: "Правда, через это соединение эстетического удовольствия с интеллектуальным вкусом выигрывает в том смысле, что он фиксируется"². Фиксация вкуса с помощью понятия есть необходимое условие его культуры, так как он может развиваться и обогащаться только на основе предшествующих приобретений:

Прекрасное, напротив, требует представления о том или ином качестве объекта, которое также может быть понято и сведено к понятиям (хотя в эстетическом суждении оно не сводится к ним); и оно содействует культуре, так как учит в то же время обращать внимание на целесообразность в чувстве удовольствия³.

Значит, эстетическая культура не отделяется от интеллектуальной и нравственной культуры. Только поиск идеала красоты делает возможной культуру вкуса и ее развитие.

Чистая красота, как свободная игра воображения в создании форм, связана с первобытными искусствами или с прикладными искусствами. Она, несомненно, отличается свежестью, свободой, наивным и младенческим характером вдохновения, но вместе с тем и определенной бессодержательностью, которая придает ей прежде всего декоративный характер. Самые же высокие достижения искусства, его наиболее бесспорные шедевры принадлежат эстетике идеала красоты:

Видимое выражение нравственных идей, которые внутренне властвуют над челове-

ком, может, правда, быть взято только из опыта, но для того, чтобы их связь со всем тем, что наш разум сочетает с нравственно добрым в идее высшей целесообразности, — душевную доброту, или чистоту, или твердость, или спокойствие и т. д. — сделать как бы видимой в телесном выражении (как действия внутреннего), необходимо соединение чистых идей разума с великой силой воображения у того, кто хочет лишь судить о них, и тем более у того, кто хочет их изображать⁴.

Оцениваемое с точки зрения эстетики чистой красоты выражение душевной доброты, чистоты, мудрого спокойствия "умаляет чистоту"⁵ прекрасного. Однако было бы несостоятельным парадоксом утверждать, что красота человеческой формы должна страдать от своего совершенства и от богатства нравственных и духовных значений, которые она выражает. Явное падение вкуса — предпочесть мумифицированную и раскрашенную голову маори картине Леонардо да Винчи "Дева Мария и Святая Анна". Поэтому, хотя Кант и находит удовольствие в этих варварских парадоксах, он на них не настаивает:

То же самое надо сказать о возвышенном и прекрасном в человеческом облике: мы не должны смотреть на понятие целей, для чего существуют все члены его тела, как на определяющие основания суждения и не должны позволить согласию с этими целями влиять на наше (в таком случае уже не чистое) эстетическое суждение, хотя то, что они не противоречат им, составляет, конечно, необходимое условие также и эстетического удовольствия⁶.

Духовная направленность человеческого образа, ощущаемая в идеале красоты, не находится, стало быть, в конфликте с красотой: наоборот, она является ее необходимым условием.

Возникло бы безусловное противоречие с эстетикой чистой красоты, если бы Кант не уточнил, как суждение может оставаться эстетическим вопреки своей связи с интеллектуальным и нравственным удовлетворением: условие этого — свобода от влияния такого удовлетворения. Это означает, что нельзя смешивать эстетическую оценку произведения с одобрением или неодобре-

¹ Кант И. Критика способности суждения. § 34 // Соч. Т. 5. С. 298.

² Там же. § 16. С. 234.

³ Там же. Общее примечание к изложению эстетических рефлектирующих суждений. С. 275—276.

⁴ Там же. § 17. С. 240.

⁵ Там же. § 16. С. 233.

⁶ Там же. Общее примечание к изложению эстетических рефлектирующих суждений. С. 280.

нием нравственных или политических намерений, которые оно более или менее открыто декларирует. Например, можно наслаждаться Бальзаком, не будучи монархистом легитимистом, — пример тому Маркс. Действительно, как художник, Бальзак не поддавался прямому влиянию своих собственных политических взглядов. Конечно, его критическое отношение к буржуазному обществу того времени продиктовано его политическими убеждениями и его ностальгией по старым аристократическим порядкам. Истинное содержание его творчества заключается, однако, не в этих открытых политических взглядах, а в социальном анализе, который за ними следует. А этот анализ осуществляется не с помощью абстрактных понятий: он является эстетическим, ибо его орудия — чувственные представления вещей, людей, обстоятельств. Но, хотя этот анализ не концептуальный, он тем не менее апеллирует к мышлению и рефлексии. Таким образом, есть содержание произведения искусства, которое не сводится к концептуальным формулировкам, но тем не менее представляет его умопостигаемый смысл. Интеллектуальный и нравственный интерес, вызываемый таким содержанием, ничуть не умаляет эстетическую ценность произведения: даже наоборот, он дополняет ее. Конечно, красота теряет здесь свою чистоту. Но эту чистоту не следует смешивать с полнотой. Отрицая значение и интерес, она скорее всего смешивается с бессодержательностью и неинтересностью.

Таким образом, идеал прекрасного — это сущность прекрасного: он представляет собой настоящий источник творчества, с которым соизмеряются шедевры искусства, являющиеся лишь примерами изначального идеала:

Тем не менее следует при этом всегда принять в соображение некий идеал, который искусство должно иметь перед глазами, хотя в своей деятельности оно никогда полностью не достигает его. Только разбужив воображение ученика для [нахождения] соответствия с данным понятием, только обратив его внимание на недостаточность любого выражения для идеи, которой само понятие не достигает, поскольку она эстетическая идея, и только посредством острой критики можно предохранить его от того, чтобы он считал приводимые ему примеры прообразами

и образцом для подражания, не подчиненным более высокой норме и собственному суждению, и чтобы таким образом не был подавлен гений, а вместе с ним и сама свобода воображения в ее закономерности, без которой невозможно никакое изящное искусство...¹

Действительно, шедевры не подталкивают великого художника к рабскому подражанию, но дают его гению вдохновение, необходимое для того, чтобы он возвысился над всеми чувственными примерами до самого идеала. Такое объяснение эстетического творчества было бы платоновским, если бы Платон, желая принизить искусство, не ограничил его возможности иллюзионистским копированием видимости чувственной реальности. Следовательно, тут скорее стоит вспомнить выступление Плотина против платоновского осуждения искусств. Он говорил, что если согласно самому платоновскому идеализму природные предметы суть всего лишь копии идей, то искусство поднимается намного выше их, доходя до схватывания причины вещей в сверхчувственной идее:

Тем же, кто пытается унижить искусства указанием на то, что они подражают природе, мы можем ответить, что все вещи, которым искусства подражают, сами суть образы высших первообразных сущностей... далее, что они, воспроизводя вещи, не останавливаются на одной только видимой их стороне, но восходят и к тем принципам, на которых основывается их природа; наконец, что они иногда и в собственном смысле творят новое, когда, например, прибавляют то, чего недостает для совершенства предмета, и это потому, что обладают в самих себе красотой. Фидий, например, создал фигуру Зевса, отнюдь не имея перед глазами чего-либо чувственного, но изобразил Зевса таким, каким себе его представлял, каким он и нам бы явился, если бы мог быть видимым².

Таково краткое изложение эстетики идеальной красоты; она приписывает искусству способность идеализировать явления, потому что оно может подняться над простой чувственностью, вплоть до того, "что можно рассматривать как сверхчувственный субстрат человечества"³.

¹Кант И. Критика способности суждения. § 60 // Соч. Т. 5. С. 377—378.

²Плотин. Эннеады. V 8, § 1. Киев, 1995. С. 192.

³Кант И. Критика способности суждения. § 57 // Соч. Т. 5. С. 361.

В эстетике идеальной красоты есть, однако, существенная трудность: показывая, что красота в своей полноте имеет своим содержанием истинное, она стремится свести прекрасное к истинному, как лейбницианцы, которые редуцировали красоту до смутной мысли об истине. Насколько сомнительна такая редукция, показывает эстетика чистой красоты, представляющая свободную красоту чисто формального характера, ничего не изображающую и не означающую, но, однако, нравящуюся. Конечно, идеал красоты остается опорой и образцом искусства. Но отсюда не следует, что прекрасное сводимо к умопостижаемому содержанию, которое можно было бы мыслить в понятиях. Кант дает здесь решение, из которого, несмотря на близость некоторых его формулировок к формулировкам Платона, видно, что его эстетика не сводится ни к платонизму, ни к неоплатонизму. Прекрасное не является для него умопостижимым, как это было для Платона. Он определяет его не как идею, а только как идеал, то есть чувственное представление, соответствующее идее, но "которой само понятие не достигает", поскольку это "эстетическая идея"¹.

Как же определить природу прекрасного так, чтобы показать, что в качестве содержания и основания оно имеет истину, но в то же время остается несводимым к ней? Чтобы справиться с трудностью, Кант предложил различать дискурсивное познание истины и интуитивное схватывание прекрасного. Ученый действует в соответствии с методом, который можно назвать аналитическим, потому что он расчленяет данное целое на части, и дискурсивным, потому что он последовательно рассматривает все части и их связи, чтобы воссоздать целое. Преимущество этого способа познания связано с универсальностью метода и точностью анализа, но у него есть и недостатки. Метод, как универсальный, остается внешним по отношению к объекту, а части, которые в анализе берутся поочередно, сначала не связаны ни между собой, ни с целым. Знание целого определяется принципами, то есть самыми общими истинами в оп-

ределенной области науки. Но в том-то и дело, что эти истины слишком общи, чтобы можно было вывести из них частные случаи. Очевидно, например, что физическое явление соотнобразится с принципом детерминизма, с принципом сохранения термодинамики. Но как эти принципы применяются в частном случае, это не может быть известно заранее и должно быть определено с помощью наблюдения и эксперимента. Таким образом, только в конце нескончаемого пути познание частей может привести к познанию целого через определение необходимой связи элементов². Но в ходе познания связь частей между собой и с целым кажется довольно случайной.

Спонтанность эстетического суждения, наоборот, дает непосредственное ощущение его необходимости:

Но мы можем мыслить себе и такой рассудок, который, поскольку он не дискурсивен подобно нашему, а интуитивен, идет от *синтетически общего* (созерцания целого, как такового) к особенному, т. е. от целого к частям; следовательно, такой, представление которого о целом не включает в себе *случайности* связи частей³.

В отличие от анализа и дискурсии эстетическое творчество и суждение не могут определять связь частей с целым через понятие, но здесь эта связь чувствуется и создается. Таково отличие истинного, где составные части мыслятся через понятия, а познание движется вперед бесконечной поступью от частей к целому — от прекрасного, где познание остается эстетическим (то есть чувственным), но непосредственно схватывает части в целом. Правда, Кант предлагает это различие в качестве гипотезы, ибо он считает возможным только аналитическое дискурсивное познание. Однако нет необходимости следовать за ним в его "критическом" предубеждении, так как, вопреки его сциентизму, его анализ показывает явное наличие в эстетическом творчестве и суждении интуитивного рассудка, отличного от дискурсивного рассудка. Прекрасное является свободной спонтанностью, потому что в нем нет внешнего различия между методом и результатом,

¹ Кант И. Критика способности суждения. § 60 // Соч. Т. 5. С. 377.

² См. наст. изд. Гл. 2. С. 46, 53—54.

³ Кант И. Критика способности суждения. § 77 // Соч. Т. 5. С. 436—437.

между целым и частью. Именно в чистой красоте, где незначительность содержания позволяет суждению дать чисто формальную оценку, особенно чувствуется это непосредственное и произвольное единство элемента и совокупности. Но прекрасное в своей полноте не довольствуется незначительным содержанием; тем не менее даже в идеале красоты содержание в своем богатстве и в своей глубине есть только объект эстетического восприятия. Оно схватывается как прекрасное, а не как истинное, потому что оно не может мыслиться с помощью понятий, а только представляется в непосредственном единстве созерцания.

Сезанн в одном из редких высказываний по поводу своего искусства замечательно выразил связь и различие прекрасного и истинного: "Есть логика красок, и только ей должен подчиняться художник, а не логике мозга". Есть логика прекрасного, потому что оно не чуждо правилу и мышлению. Но эта логика — не логика дискурсивного и понятийного мышления, она находится на уровне чувственной спонтанности. С другой стороны, если эстетическое суждение мы "основываем... не на понятиях, а только на нашем чувстве"¹, оно тем не менее содержит универсальную значимость и, следовательно, коммуникабельность: "Вкус можно было бы даже определить как способность суждения о том, чему наше чувство в данном представлении придает всеобщую сообщаемость без посредства понятия"². Таково преимущество искусства перед наукой: последняя сообщается только дискурсивным способом. Искусство же делает чувства и идеи непосредственно и универсально сообщаемыми, причем нет необходимости формулировать их с помощью понятий. Поэтому для рассуждающего рассудка искусство — это загадка. Но для того, кто умеет видеть и слышать, оно делает сразу же осязаемым то, что несводимо к понятию, — частицу индивидуальности и чувства, которую не выражает никакая абстракция. Наука — это серьезность, эффективность, прогресс, "но то, что длится,

— творение поэта"³. Хрупкие игры искусства торжествуют над смертью и временем, ибо они являются собой непосредственно доступное выражение индивидуальностей, религий, цивилизаций, которые без них поглотило бы забвение. Свобода, которую воображение демонстрирует в своих творениях, не приводит к бессмысленной загадке: вопреки научному рассудку, она есть единственный язык того, что невозможно сформулировать.

б) Принципы истории искусства и классификации изящных искусств

Хотя искусство — это не познание истины, оно может все же быть определено как облечение содержания в чувственную форму. Именно рассмотрение содержания может дать мысли направляющую нить, в которой она нуждается, чтобы понять историю искусства и установить классификацию изящных искусств. В самом деле, только содержание составляет устойчивый и определяемый элемент, который поддается концептуальной организации. Однако теория искусства должна оставаться эстетической, то есть она не должна отрывать содержание от чувственной формы, которую оно принимает в ходе исторического прогресса или разделения изящных искусств и их жанров:

...Завершенность идеи как содержания является поэтому также и завершенностью формы, а недостатки художественной формы в равной мере обнаруживают неудовлетворительность самой идеи⁴.

С одной стороны, прогресс искусства и его расцвет должны предстать как развитие содержания, то есть история искусства не может быть отделена от истории цивилизации, эстетическим выражением которой является искусство: искусство представляет собой сознание цивилизации, которое стало непосредственно воспринимаемым чувствами. А с другой стороны, всякое несовершенство формы должно быть интерпретировано как несовершенство самого содержания:

³ Гёльдерлин.

¹ Кант И. Критика способности суждения. § 22 // Соч. Т. 5. С. 244.

² Там же. § 40. С. 309.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. Ч. 2. Отд. 2. Введение // Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. 2. С. 8.

Поэтому если мы встретим здесь художественные формы, еще не соразмерные с истинным идеалом, то это следует понимать не в том смысле, в каком обычно говорят о неудавшихся художественных произведениях. Последние или ничего не выражают, или не способны достигнуть воплощения того, что они должны были бы изображать. Здесь же определенный образ, который содержание идеи сообщает себе на каждой ступени развития в виде особенных форм искусства, всегда соразмерен этому содержанию, и недостаточность или завершенность заключается лишь в сравнительной истинности или неистинности той определенности, в качестве которой идея выступает для самой себя. Содержание должно быть в самом себе истинным и конкретным, прежде чем оно сможет найти подлинно соответствующую ему прекрасную форму¹.

В самом деле, в искусстве невозможно предположить содержание вне формы, ибо искусство заключается в том, что содержание становится воспринимаемым благодаря форме. Поэтому несовершенство искусства — это не чисто технические погрешности, мешающие художнику выразить свои замыслы: они свидетельствуют о бессилии, которое есть одновременно бессилие и содержания, и формы.

Таков в своей двойственности общий принцип, который предложила принять эстетика Гегеля в понимании истории искусства. Что касается необходимости связать историю искусства с историей цивилизаций, то эта идея получила широкое распространение. Если же говорить о требовании не обвинять в погрешностях формы, не относящиеся к эстетике идеала красоты, то в 1830 году это было в новинку, но эклектизм современных вкусов способен соблюдать его. Хотя продолжает сохраняться недопонимание значения первобытного искусства и форм искусства, предшествовавших греческому, таких, как египетское искусство, искусство Индии или Цейлона. Конечно, эти формы совершенно отличны друг от друга: первобытное искусство искажает формы, искусство Индии переплетает их в монументальном многообразии, египетское искусство порождает застывших в величественной неподвижности чудовищ

и исполинов. Но при столь разных средствах все эти виды искусства дают ощущение скрытого значения, которое безуспешно старается выразить форма:

Сами по себе эти создания нас не привлекают, непосредственное созерцание их не доставляет нам удовольствия и не удовлетворяет нас; они сами как бы требуют от нас, чтобы мы перешагнули через них и пошли дальше, к их смыслу, который есть нечто более широкое, более глубокое, чем эти образы².

Тем не менее было бы ошибкой как эстетической, так и исторической искать, как это слишком часто делают, скрытый смысл в монументальных фигурах Египта или острова Пасхи. Наивно думать, что уже развитая наука, секрет которой охранялся жрецами, могла бы породить формы, являющиеся не эстетическим выражением знания, а выражением вопроса перед тайной человека и мира. Не существует тайны искусства, ибо искусство обладает только тем содержанием, которое его формы делают непосредственно ощутимым. Есть только искусство тайны — то, которое передает зрителю ощущение загадочности и вопросы, преследующие самого художника. Монументальные и гладкие формы египетского искусства не скрывают никакой тайны, спрятанной в сознании художника, они скорее всего выражают то, что тайна безнадежно скрыта от самого этого сознания, тайна, которую исполины созерцают своим навечно неподвижным взором: тайна пустыни и солнца, звезд и смерти:

Египет есть страна символов, ставящая себе духовной задачей саморасшифрование духа, но не доходящая, однако, до действительного расшифрования. Задачи остаются нерешенными, и решение, которое мы можем дать, состоит лишь в том, что мы понимаем загадки египетского искусства и его символических произведений в качестве такой самими египтянами еще не расшифрованной задачи³.

Это искусство, чьи "произведения остаются таинственными и немymi, беззвучными и неподвижными"⁴, Гегель предлагает на-

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. Ч. 2. Отд. 2. Введение // Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. 2. С. 8.

² Там же. Отд. 1. Введение. С. 19.

³ Там же. Гл. 1. С. 64.

⁴ Там же.

зывать "символическим", потому что символ является осязаемой вещью, которая представляет идею, но двусмысленным образом, отражающим двусмысленность самой идеи. Например, лев — это символ силы, а также смелости, царственности, независимости и т. д. Идея, выраженная символами, есть, следовательно, еще неопределенная в себе идея, остающаяся, таким образом, для самой себя эвфемиком и загадкой. Первобытное искусство, искусство Индии выражают еще мифическую мысль, в которой идея лишь намечена или находится в развитии и поэтому не может выйти из состояния неопределенности и запутанности. Египетское искусство пошло дальше в процессе осознания, так как оно нашло по крайней мере один адекватный символ: символ "самого символизма"¹ — Сфинкса. Благодаря созданию Сфинкса египетское искусство предстает как самая "объективная загадка"².

Миф, рассказывающий о том, как Эдип сумел ответить на загадку Сфинкса, сидевшего перед воротами Фив, и отгадкой этой загадки было слово "человек", показывает (еще в символической форме), что греки хотя и чувствовали себя связанными с искусством Египта, но разгадали его загадку, представив идеал красоты в образе человека. Этот образ, в самом деле, является, как это увидел Кант, высшим естественным представлением духа. Гегель предлагает называть греческое искусство "классическим", потому что в нем произошло полное совпадение формы и содержания. Свое основное выражение греческое искусство находит в скульптуре, изображающей отдельную и определенную индивидуальность. Это пластическое изображение непосредственно подходит для греческого бога, поскольку он не представляет собой бесконечную духовную целостность, а только определенную духовную силу. Таким образом, пластическое изображение может быть совершенным, так как во всех этих богах — Аполлоне, Зевсе, Афине, Афродите — индивидуализация формы точно выра-

жает ограниченное духовное содержание, так что представление идеала отвечает его точной концептуальной определенности: "Ничего более прекрасного быть не может и не будет. Однако существует нечто более высокое, чем прекрасное явление духа в непосредственном чувственном облике, даже если этот облик создан самим духом как адекватный ему"³. Есть что-то более высокое, потому что совершенная и тем самым неповторимая красота греческого искусства страдает ограниченностью, содержащейся в самой ее законченности:

Следовательно, свободный субъект, получающий образ в классическом искусстве, выступает как существенно всеобщий и потому освободившийся от всяких случайных и чисто своеобразных черт как внутреннего, так и внешнего мира; вместе с тем он наполнен лишь такой всеобщностью, которая в самой себе носит особенный характер. Ибо внешний образ в качестве внешнего есть определенный, особенный образ, который может воплотить в себе до полного слияния лишь определенное и потому ограниченное содержание⁴.

Действительно, греческий бог представляет собой ограниченную духовность, поскольку она строго разделена между множеством богов: он представляет конечной, а не бесконечной духовностью. Но он не является и реальной индивидуальностью, потому что идеализация освобождает его от случайных особенностей и незначительных деталей, которыми отличаются индивиды. Архаические статуи юношей и девушек как будто сделаны серийным способом, в то время как между образами Христа, созданными христианским искусством, зачастую нет даже схожести общего типа. Это потому, что, "согласно христианскому учению, бог есть не только индивид, изображенный в облике человека, но и действительный единичный индивид, всецело действительный человек, вступивший во все условия существования, — а не только идеал красоты и искусства, сформированный по образу человека"⁵. Несомненно, христианская скульптура иногда подражает формам античности и возвращается к традициям пре-

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. Ч. 2. Отд. 1. Гл. 1 // Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. 2. С. 71.

² Там же.

³ Там же. Отд. 3. Введение. С. 231—232.

⁴ Там же. Введение. С. 9.

⁵ Там же. Ч. 2. Отд. 2 Введение. С. 147.

красного идеала. Но даже тогда ее формы менее красивы, чем античные, конечно, не по причине неумелости художника, но потому, что они менее идеализированы и более человечны. Морщинки в уголках глаз Христа в Реймском соборе являются признаком индивидуальности, в которой угадывается своеобразный характер, это также отпечаток зрелости и жизненных испытаний. Идеальная же красота греческого бога исключает такого рода особенности: она являет собой "лишь безмятежную гармонию определенной свободной индивидуальности в ее адекватном существовании, то спокойствие в своей реальности, то счастье, то удовлетворение и величие в самом себе, ту вечную ясность и блаженство, которые даже в несчастье и страдании не теряют уверенного спокойствия"¹. Но эта ясность, не желающая подвергаться никакому риску, "не воскресла к абсолютной духовности"². Красота греческого бога бессмертна только потому, что в нем дух не хочет полностью утвердиться посредством смерти и разрушения чувственной реальности. Греческий бог не бесконечная духовность, он мельче и не только потому, что представляет собой лишь какую-то одну духовную силу, но главным образом потому, что в нем дух не может освободиться от чувственного существования, погружаясь в то, что оно несет в себе: свое собственное уничтожение в страдании и смерти; "поэтому классическое искусство и его прекрасная религия не удовлетворяют глубин духа"³.

Гегель предлагает называть "романтической" форму искусства, поднимающуюся над прекрасным идеалом "классического" искусства. Во Франции под "классическим" и "романтическим" подразумевается нечто совсем иное, чем, с одной стороны, греческое искусство, а с другой — средневековое и современное искусство с момента возникновения христианства. В таком понимании эти термины не могут быть приняты без риска внести путаницу. Однако то, что отталкивает нас в этом понимании термина "романтическое", может помочь нам яснее

увидеть в христианском искусстве источник глубокого преобразования, противопоставившего современное искусство античному. Дело в том, что христианство вносит в искусство требование индивидуализации и требование одухотворения: сочетание этих двух требований и выводит искусство за пределы идеальной красоты. Действительно, индивидуальность несет с собой своеобразие, противоположное идеализации, тогда как духовность обрела самосознание в его сверхчувственной чистоте на пути Страдания, где она повстречалась со злом, болью, смертью и их чувственным выражением — уродством. Разорванность духовного содержания влияет, стало быть, на саму выражающую его форму. Христианское искусство — выше красоты, тогда как искусства, предшествовавшие греческому, были в некоторых отношениях ниже ее:

Таким образом, символическое искусство ищет то совершенное единство внутреннего смысла и внешнего облика, который классическое искусство находит в воплощении субстанциальной индивидуальности для чувственного созерцания и за пределы которого *выходит* романтическое искусство в избытке своей духовности⁴.

Не будет поэтому ошибкой вместе с Гегелем назвать "романтическим" искусство, которое ищет не столько прекрасное, сколько, как глубокомысленно заметил Бодлер, "значимое". В самом деле, красота является выражением содержания в полном согласии с чувственной формой. Но если дух уходит во внутреннее, находящееся в конфликте с самим собой, его проявления будут значимыми, не будучи красивыми, потому что они не исключают ни абстракцию чистой мысли, ни уродство. Так объясняется тот факт, что современное искусство, минуя проявления идеала красоты, смыкается с первобытным искусством и вообще с тем, что Гегель называет "символическим" искусством. Это смыкание, очевидно, только эстетическое, потому что касается лишь формального совпадения. Искажение форм и их тайна в первобытном и символическом искусстве являются признаком неудавшейся попытки содержания достичь самоопределения. В современном

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. Ч. 2. Отд. 2. Введение // Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. 2. С. 148.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. Отд. 1. Введение. Т. 2. С. 10.

же искусстве отказ от идеализации и систематическая деформация связаны скорее с осознанием содержания, с осознанием себя внутренне и абстрактно за пределами чувственной реальности, в абстрактной "сверхреальности": "для данной ступени искусства красота классического идеала, то есть красота в ее подлинной форме и наиболее соответствующем содержании, не представляет собой последнего предела"¹.

Если, таким образом, история искусства может интерпретироваться как развитие содержания, определяющего изменение форм, которые оно последовательно принимает, то ее результатом становится разнообразие изящных искусств и их жанров. Теперь мы располагаем принципом классификации искусств, который, будучи выведен из содержания, несомненно, более рационален, чем чисто формальный принцип, пытающийся разделить искусства по чувственному материалу, который они организуют: зримый для изобразительных искусств, звуковой для музыки и т. д. В адрес таких классификаций можно сделать упрек в том, что их деления случайны и недостаточны. Они осуществляются путем перечисления различных чувств, а перехода от одного к другому обосновать не могут, ибо только содержание может оправдать выбор пригодного для его выражения чувственного материала. Так, главным выразительным средством в греческом искусстве была скульптура, поскольку она пригодна для изображения определенной индивидуальности, тогда как полная внутренняя сосредоточенность романтического искусства свободно разворачивается в музыке. С другой стороны, некоторые виды искусства адресуются сразу к нескольким чувствам и, наоборот, различные виды искусства прибегают к одному и тому же чувственному материалу. Так, и греческая трагедия, и опера, и балет, и кино являются одновременно визуальными и звуковыми зрелищами, глубоко отличающимися друг от друга по своему содержанию и предназначению. Кроме того, чувственная материя некоторых видов искусства не поддается опреде-

лению. Вполне можно сказать, что песенная и декламируемая поэзия имеет звуковую материю, но куда отнести литературу, предназначенную для чтения глазами? Как определить чувственную материю романа? Или нужно было отказаться от введения литературы в общую классификацию искусств? Наконец, классификация на основе чувственной материи неизбежно оказывается застывшей и приводит к раз навсегда данному делению на жанры, которое не может учитывать историческое изменение их значения: так, греческая музыка является лишь хрупкой "дорической архитектурой в тонах"² и представляет собой в конечном итоге искусство, резко отличающееся от современной симфонической музыки. Значит, лучше будет показать, как деление изящных искусств укореняется в последовательном появлении определенных форм в ходе исторического развития искусства.

Гегель, например, определил архитектуру в основном как символическое искусство. Конечно, архитектура символического искусства поражает своими гигантскими размерами, так плохо вяжущимися с техническими средствами, которыми предположительно могли располагать строители. Отдельно стоящие или выстроенные в ряд менгиры, дольмены, храмы майя, циклопические стены, храмы Индии или Явы, вавилонские башни, египетские пирамиды являются загадкой не только относительно их смысла, но для начала — просто относительно способов их сооружения. Верно, что другие виды искусства, особенно скульптура, то подчиняются архитектуре, то сами порождают формы архитектурных размеров, как Сфинкс в Гизе. Тем не менее во все эпохи истории искусства существовала какая-то архитектура, и, таким образом, это искусство, похоже, не может быть характеристикой лишь "символического" периода.

На самом деле символическая архитектура обладает специфическими чертами, которые отличают ее от того, что мы подразумеваем под архитектурой: искусство строить, чтобы укрыть внутреннее пространство, огороженное стенами города

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. Ч. 2. Отд. 3. Введение // Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. 2. С. 232.

² Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 65.

или дома. Рассмотренная с этой точки зрения символическая архитектура представляется загадкой. Мегалитические ряды, аллеи гробниц династии Мин, египетские храмы с проходами и стоящими по их сторонам колоссами, с гигантскими воротами, вокруг которых можно обойти, так как они не являются частью заграждения, с залами без боковых стен — все они не огораживают никакого пространства. Такие монументальные ансамбли не имеют никакой утилитарной функции, они не укрывают, не защищают, они не замыкают пространство, а разграничивают его. Древнейший храм не является замкнутым объемом, заключающим в себе бога, это просто священное пространство. У символической архитектуры нет другой функции, кроме как обозначить границы этого пространства и придать сакральный смысл перемещениям людей в его пределах. Триумфальная арка, освящающая парады войск, проходящих под ее сводами, — последний пережиток этой концепции архитектуры. Но линейно построенные древнейшие храмы — это гораздо более сложные и величественные сооружения, сориентированные в соответствии с некой символикой по великим осям мира как гигантские указатели, показывающие путь к священному. Другую форму символической архитектуры представляет вавилонский зиккурат — башня, на вершину которой можно подняться с внешней стороны по спирали наклонных плоскостей и террас, но внутренняя часть которой монолитна и не дает никакого укрытия. Она, как и менгир, — знак, воздвигнутый к небу, но она также — символ огромного скопления народа, необходимого для ее строительства, и ее цель — освятить такое скопление. Наконец, "пирамиды дают нам простой образ самого символического искусства"¹. Это действительно простая кристаллизация пространства в форме правильного твердого тела из самого плотного материала, скрывающая "в себе внутреннее ядро"². В самом деле, гигантская масса пирамид имеет целью только сохра-

нение священного тела, которое она окружает. Они являются, таким образом, смутным изображением внутреннего в самой сердцевине минеральной плотности пространства.

Классическое искусство начнет эту внутреннюю часть огораживать и укрывать, придавая своему храму форму дома. А христианское искусство поставит молитвенное здание в центр внимания зодчества, располагая священное пространство и место нахождения верующих внутри него. В различии форм храмов находит проявление содержательное различие между религиями: христианская храмовая архитектура с помощью восходящих линий как бы устремляет к небу внутреннее пространство, тогда как греческая архитектура делает акцент на равновесии:

В классической архитектуре, основной формой которой являются колонны или столбы с положенными на них балками, главным оказывается прямоугольник и тем самым функция поддержания³.

Эволюция архитектуры является, стало быть, только следствием эволюции значения искусства вообще. Но ни в какой форме искусство архитектуры не имеет такого фундаментального значения и центрального места, как в символическом искусстве, где она предстает как искусство в самой своей сути. Действительно, архитектура здесь не выполняет утилитарной функции убежища или ограды. Она не стремится и к пластической красоте, которой достигает греческая архитектура, так как она не всегда даже и создается для человеческого взора; она углубляется под землю, в священные пещеры и подземные храмы, и даже когда она выходит на вольный воздух, она ускользает от взгляда из-за своих гигантских пропорций или разочаровывает рудиментарной формой вздыбленного камня или слишком простой конфигурацией элементарного геометрического тела. Таким образом, символическая архитектура — это архитектура, сведенная к главному, к символике пространства, в которой она ограничивается основными осями и элементарными материальными конфигурациями.

Скульптура и живопись, связанные поначалу с архитектурой, постепенно осво-

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. Ч. 1. Отд. 1. Гл. 1 // Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. 2. С. 66.

² Там же. С. 67.

³ Там же. Ч. 2. Отд. 1. Гл. 2. Т. 3. С. 78.

бождаются от нее: скульптура — в греческом искусстве, где она изображает божественную индивидуальность, а живопись — только в христианском искусстве. Конечно, имеется и античная живопись, но она, как и древнегреческая музыка, — всего лишь наброски по сравнению с этими же видами искусства в христианскую и современную эпоху, когда впервые они стали выражать глубокое внутреннее содержание. Так, в живописи сквозь легкую вуаль цветных видений проглядывает внутренняя духовность; в то же время она способна довести до мельчайших деталей индивидуализацию сцен и персонажей. Следовательно, она предстает как прекрасное воплощение духовности. Что же касается музыки, то это сама внутренняя жизнь в чистом виде, в самой глубокой ее сокровенности, и поэтому она еще больше, чем живопись, подходит для выражения духовности. Именно как таковая, музыка и представляет собой наиболее характерное искусство романтического периода. Таким образом, основным руководством для классификации и определения искусств является история искусства: показывая, к какому историческому периоду относится расцвет того или иного вида искусства, она раскрывает его основное значение и объясняет последовательные этапы его развития.

Учет содержания искусства и его развития в истории позволил гегелевской эстетике преодолеть противоречия и абстрактность кантовской эстетики и продолжить ее усилия, одновременно критикуя их. Но гегелевская эстетика — это эстетика идеала красоты, который она представила — в лице греческого "классического" искусства — как центральный момент в развитии искусства. Она представляет собой замечательный памятник эстетической культуры и философской мысли¹, концентрирующий в едином диалектическом движении всю прошлую историю искусства. Но для того чтобы подвести к пониманию современного искусства, гегелевская эстетика может

показаться менее подходящей, чем кантовская, которая является больше эстетикой чистой красоты и абстрактного искусства. Итак, надо показать смысл этого искусства в общем ходе истории искусства.

с) Современное значение искусства

Теория чистого искусства, по сути дела, наиболее полно представляет развитие романтизма в искусстве под воздействием прогресса современного индивидуализма. Дело в том, что общее движение окружающего мира толкает художника к самопознанию и самовыражению как личности, и в то же время столкновение с прозаическим и утилитарным обществом заставляет его замыкаться в себе.

Поэтому искусство XIX и XX веков зачастую отмечено субъективной оригинальностью. При этом художник может отдаваться произвольному вдохновению, вплоть до нечеткой грани между оригинальностью и безумием. Так, например, не находящее разрешения напряжение между сокровенной мечтой художника, созидательницей гармонии и красоты, и миром, глухим к требованиям искусства и поэзии, сломило Гёльдерлина, Нервала, Ван Гога, Маяковского: их гениальность, дойдя до некоторой крайней точки, либо завершилась безумием, либо привела к самоубийству. Однако чаще художник, вместо того чтобы доводить свою оригинальность до грани безумия, утверждает ее в своем мастерстве. В этом случае он ищет самовыражения в субъективном подходе к реальности, иначе говоря, в манерности. Отныне он уже не подчиняется сюжету произведения, который становится для него безразличным. Он может брать за любой сюжет или вообще отказаться от него, чтобы дать большую свободу игре творческого воображения: субъективная манера становится в итоге подлинным предметом искусства, у которого нет иного содержания, кроме формы.

Это формалистическое и субъективистское искусство, очевидно, лишено интереса и полноты, которые даются только содержанием. Чистое искусство вызвало в порядке реакции "ангажированное" искусство,

¹ Размеры и цели настоящей работы не позволили нам дать хотя бы краткое изложение гегелевской эстетики и наметить пути ее критики. Мы только хотели показать, как она критическим и конкретным образом продолжила кантовскую эстетику и в какой мере она ей уступала.

которое стремится придать искусству главным образом политическое и нравственное содержание, а также "командное" искусство, стремящееся навязать художнику это содержание. Такие тенденции пренебрегают требованиями творческой фантазии. Тем не менее внешние предписания по отношению к чисто эстетическим потребностям творчества, исходят ли они от политической власти или из добрых политических или моральных побуждений самого ангажированного художника, не могут привести к полному выхолащиванию творческой свободы: они могут даже присутствовать в числе тех требований и правил, без которых свобода творчества не обретает плоти. Христианское искусство или искусство эпохи Людовика XIV также испытывали воздействие направляющей руки, не всегда благоприятное, но все же не погасившее полностью творческую активность. Если в настоящее время ангажированность или политическое "командование" в искусстве чаще всего оказываются эстетически бесплодными, то не по причине авторитарности указаний, а скорее из-за стиля — или даже отсутствия стиля, — в котором выражается авторитаризм. Современная общественная мораль говорит тоном политического командования, а политика стремится (и справедливо, когда это касается ее собственных функций) научно определиться с помощью понятий. Однако творческая фантазия может вдохновляться каким-либо идеалом, но ни в коем случае не цепочкой понятий, которые бы его детально анализировали. Поэт может прекрасно воспевать революцию, если она является для него идеалом, но, конечно, не может, по крайней мере подлинно поэтическим образом, воспевать серию детальных предписаний, установленных бюрократической властью. Политическое командование и ангажированность художника чаще всего сводятся к стремлению вложить в творчество содержание, но в силу своего абстрактно-понятийного характера это стремление так и не выливается в подлинно эстетическую форму.

Решение задачи, поставленной "ангажированным" искусством, очевидно, дается в великом искусстве, которое умеет представить идеал в его непосредственно чув-

ственной форме. Но сегодня великому искусству постоянно угрожает понятийный анализ, который в силу научно-технического характера эпохи стал наиболее естественным средством выражения идеи. В "Войне и мире" Толстой по совершенству пластического воображения, по полноте показа жизни общества встает вровень с Гомером. Быть может, он даже превосходит его глубиной и драматичностью, с которой передает внутренний мир и безграничность души персонажей в череде внешних проявлений. Однако роман заканчивается теорией партизанской войны, абстрактная строгость изложения которой может сравниться разве что с анализом Клаузевица. Конечно, эта абстрактность происходит от бессилия аристократа (от которого и умер Толстой), отделенного от народа и потому не способного эстетически выразить его жизнь. Но это и бессилие непосредственной интуиции, душевного благородства в эпоху, когда политическое руководство массами неизбежно обретает характер техники, основанной на абстрактном знании. Неизбежность прохождения через стадию абстракции происходит из количественных параметров общества и из важности, которую приобретают в нем проблемы материального производства. Когда общество вступает в индустриальную эпоху, его идеал легче принимает форму статистической таблицы, чем произведения искусства.

Это не означает, что индустриальное общество не может создать свою форму красоты. Техника и упорядоченная связь средств и целей не абсолютно чужды красоте. Промышленные объекты — локомотивы, заводы, металлические мосты и т. д. — сначала отталкивают чувства своей функциональной направленностью и эстетической убогостью, но затем, когда расчудок постепенно проникает в причины этого, соблазняют и очаровывают. Но это очарование слишком многим обязано осознанию научной точности и технической эффективности, чтобы зависеть еще и от чувства прекрасного. Архитектура индустриального периода с ее гигантскими размерами, с использованием основных линий пространства и элементарных геометрических форм как бы возвращается к символической архитектуре. В своих наиболее удач-

ных творениях она согласуется с космическими структурами, как, например, здания, построенные Корбюзье на свайных основаниях, похожие на огромные корабли на стапелях, дрожащие в ожидании спуска на воду. Но результат здесь слишком многим обязан сознательному сложному расчету, чтобы не оказаться по ту сторону классической архитектурной красоты, как символическое искусство находилось по эту сторону. Подобное очарование по ту сторону красоты нашло свой символ в Эйфелевой башне: бесполезно устремленная в небо как вавилонский зиккурат, она представляет собой знак коллективной человеческой воли, движимой утилитаристской энергией, вооруженной организаторской силой понятия и способной на "чудеса искусства, но совсем иного рода, чем египетские пирамиды"¹.

Промышленное производство имеет неоспоримое очарование, но настолько чуждое чистой красоте, что появилась попытка их примирения в виде "промышленной эстетики". Последняя стремится через внешнюю форму промышленных объектов примирить свободу вкуса с функциональными требованиями. Природа поступает так же, создавая животные формы, когда она покрывает чисто функциональные органы внешне красивой оболочкой. Вполне возможно скрыть под элегантной оболочкой и механические устройства. Промышленная эстетика, стало быть, может в конечном счете сомкнуться со свободными творениями абстрактной эстетики, так что нередко полагают, будто она дает подлинное решение проблемы искусства в индустриальном обществе. Промышленная эстетика представляется как примирение искусства с промышленностью в повседневной жизни.

Однако тут очевидная путаница. Промышленная эстетика в реальности подчинена требованиям серийного производства, функциональному предназначению. Нельзя отрицать, что есть определенная красота в фюзеляже самолета или корпусе кухонного комбайна. Но эти формы красивы только своей правильностью и точным со-

ответствием предназначению механизма. Их красота, следовательно, определяется через пользу или совершенство, зависит от понятия и от правила и является в большей степени "математической красотой", чем истинным примером искусства и вкуса:

Все жестко правильное (что приближается к математической правильности) имеет в себе нечто противное вкусу; его рассмотрение нас долго не занимает, и, если только оно не имеет явно своим намерением познание или определенную практическую цель, оно наводит скуку².

Сравнение мебели в стиле барокко и современной функциональной мебели сразу же показывает разницу между подлинной свободой творческого воображения ремесла, поднимающегося до уровня искусства, и промышленной правильностью, которая хотя и обязана чем-то красоте, но надоела бы, если бы была забыта ее утилитарная функция.

К абстрактному искусству в современном индустриальном обществе все относится с большей терпимостью в силу его незначительности и чисто декоративного характера. Но что касается искусства в полном смысле слова, то современный исторический этап для него не очень благоприятен:

Он [человек] может обвинить в этом тяжелые условия нашего времени, запутанное состояние гражданской и политической жизни, не позволяющее, по его мнению, душе, находящейся в плену у мелких интересов, освободиться от них и подняться к высшим целям искусства. По его мнению, сам ум человека поставлен на службу этим тяжелым условиям и мелким интересам дня; сам интеллект всецело предан наукам³.

Индустриальное общество в XX веке уже, пожалуй, не отличается той враждебностью и подозрительностью, которые довели до отчаяния и сумасшествия некоторых самых великих художников предыдущего века, — за исключением социалистического общества, отставание в экономическом развитии которого привело к еще более жесткому подчинению искусства прямым по-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Соч. Т. 4. С. 427.

² Кант И. Критика способности суждения. Общее примечание к первому разделу аналитики // Соч. Т. 5. С. 248.

³ Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. Введение. I // Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. 1. С. 16.

требностям экономического и политического существования. Тем не менее в целом положение художника незавидное, потому что оно не соответствует общей научно-интеллектуалистской настроенности, присущей современной эпохе:

Сам художник не просто заражен громко звучащим вокруг него голосом рефлексии, общей привычкой рассудочно судить об искусстве, побуждающими его вносить больше мыслей в свои работы, но вся духовная культура нашего времени носит такой характер, что художник находится внутри этого рефлектирующего мира и его отношений, будучи не в состоянии ни абстрагироваться от него усилием воли и принятием решения, ни достигнуть искусственного уединения, замещающего потерянное с помощью особого воспитания и удаления от условий современной жизни¹.

В крайней форме несчастье сознания художника выражается в поиске потерянного рая красоты — вплоть до того самого "искусственного рая", в котором искал забвения уже романтизм периода заката. В менее острой форме оно проявляется в интеллектуальных разлагодительствованиях, которым предается современный художник и которые так досадно контрастируют с деловым молчанием или с ремесленной основательностью и здравым смыслом высказываний мастеров прошлого о своем искусстве. При возрастающей концептуализации самого произведения ничто так не свидетельствует об упадке искусства, как ничтожное высокомерие умствований, при помощи которых современный художник стремится — в глазах публики, но прежде всего в своих собственных — выглядеть интеллектуалом. Тот факт, что художник старается выразить себя не только в своем произведении, но и в своем концептуальном мышлении, достаточно ясно показывает, что в его собственных глазах искусство не является высшим средством самовыражения: "Можно, правда, питать надежду, что искусство и дальше будет расти и совершенствоваться, но его форма перестала быть высшей потребностью духа"².

Этой формулировке Гегеля ставили в упрек ее чрезмерный пессимизм и проти-

вопоставляли ей фактическое доказательство жизненности современного искусства и интереса, который нынешняя эпоха продолжает проявлять к искусству³. Можно было бы заметить, что эти критические замечания бьют мимо цели, потому что Гегель не отрицает возможность сохранения и даже прогресса искусства. Но, конечно, верно, что, судя об искусстве своего времени, Гегель слишком поспешно осудил его, исходя из того, что старые и плохо приспособленные к содержанию современной эпохи формы исчерпали себя. К тому же недостаточная музыкальная культура Гегеля сделала его невнимательным к наиболее живой форме современного ему искусства.

Можно возлагать большие надежды на жизненность искусства вследствие того, что индустриальная цивилизация в конце концов выработала форму искусства, действительно соответствующую содержанию современной чувственности, — кинематограф. Кино в большей степени, чем промышленная эстетика, представляет собой современное решение проблемы искусства, потому что его высший эстетический интерес заключается именно в том, что оно — тоже индустрия. Кинорежиссер, в отличие от представителей других видов искусства, это не ремесленник, оказавшийся в индустриальной эпохе. В поиске финансовых средств он должен решать проблемы производственной и коммерческой рентабельности, он должен, подобно инженеру, координировать деятельность технической команды. В то же время кино — это искусство, поскольку оно позволяет индивидуальности выразиться в чувственной красоте произведения. В этом, например, его отличие от телевидения, которое является не специфическим искусством, а техническим средством общения на расстоянии. Фактические телевидение — это разновидность журналистики: у них есть общий жанр — второстепенный в кино и в литературе — репортаж и возможность предоставлять телеэкран театру и кино, как пресса XIX столетия предоставляла свои страницы Гюго или Бальзаку. Разумеется, есть

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. Введение. I // Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. I. С. 17.

² Там же. Ч. I. Введение. С. 111.

³ См., в частности, введение, написанное Дьерлем Лукачем в кн.: *Hegel G. W. F. Esthétique*. Ed. Bassenge.

особенности "телевизионной драматургии", но это лишь один из жанров кино, как в газете роман с продолжением — жанр романа. Собственно говоря, кино — это искусство движущегося и озвученного образа. Это действительно искусство нашего времени, потому что камера позволяет охватить одним взглядом бесчисленное множество предметов, людей, ситуаций, составляющих реальность современного общества. Эту сложную совокупность безуспешно пытаются передать другие искусства, а научный анализ — выразить в понятиях. Только кино обладает привилегией сделать ее эстетической явью. В то же время, будучи типично современным искусством, кино вбирает в себя достижения всех других искусств, потому что оно способно соединять с пластической красотой смысл диалога и притягательность музыки. Такое сочетание достоинств архитектуры, живописи, литературы, танца и музыки уже имеется в опере, но кино бесконечно превзошло ее своими неограниченными возможностями как в отношении богатства и реализма декораций, так и беспредельной пластической фантазии, полного раскрепощения движения, которые становятся возможными благодаря трюковым иллюзиям и специальным эффектам. Это, без сомнения, то искусство, которое дает наибольшую свободу творческому воображению художника и служит для него наилучшим источником силы благодаря разнообразию средств, мимолетности и хрупкости его творений, которые развертываются во времени, как музыка, но с пластичной мгновенностью сна.

Кино свидетельствует, таким образом, о жизнеспособности современного искусства. Благодаря ему споры, ставшие в других искусствах академическими, — например, споры о содержании и форме, о реализме и абстракционизме и т. д., — обрели широкую аудиторию в кино клубах. Но из-за этого кино еще больше, чем другие искусства, страдает от мании критической концептуализации. В сознании тех, кто им увлечен, оно не отделяется от кри-

тической болтовни, которая формулирует замыслы, раскрывает подоплеку и часто прощает эстетическую неудачу из-за идей, которые художнику не удалось представить чувственным образом, но которые можно высказать, говоря о его произведении. Интеллектуалистское высокомерие кинематографической критики при отсутствии вкуса, предпочтении, отдаваемое ею неудачам, позволяющим умничать, нежели успехам, где идея не поддается понятийному расчленению, постоянное круговращение между деятельностью критика и кинорежиссера свидетельствуют о том, что кино, так же как и другие искусства, стало жертвой тенденции времени, отдающей предпочтение концептуальному перед эстетическим.

Таков истинный смысл гегелевской мысли об искусстве: оно вполне может продолжать расти и развиваться, но сегодня оно "ни по своей форме, ни по своему содержанию не составляет высшего и абсолютного способа осознания духом своих истинных интересов"¹. Истинное, каким его можно постигнуть с помощью понятий, — вот высший интерес современного сознания. Царство искусства может существовать только там, где истинное схватывается лишь как прекрасное, то есть в чувственной непосредственности, которую понятийный анализ не может разложить. Золотой век, век греческого искусства или расцвета средневекового искусства, больше не вернется. Разумеется, искусство все еще может интересоваться и волновать. Тем не менее, став объектом критического рассудка, оно перестало быть предметом почитания, выражением абсолюта: "Мы можем находить греческие статуи богов превосходными, а изображения Бога-отца, Христа и Марии достойными и совершенными, — это ничего не изменит: мы все же не преклоним колен"². Именно в этом смысле — ограниченном, но неотвратимом — произведение искусства "со стороны его высших возможностей остается для нас чем-то отошедшим в прошлое"³.

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. Введение. I // Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. 1. С. 15—16.

² Там же. Ч. 1. Введение. С. 111—112.

³ Там же. Введение. I. С. 17.

ЧТО ТАКОЕ МЕТАФИЗИКА?

Итак, поиск истины является для человеческого разума более высоким предназначением, чем наслаждение прекрасным. По традиции особую философскую дисциплину, занимающуюся поиском и познанием истины, называют "метафизикой". Таково простейшее определение метафизики в ее отличии от моральной философии и эстетики. Но как раз простота такого определения может оттолкнуть обыденное сознание: для него-то за термином "метафизика" всегда скрывается нечто загадочное и недоступное. И в определенной мере с этим следует согласиться: ведь конфликт систем, заполнивший собой всю историю философии, ясно свидетельствует о том, что для философии поиск истины — дело куда как непростое.

1. Аристотелево понятие метафизики

Исторически принято указывать на "Метафизику" как главный труд Аристотеля и на самого Аристотеля как создателя первой, по всей видимости, метафизики. Мы действительно вправе возводить к Аристотелю и открытие этой дисциплины, и первое определение ее проблематики. Следует, однако, принять к сведению то обстоятельство, что сам Аристотель не называл ее словом "метафизика". Создание термина нам придется приписать Андронику Родосскому, который, готовя в III в. н. э. издание трудов Аристотеля, дал заглавие "Метафизика" ряду его книг, оставшихся до той поры безымянными. Разумеется, весьма знаменателен тот факт, что сам Аристотель не дал этим книгам никакого специального названия, хотя в его школе

они соответствовали определенному кругу лекций и бесед. Впрочем, читателю "Метафизики" скоро становится ясно, что определить, в чем заключается единство и тем самым точный предмет комплекса исследований, представленного в этих книгах, — задача не из легких. В самом деле, по мысли античных издателей, заглавие "Метафизика" имело чисто классификационный смысл. Оно попросту означало, что в собрании сочинений Аристотеля ряд книг, носящих это название, идет "после Физики". И все же эта классификация не столь уж произвольна: она отвечает — как по идее самого Аристотеля, так и в традиции его школы — глубинной необходимости. Действительно, "метафизические" исследования Аристотеля представляют собой главным образом продолжение его физических исследований. На этом основании позднейшие интерпретаторы смогли перейти от чисто классификационного к содержательному пониманию термина "метафизика". В этом новом значении "метафизика" — это то, что "за пределами, по ту сторону физики". Об этом перетолковании можно, правда, сказать, что оно не соответствует этимологии слова: греческое *meta* может обозначать простую последовательность, но никогда не значит "за пределами, вне". Однако это филологическое возражение несущественно в философском плане. Настоящая философская проблема состоит скорее в том, до какой степени позволительно пренебречь случайностями этимологии ради того, чтобы придать термину столь фундаментальное значение. Когда под метафизикой понимают что-то, чему место по ту сторону физики, то тем самым обычно предполагается, что физика имеет дело с миром чувственным, а метафизика,

следовательно, — с миром сверхчувственным. Такое истолкование действительно может показаться оправдываемым некоторыми аспектами Аристотелевой метафизики. Но оно никак не согласуется с содержащимся в VII книге "Метафизики" анализом "сущности", который вполне приложим также и к чувственным вещам. Можно, таким образом, допустить, что метафизика обозначает что-то по ту сторону физики: трудность, однако, в том, чтобы выяснить, в каком смысле следует понимать это самое "по ту сторону".

*а) По ту сторону наук
в философии Платона*

Первое указание мы отыщем в платоновском определении того, что находится за пределами научного знания. Конечно, науки, о которых идет речь у Платона, не имеют ничего общего с физикой. Аристотелю, и только ему, следует приписать как само именование физики, так и ее определение в качестве науки. Платон же усматривал в познании физического мира лишь материал для догадок и посторонних рассуждений. Дисциплины, к которым Платон относился со всей серьезностью, — это прежде всего математика и затем ее применение в астрономии и музыке. За их пределами он постулировал существование знания, понятие о котором и будет для нас первым определением того, что позже получит имя метафизики.

Платон доказывает необходимость знания за пределами науки, опираясь на критику дедукции — метода в основном математического. В самом деле, математика состоит из дисциплин, которые "по привычке мы не раз называли... науками"¹, потому что они достигают доказательства и потому кажется, что они способны установить истину. Однако своим исходным пунктом дедуктивные доказательства имеют ряд понятий и положений, обоснование которых не дается. Эти первичные данные, из которых исходит математик, не могут быть,

следовательно, названы в собственном смысле слова "началами", если под началом подразумевать абсолютно достоверный и обоснованный исходный пункт мысли. Самое большее, их можно принимать как "гипотезы" или "предположения". А значит, математическое доказательство возможно только при наличии ряда предположений, так что математическая истина оказывается и ограниченной, и гипотетической. Выходит, не слишком правильно называть математику наукой², ибо душа здесь "вынуждена пользоваться предпосылками и потому не восходит к его началу, так как она не в состоянии выйти за пределы предполагаемого"³, чтобы подняться выше. Главное для математики — процедура умозаключений, истинность начал — вне сферы ее интересов⁴. Метод же, который можно не обинуясь назвать методом науки⁵, или мысли⁶, таков: "отбрасывая предположения, он подходит к первоначалу с целью его обосновать"⁷.

Необходимость превзойти тот тип знания, который расхожее мнение считает научным, Платон выводит из недостаточности наук и потребности в таком абсолютном начале знания, чтобы его можно было в полном смысле слова называть "первоначалом". Знание, которое может требуемым образом достичь вершины, Платон отождествляет с диалектикой:

...Диалектика будет у нас подобной карнизу, венчающему все знания, и было бы неправильно ставить какое-либо иное знание выше нее: ведь она вершина их всех⁸.

Мощь диалектики — вот что действует в абсолютном познании, которое Платон противопоставляет математике:

Пойми также, что вторым разделом умопостигаемого я называю то, чего наш разум достигает с помощью диалектической способности. Свои предположения он не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не пред-

² См. там же.

³ Там же. VI 511 а. С. 319.

⁴ См. там же. 510 b. С. 318.

⁵ См. там же. VII 533 е. С. 345.

⁶ См. там же. VI 511 d. С. 319.

⁷ Там же. VII 533 с. С. 345.

⁸ Там же. 534 е. С. 346—347.

¹ Платон. Государство. VII 533 d // Соч.: В 3 т. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 345. Ср. наст. изд. Гл. 2. С. 52.

положительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним¹.

В платоновском описании абсолютной науки перед нами встает во всей чистоте идеальный образ абсолютно рационального знания, которое движется от идеи к идее, не прикасаясь ни к чему чувственному. Остается только удивляться, почему такая наука названа "диалектикой". В самом деле, она состоит в основном в непрерывной дедукции из первоначала, нисходящей от одной идеи к другой — к следствиям, шаг за шагом выводимым из него. Вполне очевидно, что такая концепция абсолютного знания строит его методику по математическому образцу. В такой перспективе абсолютная наука — это дедукция, абсолютно уверенная в своем исходном пункте, иными словами, это математика, возведенная в абсолют. Похоже, именно в этом состояла интерпретация, которую Платон избрал для своего устного преподавания. Во всяком случае, об этом говорят разочарованные свидетельства его слушателей, которые после его лекции о благе возвращались с чувством, что они выслушали всего-навсего урок математики. О тех же платониках, которые сохранили верность этой философской ориентации, Аристотель говорит, что для них "математика стала... философией"².

Однако математик обычно не очень-то "искусный диалектик"³. Так, может быть, вовсе не из-за своей дедуктивной стороны, которая объединяет ее с математикой, абсолютная наука зовется диалектикой? Быть может, диалектика — это то, что предшествует дедукции и, отбрасывая предположения наук, восходит к первоначалу. Это восхождение Платон изображает в виде скачка, использующего предположения в качестве трамплина⁴. Но ведь скачок указывает на резкий разрыв с тем способом, каким осуществлялось движение прежде:

таким образом, это совсем не то, что метод, которому свойственно последовательное постоянство движения. Переход к абсолютной науке — это внезапная смена метода, чуть ли не полный отказ от метода. Не случайно Главкон в связи с этим говорит, — если дословно переводить его выражение, — не о том, "как удивительно высоко мы взобрались", а о бог знает каком головоломном прыжке⁵.

Самое большее можно сказать, что эта восходящая диалектика характеризуется критическим и полемическим подходом, пробиваясь, "словно на поле битвы, сквозь все препятствия"⁶. Но тогда неясно, как этот подход, в существе своем негативный, может преобразиться в непрерывную цепь позитивных дедукций из первоначала. Невозможно определить, "чем отличается эта способность рассуждать, из каких видов она состоит и каковы ведущие к ней пути"⁷. И в самом деле, Сократ прямо отказывается дать такое определение, без околичностей заявляя, что у его собеседника не хватит сил следовать за ним.

Пользы от весьма общего определения диалектики, которым довольствуются собеседники в "Государстве", и впрямь не очень много. То, что диалектика состоит в умении "привести разумный довод или его воспринять"⁸, иначе говоря, в умении аргументировать в форме диалога, — не более чем напоминание об этимологии слова "диалектика". Более конкретным является указание на то, что невозможно правильно вести спор, не обладая точным знанием о каждой вещи, и прежде всего о том, что есть благо. Вот где, стало быть, следует искать содержание диалектики и источник совершенства знания:

Когда же кто-нибудь делает попытку рассуждать, он, минуя ощущения, посредством одного лишь разума, устремляется к сущности любого предмета и не отступает, пока при помощи самого мышления не постигнет сущности блага⁹.

Однако на просьбу разобрать "вопрос о благе"¹⁰ Сократ отвечает: "Что такое бла-

¹ Платон. Государство. VI 511 bc // Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 319.

² Аристотель. Метафизика. I 9, 992 a 32—33 // Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 90.

³ Платон. Государство. VII 531 d // Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 343.

⁴ См. там же. VI 511 b. С. 319.

⁵ См. там же. 509 с. С. 317.

⁶ Там же. VII 534 с. С. 346.

⁷ Там же. 532 е. С. 344.

⁸ Там же. 531 е. С. 343.

⁹ Там же. 532 ab.

¹⁰ Там же. VI 506 d. С. 313.

го само по себе, это мы пока оставим в стороне”¹. Платонизм — по крайней мере такой, каким мы его знаем из опубликованных и сохранившихся работ, — не формулирует точно предмета и результатов диалектики и не дает строгого определения ее природы и методов. Конечно, во многих местах диалогов утверждается необходимость наиболее высокого знания — науки о благе². Но все эти слова не выходят за рамки программных заявлений. Сама эта наука не исследована и не определена, а ее результаты и содержание не предъявлены. Несомненно, причина тому — радикальная неспособность сделать это. Благо само по себе, такое, каким его желает знать платонизм, может быть только всеобщим благом. Это — не благо индивида, находящегося в ведении личной этики, это — коллективное благо человечества, которым ведает политика. Знание блага оказывается политическим знанием, политической наукой. Очевидно, что платонизм, предлагая возвести политику в достоинство науки, выдвигал программу, которую даже при нынешнем развитии науки и технократии не просто осуществить. Тем более что для науки о благе Платон требовал научного статуса более высокого даже, чем статус математики. Такая претензия не только преждевременна, но и не обоснована как таковая. Платон сам свидетельствует об этом в тех диалогах, где признается, что политика находится ниже уровня рациональной науки. Так, в “Меноне” выражается сомнение в том, что “знание... руководит государственными делами”³, и констатируется, что в этой области “правильное мнение приносит не меньше пользы, чем знание”⁴. Именно этого второго направления будет держаться Аристотелева этика, утверждая, что “не во всех рассуждениях” можно достичь “точности в одинаковой степени”⁵ и что, следовательно, невозмож-

но в политике иметь такие же научные доказательства, как в математике. В этом смысле платоновский проект такой абсолютной науки о благе, которая двигалась бы путем строгих дедукций из знания того, что есть благо само по себе, представляется неосновательным. По правде говоря, он и не мог принести другого результата, кроме разочаровывающих псевдоматематических спекуляций устного учения Платона.

Можно, таким образом, утверждать, что Платон представил первое критическое доказательство необходимости знания по ту сторону научного знания, но что при этом его собственные заявления по поводу этого абсолютного знания остались манифестацией программы, не более того. Платонизм не смог определить ни содержание этого знания (поскольку идея блага остается неопределенной), ни суть его метода, который лишь самым общим образом обозначен как диалектика.

б) Тройное направление метафизики Аристотеля

Решая вопрос о природе абсолютного знания и его связи через диалектику с началами наук, Аристотель постарался добиться большей, сравнительно с Платоном, определенности и связности. С этой целью он резко противопоставляет две стороны, которые кажутся смешанными в абсолютном знании Платона, — диалектику и дедукцию:

...Ни одно искусство, доказывающее природу чего-то, не есть искусство ставить вопросы... Диалектика же есть искусство ставить наводящие вопросы. Если бы она доказывала, то она не ставила бы вопросов, если не относительно всего, то по крайней мере относительно первоначал и начал, свойственных [каждой области]⁶.

Сущность диалектики — в вопрошании: диалектик то и дело ставит вопросы и тем самым ставит все под вопрос. Напротив, дедукция ведет доказательство исходя из начал, которые она может принять только, как они есть: не прими она их, никакого доказательства попросту не получится. Вот почему доказывающие науки, такие, как

¹ Платон. Государство. VI 506 de // Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 313.

² См.: Хармид. 741 b—d; Лахет. 190 de; Горгий. 503—505; Евтидем. 286 b — 290 d.

³ Платон. Менон. 99 b // Соч. Т. 1. С. 409.

⁴ Там же. 97 c. С. 407.

⁵ Аристотель. Никомахова этика. I 1, 1094 b 13 // Соч. М., 1983. Т. 4. С. 55.

⁶ Аристотель. О софистических опровержениях. 11, 172 a 15—20 // Соч. М., 1978. Т. 2. С. 556.

математика, непричастны диалектике. Значит, если допустить вместе с Платоном, что абсолютное знание предполагает доказательство¹ и, следовательно, какую-то научность, — нечего и думать, что такое знание может быть диалектическим. Действительно, если абсолютное знание доказывает и дедуцирует, значит, оно принимает свои начала без вопросов, тогда как диалектика только и делает, что ставит под вопрос как универсальные первоначала, так и частные начала каждой науки. Но ставить под вопрос, спрашивать — еще не значит знать. Диалектика, таким образом, только подготавливает знание: "диалектика делает попытки исследовать то, что познает философия"². Метод философии прежде всего предполагает исследование философской проблемы в виде диалектического вопроса. Но это всего лишь подготовительный прием: вслед за ним философия, поскольку она включает в себя абсолютную науку, принимается за дедуктивное доказательство.

Однако есть трудность в определении абсолютного знания как науки, если оно в то же время должно быть постижением первоначала. В самом деле, "предмет научного знания — [это нечто] доказываемое"³. Однако первоначало или принцип, будучи источниками всякого доказательства, сами не доступны доказательству, так как "доказательство и всякое иное знание исходит из принципов"⁴. Постигание первоначала находится, стало быть, за пределами, по ту сторону науки. "Остается [сделать вывод], что для [перво] принципов существует ум"⁵:

А значит, должно быть так, что мудрец не только знает [следствия] из принципов, но и обладает истинным [знанием самих] принципов. Мудрость, следовательно, будет умом и наукой, словно бы заглавной наукой о том, что всего ценнее⁶.

Обычные науки вовсе не имеют головы⁷, ибо "ни одна наука не рассуждает диалек-

тически о своих началах, но довольствуется тем, что принимает их такими, как они есть, чтобы затем развернуть их следствия"⁸. Абсолютное знание вместе с наукой познает то, что зависит от начал, но оно, кроме того, приставляет голову к телу наук, ибо оно благодаря диалектическому исследованию возвысилось до продуманного и осознанного понимания начал. Таков новый синтез, как результат критического пересмотра платоновского определения абсолютного знания у Аристотеля. Отсюда можно обрисовать в общих чертах природу этой высшей дисциплины, которую Аристотель, следуя греческой традиции, называет то "софией" — той самой, к которой устремлена философия, то "первой наукой", то "первой философией". При этом можно признать, что трудности проекта абсолютной науки, заметные у Платона, в Аристотелевом синтезе — более ясном, лучше структурированном, менее парадоксальном (хотя бы потому, что он признает науками те дисциплины, которые и у всех слывут таковыми), — похоже, не столь велики.

В самом деле, Аристотель называет наукой всякий "доказывающий"⁹ метод, а "началом" — все "то, откуда как от первого познается предмет... например, основания доказательства"¹⁰, то есть его фундаментальные гипотезы — предпосылки или предположения. Термин "гипотеза", заимствованный у Платона, значит здесь не произвольное допущение, но то, что необходимо предпослат, предположить, чтобы состоялось доказательство. Совершенно очевидно, что математические доказательства не были для Платона чем-то сомнительным: основания математики названы у него "предпосылками" ("гипотезами") не для того, чтобы бросить тень на их основательность, а только ради указания на тот факт, что сами они остаются необоснованными. Однако платонизм ограничивался здесь простой констатацией: математики в практике своей науки не обосновывают ее начал. Аристотель же докапы-

¹ См.: Аристотель. Никомахова этика. VI 6, 1141 а 2—3 // Соч. Т. 4. С. 178.

² Аристотель. Метафизика. IV 2, 1004 б 25—26 // Соч. Т. 1. С. 123.

³ Аристотель. Никомахова этика. VI 6, 1140 б 35 // Соч. Т. 4. С. 178.

⁴ Там же. 1140 б 34.

⁵ Там же. 1141 а 7.

⁶ Там же. 7, 1141 а 17—20. С. 179.

⁷ См.: Платон. Горгий. 505 d // Соч. Т. 1. С. 338.

⁸ Alexandre d'Aphrodisie. Commentaire aux Réfutations sophistiques. II, 172 а 18.

⁹ См.: Аристотель. Никомахова этика. VI 3, 1139 б 31—32 // Соч. Т. 4. С. 175.

¹⁰ Аристотель. Метафизика. V 1, 1013 а 14—16 // Соч. Т. 1. С. 145.

вается до причины такого положения дел: начала и не могут быть доказаны именно потому, что они сами — основания доказательств, и нет возможности идти дальше, чтобы их в свою очередь обосновать. Выходит, они недоказуемы, — но не потому, что у них нет доказательства, а в гораздо более глубоком смысле слова, — в том смысле, что они выше всякого доказательства.

Однако, даже если согласиться, что фундаментальные положения доказывающих наук суть самые настоящие начала, сохраняется возможность выйти за их пределы к "первой науке", которая их превосходит. В самом деле, "среди начал одни присущи какой-то одной науке (как аксиомы и определения в геометрии), другие являются общими для всех наук"¹. Начала, общие для всех наук, — это те, "на основании которых все строят свои доказательства, например положение, что относительно чего бы то ни было необходимо или утверждение, или отрицание и что невозможно в одно и то же время быть и не быть, а также все другие положения такого рода"². Эти первичные положения представляют собой то же, что "в математике называется аксиомами"³. Ссылка на математические аксиомы вовсе не означает, что Аристотеля интересуют лишь принципы математики. Математика для него — всего лишь наука в ряду прочих, тогда как аксиомы, которыми интересуется философия Аристотеля, — это "универсальные недоказуемые начала, которые обеспечивают возможность доказательства в любой области наук"⁴. Ссылка на математику, как и заимствование самого термина у этой науки объясняются тем, что "именно математики главным образом пользуются аксиомами, потому что преимущественно в их науке наличествуют доказательства, в которых они выступают под этим именем"⁵.

В том, как используют термин "аксиома" для обозначения недоказуемых начал

всякого доказательства Аристотель и математики его времени, есть что-то очень современное⁶. Аристотель определяет таким способом первую науку, которая представляет собой подлинную аксиоматику — поиск фундаментальных предпосылок любой мыслимой науки. Такая аксиоматика не может зависеть ни от какой частной науки. Каждая наука, с одной стороны, пользуется аксиомами, не задаваясь вопросом об их происхождении, с другой же стороны, ограничивает их применение той областью, на которую простирается ее собственная компетенция:

Аксиомы... имеют силу для всего существующего... Их применяют настолько, насколько это каждому нужно, т. е. насколько простирается род, относительно которого приводятся доказательства⁷.

Например, "геометрия, приняв аксиому, что две вещи, равные третьей, равны между собой, применяет ее к размерам (потому что она имеет дело с величиной фигур), но арифметика на свой манер применяет ее к числу"⁸. Стало быть, именно на долю этой "первой науки" выпадает изучение аксиом в универсальном смысле, и такая вот первая наука и может составить собственный предмет философского исследования. Но если первая наука имеет дело с абсолютным первоначалом, ей пристало сформулировать аксиому, которая предпослана всем прочим. В четвертой книге "Метафизики" действительно дается такая аксиома — это принцип противоречия:

Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении⁹.

"Именно такое начало есть наиболее достоверное из всех"¹⁰, так что оно может быть названо "свободным от всякой предположительности"¹¹ — без предпосылки. Последний термин, между прочим, пред-

¹ *Simplicius*. Commentaire à la Physique d'Aristote. I 1. Diels. P. 12, 5—7.

² *Аристотель*. Метафизика. III 2, 996 b 28—31 // Соч. Т. I. С. 103.

³ Там же. IV 3, 1005 а 20. С. 124.

⁴ *Alexandre d'Aphrodise*. Commentaire à la Métaphysique d'Aristote. IV 3. Bekker. P. 649 b 11—12.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Евклид будет говорить не об аксиомах, а об "общих понятиях".

⁷ *Аристотель*. Метафизика. IV 3, 1005 а 24—27 // Соч. Т. I. С. 124.

⁸ *Alexandre d'Aphrodise*. Commentaire à la Métaphysique d'Aristote. IV 3. P. 649 b 33—35.

⁹ *Аристотель*. Метафизика. IV 3, 1005 b 19—20 // Соч. Т. I. С. 125.

¹⁰ Там же. 17—18, ср.: 22—23.

¹¹ Там же. 14.

ставляет собой ту самую характеристику, которую Платон относил к идее блага. Разумеется, Аристотель совершенно сознательно заимствует данный термин, настаивая на том, что принцип противоречия не является гипотезой — "не есть предположение"¹. Тем самым он ясно дает понять, что этот принцип может составить содержание — на сей раз до конца высказанное и определенное — "науки", которую законно назвать "первой", так как она содержит начала всех доказательств всех частных наук. Таким образом, не идея блага, а принцип противоречия будет подлинным первоначалом, "ведь по природе" он "начало даже для всех других аксиом"².

Однако Аристотель оставляет этот последний тезис без доказательства. Он не показывает, каким образом из принципа противоречия могут быть извлечены те или иные следствия. Что же касается самого принципа противоречия, то он недоказуем, так как его первичность столь абсолютна, что о предшествующей аксиоме, из которой он мог бы быть выведен, нечего и думать. Наука о первоначале не содержит, следовательно, ни доказательства первого принципа самого по себе, ни доказательства его следствий. Здесь есть некоторое противоречие с идеей о том, что наука характеризуется способностью доказывать: познание первоначала не будет в таком случае наукой, хотя бы и первой. Но следует ли вообще стремиться доказать то, на чем основано всякое доказательство? "Ведь это невежество — не знать, для чего следует искать доказательства и для чего не следует"³. Более того, "для всего без исключения доказательства быть не может, ведь иначе пришлось бы идти в бесконечность"⁴. Движение от доказательства к доказательству не имело бы предела, "так что и в этом случае доказательства не было бы"⁵. Здесь как раз видно, что абсолютное доказательство есть противоречивая идея и, следовательно, абсолютное знание не может быть доказывающей наукой.

Стремясь избавиться от противоречия между необходимостью первой науки и недоказуемостью первоначала, Аристотель приходит к мысли о том, что принцип противоречия можно доказать через опровержение⁶. Дедуктивное доказательство — дело того, кто развивает научное изложение: доказать какое-то положение означает в таком случае вывести его из других положений, принятых за истинные. Доказательство же через опровержение нацелено на то, чтобы припереть к стенке всякого, кто дерзнет оспаривать данный принцип. Ведь всякий враг принципа противоречия может быть опровергнут, "если только" он "что-то высказывает"⁷. Действительно, высказывать что-то, имеющее смысл, можно, только говоря что-то определенное, тогда как говорить о чем-то, что оно таково и не таково, — значит не говорить ничего путного. Достаточно, таким образом, попросить противника данного принципа высказать что-либо осмысленное, как он тут же автоматически подчинится его требованиям:

Исходная точка всех подобных доводов состоит... в том, чтобы сказанное им хоть что-то означало и для него, и для другого; это ведь необходимо, если только он что-то высказывает, иначе он ничего не говорит ни себе, ни другому. Но если такую необходимость признают, то доказательство уже будет возможно; в самом деле, тогда уже будет налицо нечто определенное⁸.

В некоторых отношениях такой прием аргументации превосходит доказательства. Ведь нельзя доказывать, не постулируя того, "что вначале подлежит доказательству"⁹. Если же тот, кто оспаривает принцип противоречия, не может ни помыслить, ни выразить что бы то ни было, не сообразуясь с требованиями этого принципа, то устраняется опасность *petitio principii*, доказательства от недоказанного: не кто иной, как сам оппонент поставляет элементы доказательства и тем самым "поддерживает рассуждение"¹⁰.

¹ Аристотель. Метафизика. IV 3, 1005 b 16 // Соч. Т. I. С. 125.

² Там же. 33—34.

³ Там же. 4, 1006 a 6—8. С. 126.

⁴ Там же. 8—9.

⁵ Там же. 9.

⁶ См. там же. 11—12.

⁷ Там же. 12—13.

⁸ Там же. 18, 22—25. С. 126—127.

⁹ Там же. 20—21. С. 126.

¹⁰ Там же. 26. С. 127.

Несомненно, приведенная аргументация убедительно показывает, что принцип противоречия необходим, ибо он — в основе всякой мысли и всякого значимого высказывания. Однако можно усомниться в том, что мы здесь имеем дело с собственно доказательством. Ведь Аристотель сам показывает, что тому, кто доказывает, незачем спрашивать, поскольку он развертывает доказательство, исходя из положений, считающихся истинными¹. Когда же обосновывается принцип противоречия, приходится обращаться с вопросом к тому, кто оспаривает этот принцип, чтобы получить от него значимое высказывание, которое и послужит доказательством. Вспомним теперь, что умение ставить вопросы находится в ведении диалектического искусства, а вовсе не доказывающей науки. Выходит, Аристотель дает две противоречащие друг другу интерпретации знания о первоначале. С одной стороны, если первоначало есть предмет науки, даже если это первая наука, то оно должно быть доказуемым и его действительно можно "доказать путем опровержения"². "Что же касается опровергающего доказательства", которое "отличается от обычного доказательства"³, тут приходится признать, что первоначало "есть нечто истинное и помимо доказательства"⁴.

Однако диалектическое доказательство приобретает чисто логический характер в той мере, в какой оно остается в пределах языка и мысли; но оно выходит за рамки чисто логической аргументации в той мере, в какой оно основывается на требовании значимой речи, то есть речи, несущей какой-то смысл. Означать для языка — это, строго говоря, делать знак, жест в сторону того, что язык выражает и заменителем чего он является. Иметь смысл для речи и мысли — значит отсылать к какой-то реальности. И если принцип противоречия имеет смысл, то вовсе не потому только, что он обеспечивает практику мысли и речи, а прежде всего по той простой причине, что в реальности есть разница между "быть" и "не быть".

Прежде всего, таким образом, ясно, что верно по крайней мере то, что слово "быть" или слово "не быть" обозначает нечто определенное⁵.

Таким образом, принцип противоречия — не только основание мысли, он вытекает из самой природы бытия. Следовательно, первая наука, поскольку она имеет дело с первой аксиомой, тождественна науке о бытии⁶, той, что после Аристотеля будет названа "онтологией". Значимость принципа противоречия далеко не ограничивается одной только логикой. Ведь то, что мы называем логикой, а именно искусство мыслить и рассуждать, — для Аристотеля всего-навсего инструмент: "исследование начал умозаключения... есть дело философа"⁷. Если же принцип противоречия есть предмет первой науки, значит, он обозначает фундаментальную структуру бытия и имеет не только логическую, но и онтологическую значимость.

"Есть некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе"⁸. Это определение первой науки годится и для определения науки о первой аксиоме. Ведь первое, что присуще бытию, — это быть непротиворечивым:

...Ибо есть — бытие, а ничто — не есть⁹.

Но наука о бытии, как таковая, есть первая наука, потому что она отличается от любой частной науки, и особенно от физики. Дело в том, что наука о бытии, как таковая, исследует предметы всех наук с самой общей для них стороны и через то, что у всех у них есть общего, ибо у всех вещей только и есть общего, что они "есть". Напротив, любая частная наука изучает вещи; определяемые через их частные свойства: физика — одно, математика — другое, теология — третье. Вещи, которые изучает физика, — это реальные объекты, подверженные возникновению и уничтожению, в то время как вещи, которые изучают математика и теология — первые в силу своей абстрактности, вторые благодаря отделенности от физического мира, — чужды становлению.

⁵ Там же. 29—30.

⁶ См. там же. 3. С. 126.

⁷ Там же. 1005 б 4—5. С. 125.

⁸ Там же. IV 1, 1003 а 25. С. 119.

⁹ *Парменид*. В 6 DK // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 288.

¹ Ср. наст. изд. Гл. 1. С. 28.

² *Аристотель*. *Метафизика*. IV 4, 1006 а 11—12 // Соч. Т. 1. С. 126.

³ Там же. IV 4, 1006 а 15—16. С. 126.

⁴ Там же. 27—28. С. 127.

Если под "движением" вслед за Аристотелем понимать любую форму изменения (а не только перемену места, которую Аристотель специально называет "пространственным движением"), можно сказать, что физика — это наука о бытии, подверженном движению. Впрочем, следует сузить это определение, потому что оно распространяется и на произведения рук человека, тогда как физика занята только естественными объектами. Требуемое уточнение можно произвести двумя способами. С одной стороны, естественные объекты производят и воспроизводят себя сами, искусственные же произведены человеком. Тогда можно ограничить физику бытием, "сущим", которое "имеет начало движения и покоя"¹ в себе самом. С другой стороны, вещи, произведенные человеком, зависят от искусства, которое есть практическая деятельность, в то время как природные объекты рассматриваются физикой, которая есть теоретическая наука. Таким путем мы получаем окончательное определение:

Учение о природе [физика] должно быть умозрительным, но умозрительным знанием лишь о таком сущем, которое способно двигаться².

Согласно этому определению физика "имеет... дело с некоторым родом сущего"³. Можно, следовательно, сказать, что у физиков "также есть некоторая мудрость, но не первая"⁴, а "есть еще кто-то выше тех, кто рассуждает о природе"⁵. Поэтому наука о бытии, как таковая, может претендовать на звание метафизики.

Итак, о каждой вещи можно сказать, что она есть. Но равным образом о ней можно сказать, что она есть единая вещь. "Быть" и "быть чем-то одним" становятся эквивалентами, так что единое бытие тоже оказывается предметом универсальной науки, потому что по сути только сущее и единое "сказываются обо всем существующем"⁶. Но именно абсолютно универсальный характер такой науки делает ее столь же аб-

солютно неопределенной. В самом деле, определено лишь то, что дифференцировано. Чтобы определить единое бытие, надо определить его стороны, показывая, что их различает. Именно так и действует любая наука, определяя внутри исследуемого рода отдельные виды и их специфические отличия. Такая деятельность по дифференциации и классификации и есть первая работа науки. Между тем "у каждого рода должны быть видовые отличия, и каждое такое отличие должно быть *одним*"⁷. Невозможно, следовательно, осуществить видовые различения для единого бытия, так как видовым отличием для всякого рода должно быть то, что от этого рода отлично. Например, определение "разумное" дифференцирует род живых существ вообще, давая определение вида "человек" как "живого существа, наделенного разумом" (одно из Аристотелевых определений человека). "Между тем ни единое, ни сущее не может быть родом для вещей"⁸, так как в таком случае всякому видовому отличию нельзя ни "быть", ни "быть чем-то одним" ("ни одно видовое отличие не будет ни сущим, ни единым")⁹. Приходится, таким образом, заключить, что каждая вещь "есть непосредственно нечто сущее и нечто единое, не находясь в сущем и едином как в роде"¹⁰. Правда, как раз такое непосредственное схватывание вещи как бытия ничего нам не дает: определить вещь как сущее (нечто, что есть), то есть как бытие и единство, — значит попросту сказать, что здесь есть нечто. Это истина чересчур общая, чтобы сделаться предметом науки. Мы не можем определять вещи, не относя их к определенному роду, то есть говоря: вот это — человек, а не вот это — сущее. Тогда только мы добираемся до того, что есть каждая вещь, или, на языке Аристотеля, что есть "сущность" каждой вещи. "Бытие же ни для чего не есть сущность" и не может ничего определять, "ибо сущее не есть род"¹¹.

Нельзя, следовательно, рассматривать бытие как род, охватывающий совокуп-

¹ Аристотель. Метафизика. VI 1, 1025 б 20—21 // Соч. Т. I. С. 180.

² Там же. 26—27. С. 181.

³ Там же. 19. С. 180.

⁴ Там же. IV 3, 1005 б 1—2. С. 124.

⁵ Там же. 1005 а 33—34.

⁶ Там же. III 3, 998 б 20—21. С. 108.

⁷ Там же. 998 б 23—24.

⁸ Там же. 22.

⁹ Там же. 26—27.

¹⁰ Там же. VIII 6, 1045 б 5—6. С. 232.

¹¹ Аристотель. Вторая аналитика. II 7, 92 б 13 // Соч. Т. 2. С. 324.

ность того, что есть, и позволяющий как-то ее определить. Но нельзя ли предположить, выражаясь в духе платоников, что имеется что-то вроде бытия "как нечто само-по-себе-сущее и само-по-себе-единое"¹ и что его-то и нужно понимать под "бытием как таковым". Но тогда мы попадаем в онтологическую ловушку Парменида, который не может выйти из бытия (само "есть") к бытию вещей ("есть то-то и то-то"), ибо сущие иные, чем бытие, не будут бытием, и, таким образом, их вовсе не будет:

...Если должно существовать нечто само-по-себе-сущее и само-по-себе-единое, то возникает весьма трудный вопрос: как может существовать что-то иное помимо них — я хочу сказать, каким образом может существующих вещей быть больше, чем одна. В самом деле, ничего отличного от сущего нет, так что в согласии с учением Парменида необходимо получается, что все вещи образуют одно и что это одно и есть сущее².

Этого парадоксального результата — что есть только бытие, а множества сущих не может быть — достаточно, чтобы дискредитировать Парменидову онтологию. Тем не менее Аристотель рассматривает ее подробнейшим образом³.

Действительно, стоит разобраться с парадоксом Парменида, который, согласно Аристотелю, происходит от того, что Парменид принимает бытие за однозначный термин и допускает один-единственный его смысл. Но бытие не более однозначно, чем, скажем, белое. "Белое"⁴ означает все белые предметы, но также и определенный цвет, общий всем этим предметам. Слово "белый" обозначает, таким образом, нечто единое, пока указывает на определенный цвет, но это единое значение слова "белый" не мешает тому, что белые предметы "будут все же многими, а не единым"⁵. "Выражаясь точнее", белое вне белых предметов есть "белизна"⁶, то есть абстракция, кото-

рая в реальности неотделима от белых предметов. Однако, если различие между белым предметом и его белизной не может быть осуществлено в реальности, все же приходится сказать, что "одно дело быть светлым, другое — носителем светлого"⁷. То, что бело, не ограничивается тем, чтобы быть белым: оно, кроме того, мрамор, лебедь, молоко и т. д. — и в этом преимущественно и состоит его бытие. Таким образом, следует допустить одновременно, вопреки Платону, что белое в реальности неотделимо от белых предметов, и вопреки Пармениду, что единство белого не противоречит множественности белых вещей, "даже если, кроме светлого, ничего отделимого не будет: не потому, что оно отделимо, а потому, что светлое отлично от того, чему оно принадлежит"⁸. Различения, которые действительны для белого, действительны и для бытия. "Бытие" обозначает то, что есть, то есть множество существующих вещей, и в то же время то, чему причастно все, что есть, то, что мы называем "существованием"⁹. Очевидно, что из единства бытия (в смысле существования) не следует нумерическое единство бытия (в смысле того, что есть) существующих вещей. Единство бытия совместимо с множественностью сущих, и притом нет никакой надобности думать, чтобы "сущее и единое существовали отдельно помимо единичных вещей"¹⁰. "Но этого Парменид еще не видел"¹¹, так как анализ языка — и соответственно анализ реальности — не был еще достаточно развит:

Не приходится удивляться, что во времена Парменида правила языка еще не были распознаны и что только много позже их установили и вывели из вещей, чтобы достичь наибольшей точности¹².

Этому тем более не следует удивляться, что и до самых последних времен онтология не перестает эксплуатировать двусмысленнос-

¹ Аристотель. Метафизика. III 4, 1001 а 30 // Соч. Т. 1. С. 114.

² Там же.

³ См.: Аристотель. Физика. I 3 // Соч. Т. 3. С. 65—67.

⁴ В переводе Аристотеля на русский язык — "светлое". — Примеч. ред.

⁵ Аристотель. Физика. I 3, 186 а 27 // Соч. Т. 3. С. 65.

⁶ *Simplicius*. *Commentaire à la Physique d'Aristote*. I 3. Diels. P. 121, 5, 7.

⁷ Аристотель. Физика. I 3, 186 а 28—29 // Соч. Т. 3. С. 65.

⁸ Там же. 30—31. С. 65—66.

⁹ *Simplicius*. *Commentaire à la Physique d'Aristote*. P. 120, 2.

¹⁰ Аристотель. Метафизика. VIII 6, 1045 б 7 // Соч. Т. 1. С. 232.

¹¹ Аристотель. Физика. I 3, 186 а 31—32 // Соч. Т. 3. С. 66.

¹² *Simplicius*. *Commentaire à la Physique d'Aristote*. P. 120, 3—6.

ти бытия и вязнуть, таким образом, в неточностях языка.

Оплошность Парменида скорее в том, что он, не заметив этих двусмысленностей, ради сохранения единства значения свел бытие к бытию самому по себе. Результат налицо: "сущее как таковое, конечно, не будет принадлежать другому"¹, которое "приписывается какому-нибудь субъекту, так что то, свойством чего оказалось сущее, [на самом деле] сущим не будет"². Выходит, бытие можно приписать только бытию самому по себе и, наоборот, ему можно приписать только бытие само по себе. Но тогда мы вправе задаться вопросом: "Почему сущее, как таковое, будет означать в большей мере сущее, чем не-сущее?"³ Если ему ничего нельзя приписать, то ведь оно — ничто; а ему и нельзя ничего приписать, так как любой атрибут, не будучи самим бытием, окажется тем, чего нет, — небытием. И в то же самое время само бытие, которому сделана попытка что-то приписать, тоже окажется небытием. Равным образом, если бытие нельзя приписать чему-либо, — ничего нет, а если его приписать какой-либо вещи, она окажется столь же бытием, сколь и небытием:

Та вещь, которой приписывают бытие, окажется бытием и небытием по той же самой причине: поскольку ей приписывают бытие, она — иное, чем бытие, и, следовательно, не существует (ибо лишь атрибут — бытие). Поскольку же ей все-таки приписывают бытие, она существует⁴.

То, что бытие, взятое, на манер Парменида, как абсолют, окажется в равной степени небытием, уже доказал софист Горгий: поскольку небытие есть небытие, оно есть то же самое, что и бытие, которое есть не больше, чем небытие⁵. Софизм обнаруживает себя в том, что бытие взято в абсолютном значении, а это значение законно только тогда, когда речь идет об абстракции существования, с помощью которой утверждается, что бытие есть. Но нельзя

брать бытие в абсолютном значении, говоря не о том, что бытие есть, а о том, что оно есть то-то и то-то. Так, "мы и о не-сущем говорим, что оно *есть* не-сущее"⁶, но из этой тавтологии, по правде сказать, мало что значащей, нельзя выводить, что небытие есть в абсолютном смысле. Впрочем, софизм Горгия — всего лишь следствие всеобъемлющего софизма элеатов, которые, допуская бытие только в абсолютном смысле, делают из всего, что не есть абсолютное бытие, столь же абсолютное небытие, тогда как на самом деле нет определенного бытия, "которое не было бы сущим как таковым"⁷. Поэтому Парменид согласен допустить только единство бытия, так как всякое частное бытие, являясь отрицанием абсолютного бытия, может быть только абсолютным небытием. Тут-то Аристотель и замечает, что если нет ничего помимо бытия, то ни его нельзя приписать чему-либо, ни ему нельзя что бы то ни было приписать, и тем самым само оно есть ничто. "Сущего не будет, ведь оно не будет чем-то из существующего"⁸. Великая заслуга Парменида состоит в том, что он, вопреки Гераклиту, утвердил принцип противоречия, "порищая тех, кто сводит противоположности к одному и тому же"⁹:

...Они носят одновременно глухие и слепые, в изумлении, невразумительные толпы, те, у кого "быть" и "не быть" считаются одним и тем же и не одним

и тем же и для всего имеется попятный путь¹⁰.

Но то, что Парменид понимает бытие только в абсолютном смысле, как раз и обрекает его онтологию на противоречие, потому что "бытие" у него значит ничуть не больше "быть", чем "не быть". Если заблуждение Гераклита — в том, что он не замечает непротиворечивости и самотождественности бытия, то ошибка Парменида в том, что он не видит в нем различий.

⁶ Аристотель. Метафизика. IV 2, 1003 b 10 // Соч. Т. 1. С. 120. Ср.: Аристотель. О софистических опровержениях. 25 // Соч. Т. 2. С. 581—583.

⁷ Аристотель. Физика. I 3, 186 b 9 // Соч. Т. 3. С. 66.

⁸ Аристотель. О софистических опровержениях. 25, 180 a 34 // Соч. Т. 2. С. 582.

⁹ Simplicius. Commentaire à la Physique d'Aristote. P. 117, 3.

¹⁰ Парменид. В 6, 4—8 DK // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 288.

¹ Аристотель. Физика. I 3, 186 b 1—2 // Соч. Т. 3. С. 66.

² Там же. 186 a 35 — 186 b 1.

³ Там же. 186 b 5—6.

⁴ Simplicius. Commentaire à la Physique d'Aristote. P. 122, 15—19.

⁵ Gorgias. Traité du non-être. § 67. DK B 3.

Итак, следует признать, что бытие неоднозначно, но многозначно. Однако, если бытие всегда только многозначно, оно не может сделаться предметом науки. Поэтому Аристотелю приходится сперва привести смыслы бытия к ограниченному числу определенных значений. Отсюда — поиск "категорий" или "предикатов": оба термина, один греческий, другой — латинский, определяют "высказывания", которые бытие способно произвести о данном предмете. О Сократе, к примеру, можно сказать, что он "есть", что он "есть человек", он — старый, он — в темнице и т. д. Из всех подобных высказываний опровержение элейской онтологии понуждает сбросить со счетов первое — то, что высказывает просто факт существования, — за его незначительностью. "Действительно, одно и то же — ..."существующий человек" и "человек"¹, потому что категория простого существования ничего не добавляет к нашим знаниям о человеке. Она не может заинтересовать науку о человеке, так как ничего определенного не прибавляет к знанию о человеке и является в сущности псевдоопределением. Все прочие определения, которые можно высказать посредством бытия (быть) и которые и являются реальными определениями, можно свести к различным родам, список которых и составит систему категорий (предикатов). Например, "быть белым" подводится под предикат качества, "быть двумя" — под предикат количества, "быть в гневе" — под предикат свойства, "быть зимой" — времени, "быть в темнице" — пространства, "быть в плаще" — одежды и т. д.

Аристотеля то и дело критикуют, и с полным основанием, за то, что эта система предикатов слишком тесно связана с чисто грамматическими определениями языка. До какой степени эта система ненадежна, Аристотель показывает сам, предлагая разные перечни категорий, с разным числом предикатов. Позволительно, по-видимому, сказать, что попытка точно систематизировать многочисленные значения бытия не удалась. Впрочем, сам Аристотель считает ее делом не первой важности.

Главное, есть возможность привести эти разнообразные значения к единству, так как все они сходятся в характеристике одного, общего для них субъекта. Например, разнообразие предикатов Сократа приводится к единству тем фактом, что все они выражают то, что есть Сократ. Точнее говоря, все его свойства могут быть приписаны ему на основании того фундаментального факта, что он есть человек. Не будь он прежде всего человеком, он не был бы ни молодым, ни старым, ни на свободе, ни в темнице, ни летом, ни зимой и т. д. "Быть человеком" высказывает самое существенное из того, что есть Сократ. Этот предикат, названный Аристотелем "сущностью", будет первым в ряду предикатов; он и приводит к единству разнообразные значения бытия, поскольку они могут быть высказаны только по отношению к нему. Прочие предикаты захвачены текучей сменой противоположностей, к которой был так восприимчив Гераклит:

Бог: день-ночь, зима-лето, война-мир, избыток-нужда².

Зато сущность предпослана противоположностям, она сохраняет самоидентичность в зыбкой череде оппозиций, и потому она и есть то самое непротиворечивое бытие, которое безуспешно старался уловить Парменид:

Вопрос, который издревле ставился и ныне и постоянно ставится и доставляет затруднения, — вопрос о том, что такое сущее, — это вопрос о том, что такое сущность³.

Заменить вопросом о сущности вопрос о бытии — похоже, и значит решить проблему содержания метафизики.

В действительности наука о сущности могла бы быть единой лишь в том случае, если бы все вещи были сводимы к одному-единственному роду. Но кроме конкретных чувственных вещей, которые составляют предмет физики, приходится признать абстрактные сущности, которыми занята математика, и можно выявить существование третьей науки, предмет которой в том, чтобы знать, есть ли "нечто вечное, неподвиж-

² Гераклит. 77 (67DK) // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. С. 236.

³ Аристотель. Метафизика. VII 1, 1028 b 2—4 // Соч. Т. I. С. 188.

¹ Аристотель. Метафизика. IV 2, 1003 b 26—27 // Соч. Т. I. С. 120.

ное и существующее отдельно"¹, иными словами, что-либо существующее вне чувственного мира и притом реальным образом, а не в абстракции (как математическое бытие). Предметом этой третьей науки оказывается божественное бытие; "таким образом, имеются три умозрительных учения: математика, учение о природе, учение о божественном"². "И частей философии столько, сколько есть видов сущностей"³. И все-таки это трехчастное деление философии не решает проблемы природы метафизики. Если метафизика действительно первая наука, или первая философия, то из трех частей созерцательной философии одна "необходимо должна быть первой и какая-то другая — последующей"⁴.

Если поставить проблему означенным выше образом, становится очевидным, что решает ее, то есть обнаруживает подлинную природу метафизики, одна только теология. Подобно тому как наука о первой аксиоме отсылает к науке о бытии как таковом, а та, в свою очередь, — к науке о сущности, эта последняя имеет смысл как первая наука только в качестве теологии. Однако последнее отождествление гораздо более проблематично, чем все предыдущие. Несомненно, есть соответствие между наукой о первоначале, которая утверждает непротиворечивость бытия, и наукой о сущности, которая полагает тождественность бытия самому себе, когда оно взято в исходном значении сущности. Но в обоих приведенных определениях метафизика оказывается первой наукой в силу своей всеобщности. Напротив, теология обязана первенством не своей всеобщности, а высокому достоинству своего предмета, так как божественная сущность — лишь одна сущность среди прочих. Впрочем, Аристотель вполне осознает противоречие между различными определениями метафизики:

В самом деле, мог бы возникнуть вопрос, занимается ли первая философия общим или каким-нибудь одним родом [сущего], т. е. какой-нибудь одной сущностью⁵.

Вот ответ на вопрос, почему среди изданных Андроником трудов Аристотеля книги, которые мы называем сегодня "Метафизикой", оставались безымянными: дело в том, что Аристотель не смог суммировать в одном слове комплекс исследований не то что несходных, но и прямо противоречивых.

В некоторых местах Аристотель все-таки намечает решение проблемы единства метафизики в пользу теологии, понятой как наука всеобщая в силу своего первенства:

Если нет какой-либо другой сущности, кроме созданных природой, то первым учением было бы учение о природе. Но если есть некоторая неподвижная сущность, то она первее и учение о ней составляет первую философию, притом оно общее [знание] в том смысле, что оно первое. Именно первой философии надлежит исследовать сущее как сущее — что оно такое и каково все присущее ему как сущему⁶.

Из-за своей декларативности и схематичности это заявление ни в какое сравнение не идет с глубоким и развернутым анализом, который Аристотель проводит в учении о сущности, с одной стороны, и в теологии — с другой. Оно никак не доказывает, что первичность божественной сущности подразумевает ее всеобщность и что теология может, следовательно, составить науку о бытии как таковом.

с) Редукция метафизики к теологии

Однако именно по пути теологии пошли, как правило, последователи Аристотеля, особенно те из них, которые испытали влияние платонизма и, подобно самому видному из античных комментаторов "Метафизики" — Александру Афродисийскому, пытались затушевать, насколько возможно, оппозицию Аристотеля Платону. Результатом было самое интенсивное использование всех текстов Аристотеля, которые давали хотя бы малейшую возможность (иногда даже благодаря игре слов) идеалистической и теологической интерпретации метафизики.

¹ Аристотель. Метафизика. VI 1; 1026 а 10—11 // Соч. Т. I. С. 181.

² Там же. 19—20. С. 182.

³ Там же. IV 2, 1004 а 3. С. 121.

⁴ Там же. 1004 а 4.

⁵ Там же. VI 1, 1026 а 23—25. С. 182.

⁶ Там же. IV 2, 1004 а 28—32. С. 182.

Постольку, поскольку первая философия есть наука о бытии как таковом, ей принадлежит право решать, является ли идея началом бытия¹, и вообще высказываться о том, что существует за пределами чувственного². Аристотель указывает здесь всего лишь на то, что обсуждение таких проблем находится в ведении первой философии, а не специальной науки вроде физики. Но похоже, что в аристотелевской школе эти указания были истолкованы как ограничительное определение содержания метафизики. Если верить Симпликию, "все, что касается идей в их полной отделенности от материи", а также чистая деятельность божественной мысли составляют то, что перипатетики называют "богословием и первой философией и метафизикой, потому что это находится за пределами физической реальности"³. Таково, по всей видимости, происхождение определения метафизики как науки о сверхчувственном в его идеальном и божественном аспектах. Не менее очевидно, что такое определение является результатом упрощения собственной проблематики Аристотеля, произошедшего в аристотелевской школе.

В силу того что рассматриваемая наука является первой и познает первоначала, Аристотель указывает на возможность считать ее наукой о божественном, так как все согласны, что оно входит в число причин и является началом⁴. Аргументация, представленная в популярной форме (согласно требованиям жанра предисловия или представления ученого труда широкой публике), не идет дальше простой апелляции ко всеобщему согласию, а вопрос о том, каким именно образом Бог является причиной и началом, остается без ответа. Комментируя этот текст, Александр прочитывает его не в том смысле, что "Бог представляется всем" как начало и причина, но что он "представляется началом и причиной всего". Такая интерпретация, грамматически возможная, все-таки весьма маловероятна.

Зато она позволяет объединить онтологию и теологию, утверждая, что "Бог есть первоначало и первопричина всех вещей"⁵. В самом деле, с одной стороны, сущность — это "то, от чего зависит остальное"⁶, с другой стороны, Бог есть начало, от которого "зависят небеса и [вся] природа"⁷. Можно объединить обе перспективы, если посчитать, что зависимость, о которой идет речь, — это зависимость того, что есть, от своей причины:

Первой равным образом будет та наука, которая рассматривает первые сущности, как и та, которая вообще судит о всех сущностях, на деле это означает, что сущность сама по себе есть какая-то вещь. В этих двух смыслах та же наука и будет первой. Действительно, та, которая рассматривает первые сущности, рассматривает также и те, существование которых зависит от первых. А та, которая говорит в основном о бытии, как таковом, потому что бытие относится к таким вещам, о которых можно узнать по единственному сообщению, та наука рассматривает природу, к которой относятся все существа, о которых она говорит и от которой они получают свое бытие⁸.

Теология, как теория первой сущности, окажется, таким образом, наукой о бытии вообще, так как все, что есть, существует в полной зависимости от первой сущности. И наоборот, наука о бытии не может не соотносить себя с наукой о первой сущности, от которой зависят все прочие. Познание многообразия того, что есть, возвращает нас к единству божественного бытия так же, как познание различных родов бытия возвращает к единству сущности.

Это объединение теологии и онтологии имеет, однако, смысл лишь в том случае, если мы рассматриваем зависимость различных сущностей от первой сущности по бытию, подобно тому как разные роды бытия зависят от сущности. Но ведь для Аристотеля "зависимость" родов того, что есть, от сущности проявляется только в том, "через что это... получает свое назва-

¹ См.: *Аристотель*. Физика. I 9, 192 а 34—36 // Соч. Т. 3. С. 81.

² См. там же. II 2, 194 б 14—15. С. 87.

³ *Simplicius*. Commentaire à la Physique d'Aristote. I 17—21.

⁴ См.: *Аристотель*. Метафизика. I 5, 987 а 7 // Соч. Т. 1. С. 78.

⁵ *Alexandre d'Aphrodise*. Commentaire à la Métaphysique d'Aristote. 530 а 8—9.

⁶ *Аристотель*. Метафизика. IV 2, 1003 б 17 // Соч. Т. 1. С. 120.

⁷ Там же. XII 7, 1072 б 14. С. 310.

⁸ *Alexandre d'Aphrodise*. Commentaire à la Métaphysique d'Aristote. 650 а 19—26.

ние"¹. Конечно же, Александр несколько утрирует мысль Аристотеля, когда говорит, что сущность есть то, от чего "все остальное зависит в своем бытии", и что она есть также "начало и причина бытия"². Однако сказать, что вещи "получают свое бытие"³ от божественной сущности, значит оказаться и вовсе чуждым Аристотелю. Верно, что Бог есть для Аристотеля причина мира, но только его конечная, целевая причина: он влечет мир к себе и оказывается, таким образом, причиной его движения. Но Аристотель никогда не рассматривал Бога как причину бытия (или существования) физического мира.

Напротив, для христианской теологии это последнее положение считается само собой разумеющимся: ведь Бог здесь — творец мира и причина существования всего, что есть. Таким вот образом догмат о творении помогал философии решить проблему единства метафизики. С другой стороны, остается только удивляться тому, как томизм сумел найти применение Аристотелевой метафизике. Бог Аристотеля не только не создал мир, но даже игнорирует его, ибо мыслит только себя самого. Он не думает о мире и не любит мир, скорее, мир находит в любви к Богу источник своего движения. Такой Бог, который волнует, оставаясь невозмутимым, не имеет, конечно, ничего общего с Богом, подразумеваемым теологией томизма. Бог христиан так возлюбил свое создание, что ради спасения мира его сын "уничтожил Себя Самого... даже до смерти, и смерти крестной"⁴. В заимствовании томистской теологией аристотелевской метафизики есть что-то парадоксальное. Парадоксальность его, правда, смягчается, если иметь в виду не столько мысль самого Аристотеля, сколько те трансформации, которые она претерпела в аристотелевской школе и комментаторской традиции. Уже там была предпринята попытка выйти из тупика, в который приводят (как ни богаты они разнообразными

возможностями и глубокими наблюдениями) Аристотелевы определения метафизики. В результате метафизика была сведена к теологии, понятой как наука о первой сущности, к которой все сущности привязаны как причине своего бытия. Это определение метафизики, разумеется, не соответствует мысли Аристотеля; и все-таки позволительно возводить его к аристотелизму, коль скоро оно идет от традиции аристотелевской школы.

Уточняя суть зависимости тварного бытия от бытия божественного, комментаторы ухватятся за походя высказанное Аристотелем замечание о том, что "уподобляется непреходящему... то, что подвержено изменению, например земля и огонь"⁵. Аристотель всего-навсего хочет указать на то, что и вещи, подверженные смене движения и покоя, все время "находятся в постоянной деятельности"⁶, как пребывают в вечном движении звезды. Кроме того, из аристотелевской теории порождения можно извлечь указания на то, что постоянство, которое сохраняет вид в череде гибнущих индивидов, есть своего рода подражание вечным вещам. Христианские теологи проделали немалую работу, методично сближая эти высказывания с теми местами Писания, в которых устанавливаются отношения подобия между творением и Творцом, в частности с Божиими словами при сотворении Адама: "...сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему" или с обетованием уподобления Богу после последнего пришествия в конце времен: "...будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть"⁷.

Разумеется, подобие между Творцом и творением может быть только отдаленным, в силу бесконечного различия между совершенством Творца и несовершенством твари. В этом смысле Фома Аквинский разовьет на языке аристотелевской онтологии ответ, данный Богом Моисею на вопрос, кто он такой: "Я есмь Сущий"⁸. Это выражение, по всей видимости, просто отклоня-

¹ Аристотель. Метафизика. IV 2, 1003 b 17 // Соч. Т. 1. С. 120.

² Alexandre d'Aphrodise. Commentaire à la Métaphysique d'Aristote. 639 b 22, 25.

³ Ibid. 650 a 26.

⁴ Флп 2:7—8.

⁵ Аристотель. Метафизика. IX 8, 1050 b 28—29 // Соч. Т. 1. С. 248.

⁶ Там же. 29.

⁷ Быт 1:26.

⁸ 1 Ин 3:2.

⁹ Исх 3:14.

ет вопрос Моисея, но его можно истолковать и как самооткровение сущности Бога (то, что Он есть) в его бытии ("Я есмь"). "Бытие Бога есть его сущность", а "как показывает философия, бытие не может быть родом"¹,

ибо любой род имеет видовые отличия, внешние по отношению к сущности рода. Однако невозможно найти никакого определения, внешнего по отношению к бытию, ибо небытие не может составить видового отличия².

Онтология Аристотеля позволяет, таким образом, выразить разницу между Богом и его творением. В то время как всякое сотворенное бытие имеет своей сущностью собственный род (например, Сократ — человек, то есть существо, наделенное разумом), Бог имеет своей сущностью свое бытие, которое не является родом. С этой точки зрения понятно, что не может быть науки о бытии вообще, кроме теологии: ведь бытие не образует рода, внутри которого Бог мог бы помещаться в ряду вещей, обладающих бытием.

Тем не менее, поскольку Бог есть для своих созданий творец их бытия, бытие является носителем подобия между ними. Ведь всякий акт создания предполагает отношение некоторого подобия между создателем и созданным. Например, когда человек порождает человека, подобие между отцом и сыном следует искать на уровне вида, к которому принадлежат и тот и другой: они похожи, потому что они люди. Подобие между творением и Творцом, конечно, "гораздо более отдаленное"³, потому что они не принадлежат ни к одному и тому же виду, ни к одному роду. Фома Аквинский назовет его "некоторой аналогией"⁴, так как общее у них лишь наличие бытия:

Таким образом, вещи, произведенные Богом, могут быть ему уподоблены, в силу того что они существуют, а Он есть первое и всеобщее начало бытия⁵.

Конечно, эта "аналогия бытия" между Богом и его созданиями предполагает очень существенную разницу между ними: "Бог есть бытие по сущности, а все остальное только по причастности"⁶. Таким образом, если верно, что "творение некоторым образом подобно Богу", не менее верно и то, что "Бог не подобен своему творению"⁷. По общему правилу, отношение подобия необратимо: "мы говорим, что портрет похож на человека, а не наоборот"⁸. Портрет похож на оригинал, а не оригинал на портрет. Бог есть оригинал творения, а не наоборот. Вот почему теология есть подлинная онтология: если Бог имеет своей сущностью бытие, если он — начало бытия, наука о бытии получит завершение только в учении о божественной сущности.

Итак, томизм смог найти в теологии однозначное решение поставленной Аристотелем проблемы природы метафизики. Тем самым он смог заимствовать для нужд христианской теологии аристотелевские определения метафизики. Термин *sapientia* будет здесь переводом греческого *sophia*⁹ во всем богатстве содержания, сообщенного ему Аристотелем в соответствии с духом греческого языка. *Sapientia*, или софия, обозначает вообще познания во всякой определенной дисциплине любого рода — теоретической или практической. Эти познания, однако, могут претендовать на имя мудрости только в том случае, если они обнаруживают свое превосходство, возвышаясь до знания верховного принципа, первоначала своей дисциплины:

О том, кто знает самую высшую причину внутри определенного рода и благодаря этому может рассуждать и указывать по поводу всего, что принадлежит этому роду, говорят, что он обладает мудростью в своем роде, например в медицине или архитектуре¹⁰.

Оттолкнувшись от определения мудрости как частных познаний, можно подняться к мудрости в абсолютном значении тер-

¹ Thomas d'Aquin. *Somme théologique*. 1, q. 3, а. 5, с 2 е.

² Ibidem. Ср.: Аристотель. *Метафизика*. IX 8, 1050 b 28—29 // Соч. Т. 1. С. 248.

³ Thomas d'Aquin. *Somme théologique*. 1, q. 4, а. 3, с.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibid. ad 3.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

⁹ Сегодня мы говорим "мудрость", но это слово слишком неоднозначно. См. наст. изд. Гл. 4. С. 118—119 и гл. 2. С. 48.

¹⁰ Thomas d'Aquin. *Somme théologique*. 2(2), q. 45, а. 1, с.

мина. Такая мудрость будет знанием Бога, абсолютно верховной причины:

О том, кто знает высочайшую причину, которая есть Бог, говорят, что он обладает мудростью в высшем смысле слова, ибо на основании божественных правил он может рассуждать и указывать относительно всего¹.

Таким образом, Аристотелево определение "софии" можно сочетать с августиновым определением мудрости (*sapientia*): "мудрость есть знание вещей божественных"².

Использование аристотелевского анализа позволяет в то же время уточнить отношение науки и мудрости. Прежде всего, занятие наукой, будучи теоретической или спекулятивной деятельностью, является введением к мудрости, которая есть в основном созерцательное знание, так как она — не что иное, как наслаждение божественной истиной. Однако наука отличается от мудрости по предмету, ибо только мудрость имеет доступ к истинному богопознанию:

Знание божественного называется мудростью, знание человеческого — наукой³.

Здесь нас очевидным образом отсылают к Аристотелеву определению метафизики: "божественная наука"⁴. Но если мудрость есть завершение науки, то есть одновременно связана с ней и отлична от нее, это должно повлиять на ее метод. В самом деле, мудрость является наукой постольку, поскольку она не обходится без умозаключений, доказываемых от начал:

Мудрость есть наука в той мере, в какой она обладает тем, что есть общего у всех наук: возможностью доказывать умозаключения на основании начал⁵.

С этой стороны мудрость — не что иное, как теологическая наука, пользующаяся доказательствами. Но мудрость есть нечто большее, чем просто наука. Она позволяет судить обо всех вещах, тогда как наука дает

только специальные познания. Более того, компетенция мудрости распространяется на первоначала, тогда как наука имеет возможность только доказывать умозаключения:

Так как мудрости присуще нечто, что ставит ее над другими науками — постольку, разумеется, поскольку она судит обо всех вещах, и не только в том, что относится к умозаключениям, но и в том, что относится к началам, — по этой самой причине она обладает более совершенной способностью понимания, чем науки⁶.

Мудрость представляется, таким образом, на манер Аристотеля, и как возможность рассуждать о первоначалах, и как способность выводить из них умозаключения путем доказательства.

Определение точных отношений между первой наукой и частными науками, а также природы постижения и доказательства первоначал представляло как раз проблему для учения Аристотеля. Разрабатывая эту проблему, томизм не ограничивается простым заимствованием аристотелевских положений. Поскольку томизм подчиняет себя вере и отождествляет теологию и онтологию, он получает возможность наделить первую науку достоверностью, которая, будучи плодом божественного откровения, превосходит достоверность всякой другой науки:

Прочие науки получают достоверность от естественного света человеческого разума, которому свойственно ошибаться; святая теология получает достоверность от света божественной науки, которая не ошибается⁷.

Здесь мы сталкиваемся, однако, с новой трудностью: высшая наука, которая завершает познание, отличается, в отношении источников ее начал, от других наук. В самом деле, положения любой науки проверяются доказательством, то есть естественным разумом. Правда, эта возможность доказательства не распространяется на сами начала: но "они известны сами по себе и не поддаются проверке"⁸. Науки обладают, таким образом, собственной рациональной достоверностью, которая не нуждается в достоверности откровения. Поз-

¹ Thomas d'Aquin. Somme théologique. 2(2), q. 45, a. 1, c.

² Augustin. De la Trinité. XII, 14.

³ Thomas d'Aquin. Somme théologique. 2(2), q. 9, a. 2, c.

⁴ Аристотель. Метафизика. I 2, 983 a 5 // Соч. Т. I. С. 69.

⁵ Thomas d'Aquin. Somme théologique. 2(1), q. 57, a. 2, ad 1.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibid. 1, q. 1. a. 5, c.

⁸ Ibid. a. 6, ad 2.

тому нельзя приписывать теологии откровения способность "доказывать начала других наук", "это не относится к ее ведению"¹. Начала наук не могут быть выведены из теологии откровения, да, впрочем, и не должны выводиться из нее.

Однако если бы разум был совершенно самостоятелен по отношению к откровению, он мог бы утверждать себя независимо от откровения и даже вопреки ему. А если теология — это высшая наука, она не может существовать вне всяких отношений с подчиненными ей науками. Чтобы уточнить природу их связи, можно еще раз прибегнуть к анализу, проделанному Аристотелем. Науки, согласно их статусу, способны лишь доказывать. Они выводят следствия, но не могут "ни подтвердить собственные принципы, ни опровергнуть того, кто их отрицает"². Дискутировать с оппонентами — дело диалектики, а диалектической способностью обладает не наука, а метафизика. В техническом смысле термина "дискуссия" или "диспут" есть форма спора, при которой один из собеседников, на основе того с чем он согласен, приводит к признанию правоты своего оппонента. Диспут предполагает, таким образом, что у участников спора есть хотя бы какие-то общие положения. Если дело обстоит иначе, они не могут дискутировать, а только спорить, то есть искать опровержение доводов противника. Подобно наукам, метафизика не способна доказывать свои начала, тем более что они у нее еще "первее". Но что она может, так это — как показывает установленный Аристотелем принцип противоречия — дискутировать и аргументировать против своих оппонентов:

Высшая наука, то есть метафизика, дискутирует с теми, кто отрицает ее начала, если противник принимает хоть что-то; если же он не принимает ничего, она не может с ним дискутировать, но она может по крайней мере опровергать его доводы³.

Если отождествлять высшую науку — метафизику — с теологией, приведенный анализ применим и к последней.

В области веры метафизической дискуссии соответствует, в таком случае, дискуссия с еретиками. Теологи именуют так тех, кто принадлежит к той же вере, что и они сами, но не согласен с ними по всей совокупности догматов. В таком случае оправданно прибегнуть к дискуссии, так как обе противные стороны согласно признают истинность откровения:

Священное Писание есть то, на основании чего мы ведем диспут с еретиками, употребляя один стих против тех, кто отрицает другой⁴.

Диспут с еретиками также связан с доказательством: требуется доказать, что догматические истины, которым обучают теологи, правильно выведены из положений Писания, и таким образом вернуть еретиков к правоте, опираясь на те статьи символа веры, которым они сами привержены.

Другая трудность возникает, когда приходится спорить не с еретиками, а с теми, кто совершенно чужд вере. В этом случае диспут уступает место перепалке и опровержению:

Если противник не верит ничему, что дано в Божественном Откровении, — нет никакого средства доказывать положения веры при помощи доводов: остается опровергать его доводы, выдвинутые против веры⁵.

В самом деле, невозможно подтвердить положения веры путем рассуждения, так как начала истин веры есть плод откровения, которое превосходит разумение человека. Но как метафизик, не могущий доказать принцип противоречия, может опровергать положения противников принципа, так и теолог, не могущий подтвердить истину веры, может опровергать доводы тех, кто ополчился против нее:

Так как вера опирается на безошибочную истину, и притом невозможно доказать противоположное истине, очевидно, что доводы, выдвинутые против веры, не суть доказательства, но только аргументы, поддающиеся опровержению⁶.

Вера обретает в ощущении собственной достоверности уверенность, что выдвинутые

¹ Thomas d'Aquin. Somme théologique. I, q. 1, a. 6, ad 2.

² Ibid. a. 8, c.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem.

против нее аргументы не могут содержать никакой истины и потому должны поддаваться опровержению.

Можно с уверенностью сказать, что именно в современных ему попытках усвоить и развить наследие античной науки томизм обнаруживал яркий пример рационализма, чуждого вере, а то и вовсе противоположного ей. По отношению к рационализму томизм находится в двойственном положении. С одной стороны, он признает его законность перед лицом веры, утверждая, что теология не может предоставить доказательства начал науки. С другой стороны, для него неприемлема мысль о полной независимости наук от теологии, при которой она не смогла бы ни рассуждать о них, ни, в случае надобности, их осуждать:

Теология, согласно своей компетенции, не может доказывать начала других наук, но может выносить о них суждения. А именно, все то среди начал других наук, что находится в противоречии с ней, должно быть безоговорочно осуждено как ложное¹.

С одной стороны, спекулятивный теолог не может оспаривать достоинства наук, поскольку свою собственную дисциплину он определяет как науку, то есть совокупность доказательств, исходящих из первоначал. С другой стороны, поскольку теология есть первая наука, он не может не подчинять ей другие науки.

Яснее всего эта двойственная позиция томизма проявляется в его отношении к началам физики. Следует ли считать физический мир конечным или бесконечным во времени, это действительно проблема. Обращаясь к "Топике" Аристотеля², Фома находит упоминание этой проблемы как не имеющей решения:

Есть и проблемы, относительно которых имеются противоположные друг другу умозаключения (ибо тогда возникает сомнение, так ли обстоит дело или не так, когда имеются убедительные доводы для обоих [противоположных умозаключений]), а также такие, которые, правда, имеют большое значение, но для доказательства которых мы не имеем доводов, пола-

гая, что трудно указать причину, почему это так, например вечен ли мир или нет, ведь можно ставить и такого рода вопросы³.

Для решения вопроса о вечности мира можно представить противоречащие друг другу аргументы. Приходится, стало быть, признать, что решение проблемы "не может быть дано доказательством"⁴, и остановиться на том ответе, который дает Откровение: "В начале сотворил Бог небо и землю"⁵. Но это уже истина веры, а не предмет науки:

В то, что мир имеет начало, можно верить, но этого нельзя ни доказать, ни научно познать. Такое положение вещей полезно принять во внимание из опасения, как бы у кого-нибудь не явилось желания доказывать то, что относится к области веры, и, опираясь на лишние необходимые доводы, только насмешить неверных, которые могут подумать, что именно на основании такого рода доводов мы убеждены в истинах веры⁶.

Приходится признать и то, что начало мира во времени недоказуемо с помощью одного только разума, и то, что вечность мира доказуема ничуть не более. Если же "наш рассудок опутан противоречивыми доводами, так что он не может достигнуть познания истины"⁷, то вполне законно прибегнуть к высшему свету откровения. Более того, существует возможность опровергать аргументы тех, кто отстаивает вечность мира, и внушить науке истину веры. Таким образом, вера может позволять себе уклоняться от научного доказательства, ставя себя выше него, и в то же время заставлять науку принять в качестве настоящего принципа научного познания физическое мира истину, которую, однако, нельзя считать доказуемой.

Теология откровения утверждает свое верховенство над науками постольку, поскольку оно берет свои начала из откровения Святого Духа. Этим божественным

³ Аристотель. Топика. I 11, 104 в 12—16 // Соч. Т. 2. С. 360.

⁴ Thomas d'Aquin. Somme théologique. 1, q. 46, a. 1, с.

⁵ Быт 1:1.

⁶ Thomas d'Aquin. Somme théologique. 1, q. 46, a. 2, с.

⁷ Thomas d'Aquin. De la vérité de la foi catholique contre les Gentils.

¹ Thomas d'Aquin. Somme théologique. 1, q. 1, a. 6, ad 2.

² Ibid., q. 46, a. 6, ad 2.

вдохновением оно оправдывает полноту своей власти над наукой, ибо "духовный судит о всем, а о нем судить никто не может" и "Дух все проникает, и глубины Божиим"¹. В своей самой возвышенной части теология — наука, которая доступна лишь "Богу и блаженным"². С этой стороны она — скорее мудрость, чем наука, ибо она есть вдохновенное знание, а не опосредованное знание науки как способ познания через дедукцию. И при всем том теология является в подлинном смысле слова наукой, поскольку ограничивается "последовательным раскрытием начал, полученных в свете высшего знания"³. В этом смысле она не "дар Святого Духа", но "может быть приобретена посредством научения"⁴, так как она в рассуждении развертывает следствия начал, полученных через Откровение.

Итак, для нужд определения природы теологии томизм может воспользоваться аристотелевским анализом первой науки. Он может, в частности, уточнить связь, внутри абсолютного знания, между постижением первоначал и научной дедукцией. Теология как дедуктивная наука оказывается подчиненной мудрости как вдохновению Духа. Подобным образом при определении связи между высшей наукой и прочими науками кажется, что томизм достиг счастливого равновесия между автономией разума и первенством веры. Однако это равновесие временное, ибо в вопросе определения начал науки на основании теологии оно дает решение, которое не может всерьез удовлетворить ни требованиям разума, ни требованиям веры. Для физики, особенно когда она становится математической физикой и определяет в механике движения во времени, является принципиальным вопросом, бесконечно ли время физической вселенной или же ограничено началом. Эта проблема, и в истории науки, и в необходимой связи понятий, связана с вопросом о конечности или бесконечности мира в пространстве. Когда речь заходит о такого рода проблеме, очевидно, что научный разум не может

согласиться с тем, чтобы теология диктовала ему начала, а теологи брались "судить обо всех вещах", как, например, в случае с осуждением Галилея. Сам томизм не может считать ссылку на Откровение законным научным доказательством: ведь она представляет собой лишь довод от авторитета. Со своей стороны, вера не может удовлетвориться томистским решением, которое не лишено двусмысленности, ибо утверждает, что можно привести столько же доводов в пользу конечности мира, сколько и в пользу его бесконечности. Разумеется, томизм использует противоречия аргументации тех, кто отстаивает вечность мира. Но очевидно, что с тем же успехом можно использовать против догмата о творении доводы, которые приводит Сумма⁵ в пользу вечности мира.

Правда и то, что для веры не менее подозрительным было бы рациональное доказательство творения, ибо оно лишало бы смысла обращение к авторитету Откровения. С одной стороны, томизм стремится обрести в теологии абсолютное основание наук и тем самым признает легитимность научного знания. С другой стороны, это основание, будучи абсолютным, уклоняется от научного познания и скорее представляет собой авторитет, который ему противоречит и его судит. Это значит, что вопрос об отношении между высшим знанием и науками не получает в томизме окончательного решения. Несомненно, христианская теология позволяет унифицировать метафизику Аристотеля. В ней Бог выступает не как сущность в ряду прочих, но поистине как само начало бытия, так что теология как наука о первой сущности, источнике и причине совокупности бытия действительно оказывается наукой о бытии вообще — "всеобщей в силу своей первичности". Но это решение — плод откровения, а не доказательства: оно обосновывается авторитетом Писания, а не свидетельством разума. Унификации мысли в теологии противостоят двойственность ее источников, которая провоцирует, уже внутри самой томистской теологии, конфликт между озарением и рассуждением.

¹ 1 Кор 2:15, 10.

² Thomas d'Aquin. *Somme théologique*. 1, q. 1, a. 2, c.

³ Ibidem.

⁴ Ibid. a. 6, ad 3.

⁵ Ibid. 1, q. 46, a. 1—2.

2. Расцвет и разрушение метафизики

Вследствие этого метафизика нового времени будет развиваться в двух противоположных направлениях. С одной стороны, метафизика попытается утвердить себя одновременно в качестве продолжения и обоснования научного знания. Такова судьба метафизики в картезианстве, где она примет форму совершенно рациональной теологии, весьма подозрительной с точки зрения веры. С другой стороны, сохранится сознание проблематичности всякой попытки придать метафизике статус научного знания. Оно дает простор для развития тенденции, противоположной вышеупомянутой, но также заложенной уже в томизме: тенденции осуждения науки и критики научного разума с позиций высшего озарения верой. Очевидность успехов и прогресса научного знания ниспровергнет эту последнюю точку зрения и приведет, напротив, к радикальной критике всякой попытки высидеться над собственно научным взглядом. В философии XVII и XVIII веков расцвет метафизики как рациональной философской дисциплины вскоре сменится ее радикальным разрушением в критической мысли.

а) Картезианская метафизика

Главная цель Декарта — обосновать науку. Это намерение приводит, в отношении статуса метафизики, к противоречивым следствиям. С одной стороны, время, которое Декарт уделяет интеллектуальным занятиям, по большей части отдано наукам. Что касается "начала метафизики", то Декарт убежден, что "очень вредно часто занимать свой ум размышлениями над ними"¹. С другой стороны, обосновать науки не значит просто посвятить себя их развитию, но прежде всего дать им начала, на основании которых они смогут развиваться с полной уверенностью. С этой стороны хоть "раз в жизни совершенно необходимо хорошо понять принципы метафизики", и не только потому, что они "дают нам

познание Бога и нашей души"², но и потому, что они тем самым содержат основания познания.

С этой точки зрения картезианские определения философии вообще и метафизики в частности остаются в полном согласии с аристотелевской традицией. В самом деле, философия предстает в них как поиск мудрости, которая означает здесь не искусство жить благоразумно, но полноту и вершину знания. Это совершенство знания может быть достигнуто только в той дисциплине, которую Декарт называет "метафизикой", или "первой философией", и которую он определяет как знание "первопричин", или "первоначал":

Слово *философия* обозначает занятие мудростью и что под мудростью понимается не только благоразумие в делах, но также и совершенное знание всего, что может познать человек; это же знание, которое направляет нашу жизнь, служит сохранению здоровья, а также открытиям во всех искусствах (arts). А чтобы оно стало таковым, оно необходимо должно быть выведено из первых причин так, чтобы тот, кто старается овладеть им (а это и значит, собственно, философствовать), начинал с исследования этих первых причин, именуемых первоначалами³.

В своем языке, как и в своей сути, картезианское определение метафизики обнаруживает свою зависимость — через схоластику — от анализа Аристотеля.

В не меньшем согласии с традицией находится определение содержания и метода метафизики. Что касается содержания, то Декарт определяет его суть как "объяснение главных атрибутов Бога, нематериальности нашей души, а равно и всех остальных ясных и простых понятий, какими мы обладаем"⁴. Картезианская метафизика есть, таким образом, прежде всего, в соответствии с обычным определением, идущим от аристотелевской школы, наука о Боге и идеях, то есть вообще о нематериальном и сверхчувственном. Что же касается метода, то он совпадает с тем, который еще Платон предлагал для абсолютного

² Там же.

³ Декарт Р. Первоначала философии. Письмо автора к французскому переводчику "Первоначал философии", уместное здесь как предисловие // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 301.

⁴ Там же. С. 309.

¹ Декарт Р. Елизавете, 28 июня 1643 г. // Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 494.

знания: дедукция следствий из начал. "Первоначала философии" предлагают, таким образом, основы всякого возможного знания. Они составляют первые элементы цепи дедукций — столь обширной, что Декарт не берется довести ее до конца в своей книге и даже вообще не надеется завершить ее в одиночку. Но он по крайней мере не сомневается в том, что когда-нибудь можно будет из этих начал "открыть великое множество истин" и, "постепенно переходя от одной к другой, со временем прийти к полному познанию всей философии и к высшей степени мудрости"¹.

Таким образом, Декарт претендует на то, чтобы вывести "самым ясным образом" начала "вещей телесных, т. е. физических" на основании начал, относящихся к вещам "нематериальным, т. е. метафизическим"². В том, что касается отношений метафизики и науки, картезианство выражает новую степень уверенности — уверенность в том, что дедукция позволяет извлечь из метафизики начала других наук и, следовательно, окончательно обосновать при помощи метафизики достоверность научного знания. "Таким образом, вся философия подобна дереву, корни которого — метафизика"³, а ветви — различные науки. Научная достоверность укоренена в метафизике или, точнее говоря, в теологии. Отсюда следует, что атеист, по сути дела, не может быть геометром, так как он может самое большее устанавливать положения внутри своей науки, но не может быть совершенно уверен в началах, которыми обоснованы эти положения:

...Соображение, что атеист способен ясно познавать равенство трех углов треугольника двум прямым, я не отвергаю; я утверждаю лишь, что это его познание не есть истинная наука, ибо никакое познание, допускающее сомнения, не может именоваться подобным образом. А поскольку предполагается, что человек этот — атеист, он никоим образом не может быть уверен, что не обманывается в тех самых вещах, кои представляются ему очевиднейшими...⁴

¹ Декарт Р. Первоначала философии. Письмо автора... // Соч. Т. 1. С. 311.

² Там же. С. 306.

³ Там же. С. 309.

⁴ Декарт Р. Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше "Размышлений" с ответами автора. Ответ на Вторые возражения // Соч. Т. 2. С. 113.

В самом деле, начала математики гарантированы самое большее своей очевидностью. Но требуется прежде, чтобы метафизика установила, что очевидность есть признак истины.

Декарт вводит, таким образом, определение философии, которое будет очень широко принято его современниками и продолжателями, как учеными, так и философами. Философия предстает здесь состоящей из комплекса наук, постольку поскольку их достоверность обосновывается и гарантируется достоверностью метафизики, то есть теологии. Эта концепция, разумеется, чужда ученым и философам — современникам Декарта, которые развивают научное знание, избрав экспериментальный критерий и не заботясь о трансцендентном обосновании. Но точка зрения Декарта противостоит также схоластике и аристотелевской школе. Правда, Декарт сохранил традиционное определение метафизики в его самом общем виде, но он внутренне изменил его смысл и объем. Верно и то, что Декарт в большом долгу у схоластики: именно схоластическую философию изучал он в Коллеж де ля Флеш, и когда он уезжал из Франции в Голландию, то среди немногих книг, захваченных им с собой, были Библия и "Сумма теологии"⁵. Однако его философский замысел радикально отличается от того, что делал томизм. Декарт обращается к "людям, и только людям", то есть его философия не прибегает к помощи сверхъестественного света, и высшее благо, к которому она стремится, не есть мистическое спасение, но мудрость, достижимая с помощью естественного разума:

А такое высшее благо, как показывает даже и помимо света веры один природный разум, есть не что иное, как познание истины по ее первопричинам, т. е. мудрость; занятие последнюю и есть философия⁶.

Было большой смелостью утверждать, что человеческий разум может завершить метафизику и дать прочное основание наукам, не прибегая к помощи свыше. Но это выступление против томизма является одновременно радикальным отходом от аристо-

⁵ Descartes R. Lettre à Mersenne du 25 décembre 1639.

⁶ Декарт Р. Первоначала философии. Письмо автора... // Соч. Т. 1. С. 303.

телевской традиции. Чтобы сделать необходимым обращение за помощью к Откровению, томизм сумел извлечь пользу из трудностей, тупиков и противоречий метафизики Аристотеля. Для Аристотеля метафизика — вершина знания, но знание может приблизиться к ней, двигаясь на ощупь и неуверенно. Аристотелевские определения метафизики предлагают скорее программу исследований, чем набор установленных истин. Для Декарта же метафизика никоим образом не вершина и конечный пункт знания, но ее "корень", из которого науки вырастают и раскрываются во всей их достоверности.

Картезианство уверено, что достигло в метафизике абсолютного и непоколебимого основания, открыв истину, столь абсолютно достоверную, что она гарантирована от всякого опровержения и сомнения. Действительно, мы можем отвергнуть все в мире, что вызывает у нас хоть малейшее сомнение, но "мы не можем сомневаться в том, что, пока мы сомневаемся, мы существуем"¹. "Я мыслю, я существую" — вот что является для всякой мысли совершенно необходимой истиной:

Таким образом, после более чем тщательного взвешивания всех "за" и "против" я должен в конце концов выдвинуть следующую посылку: всякий раз, как я произношу слова *Я емь, я существую* или воспринимаю это изречение умом, оно по необходимости будет истинным².

Эта истина есть, таким образом, заключение, "первичное и достовернейшее из всех, какие могут представиться кому-либо в ходе философствования"³. То, что мы называем "душой или способностью мыслить" составляет "первое основоположение"⁴ метафизики.

Разумеется, открытие принципа "Я мыслю" было сделано не впервые: сходное место есть в книге "О Граде Божьем" Августи-

на⁵. Но у Августина это открытие играет далеко не столь важную роль, как в метафизике Декарта:

Я очень обязан Вам за то, что Вы предупредили меня о месте у св. Августина, к которому мое *Я мыслю, следовательно, я существую* имеет некоторое отношение; я познакомился с этим местом сегодня в нашей городской библиотеке и нахожу, что он действительно пользуется этим положением для доказательства достоверности нашего бытия и затем для того, чтобы показать, что в нас есть некий образ Троицы, поскольку мы существуем, знаем, что существуем, и, наконец, мы любим это бытие и это имеющееся у нас знание; однако я пользуюсь тем же положением, чтобы дать понять, что именно я, мыслящий, — *нематериальная субстанция*, не содержащая в себе ничего телесного⁶.

В этом вопросе свидетельство Паскаля дополняет сказанное Декартом, подтверждая всю оригинальность Декартова подхода, несмотря на совпадение некоторых формулировок:

Я хотел бы предложить людям беспристрастным оценить... "Я мыслю, следовательно, я существую" — и решить, есть ли это одно и то же для Декарта и святого Августина, сказавшего это раньше Декарта за тысячу двести лет. Поистине, я далек от мысли не признавать в Декарте подлинного автора этой мудрости, хотя бы он и почерпнул ее у этого великого святого, ибо знаю, что одно дело — написать какое-нибудь слово наугад, без длительных и обширных о нем размышлений, и другое — извлечь из него изумительную цепь заключений, доказывающих различие природы материальной и духовной и послуживших незабываемым и возвышенным основанием всей физики, к чему и стремился Декарт⁷.

Если необходимо, чтобы начала метафизики были "столь ясны и самоочевидны, чтобы при внимательном рассмотрении человеческого ум не мог усомниться в их истинности"⁸, следует найти на роль первоначала не такое положение, которое заявляет о себе своей неожиданной новизной, но истину

¹ Декарт Р. Первоначала философии. I. § 7 // Соч. Т. 1. С. 316.

² Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом. Второе размышление // Соч. Т. 2. С. 21—22.

³ Декарт Р. Первоначала философии. I. § 7 // Соч. Т. 1. С. 316.

⁴ Там же. Письмо автора... С. 306.

⁵ См.: *Augustin. Cité de Dieu*. XL, 26.

⁶ Декарт Р. А. Кольвию, 14 ноября 1640 г. // Соч. Т. 1. С. 608—609.

⁷ Паскаль Б. О геометрическом уме и об искусстве убеждать // Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994. С. 456—457.

⁸ Декарт Р. Первоначала философии. Письмо автора... // Соч. Т. 1. С. 301—302.

такую ясную, такую очевидную, чтобы кто угодно мог открыть ее сам:

Вещь эта, а именно что мы существуем, раз мы сомневаемся, — настолько сама по себе простая и естественно выводимая, что она может принадлежать перу человека¹.

Истинная заслуга Декарта, как он сам ее понимал, состоит не только в том, что он ясно высказал "я мыслю, значит я существую", но главным образом в том, что он сделал этот принцип первоначалом метафизики:

Хотя все эти истины, принятые мною за начала, всегда были всем известны, однако, насколько я знаю, до сих пор не было никого, кто принял бы их за первоначала философии, т. е. кто понял бы, что из них можно вывести знание обо всем существующем в мире².

Устанавливая "я мыслю" в качестве первой истины, Декарт полностью изменил традиционное значение метафизики. Разумеется, она остается знанием о бытии, как таковом, однако теперь бытие схвачено в определенности мысли. Бытие, которое известно метафизике, есть отныне бытие мысли. Еще точнее, оно есть бытие мыслящего субъекта. Со времен Аристотеля под "субъектом" понималось то, к чему приложимо разнообразие предикатов. В картезианстве же бытие высказывается прежде всего о "я". В "я мыслю, следовательно, я существую" бытие "я" высказано как существование, но одновременно и как сущность, потому что, высказав "я существую", Декарт спрашивает, "сколь долго я существую?"³. Строго говоря, "столько, сколько мыслю", следовательно, "я — вещь мыслящая"⁴, что и определяет сущность я. Отныне "субъект" означает по сути это самое "я", сущность которого составляет мысль, а "существование" означает прежде всего существование того же самого "я" — мое собственное существование, насколько я непосредственно сознаю его во всех формах мысли.

В данном отношении конструктивная сила картезианства изменила даже привычки языка. А в этом, между прочим, состоит один из решающих критериев мощи и оригинальности философской системы, и надо согласиться с Гегелем в том, что Декарт — подлинный основатель философии нового времени, мыслитель, который открыл ей ту область, в которой она отныне будет действовать. В самом деле, новое определение смысла терминов "субъект" и "существование" таит в себе все богатство будущих возможностей новоевропейской философии, вплоть до таких ее последних определений, как познание субъективности и экзистенции. Впрочем, само картезианство движется в ином направлении: оно понимает метафизику вполне традиционно — как знание из дедукций. В этой перспективе бытие мысли есть первоначало метафизики, поскольку из него можно вывести другие начала, в частности существование Бога как источника и гаранта всякой истины. Из метафизических же начал вытекают начала физики:

Существование этой способности [мыслить] я принял за первое основоположение, из которого вывел наиболее ясное следствие, именно что существует Бог — творец всего существующего в мире; а так как он есть источник всех истин, то он не создал нашего разума по природе таким, чтобы последний мог обманываться в суждениях о вещах, воспринятых им яснейшим и отчетливейшим образом. В этом все мои первоначала, которыми я пользуюсь по отношению к нематериальным, т. е. метафизическим, вещам. Из этих принципов я вывожу самым ясным образом начала вещей телесных, т. е. физических: именно что существуют тела, протяженные в длину, ширину и глубину, имеющие различные фигуры и различным образом движущиеся⁵.

Таким образом, порядок вопросов "материальных объектов"⁶ есть продолжение порядка вопросов метафизики, так что достоверность наук есть лишь продолжение и следствие достоверности начал метафизики.

¹ Декарт Р. А. Кольвию, 14 ноября 1640 г. // Соч. Т. 1. С. 609.

² Декарт Р. Первоначала философии. Письмо автора... // Соч. Т. 1. С. 307.

³ Декарт Р. Размышления о первой философии... Второе размышление // Соч. Т. 2. С. 23.

⁴ Там же.

⁵ Декарт Р. Первоначала философии. Письмо автора... // Соч. Т. 1. С. 306.

⁶ Декарт Р. Размышления о первой философии... Ответ на Вторые возражения // Соч. Т. 2. С. 108.

Достоверность метафизики является, следовательно, высшей по отношению к достоверности науки. В самом деле, наука может касаться лишь "заключений"¹, то есть науки дедуктивных выводов из начал. Но как раз в том случае, если метафизика — только познание начал знания, она не может быть наукой. Такова причина, по которой "знание первых принципов обычно не именуется у диалектиков наукой"². Здесь слышен отголосок одной из трудностей философии Аристотеля: как определить статус "науки о началах", если сама наука определена как осуществление доказательства и дедукции? Аристотель пытался решить эту проблему, то пробуя доказывать начала, то определяя постижение начал как "мысль", то противопоставляя дедукции, извлекающей следствия из начал, индукцию, восходящую к началам от частных истин. Превратив существование мысли в первоначало, Декарт получает возможность объединить эти различные решения, к тому же добавив им ясности, которой недостает Аристотелю:

Коль скоро мы поняли, что мы — вещи мыслящие, это становится первичным понятием, не требующим для себя никакого предварительного силлогизма; и когда кто-то говорит: "Я мыслю, следовательно, я есмь, или существую", он вовсе не выводит свое существование из мысленного силлогизма, но как бы признает это положение — в качестве само собой разумеющегося — вследствие простого умозрения. Это становится ясным из того, что, если бы он выводил данную мысль из силлогизма, ему прежде должна была бы быть известна большая посылка. *Все то, что мыслит, есть, или существует*; на самом же деле, он познаёт эту посылку скорее из собственного опыта, свидетельствующего, что, если бы он не существовал, он бы не мог мыслить. Уж такова природа нашего ума, что общие положения он образует на основе познания частных³.

"Я мыслю, следовательно, я существую" может считаться доказательством, ибо существование выведено здесь из мысли. Однако форма, в которой сделано это заклю-

чение, не есть форма рассуждения в собственном смысле слова. Рассуждение определяется наличием промежуточных ступеней, которые проходит мысль, достигая искомого положения. Однако в "я мыслю, следовательно, я существую" заключение от мысли к бытию произведено без промежуточного звена. Связь здесь тем более замечательна, что обычно оба термина мыслятся по отдельности и чуть ли не в оппозиции друг другу. Как бы то ни было, заключение "я существую" взято не из рассуждения: в противном случае требовалось бы вывести его через среднюю посылку "я мыслю" из общей посылки "все, что мыслит, существует". Но ведь совершенно очевидно, что такое общее положение будет скорее результатом непосредственного схватывания в нас связи бытия и мысли. Следовательно, первоначало метафизики, хотя и является в каком-то отношении предметом доказательства, не зависит от дедукции. Оно непосредственно постигнуто методом, который можно назвать индуктивным, так как он схватывает в частном случае общую истину. Индукции, произведенные от частных случаев, суть, как правило, эмпирические обобщения, поспешные и плохо обоснованные. Извлечь из частной интуиции законным путем абсолютно первую истину — в этом состоит привилегия той познающей силы (а именно метафизической), которую Декарт именует "духом", а Аристотель называл "мыслью" (в самом точном и возвышенном значении термина).

Снабдив метафизику первоначалом в виде бытия мысли, Декарт дал ей сразу и метод, и содержание, и оправдание. В самом деле, постижение первоначала осуществлено способом, отличным от научного. Оно произведено непосредственно, а не в поступательном движении рассуждения, оно индуктивно, а не дедуктивно. Обе эти характеристики, казалось, могли бы поставить достоверность метафизики ниже истинности науки, которая основана на проверке и доказательстве, целиком опосредованном и целиком дедуктивным. Но принцип "я мыслю, следовательно, я существую" содержит внутри самого себя акт собственного оправдания и представляет собой пример истины интуитивной и индуктивной, но тем не менее полностью способной обосно-

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии... Ответ на Вторые возражения // Соч. Т. 2. С. 113.

² Там же.

³ Там же.

вать самое себя. Конечно, Парменид уже высказал идею о тождестве мысли и бытия:

...мыслить и быть одно и то же¹.

Но Парменид представлял мысль в определенности бытия — мыслить вне бытия казалось ему невозможным:

Ибо без сущего, о котором она высказана, тебе не найти мышления².

Разумеется, принцип противоречия показывает, что невозможно мыслить вне тождества бытия самому себе. Но аристотелевское опровержение онтологии Парменида показывает также и то, что в пустой самотождественности бытия мысль загоняет себя в тупик. Картезианский же обратный путь, путь схватывания бытия в определенности мысли, предлагает взамен истину, способную непрестанно порождать саму себя, и тем самым высвобождает мысль из онтологических тупиков.

Но если принцип "я мыслю, следовательно, я существую" является одновременно и интуитивным и индуктивным, сама метафизика остается для картезианства системой истин, дедуцированных друг из друга. Невозможно напрямик перейти от "я мыслю" к установлению наук, и в частности физики; прежде надлежит пройти обходным путем через доказательство существования Бога. Только из наличия Бога как совершенного существа — а из его совершенства следует, что Бог не может быть обманщиком, — можно заключить об истинности простых, ясно и четко представляемых идей, которые лежат в основании наук. Картезианская метафизика последовательно движется сначала индуктивным, затем дедуктивным путем. Она не преодолела двойственности метода, которая, еще со времен платоновского противопоставления восходящего и нисходящего пути, свойственна абсолютной науке. Таким образом, картезианская метафизика ставит проблему перехода от одного метода к другому; точнее, это проблема двойного перехода — от существования мысли к существованию Бога и от существования Бога к достоверности наук.

¹ Парменид. В 3 DK // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 287.

² Там же. В 8 35—36 DK. С. 291.

Существование Бога доказывается у Декарта тремя разными способами. При этом два первых доказательства представлены в форме рассуждения. Первое рассуждение таково: коль скоро мы имеем в себе идею высшего совершенства, эта идея не может быть вызвана ничем, кроме самого высшего совершенства. Это умозаключение предполагает общую посылку, которую Декарт принимает за аксиому: идея "у меня не может быть" какой-либо "идеи... если она не привнесена в меня какой-то причиной, в коей, по меньшей мере, содержится столько же реальности, сколько"³ ее имеет представляемая мною идея. Если принять эту аксиому и если согласиться с тем, что мы имеем в себе идею высшего совершенства, позволительно сделать умозаключение к существованию этого высшего совершенства. Второе доказательство — тоже рассуждение, так как оно выводит существование Бога из того факта, что "мы, обладающие идеей Бога, существуем"⁴.

Для успеха этого доказательства следует допустить, что труднее создать субстанцию, чем создать ее атрибуты, и что, следовательно, если бы я мог создать себя сам, я "обладал бы силой, дарующей мне недостающие совершенства... Эти последние являются всего лишь атрибутами субстанции, я же — субстанция"⁵, откуда следует, что я создан и сохраняем кем-то другим, кто, имея власть творить, имеет власть и наделить себя всеми совершенствами, "если бы их ему не доставало"; "и, таким образом, он — Бог"⁶.

В третьем доказательстве существование Бога выводится "из созерцания божественной природы"⁷. Это доказательство можно представить в форме рассуждения, так как оно есть вывод. Правильнее, однако, сказать, что "тем, кто свободен от предрассудков, вывод... должен быть ясен сам собой"⁸, так как оно есть плод "простого представления" природы Бога, без промежуточных ступеней и непосредствен-

³ Декарт Р. Размышления о первой философии... Третье размышление // Соч. Т. 2. С. 35.

⁴ Там же. Ответ на Вторые возражения. С. 132.

⁵ Там же. С. 132—133.

⁶ Там же. С. 133.

⁷ Там же. С. 132.

⁸ Там же.

но, таким образом, что можно узнать, что Бог есть, "без всякого рассуждения". Для этого достаточно представить, какое различие в отношении к существованию имеется между природой или сущностью Бога и всеми другими сущностями:

В идее или понятии любой вещи содержится существование, ибо мы можем понимать вещи лишь в виде модуса их бытия; а именно, потенциальное или случайное существование содержится в понятии ограниченной вещи, необходимое и совершенное — в понятии наисовершеннейшего Бытия¹.

Мы в состоянии мыслить только в определенности бытия: думать о чем-то — значит думать о чем-то таком, что есть. Когда геометр рассуждает о треугольнике, этот треугольник есть, поскольку он его мыслит и он не может его мыслить иначе как существующим. Однако треугольник как геометрическая фигура не существует в природе: он — сущее, но рассудочное сущее. Что справедливо для математического сущего, то справедливо и для сущего воображаемого, например Химеры². Существование, неотделимое от любого мыслимого предмета, не прибавляет этому предмету никакого реального определения: оно обозначает только возможное существование, которое может отвечать или не отвечать какому-либо реальному существованию. Напротив, бесконечная сущность Бога означает бесконечное совершенство, у которого существование не может отсутствовать (так как существование — большее совершенство, чем небытие). Сущность Бога, таким образом, подразумевает его существование, как сущность треугольника подразумевает, что три его угла равны двум прямым. В этом смысле можно сказать, что существование Бога необходимо, так как оно выводится из его сущности, в то время как ни для какой другой вещи связь сущности с существованием не может быть доказана. Для одного только Бога существование есть свойство необходимое и потому доказанное.

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии... Ответ на Вторые возражения // Соч. Т. 2. С. 131.

² См. там же. Третье размышление. С. 31.

Различие между божественной сущностью и сущностью чего угодно другого может быть выражено на языке теологии: "Бог есть его Бытие":

Говоря, что Бог есть его Бытие, я воспользовался обычным выражением богословов, под которым следует понимать, что к сущности Бога принадлежит то, что он существует. Этого нельзя сказать о треугольнике, сущность которого может быть полностью понята даже в том случае, если предположить, что в целом свете не существует ни одного треугольника³.

Но этой традиционно схоластической формулировке Декарт придает такой смысл, какой сам томизм ему не придавал. Простое представление сущности Бога влечет за собой, согласно Декарту, уверенность в существовании Бога. Но если согласиться, что "бытие Бога познается лишь из созерцания божественной природы"⁴, если согласиться, что в этом познании, как и в "я мыслю, следовательно, я существую", вывод получен без доказательства или без рассуждения⁵, придется констатировать существенное отличие данного доказательства от других доказательств бытия Божия. Вот почему в "Размышлениях о первой философии" только что приведенная аргументация появляется лишь в Пятом размышлении, тогда как доказательства, полученные при помощи рассуждения, изложены в Третьем. Дело в том, что только "некоторые" могут таким вот способом — "без доказательств" — познать то, что большинство понимает лишь после долгих речей и рассуждений⁶. Труднее постичь существование Бога в его сущности непосредственно, чем следовать процедуре доказательств через ряд промежуточных положений, поддающихся детализованному изложению. Если, таким образом, "Размышления о первой философии" следуют естественному ходу познания: от того, что познается нами проще всего, к тому, что труднее всего познать, они как раз и должны начать с доказательства через рассуждение. Доказательство, которое разворачивает необходимую

³ Descartes R. Lettre à Hyperaspistes, août 1641. § 13.

⁴ Декарт Р. Размышления о первой философии... Ответ на Вторые возражения // Соч. Т. 2. С. 132.

⁵ См. там же.

⁶ См. там же. С. 126.

последовательность истин (как у Декарта в ответах на Вторые возражения), должно, напротив, начинаться с непосредственного постижения существования Бога в его сущности. Это постижение по-настоящему непосредственно только в себе самом, а в реальном развертывании познания оно лишь результат, так как требует предварительного приучения к некоторым способам рассуждения. По всей видимости, эта аргументация обращена к математикам. Ведь, по словам Декарта, схватывание существования Бога в его сущности по крайней мере "так же достоверно", как "математические истины". Так, задержавшись "мыслью на созерцании сущности самого совершенного бытия":

[Читатели] — без всякой суеты — познают, что Бог существует; и эта истина для них будет само собой разумеющейся, как и та, что двойка — это четное число, а тройка — нечетное, и т. д.¹

По сути же, достоверность существования Бога превосходит достоверность математических истин: именно она обосновывает математические истины, поскольку она есть уверенность в существовании совершенного Бога, который правдив и не может хотеть, чтобы мы ошибались в вещах, которые мы представляем ясно и отчетливо. Рассуждения доказывают существование Бога из положений, принятых в силу их очевидности: они, таким образом, не более достоверны, чем математические доказательства. Конечно, они, в свою очередь, убеждают нас в том, что очевидность есть критерий истины, так как они доказывают существование правдивого Бога. Однако здесь образуется круг, из которого вырывается, благодаря своему непосредственному характеру, прямое схватывание существования Бога в его сущности.

Картезианская метафизика выдвигает, таким образом, два фундаментальных начала, постижение которых носит непосредственный, или интуитивный, характер. Оба состоят в схватывании некоего сущего (в смысле отдельного существования) и имеют, следовательно, онтологический характер. При этом, однако, бытие в них есть

результат умозаключения: бытие "я" выведено из мысли, а бытие Бога — из высшего совершенства. Нельзя, стало быть, истолковывать картезианство как онтологию, так как бытие в нем схвачено в определенности того, что его обосновывает — принципа "я мыслю" или божественного совершенства. Но именно двойственность оснований ставит в картезианстве проблему перехода от одного начала к другому. В самом деле, с одной стороны, существование Бога выводится при помощи рассуждения из присутствия в нашей душе идеи совершенства; с другой — оно непосредственно извлекается из этой самой идеи. Непосредственное заключение от сущности Бога к его существованию, именно в силу своей непосредственности, больше соответствует природе начала, чем положение, установленное в результате длительного рассуждения. Зато доказательства через рассуждение, в силу того что они используют принцип причинности, более понятно устанавливают связь между существованием "я" и существованием Бога, так как умозаключение ведется от "я" или от того, что есть в этом "я", к Богу, так же как заключают от следствия к его необходимой и достаточной причине. Если, стало быть, существование Бога непосредственно выводится из его сущности, оно представляет собой первую истину, которая оказывается просто рядоположенной с принципом "я мыслю". Если же существование Бога выводится из "я мыслю", связь начал становится яснее, но существование Бога утрачивает качество абсолютно первой истины.

Как бы то ни было, существование Бога выводится из его идеи. Трудность в том, чтобы понять, как происходит переход от "я мыслю" к идее Бога. Ответ, в ясной форме предложенный Декартом, состоит в следующем: нам "приходила в голову такая мысль"². Здесь нет ничего, кроме констатации факта: "Разумеется, нет также ничего удивительного в том, что Бог, создавая меня, вложил в меня эту идею — дабы она была во мне как бы печатью его искусства"³. Но если в этом нет ничего невозможного, то нет и ничего необходимого.

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии... Отв. на Вторые возражения // Соч. Т. 2. С. 120

² Там же. Третье размышление. С. 30.

³ Там же. С. 43.

Свободное решение Бога, создающего свое творение, не то чтобы совсем уж необъяснимо: но можно ведь представить себе, что оно могло быть иным. "Остается предположить... подобно тому как у меня есть врожденная идея меня самого", так и идея Бога "у меня врожденная"¹.

Что касается перехода от начал метафизики к началам физики, то и тут картезианская мысль идет тем же путем. Начала физики присутствуют "в нас", в виде ясных и отчетливых идей, которые в картезианской школе традиционно обозначаются как "врожденные идеи". Под таковыми следует понимать идеи, которые естественным образом присутствуют в нашей душе, потому что они вложены в нее от рождения, то есть от ее сотворения Богом. Эти идеи обеспечены своим божественным происхождением, так что "порядок физических вопросов"² начинается с метафизических принципов существования Бога и врожденных идей:

Порядок, которого я здесь придерживался, таков: во-первых, я старался вообще найти начала, или первопричины, всего, что существует и может существовать в мире, рассматривая для этой цели только Бога, сотворившего его, и выводя их только из неких ростков тех истин, которые от природы заложены в наших душах. После этого я рассмотрел, каковы первые и наиболее простые следствия, которые можно вывести из этих причин; и мне кажется, что таким путем я нашел небеса, звезды, Землю и даже воду, воздух, огонь, минералы на Земле и другие вещи, являющиеся самыми обычными и простыми, а потому и более доступными познанию³.

Такое представление наверняка может возбудить некоторые подозрения. Можно, например, резонно усомниться в том, что именно в себе Декарт "нашел небеса, звезды, Землю и даже воду, воздух, огонь, минералы на Земле и другие вещи". Почему не предположить, что Декарт встретился со всеми этими вещами в опыте, а не в мысли⁴? И все-таки это возражение остается

внешним и поверхностным: ясно ведь, что Декарт обнаружил в своей мысли не сами эти реальности, но идеальные начала, которые позволяют осознавать реальные вещи и объяснять их.

Внутренняя трудность картезианства видна в том, что Декарт заявляет о полной невозможности "понять" связь между существованием Бога и "вечными истинами", содержащимися во врожденных идеях и являющимися основаниями (по сути математического характера) физического познания:

Я знаю, что Бог — творец всех вещей, истины же эти — некие вещи, а следовательно, он их творец. Я говорю, что я это знаю, но не утверждаю, что воспринимаю это либо постигаю⁵.

Мы знаем, что физические и математические истины "зависят" от существования Бога⁶. Но это знание не является результатом реального понимания этой зависимости: оно не идет дальше констатации факта сотворения Богом вечных истин и не проникает в существо этого творения: "ведь постичь — значит объять мыслью; а чтобы знать какую-то вещь, достаточно к ней прикоснуться мыслью"⁷.

Таким образом, картезианство, как и то-мизм, бессильно реально (то есть доступным для понимания образом) поставить физику и математику на фундамент теологии. Правда, Декарт оправдывает это бессилие на богословский манер. Математические и физические истины не могут быть извлечены с помощью строгой дедукции из факта существования Бога, так как они определяют, не что такое Бог, но что такое тварные вещи. Сказать, например, что вещи суть протяженные субстанции, характеризующиеся, согласно законам механики, своей формой и движением, бесспорно и значит определить их сущность. Однако "достоверно известно", что Бог является "творцом сущности творений в той же мере, как их существования"⁸. Приходится, стало быть, признать, что Бог так же свободно сотворил их сущность, как и их суще-

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии... Третье размышление // Соч. Т. 2. С. 42—43.

² Декарт Р. Рассуждение о методе... Ч. 5 // Соч. Т. 1. С. 274.

³ Там же. Ч. 6. С. 287.

⁴ Ср.: Péguy. Ch. Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne.

⁵ Декарт Р. М. Мерсенну (?), 27 мая 1630 г. // Соч. Т. 1. С. 590.

⁶ См.: Descartes R. Lettre à Mersenne du 6 mai 1630.

⁷ Декарт Р. М. Мерсенну (?), 27 мая 1630 г. // Соч. Т. 1. С. 590.

⁸ Там же.

ствование. А если считать, что у него не было никакой необходимости делать так, чтобы мир существовал, следует постулировать также его полную свободу по отношению к математическим истинам:

Вы спрашиваете также, что заставило Бога создать эти истины; я же отвечаю, что он был в такой же степени волен сделать неистинным положение, гласящее, что все линии, проведенные из центра круга к окружности, между собой равны, как и вообще не создавать мир. И достоверно, что истины эти не более необходимо сопряжены с сущностью Бога, чем прочие сотворенные вещи¹.

Если физические и математические истины составляют сущность сотворенных вещей, они могут принадлежать только этим вещам, но не сущности самого Бога. Поэтому Декарт не может допустить, что они как следствия вытекают из божественной сущности или, выражаясь языком неоплатоников, что они ее эманации:

Вы спрашиваете у меня, каков род причины, согласно которой Бог установил вечные истины. Я отвечаю, что он установил их согласно тому же роду причины, в соответствии с которым он создал все вещи в качестве действующей и тотальной причины. Ведь достоверно известно, что он является творцом сущности творений в той же мере, как и их существования; сущность же эта — не что иное, как именно те вечные истины, кои я вовсе не считаю происходящими от Бога наподобие эманации солнечных лучей; но я знаю, что Бог — творец всех вещей, истины же эти — некие вещи, а следовательно, он их творец².

Следовательно, "богохульством" будет сказать, что "истина о чем-либо предшествует знанию Бога об этом"³:

Относительно вечных истин я снова утверждаю, что они истинны и возможны только потому, что Бог знает их как истинные и возможные, и ни в коем случае наоборот, что они известны Богу как истинные, как если бы они были истинными независимо от Него⁴.

Поэтому нет никаких вечных законов разума, которые существовали бы до творческого акта Бога и предопределяли бы его:

утверждать такое — все равно что впадать в язычество, которое подчиняет Бога стоящей выше него Судьбе:

Ведь утверждать, что эти истины от него не зависят, — это то же самое, что приравнивать Бога к какому-нибудь Юпитеру или Сатурну и подчинять его Стиксу или же мойрам⁵.

Можно, таким образом, утверждать, что в Боге акту творения не предшествует акт понимания, который руководствовался бы предсуществующими истинами, и что "в Боге хотеть и познавать составляют одно"⁶. При этом надо хорошо уяснить, что в этом единстве воли и разума главенствует воля, то есть абсолютная свобода Бога, "таким образом, что, желая чего-то, Он тем самым это что-то и познает, и только в этом причина истинности данной вещи"⁷. Бог как законодатель природы ведет себя на манер абсолютного монарха:

Прошу Вас, не опасайтесь утверждать повсюду публично, что именно Бог учредил эти законы в природе, подобно тому как король учреждает законы в своем государстве... Нет... ни одного [закона], который мы не могли бы постичь... точно так же, как король запечатлел бы свои законы в сердцах своих подданных, если бы его могущество ему это позволило⁸.

Достоверность математических и физических истин происходит от "первой и самой вечной из всех истин, какие только могут быть", а именно от "существования Бога"⁹. Однако под этим "происхождением" не следует понимать, что они могут быть извлечены из своего начала доступным пониманию способом: чтобы осознать истинность присутствующих в нас врожденных идей, достаточно знать, что они установлены незыблемым декретом верховного Владыки мира.

Очевидно, однако, что предложенное решение весьма произвольно. Не случайно, формулируя его суть, Декарт противоречит сам себе. Так, сказав, что Бог, "желая чего-то... тем самым это что-то и познает"¹⁰, он

⁵ Декарт Р. М. Мерсенну, 15 апреля 1630 г. // Соч. Т. I. С. 588.

⁶ Descartes R. Lettre à Mersenne du 6 mai 1630.

⁷ Ibidem.

⁸ Декарт Р. М. Мерсенну, 15 апреля 1630 г. // Соч. Т. I. С. 588—589.

⁹ Descartes R. Lettre à Mersenne du 6 mai 1630.

¹⁰ Ibidem.

¹ Декарт Р. М. Мерсенну (?), 27 мая 1630 г. // Соч. Т. I. С. 590.

² Там же.

³ Descartes R. Lettre à Mersenne du 6 mai 1630.

⁴ Ibidem.

затем поправляет себя: "...в Боге это одно и то же — волишь, постигать и творить, причем ни один из этих актов не предшествует другому *даже в плане разума*"¹. Предыдущая формулировка предполагала, однако, первенство (логическое, если не хронологическое) воли над разумом. Но тут, очевидно, была опасность, что божественное решение предстанет абсурдным или по крайней мере необоснованным. Вторая формулировка показывает, что воля Бога неотделима от его разума, или, иными словами, что она сама по себе разумна. Но в таком случае фундаментальные принципы математики или физики могли бы быть обоснованы разумом, так как они могли бы быть доступным пониманию образом привязаны к существованию Бога. А этого как раз Декарт сделать не может. Ему надо было обосновать математику и физику как рациональные построения, то есть как дедуктивные системы. Бесспорно, он выказывал тем самым радикальную научную требовательность, в отличие от тех его современников, которые довольствовались установлением отдельных истин при помощи экспериментального метода. Действительно, устанавливая частные истины не может быть достаточным, так как научное объяснение таких истин снова и снова приводит к общим принципам, как, например, детерминизма, или механики, или к принципу инерции, на котором основана механика Галилея. Поэтому надо согласиться с платонизмом и картезианством, что трудно назвать наукой дисциплину, которая довольствуется тем, что подразумевает эти начала в качестве предпосылок и тем самым делает их добычей сомнения и опровержения. Вот почему Декарт, стремясь достичь подлинной и достоверной науки, попытался раз и навсегда установить начала математики и физики на основании незыблемой достоверности. Он хотел вывести начала наук из начал метафизики, каковыми для него были существование мысли и существование Бога. Чтобы действительно служить основанием науки, эти начала должны находиться в единстве с наукой и в то же время быть выше нее. Именно

поэтому для Декарта они — непосредственные начала рациональной дедукции. Но все дело в том, что картезианство не сумело вырваться из противоречия непосредственного и опосредованного, интуиции и дедукции. Картезианская метафизика зависит от двух начал, каждое из которых, будучи непосредственным, может претендовать на роль абсолютного начала. С одной стороны, бытие, или "существование" мысли представляет собой "первое основоположение", из которого можно вывести "наиболее ясное следствие, именно что существует Бог — творец всего существующего в мире; а так как он есть источник всех истин, то он не создал нашего разума по природе таким, чтобы последний мог обманываться в суждениях о вещах, воспринятых им яснейшим и отчетливейшим образом"². С другой стороны, поскольку существование Бога есть метафизическая гарантия всякой истины и поскольку это существование непосредственно выведено из сущности Бога, оно в равной степени является "первой и самой вечной из всех истин, какие только могут быть, единственной, из которой происходят все остальные"³.

К трудности, которую представляет собой точное определение связи первоначал метафизики между собой, добавляется неясность связи этих первоначал с началами физики. Действительно, эта связь составляет предмет знания без понимания. Но ведь знание без понимания — не что иное, как вера. В самом деле, в картезианстве характер связи Бога с сотворенными вещами выражается в терминах теологии откровения: творения. Выходит, картезианская метафизика для выражения своей фундаментальной связи с физикой нуждается в догмате о творении. Она в гораздо меньшей степени независима от теологии откровения, чем можно было подумать, глядя на полемику картезианства с томизмом. Разумеется, такая зависимость рационалистической мысли от веры связана с состоянием науки XVII века: последняя располагает, с одной

¹ Декарт Р. М. Мерсенну (?), 27 мая 1630 г. // Соч. Т. I. С. 590.

² Декарт Р. Первоначала философии. Письмо автора... // Соч. Т. I. С. 306.

³ Descartes R. Lettre à Mersenne du 6 mai 1630.

стороны, весьма общими принципами (началами), а с другой — кое-какими истинами, установленными с помощью наблюдения и эксперимента. Заполнить же пустоту между теми и другими она еще не в силах. Принципы еще не могут представляться чем-то установленным а posteriori (как это будет во времена позитивизма XIX века) на основании множества экспериментальных фактов, подводимых под обобщение. Во времена Декарта уверенность в абсолютной значимости принципов науки могла быть лишь актом веры.

*б) Кризис и утверждение
рационалистической метафизики*

Эту ситуацию особенно остро почувствует Паскаль и обратит ее на пользу религии посредством иррационалистической интерпретации результатов метафизики Декарта. В самом деле, когда речь заходит о принципах наук, картезианство устанавливает в качестве критериев истины очевидность и ясность. Можно, разумеется, сопоставить рациональный характер этих критериев: ведь их нельзя доказать. Куда вероятнее, что очевидность и ясность следует отнести к области непосредственного чувства. Кроме того, как всякое дедуктивное доказательство предполагает наличие начал, так и научное пользование языком предполагает наличие строго определенных терминов. Определенность термина достигается использованием других, более простых терминов, пока мы не приходим к простейшим понятиям, "кои сами по себе не дают познание ни одной из сущих вещей", — таковы, например, "мышление, существование, достоверность" и т. д.¹ Когда анализируют условия научной истины, "достигают по необходимости первичных терминов, которые невозможно определить, и начал столь ясных, что они не требуют доказательств"². Для Паскаля это означает, что науке присуще коренное про-

тиворечие: она стоит на фундаментальном требовании определения и проверки, которое не может быть удовлетворено на уровне ее же собственных начал. "Отсюда следует, что в силу естественной неизбежности люди не в состоянии изложить какую-либо науку в абсолютно полном порядке"³. В намерении Декарта поставить науки на фундамент непоколебимой достоверности Паскаль видит в конечном счете просто "претензию". Невозможно поставить науки на основание рациональной метафизики, так как рациональные доказательства зависят от постижения начал, — а оно есть дело непосредственного чувства и зависит от того, что Паскаль называет сердцем. Вот почему "смеяться над философией — это и есть философствовать по-настоящему"⁴. В самом деле, если вслед за Декартом понимать под "философией" комплекс рационального познания или наук, станет ясно, что совокупность рациональных дедукций зависит фактически от оснований, которые получены совсем другим путем, нежели применение правил метода. В самом картезианстве решающее доказательство бытия Божия — непосредственно по своему характеру. Этим оно и отличается от собственно рационального доказательства и поэтому может, скорее, быть отождествлено с непосредственной и не требующей доказательств уверенностью сердца или веры. Согласно интерпретации Паскаля, само картезианство свидетельствует о том, что "в силу естественной неизбежности люди не в состоянии" отыскать, опираясь на одни только возможности своего разума, метафизическое основание науки, и что если они и могут достичь такого основания, то только через убеждения сердца, относящиеся к области веры.

Вера между тем принадлежит к области недоказываемого чувства, и, значит, ее можно отвергнуть за то, что она не подкрепляет своей правоты каким-либо доказательством. Однако такое отвержение трагично: всеобщие принципы научного познания, которые Декарт не смог объяснить иначе, как произвольным решением Бога, в результате чего их достоверность уста-

¹ Декарт Р. Первоначала философии. Ч. 1. § 10 // Соч. Т. 1. С. 317.

² Паскаль Б. О геометрическом уме и об искусстве убеждать // Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. С. 436—437.

³ Там же. С. 437.

⁴ Паскаль Б. Мысли. 513 (4). М., 1995. С. 237.

навливается знанием, лишенным понимания. При таком подходе может устоять, как неоспоримое достижение картезианской мысли, лишь непосредственная уверенность мысли в себе самой. Но как раз в силу своей непосредственности эта уверенность разворачивается в серию испытаний, которыми мысль непосредственно подвергает сама себя и в которых она выражается как множество различных актов мысли:

А что это такое — вещь мыслящая? Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами¹.

Таким образом, само чувство оказывается в картезианском анализе формой мысли. Оно действительно есть мысль, поскольку мы непосредственно сознаем наши ощущения и, следовательно, "я мыслю" присутствует и здесь:

Итак, именно я — тот, кто чувствует и кто как бы с помощью этих чувств замечает телесные вещи: иначе говоря, я — тот, кто видит свет, слышит звуки, ощущает жар. [Но мне скажут:] Все это — ложные ощущения, ибо я сплю. [Допустим.] Но достоверно, что мне кажется, будто я вижу, слышу и согреваюсь. Последнее не может быть ложным, и это, собственно, то, что именуется моим ощущением; причем взятое именно в этом смысле ощущение есть не что иное, как мышление².

Ощущение может непосредственным образом утвердить собственную достоверность лишь постольку, поскольку оно — мысль. Я не могу быть непосредственно уверен в том, что мои ощущения представляют мне что-то существующее реально вне меня. Зато, пока я их сознаю, достоверным является то, что во мне есть все эти ощущения. Таково основание философии эмпиризма нового времени. Если "я мыслю" есть непосредственный опыт, он по сути тот же самый и в чувстве. Абсолютно непосредственно то, чему ничто не могло бы предшествовать. А ведь исторически развитие человеческого познания начинается с чувственного сознания. "Я чувствую" оказывается непосредственно формой "я мыслю". Если

к тому же метафизическим оправданиям начал науки не оказывается никакого доверия, следует ограничиться только этой непосредственной формой. Разумеется, эмпиризм не отвергает полностью значение общих идей и принципов. Но он считает их простыми абстракциями, полученными путем индукции из чувственных данных. Схоластика резюмировала то, что ей казалось учением Аристотеля, в формуле: "Нет ничего в разуме, чего не было раньше в чувствах". Для эмпиризма эта формула выражает не просто хронологическое предшествование: она означает, что у абстрактных идей нет иного источника и иного основания, кроме чувственности.

В некотором роде эмпиризм выражает требование, совершенно необходимое для развития новоевропейской науки. Последняя ушла далеко вперед по сравнению с античной наукой как раз благодаря тому, что она ясно осознала необходимость постоянной проверки теоретических утверждений путем обращения к опыту. С другой же стороны, эмпиризм препятствовал прогрессу науки, поскольку значение общих принципов научного объяснения было для него чем-то неясным и относительным. В самом деле, если законность всякого общего положения зависит от совокупности подтверждающих его эмпирических наблюдений, оно в любой момент может быть опровергнуто всегда возможным изменением опытных данных. Однако именно совокупность принципов и законов научной астрономии гарантирует, что солнце взойдет завтра в строго определенный час, а вовсе не простая индукция из прежде наблюдавшихся фактов, которой не под силу установить существование законов природы. Следовательно, в интересах прогресса наук, который требует определения общих принципов объяснения, необходимо опровержение эмпиризма. Однако и эмпиризм и интуитивизм нового времени — это философия мыслящего субъекта. Поэтому критика эмпиризма и интуитивизма не может не быть в некоторых отношениях и критикой картезианства. Вот почему критика Лейбницем эмпиризма Локка не может рассматриваться отдельно от его выступления против основных положений картезианской метафизики.

С точки зрения Лейбница, метафизика Декарта видится прежде всего как разрыв

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии... Второе размышление // Соч. Т. 2. С. 24. Текст в квадратных скобках отсутствует в русском переводе. — Примеч. ред.

² Там же. С. 25.

единства метафизики. Картезианское истолкование природы начал и впрямь коренным образом отличается от аристотелевского. Аристотель называет "началами" аксиомы, то есть наиболее общие положения, содержащиеся во всяком доказывающем рассуждении. Декарт же называет "началом" такую истину, как "я существую", которая есть начало в том смысле, что с нее следует начинать, но которая весьма отлична, скажем, от принципа противоречия. "Я существую" есть заключение из непосредственного осознания, тогда как принцип противоречия может быть схвачен только в конце возвратного анализа, который разбирает механику доказательства вплоть до самых первых его предпосылок. Лейбниц предлагает различать вклад в метафизику Аристотеля и Декарта следующим образом: первый основал метафизику на истинах разума, второй — на истинах факта:

"Я мыслю, значит, существую", как великопечно заметил Декарт, принадлежит к числу первых истин. Но было бы справедливо, если бы он не пренебрегал и другими, равными этой. Вообще же можно сказать так: истины бывают или истинами факта, или истинами разума. Первая среди истин разума — принцип противоречия или, что сводится к тому же, принцип тождества, как правильно заметил еще Аристотель. Первых истин факта столько, сколько существует непосредственных восприятий, или, я бы сказал, осознаний¹.

Несомненно, "я существую" является первой истиной, однако не следует из-за этого оставлять в тени не менее фундаментальную истинность принципов разума.

В этом отношении метафизика Лейбница стремится не просто восстановить, но и приумножить вклад Аристотеля. К принципу тождества, или непротиворечивости, Лейбниц добавляет принцип, названный им "принципом основания": "ничто не происходит без основания" или "все, что есть, имеет основание". Этот принцип содержит и выражает сам разум, который в своей доказывающей деятельности дает обосно-

вание всему, что есть. Но к принципу тождества и к принципу основания тут же добавляются другие, такие, как принцип непрерывности, который гласит, что природа не делает скачков, или принцип наилучшего, который утверждает, что природа всегда выбирает самый простой путь. Эти последние принципы касаются способов действия природы. Они уступают в универсальности принципам тождества и основания, так как они ограничены объяснением природы, то есть физикой. Можно, следовательно, сказать, что речь идет о простых законах, да и Лейбниц действительно обозначает их как закон непрерывности и закон экономии в природе. И все же эти законы суть начала разума, так как они дают разумное объяснение явлений и служат определению действий природы.

Надо, стало быть, не просто прибавить к "истинам факта" картезианской метафизики "истины разума", унаследованные от Аристотеля, но эти последние еще и должны быть увеличены в числе. Можно сказать, что помимо принципа тождества и принципа основания разум, как отмечено выше, содержит начала не только физического объяснения, но и, естественно, математического доказательства. Совершенно очевидно, что разум, в силу своей обязанности давать всему разумное обоснование, не может не стремиться привести к единству совокупность своих принципов. Поэтому Лейбниц одобряет усилия математиков, которые хотят сократить число аксиом своей дисциплины³. Но сведение начал к единству не может быть осуществлено до конца: если бы такое единство могло существовать, начала могли бы быть извлечены из первого среди них. Однако фактом остается, что принцип тождества не производит сам по себе никакого знания: "нельзя научить человека, говоря ему, что он не должен отрицать и утверждать того же самого в одно и то же время"⁴. Польза этого принципа проявляется лишь в том случае, если мы располагаем кроме него конкретным содержанием. Вот тогда можно будет осуществ-

¹ Лейбниц Г. В. Замечания к общей части Декартовых "Начал". К пункту 7 // Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 3. С. 175.

² "Принцип основания" у нас обычно называют "законом достаточного основания". — Примеч. ред.

³ См.: Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. IV. Гл. 7. § 1 // Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 2. С. 416.

⁴ Там же. Гл. 8. § 2. С. 438.

влять доказательства, которые будут законны постольку, поскольку они будут приводить к тождеству. Таким образом, всякое высказывание тождества, взятое само по себе, оказывается, по справедливому замечанию Локка, пустым, так как оно не умножает знания. Так происходит, например, с известным правилом юристов: "qui jure suo utitur, nemini facit injuriam (тот, кто пользуется своим правом, не причиняет никому ущерба)"¹. Действительно, пользоваться своим правом и значит не причинять ущерба никому. Польза высказывания тождества становится, однако, вполне очевидной, когда мы рассуждаем о реальном поступке в связи с конкретными правовыми нормами:

Если бы кто-нибудь сделал свой дом более высоким в пределах дозволенного законом и обычным правом и закрыл бы таким образом какой-нибудь вид своему соседу и последний вздумал бы жаловаться на него, то ему тотчас же указали бы именно на эту норму права².

"Но Вы понимаете, каким образом следует пользоваться тождественными предложениями, чтобы извлечь из них пользу: надо показать при помощи выводов и определений, что к ним сводятся другие истины, которые желают установить"³. Это показывает, что истины разума не являются первыми в том смысле, что из них можно извлечь все возможные истины. Самое большее можно сказать, что разнообразные истины "сводятся" к принципу тождества. Это означает, конечно, что можно привести их к нему; но только при условии, что мы уже располагаем ими заранее. Если верно то, что "основание частных истин" зависит "от более общих", не менее верно и то, что мы не можем извлечь частные истины из общих и не можем достичь истин разума, иначе как восходя к ним от частных. Решение проблемы происхождения начал мы получаем, двигаясь в обратном направлении: возвращаясь сама к себе, мысль замечает, что эти начала — не что иное, как условия ее собственной деятельности;

Ведь общие принципы входят в наши мысли, душу и связь которых они составляют. Они необходимы для них, подобно тому как для ходьбы необходимы мышцы и сухожилия, хотя мы об этом и не думаем. Дух ежеминутно опирается на эти принципы, но ему нелегко вскрыть их и представить себе отчетливо и порознь, так как это требует с его стороны большого внимания к тому, что он делает⁴.

Значит, для того чтобы открыть их в себе, мы должны на них "обратить внимание", и это "внимание, направленное на то, что заключается в нас", называется "рефлексией"⁵. Можно, стало быть, называть эти принципы "идеями рефлексии"⁶, и именно в рефлексии обретается нерасторжимое единство "истины факта" (такой, как "я существую") и "истин разума" (таких, как принципы тождества или основания). Все эти истины даны в рефлексии, иначе говоря, извлекаются из рефлексии, которую мысль производит над собой. Ведь именно в рефлексии над собой мысль открывает бытие:

И я хотел бы узнать, каким образом у нас могла бы быть идея бытия, если бы нам самим не было присуще бытие и мы не находили бы, таким образом, бытия в нас самих⁷.

Точно так же мысль открывает в себе тождество (ибо она тождественна себе) или основание (так как деятельность мысли состоит в поиске разумных оснований) и т. д. Таким образом, стоит только как следует развернуть содержание эмпиризма или картезианства, как появляется возможность критиковать и превзойти их. Что касается эмпиризма, опыт, за который он хватается, содержит в себе "я мыслю", то есть в самом чувственном опыте заложена субъективность мысли. Поэтому Локк и принимает "идеи рефлексии", которые являются плодом осознания мыслью самой себя. Этих соображений довольно для опровержения эмпиризма. Если и можно допустить, что согласно хронологическому порядку развития познания "нет ничего в разуме, чего не было раньше в чувствах", то

¹ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. IV. Гл. 8. § 4 // Соч. Т. 2. С. 440.

² Там же.

³ Там же. § 3. С. 438—439.

⁴ Там же. Кн. I. Гл. 1. § 20. С. 85—86.

⁵ Там же. Предисловие. С. 51.

⁶ См. там же. Кн. II. Гл. 1. § 2. С. 111.

⁷ Там же. Кн. I. Гл. 1. § 23. С. 87.

к этому придется добавить: "за исключением самого разума"¹.

Производя рефлексию сама над собой, мысль обнаруживает, что она содержит в себе "бытие, субстанцию, единое, тождественное, причину, восприятие, рассуждение и множество других понятий, которых не могут дать нам чувства"². Тем самым достигается более четкое, чем у Декарта, понимание природы и источника "врожденных идей". Конечно, можно повторить вслед за Декартом, что эти идеи "находятся" в нас, что они есть то, что душа носит при себе, то, что она содержит. Но они не таятся в ней, "наподобие огня в кремне"³, по образному выражению Декарта, или как одна вещь внутри другой: принципы — не что иное, как сама мысль. Именно в этом смысле их и можно назвать врожденными, потому что "мы, так сказать, врождены самим себе"⁴. Однако отношение врожденных идей к душе не является случайным, каким оно было в картезианстве. Врожденные идеи присутствуют в душе не по произвольному указу Бога или как подпись на его произведении, которой он мог и не ставить. Они скорее — "потенции" (virtualités)⁵ мысли, то есть ее чистая сущность, которую она обнаруживает, производя рефлексию над собой с достаточным вниманием.

Метафизика развивается, следуя порядку истин рефлексии, понятих (в метафизике Аристотеля) как истины разума и (в метафизике Декарта) как истины факта. Но что касается этого второго ряда истин (а не только истин разума), Лейбниц упрекает Декарта за то, что тот не "следовал... *filum meditandi*" (нитью размышлений)⁶ и проглядел, что по крайней мере одна истина разума имеет такое же значение, как "я мыслю". Эта истина состоит в том, что "в наших мыслях имеется большое разнообразие"⁷:

Я осознаю не только себя в процессе мышления, но и то, что я мыслю, и не более истинен и определен факт, что я мыслю, чем то, что я мыслю то-то и то-то. Поэтому первые истины факта можно вполне логично свести к следующим двум: "Я мыслю" и "Я мыслю разнообразное"⁸.

Имеется, таким образом, две истины факта, причем "обе эти истины одинаково непроверяемы и независимы друг от друга, и г-н Декарт, положивший в основу своих рассуждений лишь первую из них, не сумел достичь того совершенства, к которому стремился"⁹. Упрек, адресованный Декарту, не вполне основателен, так как тот стремился различать в мысли два аспекта, в которых ее можно рассматривать. Эти аспекты он обозначает терминами "формальная реальность" и "объективная реальность", вышедшими со времен схоластики из употребления и ставшими для нас темными. В аспекте "формальной реальности" мысли взяты только как определенные "способы мышления"¹⁰. Иными словами, они рассматриваются только в качестве возможных модусов мысли, то есть как вариации "я мыслю". В этом аспекте все они "возникают во мне одним и тем же путем"¹¹. Но можно взять мысли в аспекте их "объективной реальности", то есть учитывая их разнообразное содержание. В такой перспективе, "поскольку эти мысленные идеи... представляют разные вещи, они в то же время весьма различны"¹². Таким образом, уже в самом картезианстве имеются указания на две первые истины, выделенные Лейбницем, из которых одна выражает единство "я мыслю", а другая отсылает к разнообразию содержания мыслей. В действительности Лейбниц расходится с Декартом не в определении двух этих истин, но в их метафизическом применении. Для Декарта определение "объективной реальности" идеи или ее репрезентативного содержания — исходный пункт развертыва-

¹ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. II. Гл. 1. § 2 // Соч. Т. 2. С. 111.

² Там же.

³ Декарт Р. Частные мысли // Соч. Т. 1. С. 575.

⁴ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Предисловие // Соч. Т. 2. С. 51.

⁵ Там же. С. 52.

⁶ Лейбниц Г. В. С. Фуше, 1676 г. // Соч. Т. 3. С. 269.

⁷ Там же. С. 268.

⁸ Лейбниц Г. В. Замечания к общей части Декартовых "Начал". К пункту 7 // Соч. Т. 3. С. 175. "Я мыслю" — "Cogitata" (это термин, которым воспользуется Гуссерль).

⁹ Лейбниц Г. В. С. Фуше, 1676 г. // Соч. Т. 3. С. 268—269.

¹⁰ Декарт Р. Размышления о первой философии. Третье размышление // Соч. М., Т. 2. С. 29.

¹¹ Там же. С. 33.

¹² Там же.

ния метафизических рассуждений. Через промежуточную ступень доказательства бытия Божия, полученного в результате поиска причины объективной реальности идеи совершенства, он пытается доказать существование внешнего мира и обоснованность принципов наук. По мысли же Лейбница, такое косвенное доказательство не отвечает истинному порядку рефлексии, так как есть возможность непосредственно развернуть следствия обеих первых истин факта: "мы мыслим" и "имеется большое разнообразие в наших мыслях". "Из первой истины вытекает, что мы существуем, из второй — что существует нечто отличное от нас, т. е. отличное от того, что мыслит, и служащее первопричиной разнообразия наших явлений"¹. Для того чтобы найти основание разнообразию наших мыслей, недостаточно принципа "я мыслю": он выражает единство мысли и не может быть принципом ее разнообразия. "Я мыслю" не может объяснить себе разнообразие своих мыслей и таким образом вынуждено обратиться к какой-то причине вне себя. Разнообразие мыслей оказывается опровержением солипсизма. Действительно, любая мысль выделяет в двух направлениях: с одной стороны, каждая мысль есть реализация принципа "я мыслю", зато с другой — "всякая мысль есть мысль о чем-то"².

"Феномены" или "явления", которые составляют "разнообразие" наших мыслей, "необходимо имеют какую-то причину вне нас". Степень достоверности этого положения может быть последовательно увеличена, если применять истины разума к анализу истин факта. Ведь "истинным критерием по отношению к чувственным предметам" считается "связь явлений, т. е. связь того, что происходит в разных местах, в разное время и в опыте разных людей"³:

Конечно, чем более связным представляется нам то, что с нами происходит, тем больше у нас уверенности, что наши яв-

ния соответствуют реальности; верно также и то, что, чем пристальнее мы изучаем наши явления, тем больше последовательности мы в них находим, в чем убеждают нас также микроскопы и другие средства делать опыты⁴.

Эта связность наблюдений дает, однако, чисто эмпирическую уверенность, которая затем подкрепляется и обосновывается через объяснение и оправдание опыта "при помощи рациональных истин, подобно тому как оптические явления находят свое объяснение в геометрии"⁵. Можно, конечно, возразить, что надежность научного анализа чувственной реальности "не самой высокой степени"⁶. В самом деле, такой анализ касается лишь представлений или данных сознания, которые всего лишь внутренне феномены мысли, и значит, вполне возможно, что им не соответствует вне нас никакая реально существующая действительность. При строгом рассмотрении аргументация Лейбница действительно показывает только то, что для объяснения разнообразия явлений требуется что-то еще, кроме мысли. А это никоим образом не исключает Декартовой гипотезы, согласно которой источником разнообразия наших мыслей мог бы быть какой-то злой гений. В этом случае можно ли "быть уверенным в [существовании]" таких вещей, как "земля, небо, звезды"⁷ и всего прочего? Вполне очевидно, однако, что эта гипотеза — "метафизическая" в худшем смысле слова, как пример спекуляции не то чтобы абсолютно невозможной, но маловероятной и даже весьма невероятной:

С метафизической точки зрения не является невозможным сновидение связанное и длительное, как жизнь человека; но это столь же противоречащая разуму вещь, как противоречило бы ему допущение случайного образования книги при беспорядочном бросании типографских знаков⁸.

¹ Лейбниц Г. В. С. Фуше, 1676 г. // Соч. Т. 3. С. 268.

² Leibniz G. W. Die philosophischen Schriften. Hrsg. von C. J. Gerhardt. Berlin, 1875—1890. Bd. I. S. 370. (Аннотация на письмо Эккарда. Май 1677 г.)

³ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. IV. Гл. 2. § 14 // Соч. Т. 2. С. 382.

⁴ Лейбниц Г. В. С. Фуше, 1676 г. // Соч. Т. 3. С. 271—272.

⁵ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. IV. Гл. 2. § 14 // Соч. Т. 2. С. 382.

⁶ Там же.

⁷ Декарт Р. Размышления о первой философии... Третье размышление // Соч. Т. 2. С. 29.

⁸ См.: Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. IV. Гл. 2. § 14 // Соч. Т. 2. С. 382.

Более того, наука движется, постоянно обосновывая себя сама, так как научный анализ в своем поступательном движении все более и более строго определяет связь явлений. Из этого следует, что "если явления связаны, то неважно, станут ли их называть сновидениями или нет, так как опыт показывает, что мы не обманываемся в наших мероприятиях по отношению к явлениям, если только они предпринимаются в соответствии с рациональными истинами"¹. Можно, стало быть, вопреки Декарту, утверждать, что достоверность чувственного мира, как и обоснование деятельности научной мысли, не нуждается в метафизической дедукции. Когда наука находит все больше связности и соотнесенности явлений, которые она объясняет при помощи истин разума, она не задается вопросом о том, видимость ли все эти явления, или за ними стоит истинное бытие. По выражению Гуссерля, она вполне может оставить за скобками картезианский вопрос о реальности внешнего мира.

То, что Лейбниц выдвинул против Декарта основоположения феноменологии, не означает, впрочем, что он был феноменологом. В границах феноменологии доказывается, "строго говоря", что "существует нечто, представляющее нам хорошо согласованные явления"². Этот уровень уверенности можно считать достаточным морально (то есть для нужд практического действия). Но настоящая метафизическая уверенность требует большего, чем констатация связи явлений:

Эта постоянная согласованность дает нам большую уверенность, но в конечном счете уверенность эта будет не более чем моральной, пока кто-нибудь не докажет нам, что мир, видимый нами, существует а priori и свойство вещей быть такими, какими они кажутся, коренится в самой сущности мира³.

Цель метафизики состоит в том, чтобы разумно обосновать явления, тогда как феноменология ограничивается показом того,

как "я мыслю", анализирует явления с помощью истин разума. Несомненно, рефлексия, схватывая истины разума в "я мыслю", высвечивает нечто изначальное, когда открывает в самой мысли источник рациональных истин. Но реализация истин разума неотделима от самой мысли: она снова и снова возвращает нас к "я мыслю". Последнее, однако, не может быть абсолютным источником: "разнообразие мыслей невозможно объяснить природой того, что мыслит, поскольку одна и та же вещь сама по себе не могла бы произвести в себе изменений", ведь "сама по себе она не предрасположена к тому, чтобы претерпеть такие-то, а не какие-либо другие изменения"⁴. Итак, нужно признать, что есть "истины, утверждающие, что существует нечто вне нас, т. е. знание о том, что... имеется великое разнообразие в наших мыслях"⁵. Таким образом, работа мысли, характеризующая реализацией истин разума, направлена на данность, то есть на что-то такое, что сама она не производит. При этом возможность приложения к этой данности истин, которые разум находит в себе самом, остается проблемой. В самом деле, подтверждение рациональных истин следует искать в их связи между собой, благодаря которой они могут взаимно порождать друг друга, подобно тому как теоремы выводятся из начал математики. Однако такое порождение сохраняет чисто идеальный характер и относится к чистой деятельности мысли. В результате мы получаем только возможные истины, которые могут быть приняты лишь при определенных условиях:

Относительно вечных истин надо заметить, что по существу все они условны и представляют собой суждения такого рода: если допустить такую-то вещь, то имеет место такая-то другая вещь. Например, утверждая: "Всякая фигура, имеющая три стороны, будет иметь также три угла", я говорю лишь, что если предположить, что имеется фигура с тремя сторонами, то эта же самая фигура будет иметь три угла⁶.

¹ См.: Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. IV. Гл. 2. § 14 // Соч. Т. 2. С. 382.

² Лейбниц Г. В. С. Фуше, 1676 г. // Соч. Т. 3. С. 271.

³ Там же. С. 272.

⁴ Там же. С. 270.

⁵ Там же.

⁶ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. IV. Гл. 11. § 14 // Соч. Т. 2. С. 458—459.

Эти истины, однако, всего лишь возможны или условны только в нашей собственной мысли. Их парадоксальность в том, что они "содержат в себе определяющее основание и регулятивный принцип самих существований — одним словом, законы вселенной"¹.

С этой точки зрения они предстают как истины "вечные", или "необходимые", которые тем самым "предшествуют существованию случайных существ"², так как они определяют их существование и проявления. Надлежит дать "достоверности" этих истин "реальную основу"³. Если истины проявляют себя лишь в связи идей, "где были бы эти идеи, если бы не существовало ни одного духа?".⁴ "Они должны", таким образом, "основываться на существовании некоторой необходимой субстанции"⁵. "Это приводит нас наконец к последней основе истин, а именно к тому высшему и всеобщему духу, который не может не существовать, разум которого на самом деле есть область вечных истин, как это понял и очень живо выразил Блаженный Августин"⁶.

Различие между Лейбницем и Декартом состоит, следовательно, только в том, что, согласно Лейбницу, для прогресса научного знания достаточно феноменологии, и нет необходимости в промежуточном звене теологии или же метафизики. Как бы ни был мал исторический промежуток между Декартом и Лейбницем, его хватило на то, чтобы признать автономию наук и их способность развиваться своими силами, убедиться, на основе собственного прогресса, в том, что их принципы все лучше согласуются с опытом. И тем не менее это согласие рациональных идей и опыта не обеспечивает "самой высокой степени" достоверности, так как она просто констатируется. У этой констатации нет основания, и тут снова требуется метафизика, чтобы обосновать согласованность принципов с опытом, а также чтобы дать основание самим принципам. Понять, каким образом принципы могут согласовываться с опытом,

— уже проблема. Не менее проблематична обоснованность самих принципов, так как по природе своей они недоказуемы, а всякий другой критерий, кроме рационального доказательства, малопригоден с научной точки зрения:

Известно, что у них [геометров] существуют аксиомы и постулаты, на истинности которых строится все остальное. Мы допускаем их истинность иногда потому, что наш ум сразу же соглашается с ней, иногда потому, что она подтверждается бесконечными опытами, и все же для развития науки было бы важнее, если бы они были доказаны⁷.

Ни согласие с опытом, ни удовлетворенность духа очевидностью принципов не являются подлинно рациональными критериями: и то и другое принадлежит к области эмпирического или непосредственного. И здесь еще одно разногласие между Лейбницем и Декартом. Последнему по отношению к началам науки, какими они содержатся во врожденных идеях, достаточно критериев ясности и отчетливости, то есть критериев интуитивных. Таким образом, картезианство не дает настоящего основания началам наук. Более того, оно делает невозможным всякий поиск их доказательства, утверждая, что вечные истины зависят не от Божьего разума, но от Божьей воли, и, следовательно, они определены произвольно.

Таков последний предмет полемики Лейбница с Декартом. Поставив вечные истины в зависимость от воли Бога, Декарт хотел продемонстрировать абсолютный характер божественной свободы, которая полностью независима от любых предварительных определений. С точки же зрения Лейбница, Декарт в конечном итоге представляет Божью волю абсолютно тиранической. Концепции Декарта, являющейся отражением грубоватого и чисто абсолютистского понимания королевской власти, Лейбниц противопоставляет понимание законодательной воли, руководимой разумом, — эскиз философии просвещенного абсолютизма. Бог Декарта — словно монарх, единственная забота которого (как у Людовика XIV перед лицом фронды) — утвердить свою волю и запечатлеть ее

¹ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. IV. Гл. 11. § 14 // Соч. Т. 2. С. 459—460.

² Там же. С. 460.

³ Там же. С. 459.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 460.

⁶ Там же. С. 459.

⁷ Лейбниц Г. В. Замечания к общей части Декартовых "Начал". К пункту 1 // Соч. Т. 3. С. 172.

в сердцах подданных. Бог Лейбница — верховный администратор и распорядитель, правящий всем согласно принципу наилучшего, когда речь идет о цели творения, и согласно закону простоты и экономии, когда речь идет о выборе средств. Теология Лейбница содержит теоретический набросок проектирования и планирования, где мир управляется как промышленное предприятие, задача которого достичь наилучших возможных результатов при максимально возможной экономии средств. Метафизическая оппозиция Лейбница Декарту выражает, таким образом, глубокое расхождение между их концепциями политического устройства. Но проблема вселенского законодательства — это в конечном счете проблема законополагающей воли, которая включает в себя не только концепцию социального строя, но также нравственное и религиозное определение свободы волевого решения. Для Декарта — богохульство подчинять Бога предварительным рациональным установлениям, подобно тому как язычники подчиняли своих богов велениям судьбы. Для Лейбница же решение, которое не определялось разумом, стало бы только капризом и тиранией: немотивированное веление воли и есть то, что заслуживает названия судьбы. А значит, богохульством является концепция Декарта, которая, освобождая Божью волю от внешней по отношению к ней судьбы, саму эту волю превращает в фатум. Если законы мира, такие, какими они содержатся в вечных истинах, не являются плодом осознанного и продуманного решения воли, то они не проистекают из разума Бога. Они в таком случае исходят скорее от некой слепой силы, которая отвечает понятию природы, если понимать под ней способность производить, без обдумывания и без осознания:

Утверждая, что вечные истины геометрии и морали, а значит, и законы справедливости, добра и красоты суть результат свободного и произвольного выбора воли Бога, у Него, похоже, отнимают мудрость и справедливость, или, еще вернее, разум и волю, оставляя только какую-то неизмеримую мощь, из которой все проистекает и которая скорее заслуживает имени природы, чем Бога¹.

¹ Leibniz G. W. Die philosophischen Schriften. Hrsg. von C. J. Gerhardt. Berlin, 1875—1890. Bd. IV. S. 344.

Система Лейбница, напротив, стремится определить творческое действие Бога разумными основаниями. В этом смысле основание, резон (raison) (как то, что определяет порядок идей) есть в то же время и причина (как то, что определяет порядок существования):

Raison — это известная истина, связь которой с другой, менее известной истиной заставляет нас соглашаться с последней. Но слово "raison" (основание) употребляется в частности и по преимуществу, если это причина не только нашего суждения, но и самой истины, то, что называют также априорным основанием; стало быть, причина вещей соответствует основанию — истине. Вот почему сама причина, в особенности конечная причина, часто называется основанием².

Можно, следовательно, полностью объяснить творение, если подняться до связи идей в творящем разуме Бога. Такое доказательство может быть названо "априорным" в схоластическом смысле термина, который означает доказательство "от причины"³: она ведь и хронологически и логически предшествует своему действию. Что же касается человеческого разума, то это есть "способность сознать эту связь истин", которая, конечно, тем самым оказывается лишь "способностью рассуждать"⁴. Но в достоверности существования Бога и в определении его творческой деятельности как существованию разумной коренится уверенность, что разумность — не просто правило мышления, но также основание реальности, таким образом, что связи идей соответствует сцепление причин и следствий.

с) Критика чистого разума

Нет никакого сомнения в том, что в философии Лейбница содержится замечательная попытка завершить картезианскую метафизику, доведя ее до абсолютного раци-

² Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. 4. Гл. 17. § 1 // Соч. Т. 2. С. 489.

³ Thomas d'Aquin. Somme théologique. I, q. 2, a. 2, с.

⁴ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. 4. Гл. 17. § 1 // Соч. Т. 2. С. 489.

онализма, путем преодоления внутренних трудностей картезианства и ответа на возражения, которые оно могло вызвать. И все-таки приходится отметить, что в системе Лейбница разум, утверждая свои права, не может на деле доказать обоснованность своих притязаний. Открыть, что "мир, видимый нами, существует а priori" — это было бы, пожалуй, "слишком уж близко к блаженному видению"¹. Ведь наслаждение полнотой видения природы и совершенств Бога и есть главное свойство вечного блаженства. Однако видно, что человеческий разум — как о том свидетельствует его неспособность доказать начала науки — не в состоянии должным образом выявить априорное основание видимого мира. Утверждение, что все имеет разумное основание, само все еще исходит не от разума, а от веры.

Более того, этот тезис, внутри метафизики картезианского направления, не может утверждаться без противоречия. Оно прежде всего предстает как просто противоречие (чисто внешнее) между метафизикой Лейбница и Декарта. Декарт, чтобы утвердить свободу Бога, должен представить ее как абсолютный источник всего. Поэтому ему приходится говорить не то, что Бог выбирает то, что хорошо, но что хорошо то, что выбрано Богом, так как "если бы какое-то основание блага" предшествовало бы выбору Бога, оно бы предопределяло Бога "к наилучшему свершению"². "Именно так", отвечает Лейбниц, "и это основание Провидения, и всех наших надежд, что есть нечто благое и справедливое само по себе и что Бог, будучи самой мудростью, не преминет избрать наилучшее"³. Но противостояние Лейбница Декарту обнаруживает себя и как внутренняя проблема метафизики Лейбница, так как оно имеет своим источником противоречие, являющееся следствием применения принципа основания. Если верно, что ничего не происходит без основания, то и свободное решение также должно иметь

свои основания. Именно этим оно, кстати, и отличается от каприза и произвола. Но, с другой стороны, свобода противопоставляется детерминизму, так что свобода, детерминированная основаниями, похоже, уже не свободна: таково оправдание точки зрения Декарта. Мысль Лейбница сталкивается, таким образом, с очень серьезным затруднением: она хочет одновременно утверждать и Божью свободу, и детерминацию этой свободы выбором наилучшего. С одной стороны, Бог не может действовать иначе, как согласно присущему ему высшему совершенству: он должен, следовательно, действовать только к лучшему и может создать только лучший из возможных миров; то есть среди всех мыслимых миров только этот содержит наибольшую сумму совершенств. Однако среди всех возможных миров он именно выбирает наилучший, — а выбор есть акт свободы, даже если иной выбор, кроме наилучшего, для высшего совершенного существа абсолютно невозможен. Равным образом, Бог решил создать мир, хотя он, вроде бы, был волен вовсе не создавать его, даже если источником его решения о творении было то детерминирующее основание, что бытие есть большее совершенство, чем небытие. Между тем похоже, что это последнее положение скорее, чем божественная свобода, говорит об "абсолютно первых истинах" (название небольшого сочинения Лейбница), так как именно оно отвечает на вопрос: "Почему есть нечто, а не ничто?"

Таким образом, возможны две интерпретации метафизики Лейбница. С одной стороны, она — логицизм, где все определяется основаниями. С другой же стороны, она предстает как метафизика свободы. Однако утверждение, что решение тем свободнее, чем более строго оно детерминировано, кажется весьма противоречивым. Именно эти противоречия метафизики Лейбница, подвергшиеся к тому же вулгаризации в учебниках Вольфа и Баумгартена, которыми Кант пользовался для своих лекций по философии, станут одним из исходных пунктов кантовской критики метафизики. Для Канта, как известно, использование человеческого разума в области метафизики характеризуется неизбежными противоречиями. Эти противоречия сво-

¹ Лейбниц Г. В. С. Фуше, 1676 г. // Соч. Т. 3. С. 272.

² Декарт Р. Возражения... Ответ на Шестые возражения // Соч. Т. 2. С. 319.

³ Leibniz G. W. Die philosophischen Schriften. Bd. IV. S. 284. (Из письма М. Филиппи. Январь 1680 г.)

дятся к четырем антиномиям, то есть к четырем сериям фундаментальных оппозиций между правилами или законами, с помощью которых метафизический разум пытается объяснить реальность в целом:

1. *Тезис:*

Мир имеет начало (границу) во времени и пространстве.

Антитезис:

Мир во времени и пространстве бесконечен.

2. *Тезис:*

Все в мире состоит из простого.

Антитезис:

Нет ничего простого, все сложно.

3. *Тезис:*

В мире существуют свободные причины.

Антитезис:

Нет никакой свободы, все есть природа.

4. *Тезис:*

В ряду причин мира есть некая необходимая сущность.

Антитезис:

В этом ряду нет ничего необходимого, все в нем случайно¹.

Как свидетельствует пример противостояния Лейбница Декарту (а оно соответствует третьей антиномии), антиномии основаны на абсолютном противоречии тезиса анти-тезису, каждый из которых может быть доказан обязывающими доводами. Но тезис и антитезис не только могут быть доказаны по отдельности: помимо того, полагание одного из них необходимо влечет полагание другого. Если, к примеру, мы полагаем, что решение Бога свободно, следует объяснить, на каком основании решение было принято, и таким образом определить его через причину, насчет которой также требуется объяснить, почему она подействовала как причина, и так до бесконечности. Но такое бесконечное сцепление причин никогда не позволит исчерпывающе объяснить данное конкретное действие, так как мы никогда не перестанем восходить от одной причины к другой, и, таким образом,

объяснение никогда не будет закончено. Значит, если мы хотим что-либо объяснить, следует положить предел цепи причин и таким способом получить действительно начальную причину, которая способна сама определять себя к действию, то есть поистине свободную причину.

Можно попробовать разрешить антиномию следующим способом. Действительно, приходится объяснять свободную причину комплексом условий, которые побудили ее к действию, и, таким образом, свободная причина оказывается детерминированной, но она становится поистине свободной, если она не детерминирована ничем извне. Позволительно, например, утверждать, что Бог свободен, если его действия не определяются ничем, кроме его собственного разума. На это Кант отвечает, что действие Бога в таком случае "определяется в его вечном разуме, стало быть, его божественной природой"². Всякая детерминация действия — даже чисто внутренней причинностью — возвращает нас к понятию природы с ее естественной причинностью, то есть всякая свобода оказывается природно детерминированной. Выходит, идея божественной свободы возвращает нас к идее божественной природы таким же образом, как идея бесконечного ряда детерминирующих причин (а это и есть идея природы) отсылала нас к абсолютному началу причинного ряда (то есть к идее божественной свободы). Вечное метание разума между бесконечностью природы и абсолютно начальным характером божественной свободы показывает, что это — необходимое противоречие разума, которое, после картезианской метафизики, противопоставляет систему Спинозы системе Лейбница, а внутри каждой из систем порождает неустранимое противоречие, состоящее в определении то ли природы как Бога, то ли божественной свободы как детерминированной природы.

Данное противоречие является, с точки зрения Канта, столь же неразрешимым, сколь и необходимым. Оно представляет собой "удивительнейшее явление человеческого разума"³, которое демонстрирует беспомощность метафизики, а также "диалек-

¹ Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. § 51 // Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 161.

² Кант И. Пролегомены... § 53. С. 166.

³ Там же. § 52а. С. 161.

тическую видимость чистого разума в применении своих начал (основоположений)"¹. Эта обманчивость, обнаружившая себя в противоречивости основоположений разума, "критического... философа" повергает "в раздумье и беспокойство"², ибо в ней есть нечто абсолютно необходимое. Она происходит от того, что разум "требуется лишь полноты применения рассудка в контексте опыта"³. Рассудком на языке Канта называется способность анализировать опыт при помощи понятий, то есть давать опыту научное объяснение. Однако такое объяснение всегда неполно. Оно, как и сам опыт, ограничено, и, главное, оно "гипотетично" (или, по выражению Платона, обусловлено "предпосылкой"). В самом деле, всякое научное объяснение предполагает первые причины или первоначала, которые должны оставаться вне объяснения. Вот почему разум требует от научного рассудка "завершения этой цепи условий"⁴. Когда речь заходит об объяснении природы, есть два способа представить себе такое довершение и выйти из пределов обусловленного:

С одной стороны, представлять предметы опыта в столь далеко простирающемся ряду, что никакой опыт не может его охватить, а с другой стороны (для завершения ряда), даже искать целиком вне опыта *наумены*, к которым разум мог бы прикрепить эту цепь⁵.

Действительно, мы получаем идею природы, если представим себе всю совокупность условий в ряду причин. Мы получаем идею Бога, если представим себе безусловное — не как ряд всех условий, но как то, что целиком находится вне обусловленного.

Значит, в некотором смысле разум — это просто научный рассудок, доведенный до совершенности. Для Канта идея природы и идея Бога не относятся к сфере познания особых предметов, "которые находились бы за пределами опыта"⁶. Противоречие, от которого страдает метафизи-

ческая формулировка этих идей, означает для кантовской критики то, что эти идеи не соответствуют никакому объекту, который они помогали бы познать. Такого рода идеи порождены только исходящим от разума требованием "полноты применения рассудка в контексте опыта"⁷. В идее природы или в идее Бога нет ничего, кроме понятия причины. Вспомним, что Кант называет понятиями то, чем научный рассудок пользуется для анализа опыта. В науке они применяются для анализа всегда незавершенного и обусловленного опыта. Среди идей разума понятие, наоборот, используется вне границ опыта, как если бы опыт мог быть завершен в своей полноте. Поэтому идеи разума не соответствуют никакому реальному опыту и остаются без содержания: "это все лишь идеи"⁸, то есть только представления, за которыми не стоят какие-либо реальные объекты. Их единственная роль — в том, чтобы "как можно больше приблизить рассудочное познание к полноте, выраженной в идее"⁹, то есть придать максимально возможную определенность и точность рациональному требованию совершенности научного познания.

Несомненно, "нет никакой опасности, что рассудок сам собой, без принуждения со стороны чуждых ему законов, выйдет столь резко за свои пределы в область чисто мысленных сущностей"¹⁰; и действительно, наука ограничивается анализом явлений. Но оправдание требованию разума состоит в том, что эти явления, собственно говоря, — не более чем видимости, существующие внутри нашей чувственности, то есть внутри нашего сознания. К примеру, последовательности, чисто эмпирическим образом наблюдаемые в опыте и сохраняемые нашей памятью, не могут претендовать на объективность. Объективность доступна только науке: ради нее она анализирует последовательности и связи, данные в эмпирическом наблюдении, с помощью понятия причинности, которое подразумевает необходимую связь между причиной и следствием и, следовательно, превосходит просто случайные и произволь-

¹ Кант И. Пролегомены... § 52в // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 162.

² Там же. § 52а. С. 161.

³ Там же. § 44. С. 153.

⁴ Там же. § 45. С. 154.

⁵ Там же.

⁶ Там же. § 44. С. 153.

⁷ Там же.

⁸ Там же. § 52. С. 164.

⁹ Там же. § 44. С. 153.

¹⁰ Там же. С. 154.

ные, чисто субъективные связи, на которых останавливается эмпиризм. Таким образом, только понятия научного анализа опыта обосновывают объективность познания, относя к объекту субъективные видимости опыта. Отнесение к объекту, совершающееся в научных понятиях, получает свое завершение в идее природы. Эта идея представляет опыт как некую целостность, подчиненную причинно-следственным отношениям: она дает, таким образом, идею полной объективности научного знания.

Однако противоречивость идеи разума показывает, что она есть иллюзия, "которая, с одной стороны, запутывает применение разума в опыте, а с другой — приводит разум к разладу с самим собой"¹. Необходимо, следовательно, удерживать познание в границах его законного применения — анализа опыта посредством понятий, и отказаться от его незаконных притязаний превзойти опыт в попытке довести его до полноты в идеях разума. Что это, как не возвращение к эмпиризму, которое в кантовской философии является в определенной степени результатом диалектической критики иллюзий разума. Однако возвращение к эмпиризму требует ответа на вопрос, поставленный эмпиристской философией Юма. По поводу этого вопроса Кант признается, что именно он прервал его "догматическую дремоту"², то есть разбудил от сновидений метафизики. Вопрос, поставленный Юмом, касается законности понятия причины. Понятие причины говорит, что "нечто может быть таким, что благодаря его полаганию необходимо должно полагаться еще что-то другое"³. Полагание причины, в самом деле, с необходимостью ведет к полаганию ее следствия. Трудность здесь касается необходимости, связанной с понятием причинности. Эта необходимость не может быть выведена из основания всякой логической необходимости, то есть из принципа противоречия, или принципа тождества. В самом деле, понятие причины предполагает различие между причиной и следствием: связь причины и следствия не может быть

сведена к их тождеству. На языке Канта суждение о причине есть суждение "синтетическое", так как оно связывает два термина, внешних друг другу, и которые, следовательно, не могут быть выведены один из другого на основании принципа тождества. По поводу такого рода суждений юмовская критика подчеркивает, что опыт доставляет только "ассоциации", необходимость которых есть чисто "субъективная" необходимость "привычки"⁴. Попросту из привычной связи наблюдений мы заключаем, что, например, движение одного бильярдного шара есть причина движения другого шара, по которому он ударил, но эта эмпирическая связь не содержит в себе никакой объективной необходимости. Такая критика радикально подрывает научное познание, объективность которого поконится как раз на понимании причинности как необходимого понятия.

Противопоставление "синтетических" суждений, в которых связываются нетождественные термины, и "аналитических" суждений, которыми, согласно Канту, являются суждения, сводимые к тождеству, — такова форма, которую принимает внутри кантовской критики проблема метафизического основания принципов наук. Эта проблема заключается в следующем: возможно ли, чтобы науки до всякого опыта располагали всеобщими и необходимыми принципами, которые, будучи независимыми от случайности и ограниченности опыта, тем не менее способны объяснить опыт. Кант называет "апостериорными" суждения, которые могут быть извлечены из опыта, и "априорными" — суждения, правильность которых не зависит от опыта. Задача — понять, как возможны априорные синтетические суждения, а именно те, что служат принципами научного анализа опыта. Суждения этого рода нельзя свести к принципу тождества, но и подтверждения в опыте им искать нельзя.

Чтобы разрешить эту трудность, Кант предлагает произвести в философии познания переворот, подобный тому, который Коперник произвел в астрономии⁵. До Ко-

¹ Кант И. Пролегомены... § 56 // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 173.

² Там же. Предисловие. С. 74.

³ Там же. С. 71.

⁴ Там же. С. 72.

⁵ См.: Кант И. Критика чистого разума. Предисловие ко второму изданию // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 87.

перника считалось, что небесные тела вращаются вокруг неподвижного наблюдателя. Коперник показал, что можно более рациональным образом уяснить небесные явления, если допустить, что находящийся на Земле наблюдатель вращается вокруг Солнца. Точно так же "до сих пор считали, что всякие наши знания должны соотнобразоваться с предметами"¹, и в этом случае всякое познание должно вытекать из опыта вещей, то есть должно быть целиком апостериорным. Но:

Если бы созерцания должны были согласовываться со свойствами предметов, то мне непонятно, каким образом можно было бы знать что-либо а priori об этих свойствах².

Если мы хотим понять возможность априорного знания и таким образом выполнить задачу метафизики, надо скорее допустить, что предметы соотнобразуются с нашим познанием:

Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны соотнобразоваться с нашим познанием, — а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они нам даны³.

Решение Канта состоит в том, что наш опыт вещей априорно обусловлен формами нашей чувственности и понятиями нашего рассудка. Отсюда ясно, каким образом возможно знать, независимо от опыта и к тому же необходимым образом, общие принципы научного познания мироздания: ведь эти принципы не что иное, как субъективные формы нашего духа, которые и предопределяют любой возможный для нас опыт реальности. Будучи субъективными формами, они могут быть познаны независимо от содержания опыта.

Деятельность научной мысли находит, таким образом, свое оправдание, так как понятия рассудка, будучи всеобщими условиями опыта, управляют не только нашим познанием, но и самими предметами — во

всяком случае, в той степени, в какой они нам доступны в опыте. Но предметы, доступные нам в опыте, — это предметы такие, какими они нам являются, иначе говоря, только "явления", или "видимости", в нас самих. Этот термин — "в нас" — кажется, впрочем, весьма двусмысленным. Если он обозначает собственное содержание мысли внутри нас, насколько оно дано нам в опыте, то ведь мы точно так же имеем опыт чего-то "вне нас" в пространстве. Вот почему картезианский идеализм может быть легко опровергнут. Ставя проблему существования внешнего мира, картезианство спрашивает только, существует ли нечто в пространстве, вне моего собственного существования. Однако в пределах опыта это не вызывает никаких сомнений:

Картезианский идеализм... спрашивает только, находятся ли действительно в пространстве те предметы внешних чувств, которые мы там помещаем во время бодрствования, так же как предмет внутреннего чувства — душа — действительно существует во времени, т. е. содержит ли опыт верные критерии для различения [действительности] от воображения. Здесь сомнение легко разрешается, и мы его всегда разрешаем в повседневной жизни тем, что исследуем связь между явлениями в пространстве и времени по общим законам опыта⁴.

В самом деле, я не могу получить опыта моей собственной внутренней длительности во времени иначе как через соотнесение с тем, что есть постоянного в пространстве. Я имею опыт себя самого как последовательности мыслей во времени внутри мира как внешнего в пространстве. Но сам этот мир в пространстве — всего лишь видимость во мне. В этом случае "во мне" не означает уже того "Я", опыт которого мы имеем и которое — не больше чем явление в ряду прочих. Скорее речь идет о "Я мыслю" в наиболее общем значении этой истины — как совокупности общих условий опыта в формах чувственности и понятиях рассудка. В этом втором смысле феноменальный мир целиком содержится "во мне". Это "Я" есть мысль, но не та, внутренний опыт которой я имею, а та, которая содержит всеобщие условия опыта.

¹ Кант И. Критика чистого разума. Предисловие ко второму изданию // Соч. Т. 3. С. 87.

² Там же. С. 87—88.

³ Там же. С. 87.

⁴ Кант И. Пролегомены... § 49 // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 158.

Это "Я", существенно отличное от "Я" эмпирического, Кант называет "трансцендентальным Я". Термин "трансцендентальный" — один из главнейших в философии Канта: во многих отношениях он заменяет термин "метафизический". Разумеется, оба термина обозначают положение "по ту сторону". Но метафизическая потусторонность подразумевает предметы исключительно умопостигаемые, нематериальные, которые метафизика полагает существующими и реально познаваемыми за пределами того, что нам позволяет познать чувственный опыт. Однако противоречия разума, обнаруживающие себя, как только он хочет выйти за границы опыта, ясно показывают бессилие метафизики:

Нет поэтому сомнения, что метафизика до сих пор действовала только ощупью и, что хуже всего, оперировала одними только понятиями¹.

Притязаниям метафизики на то, что она способна превзойти опыт, Кант противопоставляет собственное понятие трансцендентального: "Трансцендентальное... означает не то, что выходит за пределы всякого опыта, а то, что опыту (a priori) хотя и предшествует, но предназначено лишь для того, чтобы сделать возможным опытное познание"². Кант настаивает, таким образом, на том, что единственное доступное человеческому рассудку познание находится в пределах, которые поставлены ему заранее, a priori, и это — научное опытное познание. В этом аспекте критическая философия Канта — безусловно один из источников современного сциентизма.

И все же явления, которыми ограничивается опытное познание, не следует считать чистой субъективной видимостью. Чистая видимость — всего лишь иллюзия, тогда как явление — прежде всего вещь, как она является нам. Оно, таким образом, — проявление, манифестация вещи, но никак не чистая видимость. По ту сторону явления, или феномена, то есть вещи, как она нам

явилась, имеется вещь сама по себе³, явление которой и составляет существующее в нас представление: "ведь в противном случае мы пришли бы к бессмысленному утверждению, будто явление существует без того, что является"⁴.

Правда, мы не можем познавать вещи "вообще", но только относясь к ним как к "явлениям"⁵. Вещь, как она есть сама по себе, может только обозначать для нас "субъект мысли = x... о котором мы, если его обособить, не можем иметь ни малейшего понятия"⁶. Но "у нас всегда остается возможность если и не познавать, то по крайней мере мыслить эти предметы также как вещи в себе"⁷.

Кант уточняет смысл предложенного различения, истолковывая мысль как чисто логическую возможность, которая определяется простым отсутствием противоречия, тогда как, чтобы по-настоящему познать объект, надо показать, что он действительно возможен:

Для познания предмета необходимо, чтобы я мог доказать его возможность (или по свидетельству опыта на основании действительности предмета, или a priori с помощью разума). Но мыслить я могу что угодно, если только я не противоречу самому себе, т. е. если только мое понятие есть возможная мысль, хотя бы я и не мог решить, соответствует ли ей объект в совокупности всех возможностей. Но для того чтобы приписать такому понятию объективную значимость (реальную возможность, так как первая возможность была только логической), требуется нечто большее⁸.

Ясно, что доказательство реальной возможности — дело более трудное, чем демонстрация возможности чисто логичес-

³ Кантовский термин Ding an Sich (по-французски — chose en elle-même) ранее переводился на русский как "вещь в себе", теперь же чаще как "вещь сама по себе". — Примеч. ред.

⁴ Кант И. Критика чистого разума. Предисловие ко второму изданию // Соч. Т. 3. С. 93.

⁵ Там же. Трансцендентальная аналитика. Кн. II. Гл. 3. Об основании различения всех предметов вообще на phaenomena и noumena. С. 301.

⁶ Там же. Трансцендентальная диалектика. Кн. II. Гл. 1. О паралогизмах чистого разума. С. 371.

⁷ Там же. Предисловие ко второму изданию. С. 93.

⁸ Там же.

¹ Кант И. Критика чистого разума. Предисловие ко второму изданию // Соч. Т. 3. С. 86.

² Кант И. Прелегомены... Образчик суждения о критике, предшествующего исследованию // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 199.

кой, для которой требуется всего-навсего отсутствие противоречия в мысли. Вообще доказательство реальной возможности берется из опыта, в соответствии с аксиомой Лейбница: "От реального к возможному следствие действительно". Именно эмпирическая констатация гарантирует, что понятие соответствует реальному существованию. Традиционная метафизика считает, что можно также доказывать а priori (то есть без опыта, одними только понятиями) и реальную возможность чего-либо. Так, она пытается а priori доказать существование в высшей степени совершенного существа или существование бессмертной души. Но такую возможность кантовская критика за метафизикой не признает, воспрещая рациональному познанию переходить границы опыта. Правда, это ограничение опытом направлено только против претензии чисто спекулятивного, теоретического разума. А на самом деле это "нечто большее", которое нужно добавить к чистому понятию, чтобы доказать реальную возможность, "не обязательно искать в теоретических источниках знания, оно может находиться также в практических источниках знания"¹.

Спекулятивному применению разума противостоит его практическое применение. Если в своем спекулятивном (теоретическом) применении разум ограничивается познанием, то в практическом применении он предписывает действие. Но ведь действие, предписываемое разумом, непременно отвечает долгу, а долг — это то, что должно быть сделано, то есть то, что должно иметь место в будущем. Действие, совершаемое согласно долгу, определено, как такое, "которое еще никогда не случилось"². Такая причинность прямо противоположна детерминирующей причинности, где следствие произведено причиной, уже реально существующей, которая предшествует во времени своему следствию. В поступке, совершаемом согласно долгу, человек ведет себя как причина, производящая наблюдаемые в опыте следствия, притом что сама она не детерминирована никакой предшест-

вующей причиной. Нравственный поступок вызывается, стало быть, причинностью, которая может начинаться "самой собой (спонтанно)"³, иначе говоря — свободной причинностью. Свобода человеческого поступка оказывается тем, чего требует нравственность: без такой свободы нельзя представить ни поступок, отвечающий долгу, ни моральную ответственность. Следовательно, требования практического разума могут добавит к чистому понятию свободной причинности "нечто большее" — то самое, которое необходимо, чтобы доказать ее реальность.

И все-таки мы не можем анализировать наш опыт человеческого поступка иначе, как в понятиях детерминизма. Дело в том, что, если мы объясним поступок только свободой, на этом все наши объяснения и закончатся. Для сколько-нибудь развернутого объяснения требуется связать решение, лежащее у истоков поступка, с комплексом определивших его условий. В конце концов, мы же не объясняем действия преступника, сказав попросту, что они были совершены свободно; мы перечисляем ряд обстоятельств в его наследственности, социальной среде, воспитании, общении, которые могли привести его к преступлению. Можно, таким образом, утверждать, что у нас есть шанс понять только то, что по следам опыта может быть проанализировано посредством понятия детерминирующей причинности, и, следовательно, "мы никак не можем понять"⁴ возможность свободной причинности. Идея свободной причинности есть только идея, чистая мысль, лишенная всякого определенного содержания. Но даже простая мысль о свободе рождает трудность. Понятие возможно только при том условии, что оно мыслится без противоречия. Однако, как ясно показывает ход метафизической мысли, разум, если и полагает идею свободного решения, тут же стремится определить его через какие-то основания. Таким образом, верно не только то, что мы не можем понять идею свободной причинности: похоже, что мы даже мыслить ее не в состоянии.

¹ Кант И. Критика чистого разума. Предисловие ко второму изданию // Соч. Т. 3. С. 93.

² Кант И. Пролегомены... § 53 // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 167.

³ Там же. С. 166.

⁴ Там же. С. 167.

Чтобы сделать такую идею возможной, недостаточно требования морали: необходимо прежде устранить противоречие теоретического разума. Принцип противоречия гласит, что если уж приписывать в одно и то же время противоположные предикаты одному и тому же субъекту, то по крайней мере не в одном и том же отношении. Например, Сократ может быть в одно и то же время велик и мал ростом, если он выше Каллия, но ниже Тезгета. Значит, если критическая философия различает явление и вещь, какова она сама по себе, она имеет шанс разрешить противоречия идей разума. "Если же относить естественную необходимость только к явлениям, а свободу — только к вещам самим по себе, то можно без всякого противоречия признать оба этих вида причинности"¹. Разрешение антиномии, которая противопоставляет свободу и детерминизм природы, могло бы состоять в том, что свобода (вне мира — в творческом действии Бога, в мире — в нравственном поступке человека) принадлежит вещи самой по себе, в то время как природа (с ее естественной необходимостью) есть простой феномен. Таким образом, человеческая свобода, как вещь, существующая сама по себе, то есть непознаваемая для нас, будет причиной определенных и, значит, познаваемых следствий в мире феноменального опыта. При таком истолковании причина и следствие радикально разнородны. Кант оправдывает такое положение вещей, замечая, что "понятие причинности" "нисколько... не требует" однородности причины и следствия, но скорее предполагает их неоднородность, так как связь между причиной и следствием такова, что "посредством одного полагается нечто другое, совершенно от него отличное"².

В результате, если в спекулятивной области кантовская критика радикально осуждает традиционную метафизику, она в то же самое время кладет основание для нового метафизического применения разума уже в практической области. Эта возможность нового применения будет рас-

крыта в "Основах метафизики нравственности" и "Метафизике нравов". При таком истолковании метафизики оказывается возможным на практике то, что считается невозможным в теории, например утверждение свободы. Таким образом, имеется противоречие между результатами критики теоретического разума и требованиями разума практического. Согласно Канту, это противоречие сходит на нет, если мы рассматриваем идеи, полагаемые согласно требованиям практического разума, как простые идеи, то есть мысли без содержания, которые не предоставляют теоретическому разуму никакого нового объекта познания. Одной только метафизике нравов позволено выйти за пределы области опыта, которой обязано ограничивать себя человеческое познание. Единственное теоретическое применение разума в области метафизики сводится к тому, чтобы показать возможность утверждения, в практическом разуме, человеческой свободы, бессмертия души и существования Бога. Разумеется, натурализм и материализм отвергают эти утверждения и постулируют бесконечность мира в пространстве, времени и ряду детерминирующих причин. Но их воззрение — целиком метафизично и должно быть опровергнуто в необходимой диалектике идей разума. Его "недостаточно для удовлетворения законных запросов разума"³, так как оно никогда не позволяет увидеть ряд условий законченным и, предлагая одни только необходимые основания, никогда не достигает достаточного основания. Неизбежный конфликт идей разума в отношении мира должен "отвратить нас от натурализма, стремящегося выдавать природу за нечто самодовлеющее"⁴. Критика чистого разума есть, таким образом, в своей основе критика всех "дерзких утверждений"⁵, которые противятся морали, и она надеется вырвать их с корнем:

Только такой критикой можно подрезать корни *материализма, фатализма, атеизма, неверия свободомыслия, фанатизма и суеверия*, которые могут приносить всеобщий вред, и, наконец, *идеализма и скеп-*

¹ Кант И. Прелегомены... § 53 // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 165.

² Там же.

³ Там же. § 60. С. 188.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

тицизма, которые больше опасны для школ и вряд ли могут распространяться среди широкой публики¹.

Если идеи разума "и не дают нам положительного знания"², то они по крайней мере противостоят стремлению ограничить разум только теми идеями, которые получены в результате научного применения рассудка. Ведь в таком случае принципы научного познания действительности получили бы метафизическое употребление, тем более незаконное, что это привело бы к исключению деятельности чистого разума из области поступка. А главным итогом критики традиционной метафизики должно быть то, что она дает "простор нравственным идеям вне сферы спекуляции"³.

Теперь ясно, что разрешение антиномий разума, по Канту, следует искать вне пределов собственно теоретической области. С теоретической точки зрения в заданной Кантом перспективе не существует оснований для выбора между натурализмом и утверждением бытия Божия, между детерминизмом и свободой. Придется даже признать, что с чисто теоретической точки зрения перевесят скорее детерминизм и натурализм: ведь они позволяют научно объяснить наблюдаемые явления, тогда как идея свободной причинности остается без определенного содержания, а идея верховной причины (Бога) все так же недоступна пониманию. Когда Кант исследует интерес разума в его противоречиях⁴, он действительно показывает, что интерес науки — на стороне детерминистского натурализма и что именно мораль и религия заинтересованы в утверждении человеческой свободы и существования Бога. В этом отношении кантианство можно отнести к той традиции мысли, которая подчеркивает беспомощность разума, чтобы оправдать обращение к вере. Впрочем, сам Кант недвусмысленно и сознательно выдает фидеистские задние мысли своей критики разума: "...мне при-

шлось ограничить знание, чтобы освободить место вере"⁵.

Таким образом, кантовская критика построила теоретический фундамент для тех форм современного сциентизма, которые совмещают безусловное утверждение ценности науки и критику философии вообще и метафизики в частности с самыми некритическими убеждениями веры. Философия Канта была встречена с огромным вниманием: ведь она примиряла интересы науки с требованиями морали, унаследованной от христианской веры. В этом отношении мы вправе сравнить кантианство с томизмом — как его обратное отражение. В самом деле, томизм искал основание метафизики в религиозном откровении, стараясь при этом оставить научному разуму столько автономии, сколько это позволяла подчиненность науки вере. Кантианство же, критикуя метафизику исходя из требований науки, старается сберечь для морали и веры столько авторитета, сколько им может оставить утверждение натурализма и детерминизма.

Совершенно очевидно, что кантовское примирение в рамках критики метафизики столь же непрочное, сколь и томистское примирение в рамках оправдания теологии. Безграничная убежденность в ценности науки трудно согласуется с утверждением, что выше науки открывается область непознаваемого, куда может вступить только вера. В то же время критическая позиция, которую удовлетворяет в кантианстве критика рационалистической метафизики, вовсе не удовлетворена тем, что внутри этой самой "критики" сохраняются религиозные и нравоучительные предрассудки. Надо признать, что Кант выражает свою преданность морали, как правило, на языке самого варварского социального консерватизма. Так, он заявляет, что некоторые философские школы опасны для общественной нравственности⁶, и даже сравнивает действие своей теоретической критики в деле опровержения натурализма и материализма с деятельностью полиции, борющейся с преступлениями и правонарушениями:

¹ Кант И. Критика чистого разума. Предисловие ко второму изданию // Соч. Т. 3. С. 98.

² Кант И. Прологомены... § 60 // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 188.

³ Там же.

⁴ См.: Кант И. Критика чистого разума. Трансцендентальная диалектика. Кн. I. Разд. 3. Система трансцендентальных идей // Соч. Т. 3. С. 363.

⁵ Там же. Предисловие ко второму изданию. С. 95.

⁶ См. там же. С. 96—97.

Отрицать эту положительную пользу критики все равно что утверждать, будто полиция не приносит никакой положительной пользы, так как главная ее задача заключается в предупреждении насилия одних граждан над другими для того, чтобы каждый мог спокойно и безбоязненно заниматься своими делами¹.

Теперь понятно, почему Ницше говорил о "моральном святости старика Канта". Однако для морали и религии решение Канта тоже может показаться двусмысленным. В самом деле, для того чтобы разрешить противоречия разума, ему приходится прибегать к вере, а ведь слабости такой концепции обнаруживались уже в тоцизме. Если имеется столько же аргументов против позиций нравственности и веры, сколько и за нее, и если данное противоречие нельзя преодолеть рациональным путем, нет основания предпочесть точку зрения религиозной морали натурализму. Оказавшись в таком положении, мораль и религия чувствуют себя не столько подкрепленными, сколько поставленными под вопрос: ведь они не могут прибегнуть к помощи разума, чтобы доказать свои преимущества, но зато чувствуют себя под угрозой рациональной аргументации. Конечно, Кант ставит нужды практики выше нужд теории. Но если для конфликта идей разума нет теоретического решения, то имморализм ницшеанского склада получает возможность, ссылаясь на кантовскую критику метафизики, пойти против морального решения, предложенного Кантом. Если доступное человеку теоретическое познание замкнуто непреодолимыми границами, если практика освобождается от требования истины, которое все равно невозможно удовлетворить, — в этом случае нет теоретического основания предпочесть мораль, с ее благоговением перед человеческой личностью, безнравственному натурализму, проповедующему естественный отбор путем победы сильных над слабыми. Таким образом, решение, предложенное Кантом, оказывается весьма двусмысленным. Отвергая традиционную метафизику, он вводит новую метафизику нравов, со-

держание которой уже неподвластно требованиям теории. Разумеется, сам Кант выводил из своей критики самую бескомпромиссную формулу морального ригоризма. Но он выразил критику традиционной метафизики в терминах, которые с тем же успехом давали простор ницшеанскому безразличию к истине, провозглашенному во имя требований самой что ни на есть аморальной практики.

3. Новейшая метафизика

Кантовская критика метафизики представляется тем более двусмысленной, что она не ограничивается заменой спекулятивной или теоретической метафизики метафизикой нравов: она предлагает преобразование метафизики в ее традиционной — то есть спекулятивной или теоретической — форме. В такой перспективе кантианство — отнюдь не просто критика метафизики, ибо "критика есть необходимое предварительное условие для содействия основательной метафизике как науке"². Короче говоря, критика представляет собой "пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука". Понятая таким образом, она оказывается не разрушением, но развитием метафизики, которую Кант вызывается вести по твердой дороге науки:

Критика относится к обыкновенной школьной метафизике точно так, как химия к алхимии, или астрономия к астрологии³.

Конечно, в "Критике чистого разума" Кант не дошел до того, чтобы дать систему "самой науки": его критика есть всего лишь "трактат о методе"⁴. Но в этом качестве она действительно дала программу обновления спекулятивной метафизики на основе критики метафизики классической. Кантовская метафизика нравов связала себя с положениями, слишком узкими для критики. Зато намеченная Кантом программа спекулятивной метафизики, понятой в каче-

¹ Там же. С. 99.

² Кант И. Пролегомены... Решение общего вопроса // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 190—191.

⁴ Кант И. Критика чистого разума. Предисловие ко второму изданию // Соч. Т. 3. С. 91.

¹ См.: Кант И. Критика чистого разума. Предисловие ко второму изданию // Соч. Т. 3. С. 92.

стве науки, послужила для его последователей и критиков отправным пунктом для развертывания новейшей метафизики.

а) Проект метафизики как науки

Кантовский проект метафизики "есть не что иное, как систематизированный *инвентарь* всего, чем мы располагаем благодаря *чистому разуму*"¹:

Чтобы метафизика могла как наука претендовать не только на обманчивую уверенность, но и на действительное понимание и убеждение, для этого критика самого разума должна представить весь состав априорных понятий, разделить их по различным источникам: чувственности, рассудку и разуму; далее, представить исчерпывающую таблицу этих понятий и их расчленение со всем, что отсюда может быть выведено; затем главным образом возможного априорного синтетического познания посредством дедукции этих понятий, принципы их применения и, наконец, их границы, и все это в полной системе².

Кантовское определение априорных элементов познания действительно открывает возможность метафизики. Физика есть фактический анализ опыта. При этом она увязает в сложной запутанности, где трудно рассчитывать на удовлетворительные объяснения, так как мысль там постоянно имеет дело с чем-то другим, нежели она сама. Зато стоит заговорить об общих основоположениях познания, как все становится проще, ибо разум здесь имеет дело лишь со своими собственными требованиями. Будучи систематическим выражением этих требований, метафизика отражает неустраимую потребность разума, и она "сохранилась бы, если даже все остальные [науки] были бы повержены"³, ибо она апеллирует только к разуму самому по себе, а не к конкретному развитию опыта и познания фактов. Тем самым метафизика предстает

как простейшая из всех наук таким образом, что Кант надеется завершить ее "за короткое время при незначительных... усилиях"⁴.

И в самом деле, Кант не слишком потрудился над тем, чтобы обрисовать в "Критике чистого разума" или в "Прологоменах" содержание новой метафизики в соответствии с предначертанной для нее программой. Кант ставил задачу "вывести" или "систематически изложить" априорное содержание познания. Для этого ему нужна была руководящая нить. Кант же просто ограничился перечнем различных модальностей суждений. Этот перечень у него — результат довольно произвольного упрощения логической доктрины Аристотеля, которая и сама была изложена весьма эмпирически, и оказалась чересчур близка (особенно в "Категориях") к простому грамматическому анализу форм языка. Таким образом, метафизика Канта являла собой досадный контраст между притязаниями программы, требовавшей строгой дедукции всей априорной системы познания, и попыткой ее реализации, началом которой стала логическая доктрина, полная неточностей и построенная на ощупь. "За философией Фихте остается та огромная заслуга, что она напомнила о том, что следует показывать определения мышления в их необходимости, что их непременно следует дедуцировать"⁵. В этом и состояла цель, которую поставил себе Фихте в "Наукоучении".

Такая попытка была, однако, с первых своих шагов отягощена серьезной двусмысленностью в отношении не только смысла, но и ее размаха. Кант ясно выразил эту двусмысленность, заявив, что его критика враждебна "*догматизму*", но "*не догматическому методу разума* в его чистом познании как науке"⁶. При этом он отмежеввался от "скептицизма, который быстро расправляется со всей метафизикой"⁷. Однако, если

¹ Кант И. Критика чистого разума. Предисловие к первому изданию // Соч. Т. 3. С. 80.

² Кант И. Прологомены... Решение общего вопроса // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 190.

³ Кант И. Критика чистого разума. Предисловие ко второму изданию // Соч. Т. 3. С. 86.

⁴ Там же. Предисловие к первому изданию. С. 80.

⁵ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. § 42. М., 1974. Т. 1. С. 157.

⁶ Кант И. Критика чистого разума. Предисловие ко второму изданию // Соч. Т. 3. С. 98.

⁷ Там же.

представить себе, что кантианство сохраняет спекулятивную метафизику, ее значение поистине трудно уловить. С одной стороны, такая метафизика есть не что иное, как система априорных элементов знания, которые выражают лишь то, что привносит в познание мыслящий субъект. Могло бы, таким образом, показаться, что кантовская метафизика имеет исключительно субъективный характер. Такая интерпретация, казалось бы, подтверждается впечатлением эмпиричности, которое создает о себе философия Канта, когда она утверждает, к примеру, что "*созерцание*" — это "способ, каким познание непосредственно относится" к предметам, и определяет "*чувственность*", которая одна "доставляет нам созерцания", как способ, "каким предметы воздействуют на нас"¹. Из подобных определений, кажется, само собой следует, что отношение к предмету дано в познании только лишь благодаря чувственному эмпирическому созерцанию. С другой стороны, такое эмпирическое познание, согласно Канту, чисто феноменально: оно есть только субъективная видимость, за которой прячется сам предмет, который поэтому может быть назван только неэмпирическим объектом, то есть "трансцендентальным" объектом "х"². В этом смысле непосредственная чувственная данность — не более чем внутренняя модификация субъективности. С этой второй точки зрения объективность познания начинается только с анализом опыта при помощи априорных понятий, которые только и могут отнестись чувственную данность к объекту. Можно, следовательно, сказать, что априорный элемент познания не только не представляет собой субъективной стороны познания, но скорее составляет его объективность. Тут-то и коренится оправдание метафизики. Она представляет в завершенном виде единство познания по отношению к объекту. Но именно "единство сознания есть то, что составляет одно лишь отношение представлений к предмету, стало быть, их объективную значимость, следовательно, пре-

вращение их в знание"³. Познания объекта не существует, если сознание не свяжет с ним разнообразие представлений, и как раз метафизика и есть абсолютное единство всех элементов знания в их отношении к объекту. Метафизика предстает в такой перспективе как момент, где все представления поистине становятся знанием.

Последняя интерпретация, впрочем, так и не стала кантианской. Несомненно, иные кантовские формулировки направлены на то, чтобы поставить абсолютную истину метафизического знания в качестве предела познания:

Разум посредством *теологической* идеи извлекается и от фатализма слепой естественной необходимости в контексте самой природы без первого начала, и от фатализма в причинности самого этого начала и ведет к понятию свободной причины, стало быть, высшего умопостижения⁴.

Однако эти формулировки, по мысли Канта, означают лишь субъективное требование сознания в его видении объекта. Несомненно, сознание ссылается на единство своего объекта: но этот объект есть "трансцендентальный" объект, а не метафизический. Таким образом, кантовская философия рассматривает сознание как отношение к чему-то такому, что всегда остается за его пределами, то есть она содержит в себе "только определения его феноменологии"⁵. Она всего лишь показывает, как сознание борется со своими собственными субъективными видимостями в стремлении, остающемся субъективным, конституировать на основе этих видимостей объективность. Но возвыситься над своими собственными явлениями и субъективными понятиями сознанию не дано.

Фундаментальное положение критики Канта состоит, стало быть, в том, что мы никогда не можем познать вещь такой, какая она есть сама по себе. Но ведь совершенно очевидно, что это простой трюизм, для которого вовсе не нужно титанического усилия критики. Вещь, какой мы ее знаем,

³ Там же. Трансцендентальная аналитика. § 17. С. 195.

⁴ Кант И. Пролегомены... § 60 // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 188.

⁵ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. § 415. М., 1977. Т. 3. С. 222.

¹ Кант И. Критика чистого разума. Трансцендентальная эстетика. § 1 // Соч. Т. 3. С. 127.

² См. там же. Трансцендентальная диалектика. Кн. 2. Гл. 1. С. 371.

действительно есть уже вещь для нас, а не только сама по себе. Поэтому "можно только удивляться, когда приходится читать, что мы не знаем, что такое вещь в себе, так как на самом деле нет ничего легче, чем знать ее"¹. В действительности, для всякого нашего познания такая вещь есть "понятие совершенно пустое х"², иначе говоря, она "голая абстракция, нечто совершенно пустое, определяемое лишь как потустороннее — отрицательность представления, чувства, определенного мышления и т. д."³. Вещь сама по себе не только не является непознаваемой, но она есть то, что легче всего познать, так как она — не более чем призрак, пустота, ничто. От вещи самой по себе, которая есть ничто, следует, однако, отличать "понятие трансцендентального предмета". Это понятие собирает воедино различные представления, которые сознание может составить о предмете: становится ясно, что оно есть не что иное, как "единство сознания", которое "составляет одно лишь отношение представлений к предмету" и, следовательно, "превращение их в знание"⁴. Поскольку единство сознания трансцендентально, то есть располагается по ту сторону всякого эмпирического знания, оно тождественно также трансцендентальному понятию предмета. Здесь нет противостояния сознания объекту: потому и можно говорить о познании, так как здесь разрешается оппозиция объективного и субъективного. Разумеется, такое познание для Канта — только трансцендентальное, а не метафизическое, но это от того, что по ту сторону трансцендентального единства сознания и объекта Кант сохраняет призрак "вещи самой по себе", которая — не более чем пустая абстракция.

Фундаментальная проблема познания лежит по ту сторону какого бы то ни было рода "физических объяснений"⁵. Объяснения естественных наук состоят в том, что-

бы отсылать от следствия к причине, которая, будучи сама обусловлена, должна быть в свою очередь объяснена другой причиной, так что мы никогда не сможем достичь единства представлений объекта в сознании, а это единство только и может быть названо знанием:

Каждый ответ, данный на основании основоположений опыта, всегда порождает новый вопрос, который точно так же требует ответа и тем самым ясно показывает недостаточность всех физических способов объяснения для удовлетворения разума⁶.

"Опыт никогда полностью не удовлетворяет разум" и, если речь идет о полном разрешении, "оставляет нас неудовлетворенными"⁷. Вот почему полное разрешение проблем познания не может быть обретено на почве опытной науки:

Как можно, в самом деле, решить на опыте: существует ли мир в вечности или же имеет начало? делима ли материя до бесконечности или же состоит из простых частей? Такие понятия не могут быть даны ни в каком, даже максимально возможном, опыте; стало быть, неправильность утвердительного или отрицательного положения не может быть обнаружена этим критерием⁸.

Действительно, опыт не может содержать в себе элементы полного решения. Например, в случае с вопросом о конечности или бесконечности мира "опыт невозможен ни относительно *бесконечного* пространства или бесконечного протекшего времени, ни относительно *ограниченности* мира пустым пространством или предшествующим пустым временем: это все лишь идеи"⁹. Однако то обстоятельство, что метафизика имеет дело только с идеями, то и дело обнаруживает в кантианстве свою двусмысленность. С одной стороны, это означает, что метафизическое познание лишено гарантии, которую естественным наукам дает экспериментальная проверка. Но это означает также и то, что мысли нет больше нужды плутать в неопределенности опыта, ибо здесь она имеет дело только сама с собой, то есть с одним только конфликтом собственных идей в чистой сфере мысли.

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. § 44. Т. I. С. 161.

² Кант И. Критика чистого разума. Трансцендентальная логика. § 13 // Соч. Т. 3. С. 185.

³ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. § 44. Т. I. С. 161.

⁴ Кант И. Критика чистого разума. Трансцендентальная аналитика. § 17 // Соч. Т. 3. С. 195.

⁵ Кант И. Пролегомены... § 57 // Соч. Т. 4. Ч. I. С. 176.

⁶ Там же. С. 175.

⁷ Там же. С. 174.

⁸ Там же. § 52b. С. 162.

⁹ Там же. § 52c. С. 164.

Настоящее кантовское возражение против метафизики лежит как раз на уровне конфликта идей разума друг с другом. Именно противоречие идей внутри разума делает несостоятельной позицию традиционной метафизики, для которой оно действительно характерно. "Эта мысль, что то противоречие, которое определения рассудка полагают в разумном, существенно и необходимо, должна рассматриваться как один из важнейших и значительнейших успехов философии нового времени"¹: такая мысль действительно категорически воспрещает возврат к докритической метафизике.

Можно, однако, "заметить, что... Кант перечисляет лишь четыре антиномии"², основываясь на своем сомнительном принципе классификации идей, попросту извлеченном из таблицы категорий. При этом применяется простой "прием" — вместо настоящего "выведения определений" изучаемого предмета их "просто подводят под готовую схему"³. Фактически нет никакого основания полагать, что противоречие ограничивается четырьмя космологическими антиномиями, сформулированными Кантом: очевидно, что оно встречается во многих других представлениях и идеях. Но главное, если мысль Канта "глубока", поскольку она выявляет существенный и необходимый характер противоречий разума, то "разрешение противоречия" "тривиально"⁴. Оно заключается в утверждении, что противоречие "принадлежит не предмету в себе и для себя, а лишь познающему разуму", "оно представляет собой лишь нежничанье с мирскими вещами"⁵. Кантовская точка зрения состоит в допущении — бездоказательном и некритическом, — что "не сущность мира носит-де в себе язву противоречия, а только мыслящий разум"⁶.

Было бы печально, если бы вещи были поражены противоречием, но что разум (то, что есть самого возвышенного) про-

тиворечит себе — в том якобы нет беды. Поэтому трансцендентальный идеализм не затрудняет себя разрешением противоречия⁷.

В действительности, считает Гегель, вещи сами предстают противоречивыми. Их противоречивость есть знак их конечности. Таким образом, существует разрешение космологических антиномий, так как в своей противоречивости вещи мира проявляют себя как конечные. Несомненно, это еще очень общее разрешение должно быть разработано более конкретно, в частности в том, что касается четырех кантовских антиномий⁸. Но этому должна предшествовать разработка метода решения противоречий, для которого гегелевская метафизика вновь взяла имя "диалектики".

б) Развитие диалектического метода

Уже Платон, представив диалектику, подобно "карнизу, венчающему все знания"⁹, придал ей фундаментальное метафизическое значение. Именно диалектика, используя в качестве "подступов"¹⁰ начала наук, возносится к первоначалу. Однако мы уже заметили, насколько платоновское понимание диалектики неадекватно задаче, которую он перед ней поставил. Диалектический метод предстает то как метод опровержения¹¹, который отбрасывает предложения наук¹² как недостаточные, то как метод дедукции из первоначала от идеи к идее¹³. По правде говоря, сам смысл слова страдает здесь неопределенностью, ибо его этимология дает возможность двоякого истолкования. Греческий глагол, к которому отсылает прилагательное "диалектический", означает или акт диалога или же акт отделения и отбора. Поэтому Платон определяет диалектику то как умение спраши-

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. § 48. Т. 1. С. 166.

² Там же. С. 167.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 166.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Hegels Werke. Berlin, 1833. Bd. XV. S. 582. В русском переводе "Лекций по истории философии" Гегеля этот текст отсутствует. — *Примеч. ред.*

⁸ Об этом говорится в главах 8—15 наст. изд.
⁹ Платон. Государство. VII 534 е // Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 346.

¹⁰ Там же. VI 511 б. С. 319.

¹¹ См. там же. VII 534 с. С. 346.

¹² См. там же. 533 с. С. 345.

¹³ См. там же. VI 511 с. С. 319.

вать и отвечать¹, то как способность "различать все по родам"². В последнем случае диалектиком будет тот, "кому доступно доказательство сущности каждой вещи"³, то есть тот, кто, "минуя ощущения, посредством одного лишь разума, устремляется к сущности любого предмета"⁴. Диалектика в этом втором смысле состоит в различении и обобщении⁵. Это метод, проиллюстрированный в "Софисте": "Различать все по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый"⁶. Понятая таким образом, диалектика ведет исключительно к разграничению сущностей, дифференцированных по видам. Так, претендуя на то, чтобы возвысить диалектику над науками, Платон сводит ее к деятельности по разделению реальности на роды и виды, то есть к простой классификации, которая, конечно, необходима, но которая даже внутри самих наук играет чисто подготовительную роль. Более того, раз диалектика осуществляет прежде всего различение между разными сущностями, она оказывается тесно связанной с положением о наличии "постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей"⁷. В форме диалога диалектика предстает как безостановочное движение мысли и поиска. Но это движение сходит на нет, когда в результате оно приводит всего-навсего к констатации стабильности и самотождественности идей.

Со своей стороны Аристотель в своем анализе диалектики определяет ее на том же основании, что и риторику, как универсальную способность, которая "не касается какого-нибудь отдельного класса предметов"⁸:

Риторика — искусство, соответствующее диалектике, так как обе они касаются таких предметов, знакомство с которыми может некоторым образом считаться об-

щим достоянием всех и каждого и которые не относятся к области какой-либо отдельной науки⁹.

Аристотель предлагает, таким образом, четкое различие между диалектикой и науками. Компетенция диалектики неопределенно широка, тогда как науки ограничивают себя строго определенным предметом — каждой своим. Однако диалектика разнится от наук не только предметом, но и методом: "...диалектик не занимается определенной областью, ничего не доказывает"¹⁰. В то время как наука доказывает свои теоремы исходя из своих принципов, диалектика ограничивается тем, что испытывает выдвинутые положения, пытаясь их опровергнуть. Поэтому тому, кто практикует диалектику, нет нужды самому знать науку, чтобы опровергать того, кто выдвигает положения, относящиеся к области данной науки:

Искусство испытывания не такое искусство, как геометрия, им может владеть и незнающий. Ведь и тот, кто не знает предмета, в состоянии подвергнуть испытанию [другого] незнающего, если только последний соглашается [на это], не исходя из того, что он знает, или из присущего лишь [данному предмету], а исходя из следствий, которые таковы, что тот, кто их знает, вполне может не знать [данное] искусство, но, кто их не знает, тот уж обязательно не знает этого искусства¹¹.

Пример полемики Сократа против софистов действительно показывает, что необязательно владеть определенной наукой, чтобы опровергать тех, кто, обладая некоторой компетенцией в рассматриваемой области, не способны сделать из нее науку, возвысившись до познания ее начал:

Ничто не мешает в самом деле тому, чтобы кто-то, зная некоторые выводы какой-либо дисциплины, не знал бы тем не менее самого этого искусства: так бывает в случае с опытными знаниями врачей¹².

Более того, диалектическое исследование может распространяться на всякое научное изложение в той степени, в какой последнее

¹ См.: Платон. Государство. VII 531 e, 534 d // Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 343, 346; ср.: Кратил. 390 с.

² Платон. Софист. 253 de // Соч. Т. 2. С. 376.

³ Платон. Государство. VII 534 b // Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 346.

⁴ Там же. 532 a. С. 343.

⁵ См.: Платон. Федр. 266 b // Соч. Т. 2. С. 205.

⁶ Платон. Софист. 253 d // Соч. Т. 2. С. 376.

⁷ Платон. Парменид. 135 c // Соч. Т. 2. С. 416.

⁸ Аристотель. Риторика. I 1, 1355 b 8—9 // Античные риторики. М., 1978. С. 18.

⁹ Там же. 1354 a 1—3. С. 15.

¹⁰ Аристотель. О софистических опровержениях. 11, 172 a 12—13 // Соч. Т. 2. С. 556.

¹¹ Там же. 172 a 21—27. С. 556—557.

¹² Alexandre d'Aphrodise. Commentaire aux Réfutations Sophistique. 11, 172 a 21—27.

зависит не только от собственных начал данной науки, но также пользуется "некоторыми общими [началами]"¹, такими, как принцип противоречия, которые известны и тем, кто не является специалистом в определенной науке:

Поэтому все, даже несведущие, некоторым образом пользуются диалектикой и искусством испытывания. Ведь все берется до какой-то степени судить о тех, кто выдает себя за знатока. А для этого они используют общие [всем искусствам начала], которые они все же знают, хотя они, видимо, отнюдь не говорят по существу дела².

Следовательно, диалектическое рассмотрение применимо ко всему, что относится к культуре вообще и к общим правилам мышления — вплоть до частных наук.

В самом деле, для Аристотеля значение диалектики сводится лишь к порядку общего (*généralité*). Это прежде всего означает, что "диалектик... не таков... кто занимается [все]общим"³, то есть абсолютно верным для всех сущностей:

Ведь не все принадлежит к одной определенной области, а если бы принадлежало, то вещи не могли бы подпадать под одни и те же начала⁴.

Если всеобщее — это то, что применимо ко всему, то всеобщими являются только бытие и единое. Тем не менее их нельзя определить как два рода, объединяющие все вещи вообще. Они суть только предикаты, тождественные тому, что они характеризуют, так как сказать о некоторой вещи, что она есть и что она единая, означает обозначить ее как вещь, не говоря при этом, какого она рода. Действительно, определенное обозначение вещи требует более определенных категорий, нежели бытие и единое, и диалектика — как обсуждение и постановка под вопрос определенного содержания — не может располагаться на уровне неопределенной всеобщности бытия и единого.

Но если диалектика не признает пустой всеобщности некоторой онтологии, то

она не приобретает и точности конкретной науки:

[Она не делает] человека сведущим в области какой-нибудь частной науки, потому что они не касаются какого-нибудь определенного предмета... Чем лучше мы будем выбирать посылки, тем скорее заметным образом мы образуем область науки, отличной от диалектики... и если мы дойдем до основных положений, то будем иметь перед собой уже не диалектику... а ту науку, основными положениями которой мы овладели⁵.

В самом деле, наука характеризуется строгостью, с которой она определяет свои принципы и выводит из них следствия. Но подобная работа не имеет ничего общего с диалектикой. Если же наука содержит "диалектические положения", то это лишь постольку, поскольку в науках существуют отдельные "мнения"⁶, то есть поскольку науки (искусства) содержат предложения, которые, будучи даны без обоснований, являются лишь мнениями — "то, что кажется правильным людям, занимающимся этими искусствами"⁷.

Итак, общий характер диалектики не есть ни пустая всеобщность онтологии, ни точно определенная общность науки: Аристотель помещает ее лишь на уровень общепринятого мнения. Таким образом, общий характер, свойственный предложениям, которые могут стать объектом диалектического рассмотрения, можно определить не только по содержанию этих предложений, но также исходя из большей или меньшей общности согласия с ними людей:

Диалектическое же положение есть вопрос, правдоподобный или для всех, или для большинства людей, или для мудрых — всех, либо большинства, либо самых известных из них, т. е. согласующийся с общепринятым [при условии, что он не парадоксальный]. Ибо можно считать

⁵ Аристотель. Риторика. I 2, 1358 а 21—26 // Античные риторики. С. 24.

⁶ Аристотель. Топика. I 10, 104 а 33—34 // Соч. Т. 2. С. 360.

⁷ Там же. 104 а 35. У Аристотеля понятия "наука" и "искусство" обычно являются взаимозаменяемыми и чаще всего соответствуют греческому слову "technē"; во французском тексте оно переводится исключительно как "science" (наука), в цитируемом русском переводе Аристотеля — и как "наука", и как "искусство". — Примеч. пер.

¹ Аристотель. О софистических опровержениях. 11, 172 а 29—30 // Соч. Т. 2. С. 557.

² Там же. 172 а 30—33.

³ Там же. 11—13. С. 556. Перевод исправлен, поскольку здесь важно различие между общим (*général*) и всеобщим (*universel*). — Примеч. ред.

⁴ Там же. 172 а 13—15.

правдоподобным то, что полагают мудрые, если оно не противно мнению большинства людей¹.

Таким образом, чтобы удержаться в рамках общепринятых мнений, диалектика отвергает рассмотрение парадоксов. Она не могла бы достичь никакой общности своих методов, если бы принимала во внимание индивидуальные мнения, "частные же случаи бесчисленны и не доступны знанию"². Следовательно, она может иметь дело только с общепринятыми мнениями — как обычных людей, так и ученых.

Итак, Аристотель определяет диалектику как "способ, при помощи которого мы в состоянии будем из правдоподобного делать заключения о всякой предлагаемой проблеме и не впадать в противоречие, когда мы сами отстаиваем какое-нибудь положение"³. Сущность этого метода состоит в том, чтобы посредством "необходимо вытекающего из тезиса" "заставить отвечающего говорить самое неправдоподобное"⁴. В той степени, в какой диалектика пытается через неизбежные следствия свести тезис к противоречию, она ставит под вопрос предложения, могущие быть подтвержденными или опровергнутыми. Поэтому "диалектическое предложение" — это, в сущности, предложение вопросительное, "на которое можно отвечать да или нет"⁵. Следовательно, "диалектическая посылка — такая, которая одинаково берет любой из [членов противоречия]"⁶, если определять противоречие как "противопоставление предложений, которое само по себе не имеет ничего промежуточного. Один член противоречия — это утверждение чего-то о чем-то, другой — отрицание чего-то относительно чего-то"⁷. Исходя из этих положений, можно утверждать, что диалектики

— это "те, которые заключают от правдоподобного к одному из членов противоречия"⁸.

...относительно тождественного и различного, сходного и несходного, <одинаковости> и противоположности, а также предшествующего и последующего и всего тому подобного, что пытаются рассматривать диалектики, исходя лишь из правдоподобного⁹.

Так что диалектику характеризует способность рассуждать о противоречиях.

Этим диалектика сущностно отличается от доказательной науки:

Отличается же доказывающая посылка от диалектической тем, что доказывающая есть принятие одного из членов противоречия (ибо тот, кто доказывает, не спрашивает [о нем], а принимает [его]), диалектическая же есть вопрос относительно [того или другого члена] противоречия¹⁰.

В самом деле, "ни одно искусство, доказывающее природу чего-то, не есть искусство ставить вопросы"¹¹. В той мере, в какой наука доказывает истину, она может лишь утверждать одно из двух противоречащих друг другу предложений. Аналогично, как наука не может быть диалектичной, так и диалектика не может быть доказательной:

...если бы она доказывала, то она не ставила бы вопросов если не относительно всего, то по крайней мере относительно первоначал и начал, свойственных [каждой области]¹².

Доказательство предполагает принятие общих принципов рассуждения (как, например, принципа противоречия) и частных принципов данной науки (например, аксиом математики). Но диалектика, все ставящая под вопрос, как раз и не может допустить никакого принципа и, следовательно, не может привести никакого доказательства в собственном смысле этого слова. В этом, несомненно, заключается ее более низкое положение по отношению к наукам. Но, с другой стороны, последние не могут

¹ Аристотель. Топика. I 10, 104 а 8—12 // Соч. Т. 2. С. 359. Текст в квадратных скобках отсутствует в русском переводе Аристотеля. — Примеч. ред.

² Аристотель. Риторика. I 2, 1356 в 32—33 // Античные риторика. С. 21.

³ Аристотель. Топика. I 1, 100 в 18—21 // Соч. Т. 2. С. 349.

⁴ Там же. VIII 4, 159 а 19—20. С. 516.

⁵ Там же. 2, 158 а 16. С. 513.

⁶ Аристотель. Вторая аналитика. I 2, 72 а 9—10 // Соч. Т. 2. С. 260.

⁷ Там же. 12—14.

⁸ Аристотель. О софистических опровержениях. 2, 165 в 3—4 // Соч. Т. 2. С. 537.

⁹ Аристотель. Метафизика. III 1, 995 в 21—24 // Соч. Т. 1. С. 100.

¹⁰ Аристотель. Первая аналитика. I 1, 24 а 22—25 // Соч. Т. 2. С. 119.

¹¹ Аристотель. О софистических опровержениях. 11, 172 а 15—16 // Соч. Т. 2. С. 556.

¹² Там же. 172 а 18—20.

поставить под вопрос свои принципы, или первоначала, если намереваются получить доказательство. С этой точки зрения они по отношению к диалектике должны чувствовать себя виновными в логической ошибке *petitio principii*:

Из остальных искусств ни одно не занимается выводами из противоположных посылок; только диалектика и риторика делают это, так как обе они в одинаковой степени имеют дело с противоположностями¹.

В этом польза диалектики: она способна поставить под сомнение принципы наук и провести анализ, которого сами науки выполнить не в состоянии:

Исходя из начал, свойственных лишь данной науке, нельзя говорить что-нибудь о тех началах, поскольку они первые начала для всех наук. Поэтому их необходимо разбирать на основании правдоподобных положений в каждом отдельном случае, а это и есть [задача], свойственная диалектике или наиболее близкая ей².

В самом деле, принципы наук не могут быть доказаны научно, ибо в качестве первоначал они независимы друг от друга и поэтому не могут основываться один на другом. Но они могут получить диалектическое обоснование. Например, "геометр принимает в качестве принципа то, что поверхность — это нечто, имеющее только длину и ширину, что линия — это длина без ширины, а точка есть то, что не имеет частей"³. На это можно возразить, "что никакая величина не может иметь только два измерения, а тем более только одно, и что точка представляет собой вообще ничто, так как нет ничего, что, будучи к чему-то прибавлено, не увеличивало бы этого последнего, а будучи отнято, не уменьшало его, — как это и доказывал Зенон"⁴. Возражение Зенона носит эристический и софистический характер: принятое всерьез, оно помешало бы развитию математики. Диалектик, "исходя из общепринятого", может ответить, "что поверхность — это граница

тела и что граница отлична от того, что она ограничивает"⁵. Если поверхность — граница тела, если тело есть то, "что имеет три измерения, и если поверхность отличается от него, то она не может иметь трех измерений"⁶ — в этом случае она сама была бы телом. Такое же рассуждение справедливо для линии и точки. Подобная аргументация не относится к математике ни с точки зрения метода, ни с точки зрения требующихся здесь познаний. Но она имеет большое значение для философии математики, поскольку показывает, что такие понятия, как поверхность, линия, точка, должны рассматриваться не как самостоятельные величины, а только как границы математических сущностей высшей размерности.

Диалектический спор о принципах наук, если и бесполезен для научного доказательства, полезен для философии, ибо, "когда возможно сомнение [в правильности] той или другой стороны, нам будет легче замечать в каждом отдельном случае истинное и ложное"⁷. В ходе развития аристотелевского философского метода диалектика оказалась "способна исследовать то, что познает философия"⁸. В "Физике" и "Метафизике" исследование того или иного философского затруднения постоянно начинается с предложения апорий, относящихся к данному вопросу, то есть с того, "на основании чего можно было бы хорошо рассуждать против... тезиса"⁹ в том виде, в каком он вытекает из неразрешимого конфликта наличных мнений. Как в ее теоретическом истолковании, так и в практическом применении Аристотель действительно рассматривал диалектику как метод, позволяющий подойти к философскому знанию.

Однако даже в античной философии признание важнейшего философского значения диалектики остается весьма нетипичной позицией, свойственной, пожалуй, только Платону и Аристотелю. Типичное философское сознание прежде всего ощущает в диалектике тупик, в который заво-

¹ Аристотель. Риторика. I 1, 1355 а 33—35 // Античные риторики. С. 18.

² Аристотель. Топика. I 2, 101 а 37—101 б 3 // Соч. Т. 2. С. 351.

³ Alexandre d'Aphrodise. In loco laudato. Эти определения были даны Евклидом.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem.

⁷ Аристотель. Топика. I 2, 101 а 35—36 // Соч. Т. 2. С. 351.

⁸ Аристотель. Метафизика. IV 2, 1004 б 25 // Соч. Т. 1. С. 123.

⁹ Аристотель. Топика. VIII 11, 161 а 17—18 // Соч. Т. 2. С. 522.

дит исследование противоречия, "когда имеются убедительные доводы для обоих [противоположных умозаключений]"¹. В качестве примера проблем, где есть "противоположные друг другу умозаключения"², Аристотель уже приводит вопрос, "вечен ли мир или нет"³, который будет воспроизведен Фомой Аквинским и Кантом как пример бессилия разума. Таким образом, диалектика считается просто умением давать одной и той же вещи противоречащие друг другу определения, единственным результатом чего оказывается "противоречивость и ничтожность выдвинутых утверждений"⁴.

Такую безрезультатность можно истолковать как решительное осуждение диалектических уловок: "Таков обычный взгляд так называемого здравого человеческого рассудка, придерживающегося чувственной очевидности и привычных представлений и высказываний"⁵. Так, киник Диоген противопоставлял аргументам элеатской школы свое молчаливое хождение взад и вперед и доказывал тем самым существование движения. Но позиция Диогена заключается на самом деле в противопоставлении деятельности доказывающего разума простой демонстрации фактов, без всяких речей и рассуждений, и в обращении к непосредственной интуиции. Осуждение диалектики оказывается, таким образом, направленным против рационального познания вообще, как в случае томизма, паскалевских "Мыслей" или кантианства, которые используют диалектические противоречия разума с целью заставить его уступить место непосредственной убежденности веры.

Что же касается, в частности, кантианской интерпретации диалектики, то одна из ее "бесконечных заслуг"⁶ заключается в том, что "диалектика вновь была признана необходимой для разума"⁷. Общепринятое представление о диалектике избегает

трудностей, порождаемых раскрытием противоречия, посредством представления о "субъекте", унаследованного от Аристотеля. Констатируя противоречие в вещах, Аристотель рассматривал его как противоречие между простыми предикатами, которые — в разное время или с разных точек зрения — могут быть приписаны третьему термину, каковой остается тождественным самому себе. Например, сам Сократ в разное время молод или стар или с разных точек зрения в одно и то же время высок и низкоросл: он выше Тезтета и ниже Каллия. Напротив, Кант при рассмотрении антиномий разума показывает, что "все противоположности... например конечное и бесконечное", суть противоречие не вследствие какого-то "внешнего соединения" противоречивых терминов с третьим термином, но скорее потому, что каждый его термин с необходимостью включает в себе "переход"⁸ к другому термину.

Однако, если верно, что Кант признал рациональную необходимость диалектического перехода от одного термина к противоположному ему, он тем не менее сохранил третий термин в положении вне противоречия, в виде "вещи в себе", вещи самой по себе. Поэтому, утверждая необходимость диалектики, он все-таки определил ее как простую "логику иллюзии". Вследствие этого Кант определяет диалектику не только через антиномию, но также через "парадоксизм", то есть просто как ошибку в рассуждении. В самом деле, Кант дал определение антиномиям в смысле традиционной метафизики только по отношению к "космологии", или учению о вселенной. Что же касается "психологии", или учения о душе, а также теологии, диалектическая иллюзия представляется кантовской критике лишь изъясном мышления.

Чтобы полностью обосновать необходимость диалектики, противоречие следует понимать не так ограниченно, как это делал Кант. Но прежде всего нужно отбросить призрак третьего термина, "вещи в себе", или вещи самой по себе, помещаемой по ту сторону противоречий, которые разум может помыслить на ее счет:

¹ Аристотель. Топика. I 11, 104 b 14 // Соч. Т. 2. С. 360.

² Там же. 104 b 12—13.

³ Там же. 104 b 16.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Кн. III. Разд. 3. Гл. 3. Абсолютная идея. М., 1972. Т. 3. С. 297.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 298.

⁷ Там же. С. 296.

⁸ Там же. С. 298.

Предмет, каков он без мышления и без понятия, есть некоторое представление или даже только название; лишь в определениях мышления и понятия он *есть* то, что он *есть*¹.

Однако если вещь вне противоречивых определений разума есть ничто, если, например, вселенная есть ничто вне противоречия между ее конечностью и бесконечностью во времени и пространстве, то возникает еще большая необходимость показать, что результат диалектики не есть что-то чисто негативное.

с) Диалектическая метафизика

В самом деле, источником чисто негативной интерпретации диалектического движения является представление об отношении между его антитетическими элементами. Поскольку невозможно представить себе вещи иначе как во времени и пространстве, то и противоречивые положения диалектики можно представить только как следующие друг за другом или расположенные рядом. Например, в "Критике чистого разума" тезисы и антитезисы антиномий противопоставлены таким образом, что одни расположены на левой странице, а другие — на правой.

...Формальное мышление возводит себе в закон тождество, низводит противоречивое содержание, которое оно имеет перед собой, в сферу представления, в пространство и время, в которых противоречивые [моменты] удерживаются *вне друг друга* в рядоположности и последовательности...²

Из того факта, что стороны противоречия просто-напросто располагаются одна возле другой, следует возведение в принцип положения, согласно которому "противоречие немислимо"³.

Но подобный вывод лишь отражает "недостаток мышления, не сводящего воедино своих мыслей"⁴. Кантианский анализ совершенно ясно показывает, что в антиномии

связь между тезисом и антитезисом не только внешняя: скорее, полагание тезиса порождает антитезис как свое собственное отрицание. Отрицание, содержащееся в антитезисе, не является, таким образом, неопределенным отрицанием: оно есть *"не пустое отрицательное, не ничто, признаваемое обычным результатом диалектики"*⁵. Оно есть *"отрицательное, но отрицательное положительного"*⁶, то есть *"оно... содержит внутри себя определение первого"*⁷. Таким образом, антитезис — это определенное отрицание. Сам по себе он, безусловно, может рассматриваться как независимое отрицательное предложение; но думать так — значит забывать, что в этом отрицании *"первое... удержано и сохранено"*⁸. Следовательно, он не есть независимое предложение, а скорее *"соотношение или отношение"*⁹. В самом деле, отрицание *"заключает в себе само себя и то непосредственное, отрицание которого оно есть"*¹⁰ и с чем оно находится в сущностном отношении.

Итак, первый момент диалектики заключается в полагании определения. Этот акт есть именно то, что по-гречески называется тезисом. Но то, что определено, тем самым ограничено и поэтому предполагает в себе самом отрицание, которое и есть его граница. Второй момент диалектики состоит в действенном полагании этого отрицательного элемента дифференциации, который всякое определенное высказывание заключает в себе. Но этот отрицательный элемент дифференциации, в свою очередь, содержит в себе свое отношение к тому, что он определяет. Его "диалектический момент"¹¹ — то есть третий — состоит, следовательно, в том, что он устанавливает единство, которое в нем заключено. Этот момент — "отрицательное отрицательного"¹² — в качестве возврата к утверждению есть снятие противоречия.

⁵ Там же. С. 299.

⁶ Там же. С. 300.

⁷ Там же. С. 299.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 300.

¹⁰ Там же. С. 301.

¹¹ Там же. С. 302.

¹² Там же. С. 301.

¹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Кн. III. Разд. 3. Гл. 3. Абсолютная идея. Т. 3. С. 298.

² Там же. С. 300.

³ Там же.

⁴ Там же.

Теперь становится очевидным, в чем именно подобное понимание диалектики противоположно представлениям, которые обычно складывались и которые заключаются в соположении в пространстве и в следовании во времени тезиса, антитезиса и синтеза. Эти представления не то чтобы ложны, но они суть лишь представления, то есть как бы изображения в пространстве и во времени того, что на самом деле может схватывать лишь как мыслительный акт. Если, вместо того чтобы мыслить диалектическое движение, его пытаются себе представить, то различные элементы фиксируются как внешние по отношению друг к другу. Несомненно, посредством подобного представления добиваются ясности, поскольку таким образом в ходе диалектического процесса можно увидеть каждый элемент по отдельности. Но в том-то и дело, что если они разделены, то переход от одного к другому всегда представляется произвольным. В частности, если всегда легко механически противопоставить антитезис тезису, то станет невозможно найти выход из такого чисто формального противопоставления. Следовательно, нельзя останавливать диалектическое движение посредством его представления или "изображения" в пространстве. Диалектика — это не последовательный переход от одного положения к другому, находящемуся рядом, а *"простой момент отрицательного соотношения с собой"*¹. Диалектика показывает, как понятие определяет само себя через свое собственное внутреннее отрицание. Именно этот внутренний характер диалектики сущностно принадлежит мышлению и не может быть выражен в представлении.

Внутреннее движение диалектики и является ее характерной чертой, которая отличается ее как от метода конкретных наук, так и от старой метафизики. Наука образует систему представлений о мире, связанных дедуктивными доказательствами, основанными на некоторых исходных принципах. Таков идеал, который со времен Платона ставила перед собой старая метафизика и который привел ее к принижению диалек-

тики, потому что она "ничего не доказывает"². Для Аристотеля "диалектическое рассуждение" является лишь "атакой" на проблему или даже тупиком, если это "диалектическое умозаключение к противоречию"; и только лишь "доказывающее умозаключение" заслуживает названия "философема"³. От Платона до Канта метафизика стремилась стать доказательной системой по образцу дедуктивных научных теорий, неувядающим примером которых являются "Начала" Евклида.

Однако со времен платоновской критики наук стала очевидной противоречивость научного доказательства. В самом деле, никакое доказательство не может продолжиться в бесконечность. Следовательно, всякая наука вынуждена формулировать начала своих доказательств, то есть она не может полностью следовать доказательному методу, поскольку должна также полагать нечто недоказуемое. Внутреннее противоречие всякого доказательства заключается в том, что его начало недоказуемо. Подобное положение как раз и является доказательством — диалектическим доказательством — необходимости диалектики. Как это со всей очевидностью показал Аристотель, в особенности относительно доказательства принципа противоречия, диалектическая аргументация также является одной из форм доказательства. Оно применимо, в частности, там, где не работает никакое дедуктивное доказательство, т. е. к исходным истинам, принципам, первоначалам. Поскольку ни одна наука не может исходя из собственной методологии построить доказательство своих принципов, "философия, поскольку она должна быть наукой, не может... для этой цели заимствовать свой метод у такой подчиненной науки, как математика"⁴. Итак, если философия как метафизика представляет собой "науку", то эта наука отличается своим диалектическим методом, который не свойствен никакой другой науке.

² Аристотель. О софистических опровержениях. 11, 172 а 12—13 // Соч. Т. 2. С. 556.

³ Аристотель. Топика. VIII 11, 162 а 15—18 // Соч. Т. 2. С. 525.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Предисловие к первому изданию. М., 1970. Т. 1. С. 78.

¹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Кн. III. Разд. 3. Гл. 3. Абсолютная идея. Т. 3. С. 301.

Отличие научного доказательства, в частности математического, от доказательства диалектического состоит в том, что первое идет от тождества к тождеству, тогда как средний термин диалектического доказательства — это отрицание. Таким образом, диалектика принимает в качестве принципа противоречие, а не тождество. Поэтому она нередко представляется отрицанием самого разума. Однако что касается принципов разума, то общепризнанной истиной является то, что принцип тождества сам по себе ничему не учит:

Конечно, нельзя научить человека, говоря ему, что он не должен отрицать и утверждать того же самого в одно и то же время¹.

“Чтобы извлечь... пользу” из тождественных предложений, необходимо “показать при помощи выводов и определений, что к ним сводятся другие истины, которые желают установить”². Само по себе тождество есть ничто — оно приобретает смысл и содержание только в связи с чем-то иным. Это иное есть его отрицание: так тождество заключает в себе самом собственное отрицание:

Противоречие, выступающее в противоположении, — это лишь развитое ничто, содержащееся в тождестве и встретившееся в выражении, что положение о тождестве *ничего* не говорит³.

Таким образом, одно только полагание тождества уже содержит диалектическое доказательство необходимости противоречия.

Впрочем, разум противоречит принципу тождества посредством закона достаточного основания. Принцип достаточного основания показывает, что тождество не самодостаточно, поскольку если все имеет основание, то всякая сущность основывается не на простом тождестве себе самой, но на некотором основании, которое отлично от того, что оно обосновывает. С другой стороны, указать основание вещи — значит доказать необходимость последней, то есть свести ее к ее основанию с помощью тож-

ественных предложений. Таким образом, разум оказывается движением, посредством которого тождество, развивая свое внутреннее отрицание, полагает это отрицание в принципе основания, а затем вновь отрицает различие между основанием и тем, основанием чего оно является, сводя их к тождеству; так что разум есть не что иное, как диалектика.

В диалектическом движении исходно полагаемое определяет само себя через свое внутреннее отрицание. Исходный пункт диалектики, как простое ее начало, обязательно должен иметь “весьма простую природу”⁴. Но нужно иметь ясное представление о характере этой простоты. Диалектика принадлежит мышлению, так что ее исходным пунктом должен быть исходный пункт “мышления”, а не “чувственного созерцания или представления”⁵. Такой исходный пункт уже является результатом предшествующей работы. Если вместе с Аристотелем допустить, что исходный пункт диалектики — это общепринятое понятие, относящееся к обыденному или научному представлению о мире, то о таком понятии можно сказать, что оно “имеет смысл и форму абстрактной всеобщности”⁶. Таким образом, если диалектика разворачивается исключительно в мышлении и если науку о мышлении называют “логикой”, то можно сказать, что диалектика — это “логическая наука, составляющая собственно метафизику или чистую, спекулятивную философию”⁷.

Применение диалектики может и в самом деле быть названо “спекулятивным”, постольку поскольку оно относится к мышлению, по сути созерцательному, или теоретическому. Его можно также назвать “чистым” в той мере, в какой его отправной точкой являются абстрактные понятия, не смешанные в процессе текущей рефлексии, но взятые сами по себе:

В размышлении, рефлексии и рассуждении мы примешиваем мысли к чувствам, со-

¹ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. IV. Гл. 8. § 2 // Соч. Т. 2. С. 438.

² Там же. § 3. С. 438—439.

³ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Кн. II. Разд. I. Гл. 1. Противоречие. М., 1971. Т. 2. С. 65.

⁴ Там же. Кн. III. Разд. 3. Гл. 3. Абсолютная идея. Т. 3. С. 292.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же. Предисловие к первому изданию. Т. I. С. 78.

зерцаниям, представлениям (в каждом предложении, хотя бы его содержание и было совершенно чувственно, уже имеются налицо категории; так, например, в предложении "Этот лист — зеленый" присутствуют категории бытия, единичности). Но совершенно другое — делать предметом сами мысли, без примеси других элементов¹.

При этом свойство чистоты диалектической мысли ни в коем случае не означает, что такая мысль является чисто формальной. "Логика", как ее понимает Гегель, — это на самом деле метафизика, ибо ее предмет — не изложение правил мышления независимо от всякого содержания, но скорее выявление того, как определенные содержания мышления развиваются согласно своему внутреннему диалектическому движению:

Только природа содержания может быть тем, что разворачивается в научном познании, причем именно лишь эта собственная рефлексия содержания полагает и порождает само определение содержания².

Подобная логика показывает, каким образом абстрактное понятие включает в себе свою собственную диалектику, то есть каким образом оно полагает само себя, противореча своему исходному полаганию и преодолевая его.

Исходный пункт диалектического движения есть в самом деле "нечто принимаемое, находящееся в наличии"³. Как таковой, он представляет собой предпосылку, которую философия получает в результате абстрагирования, произведенного обыденной рефлексией и наукой. Но философия подвергает науку критике за то, что та вынуждена принимать предпосылки, и, стало быть, она не может со своей стороны что-либо предполагать. Начало диалектического движения не может быть гипотезой или предпосылкой, но лишь простым тезисом, то есть простой точкой зрения, диалектическое движение которой немедленно приводит к отрицанию. Однако, если это от-

рицание действительно диалектично, оно не должно противостоять тезису извне как какая-то другая предпосылка, которая бы просто противоречила предыдущему: антитезис, если он сформулирован диалектически, должен происходить из движения, внутренне присущего полаганию тезиса.

Так проявляется истинная природа философского опровержения: "Опровержение не должно идти извне, т. е. не должно исходить из допущений, которые находятся вне опровергаемой системы..."⁴ Чисто внешнее опровержение "не помогает делу", потому что оно видит противника "там, где его нет"⁵. "Истинное опровержение" — это такое опровержение, которое должно "вникнуть в то, что составляет сильную сторону противника, и поставить себя в сферу действия этой силы"⁶. Следовательно, нужно начинать с изложения противоположной точки зрения, причем таким образом, чтобы сначала признать ее "существенной и необходимой", а затем показать, как она поднимается "до более высокой точки зрения, исходя из нее самой"⁷. В самом деле, истина не может "находиться к ней лишь в отношении противоположности, ибо в таком случае это противоположенное само было бы чем-то односторонним"⁸. Истина "как высшее... должна скорее содержать внутри себя низшее"⁹. Философски опровергнуть тезис не означает противопоставить ему извне некоторый антитезис, не более и не менее обоснованный, чем сам тезис, но изложить тезис таким образом, чтобы показать, как его собственная внутренняя диалектика должна поднять его "до более высокой точки зрения"¹⁰. В определенном смысле диалектическое опровержение не исключает элемента обоснования, поскольку оно должно выявить необходимость данной точки зрения, удерживая ее вопреки опровержению даже в самом конечном результате. Этот диалектический круг,

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Введение. § 3. М., 1974. Т. 1. С. 87.

² Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Предисловие к первому изданию. Т. 1. С. 78. Речь идет об абсолютной, или метафизической, науке.

³ Там же. Кн. III. Разд. 3. Гл. 3. Абсолютная идея. Т. 3. С. 292.

⁴ Там же. Кн. III. О понятии вообще. Т. 3. С. 13.

⁵ Там же. С. 14.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 13.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 14.

в котором результат возвращается к исходной точке, является чисто созерцательным аспектом диалектики, благодаря которому все получает свое обоснование в кругу мышления, в вечном возвращении одного и того же. Однако это возвращение термина к своему началу не выражает в точности и исключительно смысла диалектического движения. То, что дано в конце, не является тем, чем являлось изначальное полагание. Диалектическое движение переводит первоначально данное

на более высокий уровень путем его радикального отрицания и критики. В этом смысле диалектическая метафизика в отличие от старой метафизики не является исключительно созерцательной. Ведь созерцание фиксирует свой предмет, чтобы схватить его таким, каков он "есть". Диалектика же ни в коем случае не смешивается с онтологией: она не оставляет свой предмет в его бытии, но расшатывает и изменяет его уже одним тем, что его познает.

ОСНОВЫ МОРАЛИ

Метафизика, поскольку она диалектична, не является, стало быть, сугубо созерцательной, коль скоро в ходе познания ее объект не остается таким, каков он "есть"; тем самым в ней намечается переход к философии действия. Следует, однако, выяснить, что же можно понимать под философией действия, если, как мы признали, задача философии не предписывать то, что должно быть, а показывать, каким образом то, что есть, должно быть познано. Ответ на этот вопрос заключен в диалектической природе философского познания. Если, действительно, философское познание изменяет то, что познает, то тем самым оно теоретически показывает, каким образом то, что есть, должно быть изменено. Цель философии деятельности, которую можно также назвать практической или моральной философией, остается, следовательно, теоретической. Такая философская дисциплина не может брать на себя задачу предписывать то или иное действие, выдвигая какой-то моральный кодекс. Люди, к счастью, не дожидались философии, да и не нуждались в ней, чтобы познавать свой долг и поступать нравственно. Поэтому цель философии морали состоит не в том, чтобы что-то предписывать человеческой деятельности, но в том, чтобы познавать ее, а это значит регулировать ее сугубо теоретически.

1. Поиски блага

В самом общем смысле любая человеческая деятельность может быть определена по ее целеполаганию, иначе говоря, по результату, которого она стремится достигнуть. Поскольку этот результат желаем и к нему активно стремятся, он может быть определен как хороший, или как представляющий собой благо:

Всякое искусство и всякое учение, а равным образом поступок и сознательный выбор, как принято считать, стремятся к определенному благу¹.

Таким образом, первой проблемой философии морали является познание того, существует ли у человеческой деятельности такая возможная цель, которая поистине могла бы составить благо или которая могла бы быть определена как хорошая сама по себе.

а) От идеи блага к философии счастья

Элементарный анализ человеческой деятельности, какой осуществляется, например, в сократовской морали, кажется, без труда отвечает на поставленную проблему. Несомненно, на первый взгляд человеческая деятельность предстает в самых разнообразных формах, каждая из которых определяется своей особой целью:

Так как действий, искусств и наук много, много возникает и целей. У врачевания — это здоровье, у судостроения — судно, у военачалия — победа, у хозяйствования — богатство².

Но это разнообразие поддается классификации, если учесть, что различные виды деятельности подчиняются один другому:

...подобно тому как искусство делать уздечки и все прочее, что относится к конской сбруе, подчинено искусству править лошадьми, а само оно, как и всякое действие в военном деле, подчинено искусству военачалия...³

Цели различных видов деятельности, стало быть, подчинены одни другим. С этой точ-

¹ Аристотель. Никомахова этика. I 1, 1094 а 1—2 // Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 54.

² Там же. 6—9.

³ Там же. 10—13.

ки зрения о благе можно говорить "в двух смыслах: одни блага — это блага сами по себе, а другие — ...средства для первых"¹. Более точно второй вид блага можно было бы назвать "полезным", "если оно нравится только как средство", то есть если оно хорошо "для чего-то"², тогда как первое, "которое нравится ради него самого", может быть названо благом "самим по себе"³. Таким образом, если можно было бы обнаружить благо, обладающее само по себе абсолютной ценностью, то его можно было бы определить как высшую цель всякой возможной деятельности. Такое благо было бы благом как таковым — то, что философы платоновской школы определяли как "идею блага".

Однако "может возникнуть вопрос: что же все-таки хотят сказать, [добавляя] "само-по-себе"⁴. Например, "человек сам по себе" и "человек" — одно и то же понятие, а именно [понятие] "человек"⁵. То же самое относится и к благу. Если искать определение блага, "то [благо само по себе и частное благо] тоже не отличаются именно как блага": "[благо само по себе] не будет благом в большей степени, [чем частное благо]"⁶, им отвечает одно и то же определение.

Но дело в том, что нет однозначного определения блага. Например, вещи бывают хорошими сами по себе или хорошими для чего-то: таким образом, есть, по меньшей мере, два возможных определения блага в зависимости от того, является ли оно абсолютным благом или только относительным, то есть чем-то полезным. Правда, можно отделить "блага сами по себе от вспомогательных"⁷, ограничивая идею блага благом, признаваемым абсолютным. В таком случае "понятие блага вообще должно будет выявляться как тождественное, подобно тому как понятие белизны тождественно для снега и белил"⁸. Итак,

благами самими по себе являются все те, к которым стремятся ради них самих, "хотя бы к ним ничего не добавлялось, скажем, рассудительность, зрение, определенное удовольствие и почет"⁹. Однако совершенно очевидно, что все эти блага не являются благом в одном и том же смысле и одним и тем же образом.

Конечно, платонизм предлагает идею блага как "образец", познание которого позволит нам "лучше... знать"¹⁰ отдельные блага. Однако такое утверждение не соответствует нашему опыту. Определить доступные для нас блага, как и средства их достижения, — это дело искусств и наук, но они занимаются благами, строго определенными в рамках каждой науки, а не благом самим по себе. Благо выступает в них не как неопределенная всеобщность, — оно определяется в соответствии с каждой из категорий. Существует, например, "мера", то есть благо с точки зрения количества, или "своевременность"¹¹, то есть благо с точки зрения времени. Но все это еще слишком общие определения, которые уточняются в зависимости от различных областей деятельности:

Так, например, благо с точки зрения своевременности, если речь идет о войне, определяется военачалием, а если речь идет о болезни — врачеванием; или благо с точки зрения меры для питания [определяется] врачеванием, а для телесных нагрузок — гимнастикой¹².

Искусства и науки, стало быть, изучают строго определенные блага, в рамках каждой науки, а не благо как таковое:

...невозможно представить себе, какая польза будет ткачу или плотнику для их искусства, если они знают это самое благо [само по себе], или каким образом благодаря уразумению этой идеи врач станет в каком-то смысле лучшим врачом, а военачальник — лучшим военачальником¹³.

Итак, в области практической деятельности, достигающей определенных результатов, не существует блага самого по себе, но

¹ Аристотель. Никомахова этика. I 4, 1096 b 13—14 // Соч. Т. 4. С. 60.

² Кант И. Критика способности суждения. § 4 // Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 207.

³ Там же.

⁴ Аристотель. Никомахова этика. I 4, 1096 a 34—35 // Соч. Т. 4. С. 60.

⁵ Там же. 1096 b 1—2.

⁶ Там же. 3—4.

⁷ Там же. 15.

⁸ Там же. 21—23. С. 61.

⁹ Там же. 17—18. С. 60.

¹⁰ Там же. 1097 a 2—3. С. 61.

¹¹ См. там же. 1096 a 25—27. С. 59.

¹² Там же. 32—34. С. 60.

¹³ Там же. 1097 a 8—11. С. 61.

лишь блага различные и особенные, о которых невозможно сказать, что они соответствуют единой идее блага.

Правда, можно сказать, что благо само по себе есть "ничто иное" как "идея"¹, то есть "единое благо"², некая реальность, существующая отдельно, сама "по себе"³. Но тогда идея блага "бессмысленна"⁴: на деле — это классифицирующая категория, которая не имеет другого содержания, кроме себя самой, то есть не имеет действительного содержания, а стало быть, и смысла. Поскольку она есть только идея, существующая отдельно от определенной реальности, то очевидно, что "человек не мог бы ни осуществить" ее "в поступке, ни приобрести; а мы сейчас ищем именно такое"⁵. Мораль — наука практическая, и ей нечего делать ни с идеей, у которой нет содержания, ни с благом, чуждым деятельности.

Если, таким образом, хотят определить благо, достижимое в рамках человеческой деятельности, то лучше всего положиться на совместный опыт и общее согласие людей в том, что высшей целью любой деятельности является счастье. По-видимому, счастье — это действительно то, к чему все стремятся:

Все люди ищут счастья. Исключений тут нет, какими бы разными средствами они ни пользовались. Все стремятся к этой цели... Воля никогда не предпринимает ничего, что имело бы другой предмет⁶.

В то же время счастье является благом, которое более чем что бы то ни было избирается ради него самого, и для достижения которого все другое выступает исключительно в качестве средства:

Ведь его мы всегда избираем ради него самого и никогда ради чего-то другого, в то время как почет, удовольствие, ум и всякая добродетель избираются как ради них самих (ибо на каждом из этих [благ], пусть из него ничего не следует, мы бы все-таки остановили выбор), так

и ради счастья, ибо они представляются нам средствами к достижению счастья. Счастье же никто не избирает ни ради этих [благ], ни ради чего-то другого⁷.

Наконец, счастье — это ответ на проблему, решением которой в платоновской философии должна была быть идея блага: указать высшую цель общественно-политической деятельности. В платоновском государстве познание блага самого по себе должно было дать каждому возможность четко определить значение собственной деятельности по отношению к деятельности других людей. Но ссылаясь на идею блага, можно показаться иллюзорной, если эта идея лишена всякого определенного содержания, тогда как всякое отдельное социальное начинание имеет строго определенную собственную цель: так, цель медицины — здоровье, а цель стратегии — достижение победы. Между тем эти различные цели, как бы дифференцированы они ни были сами по себе, все способствуют счастью, которое является, таким образом, точкой их соединения. Итак, счастье выступает высшей целью деятельности, поскольку, в отличие от идеи блага, оно представляется достижимым с помощью различных видов человеческой деятельности.

Это истина для индивида, но еще более — для объединения людей: "Даже если для одного человека благом является то же самое, что для государства, более важным и более полным представляется все-таки благо государства, достижение его и сохранение"⁸.

Счастье, таким образом, представляет собой одновременно индивидуальную и коллективную реальность, и если оно представляет собой самодостаточную цель, то это не самодостаточность индивидуального эгоизма:

Понятие самодостаточности мы применяем не к одному человеку, ведущему одинокую жизнь, но к человеку вместе с родителями и детьми, женой и вообще всеми близкими и согражданами, поскольку человек — по природе [существо] общественное⁹.

¹ Аристотель. Никомахова этика. I 4, 1096 б 20 // Соч. Т. 4. С. 61.

² Там же. 32.

³ Там же. 33.

⁴ Там же. 20.

⁵ Там же. 33—35.

⁶ Паскаль Б. Мысли. 148 (425). М., 1994. С. 116—117.

⁷ Аристотель. Никомахова этика. I 5, 1097 б 1—6 // Соч. Т. 4. С. 62—63.

⁸ Там же. I 1, 1094 б 7—9. С. 55.

⁹ Там же. I 5, 1097 б 8—11. С. 63.

Человек действительно существо "общественное", и для Аристотеля это означало, что он может достичь полноты своей природы только в обществе (cité)¹. Ведь последнее создано "не ради того только, чтобы жить, но преимущественно для того, чтобы жить счастливо; в противном случае следовало бы допустить также и государство, состоящее из рабов или из животных², чего в действительности не бывает, так как ни те ни другие не составляют общества, стремящегося к благоденствию всех"³. Если раб есть животное, то это потому, что ему неведомо другое счастье, кроме того, которое связано с простым фактом жизни. Таким образом, он не имеет доступа к обществу-государству (cité), которое определяет себя через гражданство и обеспечиваемые им духовные преимущества. Но полнотой человечности не обладают и те люди, которые не живут в городах-государствах (en cités) и которых греки называли "варварами". Варварству противостоит эта "общественная" (или "цивильная") жизнь (vie civile), то есть жизнь в обществе-государстве, способ организации которой и есть то, что называется цивилизацией. Обеспечить индивидуальное счастье внутри счастья коллективного путем создания и развития цивилизации — такова высшая цель нравственности.

*б) От морали счастья
к морали долга*

Итак, люди, несомненно, согласны в том, что истинное содержание нравственности — это стремление к счастью. Однако может статься, что они согласны только относительно названия⁴, ибо, когда речь заходит об определении, "что есть счастье,

возникает расхождение"⁵. Мнения в таком случае варьируются в зависимости от социального положения, уровня культуры и даже от самых случайных обстоятельств. Действительно, понятие о счастье "у разных людей разное; а часто [даже] для одного человека счастье — то одно, то другое: ведь, заболев, [люди видят счастье] в здоровье, впав в нужду — в богатстве..."⁶. Люди считают, будто они могут быть счастливы, если получат то, чего им недостает; так, то, что они называют своим счастьем, чаще всего бывает временным и случайным предметом их желания. Счастье, таким образом, есть "неопределенное понятие"⁷:

Хотя каждый человек желает достигнуть счастья, тем не менее он никогда не может определенно и в полном согласии с самим собой сказать, чего он, собственно, желает и хочет⁸.

По Канту, неопределенность понятия счастья связана с противоречием между "идеей счастья", которая, как таковая, есть "абсолютное целое" — полнота блаженства, максимум блага "в моем настоящем и каждом последующем состоянии", и, с другой стороны, "сугубо эмпирическим" характером наших знаний относительно "элементов" счастья и его средств. Ведь только опыт может сообщить конкретное содержание нашей идее счастья. Но в том-то и дело, что это опыт счастья урывками, счастья преходящего. Он говорит нам о средствах достижения счастья, но не дает полной уверенности в том, что они действительно способны привести нас к счастью.

Опыт нас учит, например, что невозможно быть счастливым в бедности или нищете. Но он также учит нас, что не в деньгах счастье:

Человек желает богатства — сколько забот, зависти и преследования мог бы он из-за этого навлечь на себя!¹⁰

Если счастье должно быть длительным состоянием, можно только пожелать долгой

¹ "Общественное" — civil — этимологически означает "принадлежащее к обществу" — cité. (Французское слово "cité" означает и "общество", и "город", и "государство"; таким и был греческий полис: общество — город — государство. — Примеч. ред.)

² На французский язык этот фрагмент из "Политики" Аристотеля переведен так: "из рабов или других животных". — Примеч. ред.

³ Аристотель. Политика. IV 9, 1280 а 31—33 // Соч. Т. 4. С. 460.

⁴ См.: Аристотель. Никомахова этика. I 2, 1095 а 17 // Соч. Т. 4. С. 57.

⁵ Там же. 20—21.

⁶ Там же. 23—25.

⁷ Кант И. Основы метафизики нравственности. Разд. 2 // Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 256.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 256—257.

¹⁰ Там же. С. 257.

жизни. "Но кто может поручиться, что она не будет лишь долгим страданием?"¹ Короче говоря, человек не в состоянии "определить с полной достоверностью, что сделает его истинно счастливым, так как для этого потребовалось бы всеведение"². Неизбежная ограниченность нашего опыта и нашего знания не позволяет нам придать нашей идее счастья истинно определенное содержание. Счастье есть скорее не идея, а просто идеал: "Идея означает, собственно говоря, некое понятие разума", в то время как идеал есть только "представление о единичной сущности, адекватной какой-либо идее"³. И поскольку на деле наше представление о счастье остается неопределенным, оно есть "идеал не разума, а воображения"⁴.

Не существует, стало быть, правил, чтобы быть счастливым: это означает, что мораль счастья не может выражаться в "велениях разума"⁵, а скорее в простых советах:

Для того чтобы быть счастливым, нельзя поступать по определенным принципам, а необходимо действовать по эмпирическим советам, например диеты, бережливости, вежливости, сдержанности и т. д., о которых опыт учит, что они, как правило, более всего способствуют благо⁶.

Такие советы, несомненно, "содержат в себе необходимость"⁷, но эта необходимость не является абсолютной необходимостью того, "что не может быть иначе"⁸. Она есть необходимость "условная, т. е. согласно предположению"⁹ — это такая необходимость, которая обязывает прибегать к определенным средствам, предполагая, что мы уже избрали определенную цель. Например, предположим, что мы хотим по-

строить дом, следовательно, нам необходимы камни и кирпичи. Такая необходимость может быть определена как "условная" или, по выражению греков, "гипотетическая". "Подача совета" содержит, правда, необходимость, которая соответствует цели "достигнуть"¹⁰ счастья. Такой совет действительно может направлять деятельность, но "только при субъективном условии: причисляет ли данный человек то или другое к своему счастью"¹¹. Кант называет советы "гипотетическими императивами", поскольку они руководят деятельностью только при предположении некоторых необязательных условий.

С этой точки зрения следует пересмотреть проблему определения средств и целей в специализации человеческой деятельности, осуществляемой под влиянием науки и техники. В самом деле, верно, что "все науки имеют какую-то практическую часть, состоящую из указаний, что какая-нибудь цель для нас возможна, и из императивов, [предписывающих то], как она может быть достигнута"¹². Однако прикладные науки ограничиваются предписанием средств и никогда не ставят вопрос о том, хороши или плохи цели, достижению которых они способствуют:

Разумна ли и хороша ли цель, — об этом здесь и речи нет, речь идет лишь о том, что необходимо делать, чтобы ее достигнуть. Предписания для врача, чтобы основательно вылечить пациента, и для отравителя, чтобы наверняка его убить, равноценны постольку, поскольку каждое из них служит для того, чтобы полностью осуществить поставленную цель¹³.

Если верно, что из биологической науки можно одинаково извлечь полезные руководства как отравителю, так и врачу, то это значит, что эти сведения не обладают моральным значением: они представляют собой исключительно "технические императивы"¹⁴. В связи с этим можно вполне обо-

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности. Разд. 2 // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 257.

² Там же.

³ Кант И. Критика способности суждения. § 17 // Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 236.

⁴ Кант И. Основы метафизики нравственности. Разд. 2 // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 257.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 255.

⁸ Аристотель. Метафизика. V 5, 1015 а 34 // Соч. М., 1976. Т. 1. С. 151.

⁹ Аристотель. О частях животных. I 1, 639 б 24. М., 1937. С. 35.

¹⁰ Кант И. Основы метафизики нравственности. Разд. 2 // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 255.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 253.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 255.

снованно упрекать обычное образование в том, что оно пестует у детей одни лишь технические способности, не заботясь о развитии их морального суждения о значении целей, которых можно достигнуть с их помощью:

Так как в детстве не знают, какие цели могут встретиться в жизни, то родители прежде всего стараются научить своих детей *многому* и заботятся об умении применять средства ко *всевозможным* целям... Эта забота так велика, что из-за этого они обычно забывают помочь им выработать и поправить их суждение о ценности тех предметов, которые они, быть может, захотят поставить себе целью¹.

Итак, это две весьма различные вещи: технический инструктаж и формирование нравственности. Технические правила только предписывают средства для целей, которые с точки зрения морали неопределенны и даже остаются для каждого просто возможными, поскольку никто не может браться за все виды деятельности, порожденные общественным разделением труда.

"Есть, однако, одна цель", "о которой можно с полной уверенностью заранее сказать"², что это не просто возможная, а реальная цель деятельности всех разумных существ: цель достигнуть счастья. В связи с этим Кант говорит о благоразумии как умении выбирать "средства для достижения собственного счастья"³. Благоразумными прежде всего являются те, кто обладают "житейской мудростью", кто умеют "оказывать влияние на других для использования их в своих целях"⁴. Но такого рода умение, если оно не направлено на объединение всех этих целей "для собственной длительной выгоды"⁵, есть всего лишь хитрость или уловка, в конечном итоге бесполезная; стало быть, оно не является подлинным благоразумием. Таким образом, мы видим, что мораль счастья научает тому, "как лучше рассчитывать"⁶.

"Пусть, например, ставится вопрос: могу ли я, если я нахожусь в затруднительном положении, дать обещание с намерением его не сдержать"⁷. Подлинное благоразумие должно здесь предостеречь против уловки, которая с помощью ложных обещаний поможет лишь на данный момент выбраться из затруднительного положения:

Благоразумно ли давать ложное обещание, или сообразно ли это с долгом? [Это], без сомнения, часто может иметь место. Правда, я прекрасно вижу, что недостаточно еще с помощью этой увертки выбраться из затруднительного положения в данный момент, следует еще хорошенько обдумать, не могут ли из этой лжи возникнуть для меня впоследствии гораздо большие затруднения, чем те, от которых я сейчас хочу избавиться; а так как при всей моей мнимой *хитрости* не так-то легко предусмотреть последствия, чтобы раз потерянное доверие не повредило мне куда больше, чем все то зло, которого я сейчас думаю избежать, то не *благоразумнее* было бы поступать согласно всеобщей максиме и вменить себе в привычку что-то обещать не иначе как с намерением выполнить обещанное⁸.

Подлинное благоразумие состоит в том, чтобы держать свои обещания и сохранять доверие других. Такое поведение "самое надежное"; однако "иногда может оказаться для меня очень выгодно"⁹ изменить этому правилу. Ведь как раз репутация порядочного человека и позволяет где-то по мелочи поступить непорядочно и получить кое-какие выгоды, не боясь последствий. Весь секрет благоразумия состоит, таким образом, в умении хорошо рассчитать последствия, а также в проявлении такой осторожности в соблюдении общих требований морали, чтобы извлечь наибольшую выгоду, если обстоятельства это позволяют.

Если мораль счастья — это действительно мораль правильно понятого интереса, то ее можно упрекнуть в том, что она есть не что иное, как поведение ловких плутов, и что она объединяет в "один класс побуждения к добродетели и побуждения к пороку"¹⁰. Согласно Канту, мораль счастья основана на заблуждении, смешивающем

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности. Разд. 2 // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 253—254.

² Там же. С. 254.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 286.

⁷ Там же. Разд. 1. С. 238.

⁸ Там же. С. 238—239.

⁹ Там же. С. 239.

¹⁰ Там же. Разд. 2. С. 285—286.

счастье и добродетель, то есть на ошибочном мнении, что быть счастливым и быть добродетельным — это одно и то же. Исторически эта путаница представлена двумя взаимодополняющими течениями — эпикуреизмом и стоицизмом. Для эпикурейцев целью морали было отыскание счастья, то есть они не признавали никакой другой добродетели, кроме счастья:

Эпикуреец говорил: добродетель — это сознание своей максимы, ведущей к счастью... Эпикуреец утверждал, что счастье есть все высшее благо, а добродетель только форма максимы поисков этого счастья, а именно [состоит] в разумном применении средств для него¹.

На это можно ответить, что "совсем не одно и то же сделать человека счастливым или же сделать его хорошим, сделать хорошего человека умным и понимающим свои выгоды или же сделать его добродетельным"². Что же касается стоиков, то они утверждали, что "сознание обладания... добродетелью"³ и есть счастье. Здесь достаточно обратиться к опыту, "который противоречит утверждению, будто хорошее состояние всегда соотносится с хорошим поведением"⁴. В самом деле, хорошо известно, что исполнение долга и следование добродетели — не самые надежные способы достижения счастья, и здесь все правила поведения были бы предначертаны "гораздо точнее инстинктом и с помощью его можно было бы достигнуть указанной цели гораздо вернее, чем это может быть когда-либо сделано при помощи разума"⁵.

с) *Добрая воля*

Подлинная добродетель в действительности не может привести к счастью, потому что она состоит в том, чтобы в своих поступках следовать не интересу, а долгу.

¹ Кант И. Критика практического разума. Ч. I. Кн. 2. Гл. 2 // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 442, 443.

² Кант И. Основы метафизики нравственности. Разд. 2 // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 285.

³ Кант И. Критика практического разума. Ч. I. Кн. 2. Гл. 2 // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 443.

⁴ Кант И. Основы метафизики нравственности. Ч. 2 // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 285.
⁵ Кант И. Разд. 1. С. 230.

Она, таким образом, не принимает в расчет возможный успех деятельности, а руководствуется одним только нравственным законом, подчиняясь ему безоговорочно. Если вернуться к предыдущему примеру, где речь идет о ложном обещании, данном с целью выбраться из затруднительного положения, то поступок, совершенный из чувства долга, в этом случае сообразовался бы только с моральным правилом: "Не солги", невзирая на обстоятельства и последствия. В противоположность этому мораль интереса должна учитывать все возможные последствия поступка, просчитывая их заранее. Именно потому, что такой расчет выходит за рамки реальных возможностей человеческого разума и познания, мораль счастья оказывается не в состоянии определять свои предписания и применение разума не может сделать человека счастливым.

Отсюда видно превосходство морали долга над моралью интереса. В морали долга, "чтобы знать, как мне поступать, дабы мое воление было нравственно добрым", я "не нуждаюсь в какой-либо глубокой проницательности"⁶. В самом деле, можно знать свой долг, даже не разбираясь в "обычном ходе вещей", не приспособляясь "ко всем происходящим в мире событиям"⁷. А мораль счастья и мораль интереса требуют культуры, опыта, ума. Обе они, таким образом, по необходимости аристократичны, ибо требуют индивидуальных качеств, развитых воспитанием и общением. В противоположность этому знание своего долга — это дело каждого человека, даже самого простого"⁸. Мораль долга, следовательно, по существу своему антиаристократична и может противопоставить внешнему уважению, связанному с социальным положением, внутреннее уважение, относящееся к положительным чертам характера:

Фонтенель говорит: "Перед знатым склоняюсь я, но не склоняется мой дух"; я могу к этому прибавить: перед простым, скромным гражданином, в котором я вижу столько честности характера, сколько я не сознаю и в себе самом, *склоняется мой*

⁶ Там же. С. 240, 239.

⁷ Там же. С. 240.

⁸ Там же. С. 241.

дух, хочу ли я этого или нет и буду ли я так ходить с высоко поднятой головой, чтобы от него не скрылось превосходство моего положения¹.

Моральное превосходство и ниспровергает неравенство социального положения, и компенсирует культурное и умственное неравенство. Безошибочно определяя свой долг, "обыденный человеческий рассудок"² берет реванш в сфере практики за свою слабость в теоретической области:

[В теоретической области], если обыденный разум отваживается уклониться от эмпирических законов и чувственных восприятий, он запутывается в догадках, впадает в прямые противоречия с самим собой, приходит к загадкам, по меньшей мере к хаосу неизвестности, неясности и неустойчивости³.

В области нравственности, "чтобы знать, как поступать... мы не нуждаемся ни в какой науке и философии"⁴, и простой человек "может с точно таким же успехом... верно попасть в цель, как и философ"⁵, потому что он не рискует запутаться в не относящихся к делу тонкостях.

Большая простота морали долга связана с тем, что для нее моральная ценность поступка "может заключаться только в принципе воли"⁶, тогда как в морали интереса ценность поступка зависит от того, может ли он привести к желаемому результату:

...Поступок из чувства долга имеет свою моральность не в той цели, которая может быть посредством него достигнута, а в той максиме, согласно которой решено было его совершить; эта ценность зависит, следовательно, не от действительности объекта поступка, а только от принципа волеия, согласно которому поступок был совершен безотносительно ко всем объектам способности желания⁷.

Тем самым поступок, совершаемый из чувства долга, отличается от всякого заинтере-

сованного поступка, для которого важен только результат.

Но это значит, что поступок, совершаемый из чувства долга, должен совершаться без расчета на результат. Мораль долга просто предписывает: делай, что должен, и пусть будет что будет, и с таких позиций о поступке нельзя судить по его результатам:

Если бы даже в силу особой немилости судьбы или скудного наделяния суровой природы эта воля была совершенно не в состоянии достигнуть своей цели; если бы при всех стараниях она ничего не добились и осталась одна только добрая воля (конечно, не просто как желание, а как применение всех средств, поскольку они в нашей власти), — то все же она сверкала бы подобно драгоценному камню сама по себе как нечто такое, что имеет в самом себе свою полную ценность⁸.

Таким образом, моральная ценность поступка зависит только от доброй воли, которую он являет.

Однако критика кантовской нравственности, согласно которой, как говорит Пегй, у кантианцев чистые руки, поскольку у них нет рук, неправомерна. Кантианская мораль требует, чтобы мы использовали все имеющиеся средства для выполнения своего долга, не удовлетворяясь одними только пожеланиями; добрая воля должна доказываться реальными поступками. Вместе с тем кантианская мораль подчеркивает, что для того, чтобы иметь успех в своем предприятии, недостаточно одной доброй воли: необходимы еще способности, которые являются даром природы или случая, но сами по себе не имеют морального значения. Среди этих способностей Кант называет качества ума и природного темперамента:

Рассудок, остроумие и способность суждения и как бы иначе ни назывались дарования духа, или мужество, решительность, целеустремленность как свойства темперамента в некоторых отношениях, без сомнения, хороши и желательны⁹.

Но можно также говорить о том, что считается "дарами природы": о "власти, богатстве, почете и даже здоровье"¹⁰. Очевидно,

¹ Кант И. Критика практического разума. Ч. I. Кн. I. Гл. 3. О мотивах чистого практического разума // Соч. Т. 4. Ч. I. С. 402.

² Кант И. Основы метафизики нравственности. Разд. 1 // Соч. Т. 4. Ч. I. С. 240.

³ Там же. С. 241.

⁴ Там же. С. 240.

⁵ Там же. С. 241.

⁶ Там же. С. 235.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 229.

⁹ Там же. С. 228.

¹⁰ Там же.

однако, что все эти дары могут быть дурно употреблены: они могут содействовать любому предприятию — моральному или аморальному. То же самое можно сказать о качествах, которые древними — особенно стоиками — "безусловно... прославлялись"¹, поскольку они, "по-видимому, составляют даже часть *внутренней* ценности личности": "обуздание аффектов и страстей, самообладание и трезвое размышление"². На деле "без принципов доброй воли" даже эти моральные качества "могут стать в высшей степени дурными"³:

...Хладнокровие злодея делает его не только гораздо более опасным, но и непосредственно в наших глазах еще более омерзительным, нежели считали бы его таким без этого свойства⁴.

Без доброй воли — то есть без воли поступать согласно предписаниям морального долга — ни одно из качеств, обеспечивающих успех, не может быть названо добрым. Таким образом, следует сделать вывод, что они являются хорошими не сами по себе, но только при условии, что служат инструментами доброй воли. Стало быть, "нигде в мире, да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме одной только *доброй воли*"⁵.

Кантовская точка зрения в определении добра, таким образом, противоположна концепциям античной морали. Представители последней рассматривали предмет и цель поступка, пытаясь в поисках высшего блага найти такой объект, который был бы более всего достоин служить высшей целью человеческой деятельности. Кантианство же, напротив, усматривает благо не в конце человеческой деятельности, а в ее истоке, не в ее объекте, а в принципе, не в ее результате, а в том, чем она вдохновляется, и с этой точки зрения "высшим благом" мы можем считать "добрую волю"⁶, которая, как представляется, дает решение моральной проблемы в целом.

Добрая воля — это действительно такая воля, которая определяется одним только долгом. А долг универсальным образом предписывает деятельности ее правила безотносительно к обстоятельствам и результатам. Таким образом, долг можно не колеблясь признать во всех случаях, и для подтверждения этого снова обратимся к примеру с ложным обещанием:

...Чтобы прийти кратчайшим и вместе с тем верным путем к ответу на вопрос, сообразно ли с долгом ложное обещание, я спрашиваю самого себя: был бы я доволен, если бы моя максима (выйти из затруднительного положения посредством ложного обещания) имела силу всеобщего закона (и для меня, и для других)?.. Я скоро пришел бы к убеждению, что хотя я и могу желать лжи, но вовсе не хочу общего для всех закона — лгать; ведь при наличии такого закона не было бы, собственно говоря, никакого обещания...⁷

Максима, которая позволила бы мне дать ложное обещание, чтобы выпутаться из затруднения, не может стать всеобщим законом, ибо, если бы весь мир лгал, нельзя было бы никому верить. Следовательно, такая максима, "коль скоро она стала бы всеобщим законом, необходимо разрушила бы самое себя"⁸. Поэтому разум предписывает нам подчиняться только тем правилам, которые могли бы без противоречия стать всеобщими.

Таким образом, если "максимой" называют "субъективный принцип воления"⁹, то есть такой принцип, который внутренне определяет действующую волю, то можно сказать, что существует только одна формула долженствования:

*Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом*¹⁰.

Кант называет эту формулу долженствования "категорическим императивом", отличая его от технических императивов, или императивов благоразумия, которые повелевают только условно. Именно безусловный

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности. Разд. I // Соч. Т. 4. Ч. I. С. 229.

² Там же. С. 228.

³ Там же. С. 229.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 228.

⁶ Там же. С. 231.

⁷ Там же. С. 239.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 236.

¹⁰ Там же. Разд. 2. С. 260.

характер позволяет сформулировать категорический императив, поскольку он не имеет другого содержания, кроме собственной всеобщности. Таким образом, эта всеобщая форма категорического императива составляет его содержание, и вот почему нет ничего проще, как сформулировать его.

Анализ морального долга позволяет, впрочем, не только вывести его формулу, но и определить его цель. Если вновь обратиться к примеру с ложным обещанием, то мы увидим, что тот, кто дает подобное обещание, "хочет использовать другого человека *только как средство*"¹. Заинтересованный — и, как таковой, не нравственный — поступок — это обычно поступок, направленный на удовлетворение эгоистических потребностей и, стало быть, видящийся во внешней реальности простое средство для их удовлетворения. Но "существа", имеющие "только относительную ценность как средства", вообще называются "вещами"². Вот почему использовать человеческое существо в качестве простого средства — значит обращаться с ним как с вещью. Если же, напротив, признавать за человеческим существом достоинство "личности", то это значит видеть в нем не простое средство, а и цель деятельности. Предметы, служащие удовлетворению наших эгоистических потребностей, являются "субъективными целями", поскольку они "имеют ценность для нас"³. В противоположность этому человеческая личность, поскольку она понимается "как цель сама по себе" и составляет, таким образом, "предмет уважения", представляет собой "объективную цель"⁴, то есть имеющую ценность независимо от любой частной точки зрения.

Эта объективность определяет всеобщность, которая является всеобщностью категорического императива. Поэтому последний может быть сформулирован и следующим образом:

Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице

*всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству*⁵.

Таким образом, вопреки многочисленным критикам, кантианская мораль не запрещает использовать другого человека в качестве средства. Такое запрещение делало бы невозможным социальную жизнь, которая состоит во взаимном служении людей друг другу, так что каждый ее участник является средством для удовлетворения интересов других. Однако кантианская мораль требует, чтобы наше использование людей осуществлялось с их согласия. Конечно же это не тот случай, когда мы, например, используем их, давая жульнические обещания. Однако если мы держим наши обещания, то другой человек выступает в нашем действии одновременно и как средство, и как цель.

Но если человечество может само по себе быть целью моральной деятельности, то только в той мере, в какой оно способно придать своим максимам значение всеобщего закона:

...Каждое разумное существо как цель сама по себе должно иметь возможность рассматривать себя в отношении всех законов, которым оно когда-либо может быть подчинено, так же как устанавливающее всеобщие законы, так как именно то, что максимы способны быть всеобщими законами, отличает его как цель самое по себе⁶.

Действительно, именно разумный характер человеческой личности составляет ее достоинство и придает ей значение личности, а не вещи. Разумность же представляет собой способность определять всеобщие правила, независимые от частных субъективных интересов. Благодаря разуму, человек является и основой нравственного закона, и его целью. Во всех гипотетических императивах — например, императивах интереса и счастья — определение закона деятельности зависит от условий, диктуемых побуждениями чувств. Соответственно Кант полагает, что в таких императивах разум "гетерономен", то есть подчиняется чуждому ему закону. Напротив, когда разум формулирует категорический императив, он

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности. Разд. 2 // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 271.

² Там же. С. 269.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 270.

⁶ Там же. С. 280—281.

выступает одновременно и как основание, и как цель, и как норма деятельности; он, стало быть, является сам себе законом, и можно сказать, что он "автономен". Мораль счастья, например, выражает подчинение разума интересу. В категорическом же императиве, то есть в морали долженствования, разум абсолютно свободен, поскольку повиноваться закону, который мы сами себе даем, и значит быть свободным.

Добрая воля есть, таким образом, основание нравственного закона. Но она также и его цель, поскольку в человеческой личности добрая воля — единственное, что достойно подлинного уважения. Она же дает формулу нравственного закона, поскольку категорический императив имеет своим содержанием всеобщую форму доброй воли. Так, добрая воля является абсолютно доброй, ибо, диктуя сама себе законы и выступая в качестве собственной цели, она оказывается истоком и абсолютным основанием морали.

2. Анализ кантианской морали

Главная и оригинальная особенность кантианской морали состоит в том, что она основывает мораль на автономии воли, показывая, что моральное долженствование не находится в противоречии со свободой, а, напротив, вытекает из нее. Однако тут есть очевидная трудность: не так просто представлять добрую волю и как автономную, и как подчиняющуюся нравственному закону, поскольку тем самым ей приписывается одновременно и суверенность, и зависимость. Отсюда возникает сомнение в том, что кантианская мораль делает действительно возможным моральное благо: ведь она определяет его в явно противоречивых терминах.

а) Невозможность добродетели

Поскольку воля автономна, постольку она и законодательна. Однако закон, который она сама себе предписывает, заставляет ее обращаться с самой собой "и со всеми другими не только как со средством, но

также как с целью самой по себе"¹. Этот закон имеет значение для всех разумных воли и, таким образом, универсально определяет природу их взаимных отношений. Можно, стало быть, сказать, что этот закон конституирует общество, иначе говоря, систематическую "связь разумных существ через общие... законы"². Между тем, говоря об обществе "умов", то есть разумных и свободных существ, Лейбниц употребляет понятия "общины (cité) или государства (république)"³. Последний термин соответствует тому, что говорил Руссо: "...я называю Республикою всякое Государство, управляемое посредством законов"⁴, и он, как представляется, еще более подходит для того, чтобы обозначить государство, все члены которого обладают законодательной властью. Однако Кант, рассуждая об обществе разумных, свободных и обладающих волей индивидов, говорит не о республике, а об империи, или царстве ("Reich")⁵.

Это определение означает, что человеческая воля не только автономна, но также и — как это ни противоречиво — абсолютно подчинена законодательству морального царства. Без сомнения, человек принадлежит к такому царству как "член", поскольку он в нем "устанавливает... всеобщие законы", но в то же время он и подчинен "этим законам"⁶ царства, поскольку он абсолютно подчинен долгу. Такое подчинение означает, что долг навязывается человеческой воле извне и выступает, следовательно, как веление, то есть как императив, извне действующий на волю, но не обязательно получающий ее согласие и повиновение:

Представление об объективном принципе, поскольку он принудителен для воли, называется велением (разума), а формула веления называется *императивом*. Все императивы выражены через *долженствование* и этим показывают отношение объек-

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности. Разд. 2 // Соч. Т. 4. Ч. I. С. 275.

² Там же.

³ Лейбниц Г. В. Рассуждение о метафизике. § 35 // Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. I. С. 161.

⁴ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Кн 2. Гл. VI // Трактаты. М., 1969. С. 178.

⁵ См.: Кант И. Основы метафизики нравственности. Разд. 2 // Соч. Т. 4. Ч. I. С. 275.

⁶ Там же.

тивного закона разума к такой воле, которая по своему субъективному характеру не определяется этим с необходимостью¹.

Человеческая воля на самом деле не только разумна, она также определяется желаниями, склонностями, потребностями, которые проистекают из чувств человека и не обязательно подчиняются разуму. Для этой воли, определяемой "патологически" (то есть, если следовать этимологии этого слова, страстями и чувственностью вообще), нравственный закон представляется, таким образом, как "принуждение"². Если, следовательно, человеческая воля, поскольку она определена разумом, является законодательной, то в той мере, в какой она определяется чувственностью, она только подчиняется принуждению нравственного закона. Вот почему человеческой воле, являющейся волей рядового члена царства нравственности, следует противопоставить волю "главы"³ этого царства. Об этом главе Кант говорит, что его воля как законодательствующая "не подчинена воле другого"⁴. Данная формулировка, похоже, означает, что человеческая воля со своей стороны, даже если она провозглашает нравственный закон, подчиняется чужой воле. Противопоставление главы и членов в царстве нравственности допускает, следовательно, в некоторых отношениях гетерономию в определении нравственного закона.

В царстве нравственности глава есть существо "совершенно независимое", "без потребности", поэтому его способность действия является "без ограничения" "адекватной воле"⁵. Такое существо, очевидно, не знает подчинения долгу, "долг принадлежит не главе"⁶. Таким образом, одна его воля абсолютно автономна, и, как таковая, она божественная, или святая, воля:

Совершенно добрая воля, таким образом, также подчинялась бы объективным законам (добра), но на этом основании нельзя было бы представлять ее как *принужден-*

ную к законосообразным поступкам, так как сама собой, по своему субъективному характеру, она может быть определена только представлением о добре. Поэтому для *божественной* и вообще для *святой* воли нет никаких императивов; *долженствование* здесь не на своем месте, так как *воление* само собой необходимо согласно с законом⁷.

Итак, божественная воля в кантианской морали — это воля главы царства нравственности, в котором человек всегда выступает лишь членом и подданным. Это, несомненно, противоречит критике "*мистицизма*", из-за которой кантианская мораль отказывается обосновывать "применение моральных понятий" с помощью запредельного утверждения о созерцании "невидимого царства Божьего"⁸. Правда, Святое царство моральных воле "есть лишь идеал"⁹, то есть не идея разума, а только чувственное представление, соответствующее идее, и кантианская мораль претендует лишь на то, чтобы этим представлением пользоваться как "*символом*"¹⁰ — только чтобы показать — негативным образом, — чем по отношению к моральному закону не является человеческая воля. Но как раз в таком понимании моральная воля человека предстает не абсолютно автономной, а подчиненной "*заповедям*" чужой воли, что ведет нас "*к познанию всех обязанностей как божественных заповедей*"¹¹.

Веление морального закона, в самом деле, представлено Кантом как чуждое человеческой природе, поскольку принципом моральности является полная незаинтересованность поступка, а человеческой природе присуща существенная заинтересованность. От морального поступка требуется не только то, чтобы он внешне соответствовал долгу, но чтобы он совершался "единственно из чувства долга". Однако при таком требовании получается, что "на самом деле совершенно невозможно из опыта при-

⁷ Там же. С. 252.

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности. Разд. 2 // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 251.

² Там же.

³ См. там же. С. 275.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 276.

⁶ Там же.

⁸ Кант И. Критика практического разума. Ч. I. Кн. 1. Гл. 2. О типике чистой практической способности суждения // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 395.

⁹ Кант И. Основы метафизики нравственности. Разд. 2 // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 275.

¹⁰ Кант И. Критика практического разума. Ч. I. Кн. 1. Гл. 2. Разд. 2 // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 395.

¹¹ Там же. С. 463.

вести с полной достоверностью хотя бы один случай, где максима вообще-то сообразного с долгом поступка покоилась бы исключительно на моральных основаниях и на представлении о своем долге"¹. Конечно, опыт дает нам примеры моральности, то есть поведения, действительно сообразного с моральным долгом; но скрупулезный анализ всегда может обнаружить в нем и присутствие личного интереса.

Это становится очевидным, например, при анализе честности торговца:

Например, сообразно с долгом, конечно, то, что мелкий торговец не запрашивает слишком много у своего неопытного покупателя; этого не делает и умный купец, у которого большой оборот, а, напротив, каждому продает по твердо установленной общей цене, так что ребенок покупает у него с таким же успехом, как и всякий другой. С каждым, таким образом, поступают здесь *честно*. Однако этого далеко не достаточно, чтобы на этом основании думать, будто купец поступал так из чувства долга и по принципам честности; того требовала его выгода².

Коммерческая честность на самом деле — это всего лишь следствие экономической конкуренции и, таким образом, не имеет никакой моральной ценности, поскольку вытекает исключительно из закона прибыли. Действительно, коммерческая деятельность руководствуется главным образом интересом. Но даже из побуждений к самому "хорошему поступку и... самоотверженности" нельзя "с уверенностью заключить", что идея долга не была простым предлогом, под которым скрывалось "тайное побуждение себялюбия"³. Ведь принципы кантианской морали для оценки моральной значимости поступка требуют рассмотреть не его очевидные результаты, а побудительные причины, которые не лежат на поверхности и "тайные мотивы" которых мы "никогда не можем полностью раскрыть"⁴. Но как только мы начинаем подозревать, что существуют скрытые мотивы и бессо-

знательные влечения, то начинаем неизбежно "в какие-то моменты сомневаться в том, есть ли действительно в мире истинная добродетель"⁵.

"...Моральный закон", таким образом, "неизбежно смиряет каждого человека, сопоставляющего с этим законом чувственные влечения своей природы"⁶. В этом смысле моральный закон есть тот самый божественный закон, с точки зрения которого "нет праведного ни одного"⁷: "Никто не благ, как только один Бог"⁸. Моральный закон проявляет себя в сознании не только тем, что унижает его: "...моральный закон как определяющее основание воли ввиду того, что он наносит ущерб всем нашим склонностям, должен породить чувство, которое может быть названо страданием"⁹. Кант, как царь Давид, предлагает человеку с повинным сердцем или потерявшему стезю правды путь морального совершенствования. Неспособное поступать только по предписанию долга, которое исключает всякий компромисс с интересом, моральное сознание оказывается по существу своему несчастным сознанием.

b) Невозможность счастья

Тем не менее "обеспечить себе счастье есть долг"¹⁰. Это является истиной, "по крайней мере косвенно"¹¹:

...так как недовольство своим положением при массе забот и неудовлетворенных потребностях могло бы легко сделаться большим искушением нарушить долг¹².

Некоторый минимум благополучия и удовлетворенности есть в самом деле предварительное условие осуществления добродете-

⁵ Там же.

⁶ Кант И. Критика практического разума. Ч. I. Кн. 1. Гл. 3. О мотивах чистого практического разума // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 399.

⁷ Рим 3:10.

⁸ Мф 19:17.

⁹ Кант И. Критика практического разума Ч. I. Кн. 1. Гл. 3 // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 397.

¹⁰ Кант И. Основы метафизики нравственности. Разд. 2 // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 234.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности. Разд. 2 // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 243.

² Там же. Разд. 1. С. 232—233.

³ Там же. Разд. 2. С. 244.

⁴ Там же.

ли, и моральный долг заключается в том, чтобы добиваться его. Но трудиться ради осуществления счастья — это не только косвенный долг. Формула долга, которая обязывает меня видеть в человеческой личности цель, а не только средство, была бы "негативным, а не положительным соответствием с [идеей] человечества как цели самой по себе", "если бы никто ничем не способствовал счастью других, но при этом умысленно ничего бы у него не отнимал"¹. Чтобы я действительно позитивным образом относился к человечеству как цели самой по себе, необходимо, чтобы цели каждого другого человека стали, "насколько возможно, также и моими целями"². Значит, есть строгий долг, но долг негативный — не посягать на счастье других; содействие же счастью других является долгом, "вменяемым в заслугу"³, — то есть таким долгом, который можно поставить мне в заслугу, потому что он не является строго обязательным. Но тем самым кантианская мораль признает за "целью природы"⁴, каковой является стремление к счастью, значение всеобщей моральной цели. Здесь налицо явное противоречие между осуждением морали счастья и естественными интересами человеческой природы.

Это противоречие в некоторых отношениях исчезает, если проанализировать особые условия, при которых Кант видит в счастье моральную цель. В самом деле, может случиться, что "предписание стремиться к счастью" вступит в противоречие с "некоторыми склонностями"⁵. Например, если здоровье есть способ достижения счастья, то императив счастья будет включать в себя соблюдение правил здорового питания, которые могут войти в конфликт с влечением к чревоутодию. В таком случае мгновенное влечение, обещающее немедленное и вполне определенное удовольствие, часто одерживает верх над смутной идеей счастья:

...Человек не может составить себе никакого определенного и верного понятия о сумме удовлетворения всех [склонностей], именуемой счастьем. Поэтому нечего удивляться, что одна определенная склонность в отношении того, что она обещает, и того времени, в какое она может быть удовлетворена, в состоянии перевесить неопределенную идею⁶.

"...Например, подагрик выбирает еду, какая ему по вкусу, а страдание — какое он способен вытерпеть"⁷, поскольку почти не имеет надежды выздороветь, и, следовательно, он ничего не выигрывает, следуя правилам диеты, но лишает себя многих наслаждений. Однако "здесь, как и во всех других случаях", его воля подчиняется закону, который предписывает ему искать средства достижения своего счастья "не по склонности, а из чувства долга, и только тогда поведение человека имеет подлинную моральную ценность"⁸. Так совершается примирение между отказом от морали счастья и утверждением счастья как всеобщей моральной цели: поиски счастья имеют моральное значение при условии, если они осуществляются лишь по велению долга, то есть когда потеряна всякая надежда на достижение счастья.

с) Моральная вера

Кантианская мораль, как представляется, делает достижение счастья столь же невозможным, как и достижение добродетели. Во всяком случае, она вполне определенно считает добродетель неспособной достичь счастья, поскольку счастье доступно скорее инстинкту, чем всеобщему разуму, и поскольку долг быть счастливым появляется, по существу, лишь тогда, когда быть счастливым невозможно. Однако такой вывод неправомерен. С одной стороны, мораль в самом деле требует, чтобы добродетель вела к счастью, и поэтому если воля Божья свята, то мы не можем представлять себе Бога иначе как счастливым:

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности. Разд. 2 // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 272.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. Разд. 1. С. 234.

⁶ Там же. С. 234—235.

⁷ Там же. С. 235.

⁸ Там же.

Иметь потребность в счастье, быть еще достойным его и тем не менее не быть ему причастным — это несовместимо с совершенным волением разумного существа, которое имело бы также полноту силы¹.

С другой стороны, картина счастья злых людей или, по крайней мере, существ, находящихся во власти одних инстинктов, не может удовлетворять моральное сознание:

Разумному беспристрастному наблюдателю никогда не может доставить удовольствие даже вид постоянного преуспеяния человека, которого не украшает ни одна черта чистой и доброй воли...²

Мораль вообще не может соглашаться ни с несчастьем праведника, ни со счастьем недостойного, ибо и то и другое — явная несправедливость.

Таким образом, требованием нравственного сознания является союз счастья и добродетели. Верно, что добрая воля должна быть "высшим благом"³. Неспособность самого разума реализовать счастье с успехом демонстрирует это. А если разум, как характерная черта человеческой природы, не может обеспечить счастья, то это потому, что человечество предназначено к "гораздо более достойной цели", и "именно для этой цели, а не для счастья предназначен разум"⁴. Но если добрая воля является высшим благом, она тем не менее не может быть верховным, то есть "единственным и всем благом"⁵, которое может состоять только в сочетании счастья и добродетели.

Таким образом, в кантианской морали существует кардинальное противоречие. Это противоречие прямо сформулировано Кантом как "антиномия практического разума"⁶. В самом деле, с одной стороны, нравственность требует верховного блага

как единства счастья и добродетели. Но, с другой стороны, это единство невозможно, поскольку счастье зависит от интереса, а не от добродетели и добродетель не составляет счастья. Удовольствия, из которых складывается счастье, достигаются познанием "законов природы" и физической способностью "пользоваться этими законами для своих целей", а отнюдь не "моральными намерениями воли"⁷. Если, следовательно, верховное благо как сочетание счастья и добродетели невозможно, "то и моральный закон, который предписывает содействовать этому благу, фантастичен и направлен на пустые воображаемые цели, стало быть, сам по себе ложен"⁸.

Для спасения морали необходимо, следовательно, чтобы по ту сторону эмпирического мира существовал умопостигаемый мир, где добродетель могла бы претендовать на вечное счастье. Критика практического разума ведет, таким образом, к постулированию бессмертия души, а также существования Бога в качестве верховного судьи добродетели. Так, кантианская мораль возвращается для разрешения своих противоречий к основным положениям христианской религии. Она берет их в качестве постулатов, то есть в качестве недоказуемых истин, которые требуется просто принять и, более того, принять как просто практические истины, то есть как положения, не имеющие теоретического содержания, не дающие познания. Кант, следовательно, не только принимает по содержанию положения христианской морали, но и трактует их как религиозные истины: в качестве недоказуемых утверждений они относятся к сфере "веры"⁹, а поскольку их содержание не может быть предметом теоретического разума, они представляют собой таинства. Такое "устранение" противоречий своей морали Кант представляет как "критическое"¹⁰.

На деле же такое "устранение" относится не к критике, а к области религиозной

¹ Кант И. Критика практического разума. Ч. I. Кн. 2. Гл. 2. О диалектике чистого разума в определении понятия о высшем благе // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 441.

² Кант И. Основы метафизики нравственности. Разд. 1 // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 228.

³ Там же. С. 231.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Кант И. Критика практического разума. Ч. I. Кн. 2. Гл. 2. Антиномия практического разума // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 444.

⁷ Там же. С. 445.

⁸ Там же.

⁹ Там же. Бытие Божье как постулат чистого практического разума. С. 459.

¹⁰ Там же. Критическое устранение антиномии практического разума. С. 445.

веры и надежды. Если в мире, быть может, не было ни одного добродетельного поступка, то как счастье в другом мире сможет вознаградить добродетель, которая в этом мире не существует? Но я могу, следовательно, "надеяться на осуществление" высшего блага "только благодаря соответствию моей воли с волей святого и благого творца мира"¹, то есть благодаря его снисхождению которое "несовместимо со справедливостью"². Действительно, поскольку требовать добродетели, не связанной со счастьем, невозможно, то остается только надеяться на милость Божью, которая подарит счастье, не заслуженное добродетелью. Но такая надежда уже не относится к морали: это надежда на спасение. "Так моральный закон через понятие высшего блага как объект и конечную цель чистого практического разума ведет к религии"³. Правда, эта религия претендует на то, чтобы существовать в рамках "лишь беспристрастного разума"⁴. Тем не менее противоречия кантовской морали находят свое разрешение только в вере, хотя ее и можно было бы назвать "*верой, основанной на чистом разуме*"⁵.

Кантианская мораль отсылает к христианству не только в решении проблем нравственности, но и в самой предпосылке, которая требует как раз такого решения; эта предпосылка — представление о человеческой природе столь глубоко извращенной, что от нее невозможно ожидать какой-то реальной добродетели. При наличии такой предпосылки кантианская мораль может определить долг только как простое должествование, которое противостоит действительному бытию и никогда не может быть осуществлено. При этом нравственный закон не может быть настоящим законом для человечества, если понимать под этим термином правило, которое действительно подчиняет себе реальность, как это,

например, имеет место в случае с законами природы. Моральное правило есть скорее не закон, а простая заповедь, если понимать под этим предписание, с которым можно соглашаться, а можно и не соглашаться. Эта заповедь является божественной в том смысле, что она говорит о совершенстве, доступном только божественной природе. Но для Бога заповедь, собственно, и не может предписывать долга, поскольку для божественной воли с ее священным характером не существует императива, которому она могла бы подчиняться. Если, следовательно, нравственный поступок есть действие, совершенное из чувства долга, то он оказывается невозможным для человеческого действия и излишним для действия божественного. Таким образом, можно сказать, что кантианская мораль "не придает серьезного значения совершению *моральных* поступков"⁶.

3. Подлинная моральная деятельность

"*Познание всех обязанностей как божественных заповедей*" — таков, следовательно, истинный результат нравственного учения Канта. Этот результат имеет двойственное значение. С одной стороны, автономия морального сознания определяется на деле как признание священного характера нравственного обязательства. Сознание признает, стало быть, что оно не может быть абсолютным началом морального закона, что этот последний есть божественный закон. Но оно признает, с другой стороны, что божественный закон — это всего лишь простая заповедь, которой недостаточно для осуществления нравственного поступка: так же, как нужно перейти от морального сознания к божественному закону, нужно перейти от божественного закона к закону человеческому.

¹ Кант И. Критика практического разума. Ч. I. Кн. 2. Гл. 2. Бытие Божье как постулат... // Соч. Т. 4. Ч. I. С. 463.

² Там же. Бессмертие души как постулат чистого практического разума. С. 456.

³ Там же. Бытие Божье как постулат... С. 463.

⁴ Там же. С. 457.

⁵ Там же. С. 459.

⁶ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. VI. С. Перестановка // Соч. М., 1959. Т. IV. С. 333.

⁷ Кант И. Критика практического разума. Ч. I. Кн. 2. Гл. 2. Бытие Божье как постулат... // Соч. Т. 4. Ч. I. С. 463.

а) Закон божественный
и закон человеческий

Нравственный закон, "безусловно, имеет силу"¹. Таким образом, "повиновение", которое он предписывает, "не есть служение некоторому господину, приказание которого были бы произволом" и в котором нравственное сознание "не узнавало бы себя"². Нравственное сознание признает, следовательно, значение моральной заповеди, так что мы можем определить действительный объект "веры разума": она апеллирует к существованию Бога, а не к моральному закону, который является объектом познания, а не веры. При этом не следует считать, будто кантианская мораль признает "бытие Божье как основание всякой обязанности вообще"³. Обязательство, "как это было достаточно доказано, жиждется исключительно на автономии самого разума"⁴. Признавая законы, разум действительно сохраняет свою автономию, поскольку законы, допускаемые и признаваемые разумом, являются не "произвольными" и "случайными повелениями чуждой воли", а неотъемлемыми законами "каждой свободной воли самой по себе"⁵.

Остается теперь определить эту автономию воли. Если воля автономна в собственном смысле этого слова, то она должна быть способна формулировать моральный закон. Между тем то, что она может действительно сформулировать, так это категорический императив: поступи всегда согласно той максиме, которую ты хотел бы видеть в качестве всеобщего закона. Но этот закон не имеет другого содержания, кроме всеобщей формы обязательности. Подлинное его содержание определяется, следовательно, "максимой" поступка, то есть, понимая этот термин по Канту, — субъективным правилом деятельности, осуществляемой в конкретных обстоятель-

ствах. Всеобщая нравственная воля не может, таким образом, претендовать на подлинное законодательство, поскольку всеобщий характер ее законодательства сугубо формален, а содержание должностовования зависит от обстоятельств.

Любое всеобщее моральное законодательство будет, следовательно, неизбежно себе противоречить, поскольку всеобщности формы приобретает значение действительного должностовования только по отношению к обстоятельствам, всегда носящим частный характер. Например, говорить правду надо всегда, но лишь поскольку мы знаем правду и поскольку считаем, что ее знаем. А такие уточнения придают обязательству характер простой случайности:

"Всякий должен говорить правду". — При провозглашении этой обязанности как безусловной тотчас же добавляется условие: если он знает правду. Заповедь поэтому будет теперь гласить: всякий должен говорить правду, всякий раз согласно своему знанию ее и убежденности в ней. Здравый разум, т. е. именно то нравственное сознание, которое непосредственно знает, что правильно и хорошо, разъяснит также, что это условие уже настолько было связано с его общим изречением, что он именно так разумел эту названную заповедь. Но на деле он этим признает, что, провозглашая ее, он тут же и нарушил; он говорил: всякий должен говорить правду; имел же он в виду, что всякий должен говорить правду согласно своему знанию ее и убежденности в ней; т. е. он говорил не то, что имел в виду; а говорить не то, что имеют в виду, значит не говорить правды. Вместе с поправкой эта неправда или неудачная формула теперь будет гласить: всякий должен говорить правду согласно своему имеющемуся всякий раз знанию ее или убежденности в ней. — Но тем самым всеобщее-необходимое, в себе значимое, что хотело выразить это положение, обратилось, напротив, в совершенную случайность⁶.

Если следует говорить правду только в той мере, в какой ее знают или думают, что знают, то заповедь сведется к тому, что "истинное и ложное будет высказываться без разбора", поскольку речь в действительности идет только о том, "как кому

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. V. С. Разум, проверяющий законы // Соч. Т. IV. С. 231.

² Там же.

³ Кант И. Критика практического разума. Ч. I. Кн. 2. Гл. 2. Бытие Божье как постулат... // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 459.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 463.

⁶ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. V. С. Разум, предписывающий законы // Соч. Т. IV. С. 225.

придется их знать, иметь в виду и понимать”¹, и что, как простая вера или мнение, вполне может и не быть истиной. Конечно, можно видоизменить заповедь, вменив каждому в обязанность преодолевать случайный и несовершенный характер собственных представлений и убеждений. Но утверждать таким образом, что следует знать правду, значило бы прямо противоречить той заповеди, которая “послужила исходным положением”². Ибо когда обязывают кого-то говорить правду, только правду и ничего, кроме правды, то предполагают, что он ее знает, хорошо понимая при этом, что такого рода предположение в общем не может соответствовать фактам.

Категорический императив есть, следовательно, форма без содержания, и, как таковой, он не способен реально предписывать действие. Содержание на самом деле проистекает из максимы, так что всеобщая форма императива имеет своей целью не направление деятельности, а только проверку максимы. Если императив есть правило, то не в том смысле, что он мог бы управлять действием, но в том смысле, что он просто есть “критерий”³, который прилагают к максиме, чтобы определить, способна ли она стать всеобщим правилом. “Предписывающий законы разум” тем самым “низведен до разума только проверяющего”⁴.

Но для подобной проверки разум располагает только своими собственными принципами, а чтобы определить, может ли максима стать всеобщим правилом, он может только проверить, не влечет ли за собой такая максима противоречий. Разум может, следовательно, использовать для проверки лишь чисто формальный принцип — принцип тождества. Предположим, к примеру, что “в данное время у меня имеется депозит, владелец которого умер и не оставил никакой расписки”⁵. Если я хо-

чу сохранить этот депозит для собственного пользования, я должен, как предписывают мне принципы формальной морали, спросить себя, можно ли установить такой закон: “каждый может отрицать, что он принял на хранение вклад, если этого никто доказать не может”⁶. Между тем “такой принцип, будучи законом, уничтожил бы сам себя, так как это привело бы к тому, что вообще никто не будет отдавать деньги на хранение”⁷. Депозит же является некой ценностью, доверенной другому лицу без замены владельца: я не могу, следовательно, присвоить имеющийся у меня депозит, не вступая в противоречие с самим определением депозита.

Это истина, но сугубо формальная истина. На деле же нет никакого противоречия в том, чтобы присвоить себе то, что не признается чужой собственностью:

Если я удерживаю у себя то, что мне дано на хранение, то, согласно принципу моей проверки — принципу тавтологии, — я отнюдь не впадаю в противоречие; ибо тогда я больше не считаю его собственностью другого; удерживать у себя что-нибудь, что я не считаю собственностью другого, вполне последовательно⁸.

Конечно, присвоение собственности, которая была мне доверена, не будет соответствовать долгу. Тем не менее неверно, будто в данном случае простой принцип противоречия напоминает мне о моем долге, “так как фактически я с таким же успехом мог бы как угодно и противоположное сообразовать со своим неопределенным тавтологическим знанием и, следовательно, возвести его в закон”⁹. Действительно, я могу, нисколько не противореча себе, утверждать, что можно присвоить себе то, что не является собственностью другого; причем это правило не столь формально, как правило тождества, которое может определять моральную истину:

И было бы даже странно, если бы тавтология, закон противоречия, признаваемый для познания теоретической истины лишь

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. V. С. Разум, предписывающий законы // Соч. Т. IV. С. 225.

² Там же. С. 226.

³ Там же. С. 227.

⁴ Там же.

⁵ Кант И. Критика практического разума. Ч. I. Кн. I. Гл. I. § 4 // Соч. Т. 4. Ч. I. С. 342.

⁶ Там же. С. 343.

⁷ Там же.

⁸ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. V. С. Разум, проверяющий законы // Соч. Т. IV. С. 232.

⁹ Там же.

в качестве формального критерия, т. е. в качестве чего-то, что совершенно равнодушно к истине и неистине, *значили больше для познания практической истины*¹.

Противоречия нет как в том, чтобы присвоить то, что не считаешь чужой собственностью, так и в том, чтобы вернуть то, что считаешь сданным на хранение. Правда, при переходе от одной позиции к другой происходит изменение взгляда, но "изменение *взгляда* не есть противоречие", и это наиболее очевидно, "когда [я] что-нибудь дарю"². В этом случае я действительно могу изменить взгляд, "согласно которому нечто есть моя собственность, и считать, что оно есть собственность другого, не будучи при этом повинен в противоречии"³.

Чувство долга состоит, следовательно, не в опоре на принцип противоречия, а в неизменности точки зрения:

Нечто отдано мне на хранение, оно *есть* собственность другого, и я признаю это, *потому что это так и есть*, и остаюсь непоколебимым в этом отношении⁴.

Чувство долга состоит в признании без всяких доказательств, что данное мне на хранение является собственностью другого человека, и ему достаточно просто-напросто констатировать, что это в самом деле так, не обременяя себя проверками, ибо, "раз я начал проверять, я уже на пути безнравственности"⁵. Ведь если я займусь проверкой, я смогу запросто обнаружить, что собственность, которая находится в моем распоряжении и относительно которой не доказано, что она принадлежит другому, является фактически моей собственностью. А этот вывод наносит ущерб нравственности, не затрагивая, однако, принципа тождества:

Нечто есть право не потому, что я нахожу его свободным от противоречия, а именно потому, что оно — *правое*, оно *есть* право. В основе лежит то, что нечто есть собственность другого; об этом мне нечего пускаться в рассуждения, или расследо-

вать всевозможные мысли, связи, точки зрения, или задумывать что-нибудь; нечего также размышлять о предписывании законов и их проверке; такого рода движениями своей мысли я расстроил бы указанное отношение⁶.

Долг — это то, что заставляет меня считать чужую собственность священной, не спрашивая, откуда она берется и что ее узаконивает. Мне должно быть достаточно того, что она принадлежит другому.

Итак, нравственное сознание не провозглашает нравственные законы и не проверяет их; для нравственного сознания "они *суть*, и больше ничего"⁷. В незыблемости законов их священный характер, поэтому они и определяются как те самые божественные законы, на которые ссылается Антигона:

Закон богов, неписанный, но прочный.
Ведь не вчера был создан тот закон —
Когда явился он, никто не знает⁸.

"Они *суть*. Когда я спрашиваю об их возникновении... я вышел за их пределы"⁹. "Если они, по моему разумению, должны оправдать себя, то я уже привел в движение их неколебимое в-себе-бытие..."¹⁰ "Нравственный образ мыслей в том именно и состоит, чтобы непоколебимо и твердо стоять на том, что правильно"¹¹, воздерживаясь от всякой попытки вывести его из чего-либо и тем самым расшатать.

Единственным оправданием священного является его бытие. Чужое добро священо на том единственном основании, что оно чужая собственность, и вполне очевидно, что это основание не может выдержать проверки. "Не желай добра ближнего своего" — эта заповедь проста только в том случае, если говорить о нынешней чужой собственности и не ставить вопрос о ее происхождении. Если же такой вопрос поставить, то может обнаружиться, что первоисточником собственности был просто ее захват, то есть простой факт присвоения.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 231.

⁸ *Софокл. Антигона* // Трагедии. М., 1979. С. 157.

⁹ *Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. V. С. Разум, проверяющий законы* // Соч. Т. IV. С. 232.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹ *Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. V. С. Разум, проверяющий законы* // Соч. Т. IV. С. 229—230.

² Там же. С. 232.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

В этом случае мы увидим, что нравственный закон обязывает меня принимать за священное простое фактическое положение, не имеющее морального оправдания.

Однако верно, что собственность является просто владением только в своем истоке, но в ходе развития общества она обрела правовое положение, санкционированное юридически. Теперь она уже не простое фактическое владение, а владение законное, гарантированное общественным строем. Собственность, как вытекающая из права на собственность, есть, стало быть, признанное владение, исключающее всякое право того, кто не является собственником. "В то же время она считается *моей*, что признают все другие и исключают себя из участия в ней"¹. Но "в том, что я признан"², заключено мое подчинение юридическому статусу, в котором собственность существует только как правовое состояние, исключающее владение как простой факт. То, что за мной признано право собственности, означает, что я обладаю исключительным правом владеть тем, собственником чего я являюсь. Право собственности, следовательно, отнимает у меня фактическое владение, иными словами, общество признает за мной право на собственность, только присвоив себе то, чем я владею, и становится само настоящим собственником. Частная собственность, как правовое состояние, есть, следовательно, с одной стороны, исключение права всех других людей на мою собственность, но, с другой стороны, с таким же основанием — "противоположность исключения"³. С этой точки зрения нравственный закон не может обязать общество считать частную собственность священной, поскольку основой частной собственности как права является собственность коллективная.

Данный анализ может идти еще дальше, поставив под вопрос право собственности не только с точки зрения гражданского права, но и с точки зрения частных интересов.

В самом деле, собственность есть какая-то вещь, то есть "*предмет, необходимый для удовлетворения потребности*"⁴. Именно таково основание частной собственности: я должен владеть некоторой вещью, чтобы удовлетворять свои потребности и жить действительно по-человечески. Это относится к естественному праву. Но поскольку я имею на нее право, моя частная собственность приобретает значение чего-то "*всеобщего, закрепленного, постоянного*"; но это противоречит ее природе, которая состоит в том, чтобы быть употребленной и *исчезнуть*"⁵. В этом отношении нравственный закон обязывает принимать за священное даже то, что другой не использует или легкомысленно проматывает и что, таким образом, правом собственности изымается из потребности других людей:

У кого-то находится чужое, доверенное ему имущество, собственник которого умер, а наследники его ничего не знают и никогда не смогут узнать об этом имуществе. Расскажите этот случай хоть ребенку восьми или девяти лет; скажите ему также, что держатель отданного на хранение имущества как раз в это время (без всякой его вины) полностью разорился, что он видит вокруг себя печальных, подавленных нищетой жену и детей и что он мгновенно выбрался бы из нужды, если бы присвоил себе отданное в залог имущество; и пусть это лицо к тому же будет человеколюбцем и благотворителем, а наследники этого имущества — богатыми, бессердечными и притом ведущими в высшей степени роскошный и расточительный образ жизни, так что отдать им эту прибавку к их состоянию было бы равно, что бросить ее в море. Теперь спрашивается, позволительно ли при таких обстоятельствах употребить это имущество в свою пользу? Без сомнения, собеседник ответит: нет! И вместо всяких других доводов может только сказать: *это несправедливо*, т. е. противоречит долгу. Ничего нет яснее этого⁶.

Без сомнения, долг в таком случае повелевает почитать собственность другого за абсолютно священную. Но история, поведенная Кантом, показывает, вопреки задуман-

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. V. С. Разум, проверяющий законы // Соч. Т. IV. С. 229.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 228—229.

⁵ Там же. С. 229.

⁶ Кант И. О поговорке "может быть, это и верно в теории, но не годится для практики". § 1 // Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 2. С. 74.

ному, что, хотя поведение, о котором идет речь, всецело соответствует долгу, его результат абсолютно несправедлив. И только "ребенок восьми или девяти лет" может полагать, что "ничего нет яснее этого".

В этом случае божественный закон обязывал бы считать священной самую несправедливую фактическую ситуацию, санкционированную несправедливостью плохо обоснованной юридической системы, которая "ловкую узурпацию" превратила "в незыблемое право"¹. Чтобы избежать такого следствия, божественный закон может противопоставить свою собственную святость всякой формулировке долга: заповедь "возлюби ближнего твоего" противопоставляет "закон любви" любой формулировке нравственного обязательства. Но этот закон, безразличный к долгу, значим только для святой воли, которой фактически неведомо подчинение каким-либо императивам. Заповедь "возлюби ближнего твоего" обязывает свято любить Бога и людей и сводит всякий долг к этой первой обязанности любить. Но тогда ей надлежит дать определение такой любви, чтобы уточнить содержание долга. В противном случае первая попавшаяся любовь явилась бы оправданием какого угодно поведения, а мораль любви стала бы насмешкой над моралью.

Совершенно очевидно, что любовь, могущая стать объектом заповеди, не является чувственной склонностью, поскольку "любовь как склонность не может быть предписана как заповедь"². Но если любовь не является влечением чувства, то она должна быть "*практической*"³, или "деятельной"⁴ и, следовательно, обращаться "к *разсудку*", ибо "безрассудная любовь повредит", "может быть, больше, чем ненависть"⁵. Между тем никакая индивидуальная любовь не может быть ни достаточно разумной, ни достаточно осведомленной, чтобы знать истинно желаемое, ни достаточно дееспособной, чтобы осуществить задуманное:

¹ Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Трактаты. С. 84.

² Кант И. Основы метафизики нравственности. Разд. 1 // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 235.

³ Там же.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. V. С. Разум, предписывающий законы // Соч. Т. IV. С. 226.

⁵ Там же.

Но руководимое рассудком существенное благодеяние в своем богатейшем и важнейшем виде — это руководимые рассудком общие действия государства⁶.

Помощь раненым во время войны, индивидуальная деятельность любого доброго самаритянина не идет ни в какое сравнение с хорошо организованной работой машин "скорой помощи" и полевых госпиталей. Сколь бы равнодушна и бесчувственна ни была такая организация, ее технически эффективная рациональность важнее, чем ее человеческая теплота. По сравнению с социально эффективной деятельностью "действие единичного как такового становится чем-то вообще столь ничтожным, что о нем едва ли стоит и говорить"⁷.

Для благодеяния, которое есть чувство, остается только значение лишь совершенно единичного действия, некоторой помощи в случае нужды, которая столь же случайна, как и кратковременна. Случаеи определяется не только повод к благодеянию, но и то, есть ли оно вообще *деяние* (ein Werk), не растворится ли оно тотчас же вновь и не обратится ли оно само скорее в зло⁸.

Индивидуальное вспомоществование и благотворительность не имеют того обязательного характера, какой имеют государственные службы социальной поддержки. Здесь каждый решает — произвольным образом, — окажет ли он помощь и будет ли продолжать оказывать ее, не зная, впрочем, получится ли действительно благодеяние и не будет ли доброе дело, идущее от сердца и благих намерений, погублено бестактностью, нехваткой средств или незнанием реальности.

Итак, божественный закон обретает свой смысл и определенность в человеческом законе. Заповедь "Не пожелай добра ближнего твоего" придает чужой собственности священный характер. Но именно мирской закон, в соответствии со статусом собственности, принятым в данном обществе, учит меня тому, что такое чужая собственность. Это необходимое уточнение не содержится, да и не может содержаться в безусловленной всеобщности божествен-

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 226—227.

ного закона. Поэтому священный закон не может не вступать в компромисс с мирским законом. И здесь не поможет уход в неопределенность закона любви, поскольку такая любовь, которую можно предписывать, может обрести реальность лишь в социальной организации, разумно управляемой человеческим законом. Похоже отношение этих законов выглядит таким образом, что человеческий закон сообщает подлинное содержание закону божественному. Тем не менее исторически случайный характер человеческого закона не может отвечать абсолютным требованиям божественного закона — скорее он им противоречит. Следовательно, человеческий закон выражает божественный закон, только противореча ему, что ведет к неизбежному конфликту между ними. Неизбежность такого конфликта между необходимыми связанными друг с другом элементами составляет основу нравственной трагедии.

"Абсолютным образом"¹ этого внутреннего трагического конфликта нравственности является "Антигона" Софокла. Совершенство трагизма связано здесь прежде всего с той абсолютной непреложностью, которая ведет к гибели все главные действующие лица. Трагедия начинается с воспоминания о братоубийстве на поле брани — о гибели Этеокла и Полиника, сыновей Эдипа, кандидатов после его смерти на наследование трона Фив. Их дядя Креонт, глава рода, становится правителем Фив и заставляет отдавать посмертные почести старшему брату, Этеоклу, между тем как младший, Полиник, согласно его приказу, не удостоивается почести погребения. Дело в том, что в соответствии с законом о наследовании право на занятие престола принадлежит старшему брату, тогда как младший, признанный бунтовщиком, осуждается на наказание, считающееся по греческим религиозным представлениям наивысшим. Но сестра Полиника Антигона чувствует себя обязанной перед божественным законом, требующим похоронить брата. Застигнутую за этим занятием, ее приговаривают к смерти и погребают заживо. Тогда ее

жених Гемон, сын Креонта, убивает себя, а его самоубийство влечет за собой самоубийство его матери. Таким образом, Креонт сам себя погубил, хотя он и не умирает, ибо, "если радость в жизни кто потерял, тот для меня не жив"². Между тем смерть или истребление всех персонажей не является единственным зловещим трагическим аспектом "Антигоны": на деле трагедия берет начало во внутреннем конфликте действующих лиц. В конфликте между врагами нет ничего трагического — это скорее конфликт эпического характера. Трагическим же здесь является "страдание... среди близких"³, и именно поэтому греческая трагедия показывает, как разрывается самое тесное и самое естественное сообщество, каковым является семья. Но конфликт "Антигоны" складывается не только из раздоров в семейной общине как замкнутом в себе змеином клубке — такое могло бы стать сюжетом для буржуазного романа. Трагедия разыгрывается потому, что конфликт, раздирающий семейную общину, есть в то же время конфликт между семьей и государством, между божественным и гражданскими законами.

В этом конфликте право Антигоны выражает семейную нравственность, все, что есть в ней самого святого: высшее благоговение перед лицом смерти. Умерший во всей своей беспомощности и незащищенности принадлежит семье, которая должна соединить "родственников с лоном земли, — стихийной непреходящей индивидуальности"⁴, чтобы спасти от разложения и гниения, от птиц и диких собак, но также и от кощунства человеческого своеволия. В этом смысле религиозное право Антигоны противостоит человеческому праву Креонта с его случайными и преходящими указаниями:

Не Зевс его мне объявил, но Правда,
Живущая с подземными богами
И людям предписавшая законы.
Не знала я, что твой приказ всеилен
И что посмеет человек нарушить
Закон богов, неписанный, но прочный.

² Софокл. Антигона // Трагедии. С. 185.

³ Аристотель. Поэтика. 14, 1453 b 19 // Соч. Т. 4. С. 660.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. VI. А. Нравственный мир... // Соч. Т. IV. С. 240.

¹ Гегель Г. В. Ф. Из лекций по философии религии // Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 4 т. М., 1973. Т. 4. С. 267.

Ведь не вчера был создан тот закон —
Когда явился он, никто не знает¹.

Божественный закон, в своем неизменном и священном величии, является истинным откровением для человеческого сердца, ищущего вечную нравственную истину.

Тем не менее божественный закон — это закон "подземных богов". Это не небесный закон, а подземный закон мертвых и подземных богов. Без сомнения, он своей вечностью противостоит временному характеру человеческого права. Но эта вечность есть вечность смерти, зловещая вечность покойников:

Ведь мне придется
Служить умершим дольше, чем живым².

Как антипод здравствующей Исмene, Антигона осознает свою причастность этому закону смерти, согласно которому она сама уже мертва:

Ты живешь, а я
давно мертва и послужу умершим³.

Разумеется, она любит:

Мне сладко умереть, исполнив долг.
Мила ему, я лягу рядом с милым⁴.

Но тот, кого она любит, мертв, и такая любовь обещает ей только ужасный союз, где мертвый хватает живого. Верно, что она — сама любовь, но в обмене репликами, где жестокость произведения достигает своей высшей отметки, Креонт отсылает эту любовь к ее роковому предмету:

Антигона: Я рождена любить, не ненавидеть.

Креонт: Люби, коль хочешь, к мертвым уходя⁵.

Без сомнения, ответ Креонта свидетельствует о дикости, нечувствительной к возвышенному, но он же свидетельствует и о правде Антигоны, которой противопоставляется право Креонта как право действительной нравственности и жизни в обществе.

Святость Антигоны оказывается безнравственной, поскольку она стирает моральное и гражданское расхождение между Этеоклом и Полиником:

Креонт: Ты больше считаешь нечестивца?

Антигона: Но он — мой брат, не раб какой-нибудь.

Креонт: Опустошитель Фив... А тот — защитник!

Антигона: Один закон Аида для обоих⁶.

Смерть уравнивает все, однако это равенство мертвых. Смерть стирает все различия, но вместе с тем уничтожает и нравственность, которая возможна только при условии, что существует различие между добром и злом:

Креонт: Честь разная для добрых и для злых.

Антигона: Благочестиво ль это в царстве мертвых?⁷

Благочестие Антигоны должно было бы поддержать нравственность, но оно делает ее невозможной, упраздняя основные нравственные противоположения в нераздельном единстве священного.

Таким образом, то, что Креонт противопоставляет Антигоне, — это также право, и с этой точки зрения следует отказаться от упрощенного понимания их конфликта, согласно которому право лишь на стороне Антигоны. Трагический характер конфликта проистекает как раз из того, что право и на той, и на другой стороне. Если бы Креонт был только несправедлив, его крах не был бы трагическим, ибо нет ничего трагического в несчастье дурных людей⁸. Конечно, такое несчастье может затронуть наши человеческие чувства, но нашему нравственному чувству оно представляется закономерным. Однако гибель Антигоны и утраты Креонта трагичны, так как в кошунстве Креонта есть нечто оправданное, а в доводах Антигоны — нечто безрассудное. Трагедия заключается в том, что каждая из конфликтующих сторон имеет свои оправдания и одновременно свои ограничения. В самом деле, с одной стороны, право Антигоны выражается как святость всеобщего нравственного сознания, но святость здесь является лишь святостью семейной религии, а всеобщность не имеет другого

¹ Софокл. Антигона // Трагедии. С. 157.

² Там же. С. 143.

³ Там же. С. 161.

⁴ Там же. С. 143.

⁵ Там же. С. 160.

⁶ Там же. С. 159.

⁷ Там же.

⁸ См.: Аристотель. Поэтика. 13, 1453 а 1—4 // Соч. Т. 4. С. 658.

содержания, кроме родового права в его самой дикой и примитивной форме. В своей архаической непреклонности семейное право не собирается уступать место более широкому — гражданскому — праву. Таким образом, право Креонта оказывается обоснованным. Но, с другой стороны, могущество Креонта обнаруживает свою кощунственность, поскольку оно не хочет признать свое ограничение правами личности и законными требованиями нравственного сознания.

В трагическом конфликте нравственность распадается на противостоящие друг другу права, каждое из которых замыкается в своей законности, не признавая законности другого права. Религиозное сознание видит в человеческой власти только произвол и тиранию, а сознание человеческого права усматривает в противостоящей ему святости нравственного сознания только внутреннее неповиновение или даже преступный бунт:

Нравственное сознание в этой противоположности оказывается самосознанием, и как таковое оно в то же время стремится к тому, чтобы насильственно подчинить закону, которому оно принадлежит, эту противоположную действительность или же обмануть ее. Так как оно видит справедливость только на своей стороне и несправедливость — на другой стороне, то из двух [сознаний] то сознание, которое принадлежит божественному закону, усматривает на другой стороне человеческое случайное насилие; а то сознание, которое предназначено для человеческого закона, усматривает на другой стороне своеобразие и непослушание внутреннего для-себя-бытия; ибо повеления правительства составляют всеобщий, очевидный общественный смысл; воля же другого закона есть подземный, замкнутый во "внутреннее" смысл, которая в своем наличном бытии является как воля единичности и, вступая в противоречие с первым, оказывается злым своеволием¹.

Трагический герой — это тот, кто несет в себе частичную нравственную истину и строго придерживается ее без колебаний и сожалений. Это бесповоротное принятие односторонней нравственной истины есть то, что определяет "этос" героя, иными словами — если следовать двойственному

смыслу данного греческого слова, — одновременно и его характер, и его нравственность. Эти два смысла могут слиться в один, если слову "характер" не придавать того смысла, которое оно имеет в новейшей характерологии, а именно как врожденной, природной склонности, а понимать его как твердое следование собственным нравственным установкам.

Великие трагические характеры не являются, следовательно, ни истинно виновными, ни истинно невинными. В самом деле, с одной стороны, вина может быть вменена только тому, кто был в состоянии избежать зла, которое он совершает, тогда как "сила великих характеров и состоит в том, что они не выбирают"²:

Если считать, что человек виновен только в том случае, когда у него был выбор и он по своему произволу решился на то, что он делает, — тогда пластические фигуры древних невинны...³

Но если поведение трагических героев само по себе и "оправданно", то оно тем не менее "виновно" в том, что "привело к конфликтам". Морально противоречивое, трагическое поведение является святым злодеянием⁴.

Вследствие того что такое поведение происходит из разрыва между моментами, необходимо связанными друг с другом, — между социальной реальностью и реальностью нравственной, — взаимные отношения трагических героев складываются из столь тесно переплетенных друг с другом элементов, что каждый из них должен был бы с необходимостью признавать обоснованность нравственных принципов другого. Например, нравственный принцип Антигоны — это принцип семейной нравственности. А Креонт является главой семьи: Антигона, следовательно, должна была бы его слушаться, к чему ее и призывает Исмена:

Мы женщинами рождены, и нам
С мужчинами не спорить...⁵

² Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. Отд. 3. Гл. 3. Драматическая поэзия // Гегель Г. В. Ф. Эстетика. М., 1971. Т. 3. С. 593.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 575.

⁵ См.: Софокл. Антигона.

⁶ Там же. С. 143.

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. VI. А. Нравственное действие... // Соч. Т. IV. С. 248.

Имена покорно следует патриархальной нравственности, которую Креонт формулирует с позиций мужского превосходства:

Не дам я женщине собою править¹.

Разумеется, это право выражается грубо, примитивно; однако право крови и смерти — на стороне Антигоны является столь же варварским и примитивным выражением семейного права. Вместе с тем эти два права взаимосвязаны, так что семейная мораль Антигоны должна была бы включать в себя подчинение праву Креонта, а право Креонта в свою очередь отсылает к праву Антигоны. Креонт в действительности провозглашает общественное право, поскольку сам является правителем, но правителем согласно правилам семейного наследования. В самом деле, право монаршего наследования, согласно которому властитель является главой правящей династии, основывает политическое право на семейном праве. Креонт, следовательно, не может выступать против семейного права, не подрывая основы своего собственного права. Покарав племянника Полиника, а затем и племянницу Антигону, невесту своего сына, он тем самым поражает самого себя в своих родственных чувствах.

Узел трагического действия безнадежно запутывается, поскольку каждый из героев имеет в своей собственной нравственности тот самый принцип, которому он, столкнувшись с противником, противостоит. В тот момент, когда узел трагедии затягивается, он и разрывается — несчастье героя является наказанием и признанием его преступления, которое состоит в непризнании законности противоречащего ему нравственного принципа:

Над нами сильный властвует всегда,
Во всем — и в худшем — мы ему покорны².

Именно в этом и состоит трагический характер героя. Нельзя сказать, что любой конфликт, любая несчастливая участь трагичны, поскольку трагичность состоит не только в потрясении наших чувств. Трагическая коллизия особенно мучительна потому, что выражает необходимый кон-

фликт нравственности, который не только вызывает просто "чувства... сострадания"³, но глубоко ранит разум и нравственное чувство. Нечто вроде выхода из этого конфликта дает взаимное уничтожение противоборствующих героев. В ужасе от трагического исхода нравственное сознание примиряется с самим собой благодаря наказанию, которое поражает противостоящие друг другу несправедливости: по ту сторону драмы оно смутно ощущает умиротворенность высшего покоя.

Тем не менее трагический исход не может выступать истинным удовлетворением. Ведь трагедия утверждает нравственную истину лишь в ничтожности смерти и катастрофы. Она не утверждает справедливость и право в их позитивной реальности, поскольку каждая из "противостоящих друг другу" инстанций нравственности "оказывается в гораздо большей степени ничтожностью себя самой и другой"⁴, и испытывает необходимость рока, перед которым бессилён и божественный закон, и закон человеческий:

Оно [действие] превращается в негативное движение, или в вечную необходимость страшной судьбы, — необходимость, которая ввергает в бездну (Abgrund) ее *простоты* как божественный, так и человеческий законы, равно как и оба самосознания, в коих эти силы имеют свое наличное бытие...⁵

Слепой ужас судьбы выступает, следовательно, единственной санкцией нравственной деятельности.

Тем не менее с некоторой точки зрения судьба есть не что иное, как свобода, поскольку герой подвергается удару судьбы лишь в результате решимости, с какой он сам себя утверждает. Трагический ужас, стало быть, вызывается не фатальностью, воздействующей на человека извне, а его собственной нравственной свободой, его решениями, чреватými опасными последствиями:

Но чего человеку поистине надлежит страшиться, так это не внешней подавляющей

³ Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. Ч. 3. Отд. 3. Гл. 3 // Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. 3. С. 577.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. VI. А. Нравственное действие... // Соч. Т. IV. С. 247.

⁵ Там же.

¹ Софкл. Антигона. С. 160.

² Там же. С. 143.

его мощи, а нравственной силы, которая есть определение его собственного свободного разума...¹

"У сострадания, как и у страха, предметы двоякого рода"². С одной стороны, сострадание — это сочувствие, которое адресуется тому, кто раздавлен судьбой. Такое чувство нечисто, поскольку сентиментальное сострадание смешано с жалостью к самому себе. Оно унижает, оскорбляет: несчастный, которого жалеют, оказывается из-за своего несчастья в унижительном положении. "Но великий и благородный человек не нуждается в подобном сожалении и сострадании. ... Подлинное же сострадание, напротив, есть сопереживание нравственной оправданности страдающего со всем тем положительным и субстанциональным, что должно быть заключено в нем"³. Таково трагическое сострадание. Это не унижающее, а восхищенное сострадание, обращенное к тому, чье несчастье — следствие силы и величия его характера. В этом смысле сострадание и ужас очищаются в трагедии. Они не унижают нравственное достоинство человека, но, напротив, отдают ему дань признания.

Итак, в одном смысле трагический герой действительно не имеет иной судьбы, кроме своего характера. Но с другой стороны, характер — это свобода человека, когда она выступает с жесткостью самой судьбы. Напрасно Гемон умоляет Креонта поступиться своей непреклонностью и признать оправданность другого, отличного от его нравственного принципа. Но решение Антигоны не менее непреклонно, и потому нравственность требует, чтобы оно было сломлено. Здесь высшая грань трагического героизма: трагедия не может показать, каким образом семейное право должно примириться с гражданской нравственностью. И поэтому только своей жертвенной смертью Антигона, вступившись за честь брата, смогла стать символом совести и правоты. И равным образом крах Креонта свидетельствует о том, что никакое общество, никакое государство не могут ос-

новываться на попрании прав нравственного сознания. Без сомнения, такое заключение содержит в себе последнее оправдание нравственности. Но его одного недостаточно, чтобы справедливость и право утвердились в своей позитивной реальности. Верно, что никакое общество реально не разрешило конфликты, описанные Софоклом в "Антигоне", — конфликты между государством и личностью, между мужской и женщиной, семьей и обществом, нравственным сознанием и установленным правом. Следовательно, есть основания говорить о трагичности нравственной проблемы. Но философия не может довольствоваться простой констатацией сугубо негативного исхода нравственной трагедии. Она должна, анализируя реально действующую мораль, искать подходы к теоретическому решению нравственных конфликтов.

б) Безусловное и условное в нравственном долге

Анализ трагического конфликта нравственности предполагает в некотором смысле его разрешение, поскольку он обнаруживает одновременно и тождество, и различие конфликтующих элементов. Право Антигоны является в определенном смысле абсолютным правом нравственного сознания, противостоящим преходящему и случайному праву Креонта, действительно только для вполне определенных условий. Но в другом смысле право Антигоны — это всего лишь семейное право, возведенное в абсолют религией крови и инфернальных богов. С этой точки зрения право Антигоны не так далеко отстоит от права Креонта, поскольку оно ограниченное и исторически обусловленное семейное право, возведенное в абсолют безусловным требованием нравственного сознания. Нравственная трагедия есть, таким образом, столкновение безусловного нравственного сознания и узко ограниченного своими историческими условиями права. Но с другой стороны, она включает в себя конфликт двух одинаково обусловленных требований, каждое из которых, несмотря на очевидную ограниченность своего принципа, утверждает себя как абсолютное.

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. Ч. 3. Отд. 3. Гл. 3 // Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. 3. С. 577.

² Там же.

³ Там же.

В кантианской морали разрешение такого конфликта выступает просто-напросто во всеобщей форме должностования. Абстрагировавшись от всякого определенного содержания, всеобщая форма освобождается от любых частных условий и может, следовательно, повелевать во всех случаях. Формальное повеление этой всеобщей морали формулируется в императиве безусловного уважения человеческой личности и претендует на то, чтобы обосновать возможность непротиворечивого состояния общества. Отсутствие противоречия должно в первую очередь упорядочить определения юридических и нравственных представлений. Например, нельзя разрешить присвоение чужого вклада, не отрицая само его определение, которым подразумевается, что вклад должен оставаться собственностью вкладчика. Однако это сугубо формальное определение остается без практических последствий, поскольку можно, не впадая в противоречие, завладеть имуществом, которое не считаешь более чужой собственностью. Таким образом отрицается не общее определение вклада, а только то, что имущество, которым завладеваешь, является вкладом. Поэтому следует доказать, что мораль формальной всеобщности исключает противоречие не только в формальном определении понятий, но еще и в их практических последствиях. Именно это видно на примере ложного обещания. Если ложные обещания становятся правилом, то другие люди перестают мне верить или будут платить "той же монетой"¹. Следовательно, закон, разрешающий вообще ложные обещания, "необходимо"² разрушил бы сам себя именно в своих практических последствиях. В противовес этому один только закон чистого должностования, определяющий нравственное поведение, формально свободное от противоречий, позволяет — благодаря соблюдению данного слова, выполнению договоров, гарантии чужого права собственности и всего того, что мы понимаем вообще под достоинством человеческой личности,

— построить общество, где различные "разумные существа" были бы объединены "через общие им законы"³.

Таким образом, общество разумных существ избегает нравственных трагедий, поскольку оно регулируется всеобщими законами, лишенными противоречий. Всеобщность и непротиворечивость закона определяют простоту и правильность нравственной жизни, которая не может колебаться в определении долга, поскольку появление такой вещи, как конфликт обязанностей, было бы просто абсурдным:

Столкновение одного долга с другим было бы таким их взаимоотношением, вследствие которого один из них устранял бы (полностью или частично) другой. Но так как долг и обязательность вообще суть понятия, выражающие объективную практическую необходимость определенных поступков, а два противоположных друг другу правила не могут быть в одно и то же время необходимыми — если поступать согласно одному из них есть долг, то поступать согласно противоположному правилу не только долг, но даже противно долгу, — то коллизия одного долга с другим и коллизия обязанностей вообще немислимы⁴.

Абсолютная всеобщность и непротиворечивость законов должны, следовательно, определять возможность нравственного и социального существования, лишенного противоречий.

Однако само определение долга содержит и неизбежность его нарушения. В самом деле, долг, то есть обязательство, полагающее себя принудительным, может существовать лишь для воли, которая не только рациональна, но также и "патологически детерминирована", то есть детерминирована инстинктивными влечениями природной чувственности. Между тем чувственность, являясь заинтересованной, не будет обращаться с внешней реальностью иначе, как с простым средством для достижения своих собственных конкретных целей. Чувственный интерес видит, следовательно, в другом простое средство, иными словами, вещь, что является как раз нарушением права:

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности. Разд. I // Соч. Т. 4. Ч. I. С. 239.

² Там же.

³ Там же. Разд. 2. С. 275.

⁴ Кант И. Метафизика нравов // Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 2. С. 132.

Нарушитель прав людей помышляет использовать личность других только как средство, не принимая во внимание, что их как разумные существа должно всегда ценить также как цели, т. е. только как такие существа, которые могли бы содержать в себе также и цель того же самого поступка¹.

Если, следовательно, чистое должествование позволяет определить идеал общества, лишённого противоречий, то оно предлагает себя как долг реальному обществу, что, по меньшей мере, означает следующее противоречие: всеобщий моральный закон в нем постоянно нарушается вследствие неподчинения ему страстей и интересов.

Это противоречие в определенном смысле остается внешним по отношению к нравственному сознанию, которое должно заботиться только о выполнении своего долга, невзирая на то, выполняют или не выполняют его другие. Но выполнять свой долг — значит именно желать создать общество разумных существ. Для такого стремления реальное нарушение нравственности и права не может быть безразличным. Вот почему мораль чистого долга признает также долг "из обязательства", который заключается в том, чтобы "качать"² преступников и правонарушителей. Однако, хотя правило такого должествования представлено как всеобщее, оно тем не менее не подчиняется условию взаимности, ибо судья обходится с преступником, которого он осуждает, не так, как он хотел бы, чтобы обходились с ним самим:

Не следует, однако, думать, что тривиальное: *quod tibi non vis fieri etc.* может здесь служить путеводной нитью или принципом. Ведь это положение... не может быть всеобщим законом, так как не содержит в себе... основания долга... ведь преступник, исходя из этого, стал бы приводить доводы против своих карающих судей...³

Наказание фактически является посягательством либо на собственность (в форме штрафа), либо на свободу (в форме заключения в тюрьму), либо на саму жизнь дру-

гого (в форме смертной казни). Во всех этих случаях максима, применяемая судьей и исполнителями его решения, вступает, следовательно, в противоречие с нравственными правилами, которые запрещают покушаться на собственность, свободу и жизнь другого человека.

Можно, следовательно, задаться вопросом, что это за всеобщее правило, которое по-разному трактует индивидов, следуя противоречивым принципам. Правда, Кант объявляет "тривиальным" толкование своей доктрины, которое сводит ее к принципу: не делай другим то, что ты не хотел бы, чтобы делали тебе. Тем не менее этот принцип по-своему выражает то, что Кант считает своим принципом, утверждая, что всегда следует ценить личность другого "как цель", иными словами, как такое существо, которое могло бы "содержать в себе также и цель того же самого поступка"⁴. В этом случае мы должны получить одобрение другого человека, поскольку он "может согласиться с моим образом действий"⁵, как служащим его собственным целям. Утверждение о том, что санкция, которая карает преступника, встречает его одобрение, потому что он может признать, что такое решение идет ему на пользу, естественно, не является "тривиальным", поскольку это парадокс.

Пример самого тяжкого преступления и высшей меры наказания раскрывает этот парадокс во всем его ужасе. Кого в самом деле могла бы осенить мысль разрешить другому убить себя? И даже если бы это случилось, иными словами, если бы это с психологической точки зрения было бы возможным, оно тем не менее остается нравственно невозможным, поскольку противоречит императиву нравственного долга, который, запрещая самоубийство, запрещает индивиду свободно распоряжаться собственной жизнью и предписывает ему: "Сохранять же свою жизнь есть долг"⁶:

⁴ Кант И. Основы метафизики нравственности. Разд. 2 // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 271.

⁵ Там же.

⁶ См.: Беккариа Ч. О преступлениях и наказаниях. § 28. М., 1939. С. 314—315.

⁷ Кант И. Основы метафизики нравственности. Разд. 1 // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 233.

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности. Разд. 2 // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 271.

² Там же.

³ Там же. То, что ты не хочешь, чтобы тебе сделали, и т. д. (лат.). — Примеч. ред.

Как это (предоставить другим распоряжаться твоей жизнью) согласовать с тем, что человек не вправе сам лишить себя жизни? А он должен был иметь это право, если мог передать его другому лицу или обществу¹.

Неприемлемость наказания для того, кто ему подвергается, особенно ясная в случае смертной казни, имеет место и в отношении других форм наказания. В лишении имущества или свободы от имени общества преступник усматривает то же насилие, то же нарушение права, в котором его общество и обвиняет.

Это последнее соображение можно, однако, трактовать и как оправдание санкции, поскольку с преступником обращаются как с "разумным существом", если "понятие и мерило его наказания" "взяты из самого его деяния"². "Эта честь не будет ему воздана"³, если, например, найдут смягчающие вину обстоятельства, то есть если посчитают, что его преступление было вызвано какими-то естественными причинами, что он совершил его, подобно животному, под воздействием страстей или инстинктов. В этом случае к преступнику не применяют максимум его собственного поведения, поскольку считают, что его преступление не было актом его свободы и разума. Зато если к убийце применяют смертную казнь, то криминальная максима "ты будешь убивать" применяется к нему самому, и, таким образом, можно сказать, что, согласно требованиям кантианской морали, она становится всеобщим законом:

Ибо в его поступке, как поступке *разумного* существа, заключено, что он нечто всеобщее, что им устанавливается закон, который преступник в этом поступке признал для себя, под который он, следовательно, может быть подведен как под *свое* право⁴.

В этом смысле наказание является не только правом общества: оно — право самого преступника, поскольку он понимается как всеобщий законодатель и может в примененном к нему законе признать максимум своего собственного поведения.

Это оправдание санкции допускает, однако, такой вывод, будто она знает, что "формальная разумность" заключена также в "*деянии преступника*"⁵. В этом случае придется признать, что максима "ты будешь убивать" предполагает столько же рационального и нравственного, что и максима "не убий", поскольку можно равным образом желать, чтобы та или другая стала всеобщим законом. Если, следовательно, допустить, что "долг правосудия" зависит от нравственности, поскольку лежащая в его основе максима может стать всеобщим правилом, то это значит снять различие между преступлением и правосудием, применяя равным образом как всеобщие самые противоположные максимы. Беря себе на вооружение, через санкцию, максимум того самого проступка, за который оно наказывает, общество "преступника почитает"⁶ и тем самым делает преступление фактором права, опирающимся на авторитет общественно значимого примера. Это особенно ощутимо при применении смертной казни:

Смертная казнь не может быть полезна потому, что она подает людям пример жестокости. Если страсти или необходимость воевать научили человечество проливать кровь, то законы, задача которых смягчать нравы людей, не должны были бы подавать лишний пример жестокости, тем более печальной, что убийство в силу закона совершается хладнокровно и с соблюдением формальностей. Мне кажется нелепым, что законы... которые запрещают и карают убийство, совершают его и для отвращения граждан от убийства, сами предписывают совершать его публично⁷.

Но противоречие, непосредственно очевидное в смертной казни, наличествует и во всех других видах наказания. Своими практическими последствиями наказания пресекают преступления и проступки, но они же их оправдывают и санкционируют своими теоретическими обоснованиями.

Конечно, можно снять противоречие, допуская, что санкции связаны не с нравственностью и правом, а с состоянием войны⁸

¹ Беккариа Ч. О преступлениях и наказаниях. § 28. С. 315.

² Гегель Г. В. Ф. Философия права. § 100. М., 1990. С. 148.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 147—148.

⁵ Там же. С. 148.

⁶ Там же.

⁷ Беккариа Ч. О преступлениях и наказаниях. § 28. С. 326—327.

⁸ См.: Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре. Кн. 2. Гл. V // Тракаты. С. 174 и далее.

между общественным организмом и криминальными элементами, деятельность которых он стремится пресечь:

...Смертная казнь не может, как я показал, быть правом... Она является войной нации с гражданином, считающей необходимым или полезным уничтожить его жизнь¹.

Но при таком решении вопроса "состояние войны" есть просто-напросто отрицание разума и права, тогда как "необходимость" или "полезность" санкции состоит в том, чтобы защищать право от угрожающих ему преступлений и охранять существующие правовые отношения. Поэтому насилие, считающееся необходимым для того, чтобы устанавливать и гарантировать право, не должно смешиваться с тем насилием, которое применяется вне всякого права, хотя в то же самое время всякое насилие является отрицанием права. Мораль формальной всеобщности не может, следовательно, непротиворечиво определять правила общественного бытия. Она должна либо универсально применять правила, запрещающие покушаться на благосостояние, свободу и жизнь другого человека и отказаться от подавления преступлений и учреждения справедливого общества, либо добиваться эффективного осуществления нравственности и права с помощью юридических санкций, применяющих для защиты закона те самые максимы насилия, которые являются максимами самого преступления.

Разрешение этого противоречия достигается в ходе развития обществ, которое приводит к "смягчению наказания"². Действительно, в ходе развития обществ и упорочения их организации злая, как и добрая, индивидуальная воля теряет свой вес по отношению к обществу в целом:

Общество, уверенное в своей силе, снижает внешнюю важность преступления и способствует поэтому большей мягкости наказания³.

Но если прогрессирующая гуманизация санкций согласуется с требованиями нрав-

ственности, то это происходит не благодаря нравственным принципам, а лишь благодаря социальному прогрессу, который уменьшает "опасность преступного действия для общества"⁴. А чтобы оценивать поступок с точки зрения социальной опасности, его надо рассматривать, исходя из его результатов, а не максимы или нравственного принципа:

Единственным и истинным мерилom преступления является вред, который он приносит нации [а не] намерение лица, их совершающего [как обычно считают некоторые люди]⁵.

Смягчение санкций находится, следовательно, в прямом противоречии с точкой зрения абстрактной нравственности, которая отказывается судить о поступке с позиций его социальной пользы или вреда.

Оправдание санкций необходимостью поддержания общественного порядка — это в действительности утилитаристская точка зрения, использующая соображения пользы или вреда, исключаемые моралью чистого долга. Рассмотрение личности преступника только с точки зрения средств поддержания общественного порядка — это, по Канту, отрицание самих прав человеческой личности. Но, с другой стороны, точка зрения, которая рассматривает поступок только в его максиме, может привести лишь к его абсолютному осуждению. Действительно, отказ рассматривать поступок исключительно с точки зрения его последствий принуждает к сохранению строгости санкций до тех пор, пока намерения индивидов будут дурными. Между тем мораль долга может считать эти намерения абсолютно дурными, поскольку даже в добродетельных поступках она подозревает внеморальный интерес. Вместе с тем ввиду того, что мораль долга постулирует абсолютную свободу, она может считать несущественными все внешние определения поступка, приписывая его исключительно человеческой свободе и отклоняя, таким образом, все смягчающие вину обстоятельства. В результате нравственный формализм оказывается также абстрактной кро-

¹ Беккариа Ч. О преступлениях и наказаниях. § 28. С. 315.

² Гегель Г. В. Ф. Философия права. § 218. С. 256.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Беккариа Ч. О преступлениях и наказаниях. § 7. С. 223.

вожадностью, которая препятствует смягчению нравов, демонстрируя суровостью судебных наказаний наглядный пример ненужной жестокости.

В этом отношении мораль чистого долга препятствует прогрессу нравственности. Поэтому оказывается необходимым включить в нравственность то, что необусловленная мораль хотела из нее исключить: учет интереса при рассмотрении социальной пользы или вреда того или иного поступка. Отсюда становится невозможным дать "долгу правосудия" всеобщую формулировку:

Уголовный кодекс связан прежде всего со своим временем и с состоянием гражданского общества в это время ... и в этом заключается оправдание в одном случае того, что кража нескольких су или репы карается смертной казнью, а в другом — что кража в сто или тысячу раз больших ценностей влечет за собой мягкое наказание¹.

Социальная опасность поступка и формы его наказания, действительно, меняются в зависимости от различных принципов социальной организации. Элементарный принцип родовой организации тесно связывает между собой небольшие социальные группы, озабоченные прежде всего сохранением строгого равновесия между собой. В таких условиях закон возмездия — око за око, зуб за зуб — и принцип мести одной группы людей другой представляют собой некую элементарную рациональность. Для поддержания изначального равновесия в общинах каждой утраченной жизни в одной группе должна соответствовать такая же утеря в другой. Однако этот принцип обнаруживает свою недостаточность и свой примитивный архаический характер, как только ограниченные социальные группы (племена и роды) спланиваются в рамках государства или нации. Тогда начинает проявлять себя высшая рациональность. В греческой трагедии Афина, опустив в урну ареопага белый камень прощения, снимающий обвинение с Ореста, тем самым прервала бесконечную цепь отмщений. А Платон относительно наказания за преступления говорит, что нельзя устранить зло с помощью второго зла. В развитом

обществе индивиды, ставшие жертвами преступности, не могут, правда, представить требуемое ими правосудие иначе как в форме мести. Однако в юридической системе государств роль судов состоит в том, чтобы, не поддаваясь этому примитивному непосредственному требованию, подходить к преступлению только с точки зрения его социальной опасности.

Между тем, чтобы оценить социальную опасность того или иного действия, недостаточно рассматривать его само по себе, в его абсолютном значении поправки законности. Оно должно рассматриваться по отношению к совокупной жизни общества, а не к системе юридических и нравственных предписаний. Отныне криминалистика относится не к нравственности, а к социальным наукам. Если же моральная заповедь остается в абстрактной, всеобщей и безусловной форме, она неспособна эффективно руководить поведением. Предписывая "не убий", абстрактная нравственность в действительности может на равных основаниях требовать как упразднения смертной казни, так и ее сохранения ради искоренения убийств.

Таким же образом можно толковать и заповедь "Не пожелай добра ближнего твоего", посчитав, что она защищает частную собственность. Но ее можно понять и так, что частная собственность является индивидуальным и, следовательно, незаконным присвоением собственности, которая должна была бы по праву оставаться общественной или коллективной. В этом втором смысле сама "собственность", как частная собственность, — "это кража". Из заповеди "Не пожелай добра ближнего твоего" можно, таким образом, как это делал Бабёф, вывести суждение в пользу коммунизма или, как это делают чаще, но не более правомерно, вывести освящение частной собственности. Если говорить абстрактно, то не более абсурдно считать Иисуса первым республиканцем-санкюлотом, чем видеть в нем божественного гаранта буржуазной собственности и права наследования. Поэтому нравственность должна выйти за рамки этих пустых абстракций и принять к рассмотрению реальный статус собственности и его действительные последствия для процветания общества и счастья индивидов. Но если философия действия рас-

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия права. § 218. С. 256.

смаатривает собственность не с точки зрения ее принципиальной оправданности, а судит о ней по действительным результатам, то она перестает быть учением о нравственности и превращается в политическую экономию.

Когда нравственность выходит за рамки абстрактных всеобщих предписаний, она, следовательно, перестает быть собственно нравственностью и судит о действии в его фактических определениях, то есть с научной и технической точки зрения. Наука же и техника являются теоретическим изучением и практическим применением законов природы. Но для нравственности природа — это "самостоятельное целое специфических законов, равно как их самостоятельное течение и свободное претворение в действительность"¹. С точки зрения формальной нравственности науки, будучи познанием природы, нравственно индифферентны: из биологии можно извлечь как искусство отравления, так и технику врачевания². Но наука не только безразлична к морали: ее можно даже заподозрить в прямом противоречии морали, если верно, что счастье достигается независимо от требований долга, благодаря познанию законов природы³. В этом отношении мораль может подозревать науку и технику в том, что они лишь инструменты для достижения комфорта и благосостояния, независимо от какого бы то ни было морального устремления и даже вопреки требованиям нравственности.

Но вместе с тем нравственность признает высшее благо в единстве счастья и добродетели. С одной стороны, следовательно, нравственность противопоставляет должностное и природу, относя рациональность к сфере соблюдения долга, а счастье — к сфере удовлетворения естественных влечений, в корне чуждой нравственности, в то же время поглядывая "с завистью" на людей, которые в своем поведении скорее поддаются влечениям, чем

прибегают к "помощи разума"⁴. Но, с другой стороны, нравственность признает, что естественное влечение к счастью не чуждо морали и что, следовательно, нельзя ограничиваться противопоставлением природы и нравственности. Такое противопоставление разрушает нравственность, поскольку оно ведет к противостоянию, с одной стороны, долга, который остается именно простым должностванием, не имеющим отношения к реальности, и, с другой стороны, природы, реально существующей, но индифферентной по отношению к нравственности. Между тем для нравственности долг есть то, что реально руководит деятельностью: он, следовательно, должен не оставаться простым должностванием, а стать столь же реальным, как и природа:

Согласно понятию *совершения* моральных поступков чистый долг по существу есть *деятельное* сознание; должен, во всяком случае, быть совершен поступок, абсолютный долг должен быть выражен в природе в целом и моральный закон должен стать законом природы⁵.

В самой формулировке долга нравственный закон, следовательно, отождествляется с законом природы:

Так как всеобщность закона, по которому происходят действия, составляет то, что, собственно, называется *природой* в самом общем смысле (по форме), т. е. существованием вещей, поскольку оно определено по всеобщим законам, то всеобщий императив долга мог бы гласить также и следующим образом: *поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы*⁶.

В реальности следствия имеют место, только если они детерминированы законами природы. Поэтому, если нравственность должна иметь следствия, ее законы должны быть всеобщими законами природы. Значит, само нравственное сознание признает идентичность природного закона и закона нравственного: с одной стороны, действительно, природное влечение к счастью принадлежит нравственности, с другой сторо-

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. VI. С. Моральное мировоззрение // Соч. Т. IV. С. 322—323.

² См.: Кант И. Основы метафизики нравственности. Разд. 2 // Соч. Т. 4. Ч. I. С. 258—259.

³ См.: Кант И. Критика практического разума. Ч. I. Гл. 1. Об основоположениях... // Соч. Т. 4. Ч. I. С. 340—341.

⁴ Кант И. Основы метафизики нравственности. Разд. I // Соч. Т. 4. Ч. I. С. 230. Ср. наст. изд. Гл. 4. С. 114.

⁵ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. VI. С. Перестановка // Соч. Т. IV. С. 332.

⁶ Кант И. Основы метафизики нравственности. Разд. 2 // Соч. Т. 4. Ч. I. С. 261.

ны, нравственный закон может вызывать реальный поступок, только если он является законом природы. Таким образом, нравственное сознание не может сохранять противоречие, которое оно само же полагает, — противоречие между нравственным долгом и законами природы, как они познаются и используются наукой и техникой. Итак, решение нравственной проблемы состоит не в формальной всеобщности чистого долга, а в примирении между природой и долгом, которых формальное нравственное сознание считает чуждыми друг другу, в то же время говоря о необходимости их соединения. Отправной точкой кантианской морали является, действительно, противопоставление долга и природы, разума и инстинкта, воли и чувственности, но ее конечная точка — необходимое единство этих противоположных понятий. Поскольку ни одно из этих понятий не может быть отброшено и поскольку "чистое мышление о долге есть сущность", их объединение может совершиться, если только "чувственность находится в соответствии с моральностью"¹. Между тем у такого соответствия "нет наличного бытия; ибо то, что имеет наличное бытие, есть... противоположность чувственности и чистого сознания"². Это соответствие может, следовательно, "иметь место только в прогрессе" нравственности, "идушем в бесконечность"³. Данный прогресс просто постулируется, а поскольку сознание знает, что оно в этом бренном мире ограничено смертью, требование бесконечного времени, необходимого для свершения нравственного прогресса сознания, сливается с постулированием бессмертия души.

Идея бесконечного нравственного прогресса сознания, как примирения природы и долга, в кантианской морали оказывается таким образом "в темной дали бесконечности"⁴. Такая мистически и религиозно окрашенная бесконечность весьма неопреде-

ленна: бесконечный нравственный прогресс, каким он постулируется в кантианской морали, не определен ни в отношении результата, ни в отношении средств. Гораздо более четко определяется идея нравственного прогресса, когда нравственный закон выражается как закон науки и техники, а нравственный прогресс определяется как прогресс цивилизации в ее научно-техническом выражении.

Технический прогресс цивилизации является действительно прогрессом нравственным, и прежде всего в косвенном смысле. Поскольку он повышает уровень жизни общества и индивидов, он обеспечивает им тот минимум материального благополучия, который составляет предварительное условие для нравственного поведения, ибо, как признается в морали чистого долга, слишком бедственное положение создает постоянно искушение к нарушению правил морали. Но это условие является необходимым, но недостаточным для прогресса нравственности: оно вполне может порождать и простое стремление к благосостоянию и выгоде.

Научно-техническая деятельность сама по себе стимулирует развитие нравственности, поскольку она показывает, каким образом может быть достигнуто четко определенное благо. Конечно, наука может казаться нравственно индифферентной, ибо, например, из биологии можно в равной мере извлечь искусство и как научно убить своего ближнего, и как его излечить. Но это доказывает самое большее, что всякая способность может быть использована двояко⁵, а вовсе не то, что оба эти способа ее применения нравственно индифферентны. Один из них как раз благой, а другой — дурной, и это различие несет в себе неразрывно и нравственное и техническое значение. Дурное использование прикладной биологии имеет место тогда, когда человек погибает в результате медицинского воздействия. Вместе с тем к такому действительно дурному результату можно прийти двумя путями: сознательно отравить пациента либо невольно "залечить". Ведь всякое лекарство может стать и ядом, если оно неправильно рекомендовано больному или прописано не в тех дозах. Плохой врач,

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. IV. С. Моральное мировоззрение // Соч. Т. IV. С. 325.

² Там же.

³ Кант И. Критика практического разума. Ч. 1. Кн. 2. Гл. 2. IV. Бессмертие души... // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 455.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. VI. С. Моральное мировоззрение // Соч. Т. IV. С. 325.

⁵ См.: Аристотель. Риторика. I 1, 1355 b 2—6 // Античные риторики. М., 1978. С. 18.

следовательно, может оказаться отравителем в силу своей профессиональной неграмотности. Разумеется, его поступок принципиально отличается от поступка настоящего отравителя, который совершает злодеяние сознательно, будучи в нравственном отношении дурным человеком. Но это различие имеет значение, если только рассматривать поступок с точки зрения его внутреннего принципа; оно исчезнет, если прежде всего встать на точку зрения действительного прогресса нравственности, точку зрения реализации блага: в этом случае единственно достойным поведением будет то, которое имеет своим результатом сохранение и улучшение жизни.

Такое действительно благое поведение согласуется не только с нравственным долгом, но и с сущностью биологической науки. Последняя, поскольку она изучает жизнь, имеет своей целью исследование средств, при помощи которых жизнь формируется и борется, как может, против сил, стремящихся ее уничтожить. Ну а забота о сохранении собственной жизни и здоровья является моральным долгом. Но если с точки зрения биологии жизнь можно определить как "совокупность сил, борющихся против смерти", то нравственный закон, предписывающий сохранение жизни, есть также и закон природы, и, значит, именно биология может обеспечить нравственный долг средствами для его эффективной реализации. Поэтому не следует говорить, что наука и техника нравственно индифферентны, но, напротив, — всякая наука и всякая техника "стремится к определенному благу"¹. Это означает не то, что наука и техника предоставляют нравственно неопределенные средства для деятельности, а то, что они дают средства для деятельности, цели которой определены со всей строгостью категорического императива. Например, медицина действительно является моралью, которая однозначно предписывает безусловное сохранение жизни и даже требует, чтобы лечение продолжалось и тогда, когда утрачена всякая надежда на исцеление². Конкретная научно-техничес-

кая деятельность, следовательно, содержит в себе всеобщее предписание чистого долга, которое продолжает направлять деятельность, даже когда она уже не может привести к искомым результатам.

В этом отношении наука и техника оказываются важными и для нравственного воспитания, и для самого определения нравственности. Профессионализм — это прежде всего знание технических факторов деятельности, но он также проникнут чувством долга, вполне способным воспитывать нравственное сознание и чувство социальной ответственности, выступая тем самым мощным инструментом нравственного воспитания общества. Но главное то, что лишь научно-техническое знание может определить нравственный закон, являющийся в то же время законом природы. Вот почему мораль нашего времени — это поистине научно-техническая мораль. Идет ли речь о статусе собственности, о мерах предупреждения и борьбы с преступностью, о сексуальной этике и тому подобном, никакая моральная регламентация немыслима без научно-технического обеспечения. Здесь мы имеем дело с такой необходимостью, от которой не может уйти даже церковь, признающая одни только предписания божественного закона.

Единство нравственного правила и технического предписания заключается, следовательно, в том, что нравственный закон выражается в техническом предписании как закон природы. Нравственное сознание конкретизируется и становится активным и эффективным в технической деятельности. Но это никоим образом не означает, что техническая деятельность сама по себе имеет нравственное значение. Наука и техника имеют нравственное значение постольку, поскольку они определяют блага как реальные цели человеческой деятельности. Но в качестве реальных благ эти цели строго детерминированы: они, следовательно, суть лишь цели вождения и интересов. Например, является правдой, что медицинская деятельность, в общем и целом направленная на сохранение и укрепление жизни, может стать хорошей нравственной школой для тех, кто посвятил себя ей. Но с точки зрения индивидов, медицина

¹ Аристотель. Никомахова этика. I 1094 а // Соч. Т. 4. С. 54.

² См.: Аристотель. Риторика. I 1, 1355 в 14 // Античные риторики. С. 18.

— это техническая деятельность, существующая в рамках деятельности экономической. Значит, в капиталистическом обществе медицинская практика, как всякая экономическая деятельность, есть лишь средство получения прибыли. Данное обстоятельство существенно ограничивает влияние профессионального сознания, поскольку медицина, взятая в этом аспекте, выступает как деятельность коммерческая, а не нравственная. Это проявляется, в частности, в том, что при медицинских исследованиях постоянно наблюдаются попытки превратить больного в простое средство технического поиска.

Таким образом, взятый в целом, технический процесс соответствует требованиям нравственности, в то время как индивидуальные побуждения к деятельности руководствуются скорее интересом, чем нравственностью. Вообще в ходе поступательного развития цивилизации именно интерес является подлинным рычагом социальной деятельности:

Ближайшее рассмотрение истории убеждает нас в том, что действия людей вытекают из их потребностей, их страстей, их интересов¹.

Конечно, существуют добродетельные индивиды, "но число их ничтожно по сравнению с массой рода человеческого, да и добродетели их сравнительно не очень распространены"². Господствуют же вообще страсть и интерес:

Страсти, своекорыстные цели, удовлетворение эгоизма имеют наибольшую силу; сила их заключается в том, что они не признают никаких пределов, которые право и моральность стремятся установить для них, и в том, что эти силы природы непосредственно ближе к человеку, чем искусственное и продолжительное воспитание, благодаря которому человек приучается к порядку и к умеренности, к соблюдению права и к моральности³.

Главный двигатель социальной деятельности и материального прогресса цивилизации, следовательно, либо чужд, либо даже враждебен нравственности. Как всячески

подчеркивал английский утилитаризм, и особенно Мандевиль, двигателем технической цивилизации является не моральное бескорыстие, а гораздо больше чувственность, жадность и погоня за прибылью. Так что нравственное сознание могло бы даже прийти в отчаяние, констатируя, что в реальной истории нравственного прогресса общества результаты, считающиеся желательными, были получены не благодаря его собственным усилиям, а как следствие социальных и технических факторов, внешних по отношению к нравственности или даже достойных нравственного осуждения.

Так, например, рабство было уничтожено благодаря развитию наемного труда, связанному с капиталистической эксплуатацией и погоней за прибылью, а отнюдь не в результате какого-либо протеста нравственного сознания. Точно так же если и можно ожидать, что современная цивилизация положит конец войнам как средству разрешения национальных конфликтов, то это не потому, что есть надежда на моральные проповеди пацифистов и адептов ненасилия, а потому, что правительства испугались дальнейшего развития оружия массового уничтожения. Нравственное суждение оказывается бессильным перед лицом реального прогресса цивилизации, поскольку такие суждения, как "хорошо" или "плохо", выглядят здесь лишними значения. Касаясь, например, вопроса об атомной энергии, нравственное суждение может проводить различие между "хорошим" ее использованием в мирных целях и "плохим" — в военных целях. Но если страх перед ядерным оружием становится началом благоразумия, которое может привести к всеобщему миру, то различие между "хорошим" и "плохим" лишается своей очевидности. Как отмечал Маркс, выступая против морализирующего Прудона с его склонностью судить историю с нравственной точки зрения, именно "дурная" сторона вещей нередко двигает вперед развитие цивилизаций.

Такая сторона должна тем не менее определяться как "дурная", ибо технический прогресс не мог бы уйти от морального суждения без того, чтобы техническое требование безусловно считалось бы хорошим и таким образом превращалось бы в нрав-

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия истории. Введение // Соч. М., 1935. Т. VIII. С. 20.

² Там же.

³ Там же.

ственный закон. Между тем техническое предписание является существенно ограниченным и обусловленным. Поэтому оно не может на законном основании принять форму нравственного императива. Например, "императивы производства" современного общества направляют деятельность, не учитывая условий ее осуществления и последствий. В результате техническая деятельность ведет к эксплуатации человека, рассматриваемого как простое средство производства, а также к разрушению его природной окружающей среды, ставшей жертвой индустрии, не заботящейся о последствиях своего развития. Между тем принимать индустриальное производство за абсолютный императив и, не заботясь о последствиях, загрязнять природу токсическими продуктами и промышленными отходами является нравственной виной, скандальным безразличием по отношению к благополучию и здоровью людей, но в то же время это и свидетельство научного невежества, и результат драматической недостаточности технического прогресса. Технический императив не может быть абсолютным предписанием. В противовес этому нравственный закон, поскольку он должен быть определен как закон природы, подчиняет себе определение самих технических императивов. Коль скоро техника основана на использовании природных детерминизмов, она не может, не отменяя свой собственный принцип, игнорировать нравственное правило уважения природы.

Таким образом, не нужно разделять, с одной стороны, позитивную науку, а с другой — нравственное сознание. Комментаторы трудов Маркса любят противопоставлять друг другу экономический анализ и нравственное возмущение, беря на рассмотрение лишь один из аспектов. На деле оба эти момента слиты нераздельно. Без научного и технического знания нравственное сознание есть всего лишь бесполезное возмущение, бесплодное благородство или предписание, которое, в своей формальной всеобщности, не может предопределить никакого конкретного действия. Зато научно-техническое знание должно оставаться способным к такому возмущению перед действительностью, которое свиде-

тельствует о том, что сознание всегда в силах противопоставить реально и зримо существующему то, что *должно* существовать. В противном случае техническое предписание оказывается всего лишь предписанием технократическим, то есть выдает за абсолют преходящий и зависящий от конкретных обстоятельств момент в развитии техники.

Нравственное суждение должно, следовательно, быть одновременно обусловленным и безусловным. Действительно, осуществление нравственности включает в себя требование чистого долга в делах конкретных и ограниченных. Оно, стало быть, носит в высшей степени противоречивый и конфликтный характер. Эта противоречивость связана прежде всего с тем, что жизнь человеческого общества состоит из страстей и интересов, но при этом "из вожделения" возникает "прекрасный порядок"¹, который оборачивается против частных страстей и интересов:

Страсти [удовлетворяются]... и осуществляют свои цели сообразно своему естественному определению и создают человеческое общество, в котором они дают праву и порядку власть *над собой*².

Такое строение человеческого общества связано с общим характером технической деятельности, которая использует против них самих и ради человека силы природы, следуя их естеству и "благодаря их совместному действию образуется продукт, которым они ограничиваются"³.

Но в социальном институте противоречие не является чисто техническим. Оно выступает и в нравственных терминах как конфликт сил. Прежде всего это насилие частного интереса, выступающего против установленного порядка, а также контрнасилие, то есть подавление и наказание, которые поддерживают правосудие и право против неправомерных действий отдельных индивидов. Но это правосудие и это право сами по себе представляют установленный порядок, то есть они определяют только частные и ограниченные формы со-

¹ Pascal B. Pensées.

² Гегель Г. В. Ф. Философия истории. Введение // Соч. Т. VIII. С. 27.

³ Там же.

циальных институтов, против которых нравственное сознание выдвигает свое всеобщее требование. Однако протест всеобщего нравственного сознания будет формальным, если он не получит выражения в качестве определенного интереса. Протест вписывается, следовательно, в историю не как абсолютная всеобщность, но как новая ограниченная форма нравственности, которая вполне определенным образом противостоит предыдущим принципам. Таким образом, в сознании индивидов образуются конфликты долженствования, а в социальной реальности — конфликты сил:

Именно здесь возникают великие столкновения между существующими, признанными обязанностями, законами и правами и между возможностями, которые противоположны этой системе, нарушают ее и даже разрушают ее основу и действительность, а в то же время имеют такое содержание, которое также может казаться хорошим, в общем полезным, существенным и необходимым¹.

Эти великие исторические конфликты являются узлом противоречий, в котором законность установленного порядка выступает как насилие, поддерживающее несправедливое положение дел, тогда как революционное насилие, в своем стремлении к новой и высшей справедливости, отвергает вместе со старым порядком и то, что было в нем законным и даже святым.

Самые обескураживающие противоречия нравственного сознания заключаются в применении насилия для учреждения справедливого общества — идет ли речь о легальном насилии, которое санкционированно подавляет насилие частного интереса и преступления, или о революционном насилии, которое сокрушает насилие установленной легальности во имя будущей справедливости. Отказаться от насилия — значит признать торжество преступления или сохранение господствующей несправедливости, как это делало христианское сознание, освящавшее рабство от имени божественного закона:

Рабы, повинуйтесь господам своим по плоти со страхом... исполняя волю Божию².

Но прибегать к насилию, чтобы сохранить или учредить справедливый порядок, — значит нарушить мораль, от имени которой действуешь.

Поэтому в вопросе о законности насилия не существует всеобщего нравственного правила. Об этом можно судить, только исходя из строго определенных обстоятельств. Например, может быть общим правилом, что насилие не подлежит осуждению, когда оно применяется в целях самозащиты. Согласно такому правилу, можно различать "агрессивные" войны и войны "справедливые", то есть войны оборонительные. Однако на практике бывает нелегко выявить истинного агрессора — не обязательно того, кто первым начал наступательные действия, а, скажем, того, чьи действия вынудили прибегнуть к насилию. При этом следует даже отметить, что критерий агрессии вообще не имеет абсолютного значения. Он применим лишь в определенных исторических обстоятельствах, как это обнаруживается, например, в наше время, когда мы все больше осознаем — благодаря ужасающему развитию средств разрушения, — что оборонительная война с помощью ядерного оружия будет нравственным преступлением, откуда следует соответствующая обязанность не доводить дело до такого положения, когда обращение к ядерному оружию с целью защиты станет неизбежным. Таким образом, нравственное суждение опирается не на мораль чистого долга, а на историю. Действительно, только история показывает деятельность в ее конкретных обстоятельствах и последствиях и только она одна может сказать, привело ли историческое обращение к насилию к установлению большей справедливости.

Однако, полагаясь на суд истории, мы приходим скорее к освящению успеха, а не добродетели. Недавний пример сталинизма ясно показал, что чисто историческое суждение является суждением чисто политическим, считающим несущественными абсолютные ценности сознания и человеческой личности. Однако если мы сможем признать, что индивидуальные стремления и потребности "приносятся в жертву" ради учреждения более справедливого общества, и тем самым согласимся, что "счастье" индивидов отдано во власть силы, и если

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия истории. Введение // Соч. Т. VIII. С. 28.

² Еф 6:5; Рим 13:1.

мы вообще сможем согласиться видеть в индивидах в целом лишь "категорию средств", то тем не менее "в них есть такая сторона, которую мы не решаемся рассматривать только с этой точки зрения"¹ — даже во имя самых возвышенных целей истории. Этот аспект, согласно которому люди являются не только средством реализации исторического прогресса, но и "самоцелями"², есть совесть, нравственное сознание. И это вовсе не является "чем-то уж подчиненным", а, напротив, абсолютным, даже если его реальность проявляет себя просто "формально"³. Конечно, в своем содержании нравственное сознание ограничено и случайно. Непреклонность Антигоны выражает всего лишь самую примитивную клановую религию в ее отношении, к казалось бы, индифферентному событию: отказу от погребения мятежника, насилие которого имело губительные последствия для страны. Точно так же нравственное решение было высказано Томасом Мором по поводу малозначимого события: расторжения английским королем брака, заключенного при действительно сомнительных обстоятельствах. В самом деле, по сравнению с установлением исторического архетипа всех политических организаций, каковым является античное государство, или с созданием королем Англии первого современного национального государства события, на которые обращает внимание нравственное сознание, ничтожно малы. Более того, можно даже сказать: достоинство нравственного сознания часто утверждается вопреки ходу исторического прогресса, в стремлении удержать формы нравственности, с которыми история собирается покончить. Но эта задача связана с тем, что нравственное сознание может утверждаться только в условиях действия, то есть в условиях частных и случайных. Если нравственное сознание величественно, то не благодаря своему содержанию, всегда ограниченному и частному, а благодаря своей форме, которая полагает всеобщую обязательность и таким образом утвержда-

ет в человеке нечто священное, стоящее над всеми историческими конфликтами:

Это внутреннее средоточие, эта простая область права субъективной свободы, очаг хотения, решений и деятельности, отвлеченное содержание совести, то, в чем заключается как вина, так и достоинство индивидуума, остается неприкосновенным и совершенно не подвержено действию громкого шума всемирной истории⁴.

Без формального утверждения абсолютно-го достоинства человеческого сознания история была бы лишь бесконечным конфликтом сил, где социальные системы сменили бы друг друга, следуя, может быть, и прогрессивному развитию, но где нравственность всегда была бы неизбежно "ограниченной"⁵. "...Вообще следует заметить, что существует и нечто высшее по сравнению с тем, что имеет в мире право на существование, как нечто благородное и прекрасное"⁶: это всеобщее требование сознания, стоящее над любым исторически конкретным требованием.

с) *Счастье и добродетель*

Нравственность, следовательно, является "ставшей уже известной" противоположностью⁷. Она реальна только в особенности конкретного действия, а всеобща только в сознании. Она, следовательно, жива только в этом противоречии между конкретной особенностью действия и всеобщностью нравственного требования, только выступая как "*опосредствование*"⁸ между теми противоположностями, которые выражают собой то, чем могут быть на самом деле счастье и добродетель в их ограниченной реальности.

Противопоставление моментов нравственности выступает сначала как их простое рядоположение в заинтересованных поступках мыслящих существ:

У действующих лиц имеются конечные цели, частные интересы в их деятельности,

⁴ Там же. С. 36.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ См.: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. VI. С. Моральное мировоззрение // Соч. Т. IV. С. 325. У Гегеля речь идет о противоположности разума и чувственности. — *Примеч. ред.*

⁸ Там же.

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия истории. Введение // Соч. Т. VIII. С. 32.

² Там же. С. 33.

³ Там же.

но эти лица являются знающими, мыслящими. Содержание их целей проникнуто общими, существенными определениями права, добра, обязанности и т. д.¹

Но это рядоположение содержит возможность более глубокого единства. Действительно, с одной стороны, инстинкты содержат в себе нечто всеобщее, поскольку, хотя "потребности, стремления, вообще интересы" людей имеют частный характер, они тем не менее "существенно одинаковы"² у всех индивидов. К тому же "цели, правила и т. д. содержатся в наших мыслях... но еще не в действительности", но чтобы человек мог "выполнить что-нибудь и сообщить ему наличное бытие", необходимо, чтобы он был "заинтересован"³. Вот почему даже мораль чистого долга вынуждена говорить про "интерес разума"⁴ в сфере нравственности.

Без сомнения, здесь имеет место некоторая двусмысленность в понятиях, и "следует избегать одного недоразумения"⁵. Это правда, что если индивид "ищет лишь своей личной выгоды", то имеются все основания упрекнуть его в том, что "он вообще заинтересован"⁶. Интерес означает в этом случае исключительно субъективную и эгоистическую цель. Но вообще, проявить интерес значит "выполнить что-нибудь"⁷, то есть активно участвовать в чем-то. Именно в этом смысле у нас должен быть интерес, чтобы осуществлять нравственное требование. В нравственном поступке надо быть заинтересованным "не только вообще", но именно "в этом деле", "язык правильно выражает это различие"⁸. Однако "такой пустоте, как добро ради добра, вообще нет места в живой действительности"⁹, благо, являющееся целью морали, должно быть для человека возможным объектом деятельности и достижения. Конечно, следует нравственно порицать корыстный и заин-

тересованный поступок: нравственный поступок — это такой поступок, который содержит в себе всеобщую ценность. Но в том-то и дело, что если мой нравственный поступок должен иметь всеобщее значение, то он также должен иметь значение и для меня: "...цель, для осуществления которой я должен быть деятельным, должна каким-либо образом явиться и моею целью"¹⁰.

Поведение, руководствующееся исключительно интересом и занятое лишь поиском удовольствия и уходом от страдания, перерождается в "распушенность"¹¹. Но поведение, которое руководствовалось бы исключительно разумом, стало бы "бесчувственным"¹². Бесчувственность, "апатия" или отсутствие страсти для стойков, подчиняющихся исключительно разуму, составляли саму суть добродетели. Но добродетель стойков является не столько апатией, сколько душевной силой, в которой концентрируется вся духовная энергия и которую можно с полным основанием назвать страстью:

Мы называем интерес страстью, поскольку индивидуальность, отодвигая на задний план все другие интересы и цели, которые также имеются и могут быть у этой индивидуальности, целиком отдается предмету, сосредоточивает на этой цели все свои силы и потребности¹³.

Подлинная бесчувственность, или апатия, скорее могут быть пороками, которые действительно встречаются у бандитов и убийц. Настоящая же добродетель — это и не бесчувственность, и не чувственность. Она составляет "средний термин" между "двумя [видами] порочности, один из которых — от избытка, другой от недостатка"¹⁴. Этот "средний термин" обычно понимается чисто арифметически — как просто "середина" между двумя крайностями или самое большее как "золотая середина", где сглаживаются противоположные крайности, как компромиссное решение, как разумное, но мало значимое равновесие. Однако на самом деле этот "средний термин" есть

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия истории. Введение // Соч. Т. VIII. С. 28.

² Там же. С. 22.

³ Там же.

⁴ Кант И. Критика способности суждения. § 5 // Соч. Т. 5. С. 211.

⁵ Гегель Г. В. Ф. Философия истории. Введение // Соч. Т. VIII. С. 22.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 28.

¹⁰ Там же. С. 22.

¹¹ Аристотель. Никомахова этика. II 7, 1107 b 6 // Соч. Т. 4. С. 88.

¹² Там же.

¹³ Гегель Г. В. Ф. Философия истории. Введение // Соч. Т. VIII. С. 23.

¹⁴ Аристотель. Никомахова этика. II 6, 1107 a 2—3 // Соч. Т. 4. С. 87.

результат диалектического рассуждения, который дает решение нравственной проблемы, выступая посредником между противоположными терминами. Это, следовательно, не легкое, а самое что ни на есть трудное решение, не остановка на золотой середине, но "обладание вершиной"¹ нравственной жизни.

Но если отбросить одновременно и бесчувственность и чувственность, то надо будет, чтобы стремление к счастью и обладание им составляли законную часть нравственной жизни. Между тем в морали чистого долга несчастное сознание находит свой источник в невозможности исполнить свой долг. Действительно, если "счастлив тот, кто... сам наслаждается своим существованием"², то удовлетворение можно получить только от исполненного "долга"³, то есть не только в простом "сознании" нравственности, но в претворении ее "в действительность"⁴. И если осуществление нравственной жизни требует действительного удовлетворения, оно тем самым требует себе "внешние блага" как "необходимое условие"⁵, или того, что называется "подсобными и полезными орудиями"⁷. Такие блага действительно необходимы как средства деятельности или как условие достижения минимума счастья, которым надо обладать, чтобы иметь возможность стремиться к добродетели.

Однако стремление к внешнему благополучию не может являться истинной целью нравственности. Достижение таких благ зависит от случайных обстоятельств поступка, и было бы опрометчиво "предоставлять... случаю"⁸ самую важную вещь в жизни, какой является счастье. Но поскольку счастье должно включать в себя некоторую сумму удовольствий⁹,

то оно само в значительной мере зависит от случая:

А между тем в течение жизни случается много перемен и всевозможные превратности судьбы, и может статься, что самого процветающего человека под старость постигнут великие несчастья, как повествуются в троянских сказаниях о Приаме; того же, кто познал подобные превратности судьбы и кончил [столь] злосчастно, счастливым не считает никто¹⁰.

Истинное нравственное правило не может, следовательно, быть выведено из поиска счастья, поскольку этот поиск полон случайностей и неожиданностей. Это вовсе не означает, что нравственное сознание исключает счастье из нравственности, но просто что оно не находит в нем истинного закона должностования:

Это различие принципа счастья и принципа нравственности не есть, однако, *противопоставление* их, и чистый практический разум не хочет, чтобы *отказывались* от притязаний на счастье; он только хочет, чтобы эти притязания не *принимались* во внимание, коль скоро речь идет о долге¹¹.

Тем не менее остается фактом, что мораль чистого долга, отделяя от просто случайного счастья всеобщее определение нравственного закона, в конечном счете отдает на волю случая вопрос о том, будет ли достигнуто счастье или нет.

Эта неуверенность морали чистого долга относительно фундаментального вопроса о счастье проистекает, однако, из понятия о счастье как о простой "сумме удовлетворения всех [склонностей]"¹². Это определение является чисто сенсуалистским и, следовательно, неизбежно ставит счастье вне духовности и рациональности как таковой. Как простое удовлетворение или сугубо чувственное удовольствие, счастье есть всего лишь дар судьбы, просто случайный праздник души, которым сознание может наслаждаться, не будучи, однако, его подлинным истоком. В истинном же счастье нет ничего случайного, и поэтому оно

¹ Аристотель. Никомахова этика. II 6, 1107 а 8 // Соч. Т. 4. С. 87.

² Гегель Г. В. Ф. Философия истории. Введение // Соч. Т. VIII. С. 26.

³ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. VI. С. Моральное мировоззрение // Соч. Т. IV. С. 323.

⁴ Там же.

⁵ Аристотель. Никомахова этика. I 8, 1099 а 31 // Соч. Т. 4. С. 68.

⁶ Там же. 1099 в 27. С. 69.

⁷ Там же. 28.

⁸ Там же. 24.

⁹ См.: Кант И. Основы метафизики нравственности. Разд. 2 // Соч. Т. 4. Ч. I. С. 263—264.

¹⁰ Аристотель. Никомахова этика. I 9, 1100 а 5—9 // Соч. Т. 4. С. 69.

¹¹ Кант И. Критика практического разума. Ч. I. Кн. 1. Гл. 3. Критическое освещение... // Соч. Т. 4. Ч. I. С. 421.

¹² Кант И. Основы метафизики нравственности. Разд. I // Соч. Т. 4. Ч. I. С. 235.

должно не испытываться пассивно, а быть связанным с нашей деятельностью:

Может быть, следовать за превратностями судьбы отнюдь не правильно? Ведь хорошее или плохое зависит не от них (хотя без них, как мы то уже сказали, человеческая жизнь не обходится); для счастья же главное — деятельности подобно добродетели!¹...

В этом смысле счастье, поскольку оно зависит только от свободной деятельности человека и его внутренних качеств, неподвластно превратностям судьбы:

Однако и при таких [обстоятельствах] нравственная красота продолжает сиять, коль скоро человек легко переносит многочисленные и великие несчастья — и не от тупости, а по присущему ему благородству и величавости.

Если же действительно, как мы уже сказали, деятельности — главное в жизни, то никто из блаженных не может стать несчастным, потому что он никогда не совершит омерзительных и дурных [поступков]².

Именно в этом смысле стоики говорили о боли, что она не является злом. Разумеется, это нечто дурное, но поскольку оно приходит извне, оно не повреждает чувство собственного достоинства и, стало быть, не является злом — до тех пор, пока оно не толкает на какой-либо дурной поступок³. Конечно, своим перегибом, своей нечеловеческой претензией на бесчувственность стоики хотят сказать, что счастье возможно при любых обстоятельствах. Правильнее же было бы утверждать, что никто не сможет быть счастливым, "если ему выпадет жребий Приама"⁴. Но точно так же, как лучший генерал — это не обязательно тот, который одерживает победу, — поскольку далеко не все обстоятельства войны в его власти, — а только тот, кто наилучшим образом использует наличные условия и возможности⁵, так и каждый из нас не может надеяться избежать лишений и бед, какими в жизни являются неудача, болезнь,

старость, смерть, но если верно, что люди смертны, то это вовсе не означает, что они не знают счастья. Добродетельный человек — вот кто не может быть по-настоящему несчастен, ибо он сохраняет в целостности источник своего внутреннего счастья до тех пор, пока он уверен в том, что никакие превратности судьбы не заставят его опуститься до низкого, недостойного поступка.

Принцип "Ищите только своего счастья" никогда "не может быть непосредственным долгом, а тем более принципом любого долга"⁶. Таким образом, мораль долга провозглашает принцип любой моральности гораздо более ясно, чем это смогла сделать античная мораль счастья. Но эта ясность в провозглашении долга имеет своей оборотной стороной радикальное разделение долга и счастья и сугубо чувственное определение счастья, которое действительно выводит его за пределы нравственности и в результате делает последнюю невозможной. В этом отношении античная мораль была более основательной, поскольку видела в моральной деятельности подлинный источник счастья. В таком случае счастье утрачивает свою непосредственность, связывающую его с чувственным наслаждением и сиюминутным удовлетворением, так что подлинное счастье не должно смешиваться с простым счастьем животного, простым наслаждением жизнью. "По той же причине и ребенок не является счастливым"⁷. Разумеется, счастливые мгновения детства имеют прямое отношение к счастью, и можно предположить, что это относится и к животным. Однако "одна ласточка не делает весны"⁸. Счастье требует чего-то более устойчивого, чем сиюминутная милость или каприз: скорее оно связано с той испытанной доблестью духа, которая неподвластна любым обстоятельствам и сияет своим достоинством как в счастливой, так и в несчастной судьбе.

¹ Аристотель. Никомахова этика. I 11, 1100 b 7—10 // Соч. Т. 4. С. 70—71.

² Там же. 30—35. С. 71.

³ См.: Кант И. Критика практического разума. Ч. 1. Кн. 1. Гл. 2. О понятия предмета... // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 383.

⁴ Аристотель. Никомахова этика. I 11, 1101 a 7—8 // Соч. Т. 4. С. 72.

⁵ См. там же. 3—4.

⁶ Кант И. Критика практического разума. Ч. 1. Кн. 1. Гл. 3. Критическое освещение... // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 421.

⁷ Аристотель. Никомахова этика. I 10, 1100 a 1—2 // Соч. Т. 4. С. 69.

⁸ Там же. I 7, 1098 a 18. С. 64.

Том второй

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ

Понятия пространства и времени определяют природу в наиболее абстрактной форме. Поэтому с античных времен они были объектом изучения математических дисциплин. В самом деле, математика, являясь абстрактной наукой, не предполагает какого-либо систематического изучения физического мира экспериментальным путем, а основывается лишь на рассуждениях и доказательствах. Таким образом, историческое начало науки можно отождествить с анализом категорий пространства и времени, которые становятся первым объектом философской энциклопедии.

Но именно потому, что они систематически исследовались средствами самой древней и наиболее обоснованной из наук, категории пространства и времени ставят перед философией трудную проблему. Действительно, с одной стороны, философ, особенно современный, который не в состоянии профессионально заниматься ни одной специальной наукой, не может не испытывать уважения перед огромной работой, проделанной математикой за период ее исторического существования. С другой же стороны, философия может существовать и поддерживать себя лишь постольку, поскольку она способна при изучении объектов, являющихся в то же время объектами специальных наук, выдвинуть свой метод, обеспечивающий ее независимость по отношению к специальным наукам. В том, что касается пространства и времени, философия должна, следовательно, вести свое собственное исследование таким образом, чтобы оно не было подчинено ни детальному математическому подходу, ни использованию дедуктивного философского метода. Другими словами, при рассмотрении пространства и времени философия

должна диалектически изучать те проблемы, по которым математики еще не имеют общего мнения и поэтому или ими пренебрегают, или рассматривают их лишь в качестве предпосылок, которые тем не менее касаются самой природы пространства и времени.

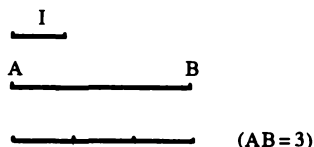
1. Арифметическое представление пространства и времени

При абстрактном рассмотрении пространство и время представляются вначале просто как измеряемые величины. Потребность в измерении появляется даже раньше, чем происходит оформление математики как теоретической науки, например при землемерных работах или в астрономии, где необходимо считать дни и годы. Но любой измеримый объект, вообще говоря, характеризуется своей мерностью, то есть количеством мер, которыми необходимо оперировать, чтобы определить его величину. Например, линия, характеризуемая только своей длиной, является одномерной, тогда как поверхность уже двумерна (длина и ширина), а пространство — трехмерно (высота или глубина, длина и ширина). Кроме того, отмеривание предполагает, что для каждого из трех измерений определяют точку отсчета и единицу измерения, которую откладывают, начиная с исходной точки, столько раз, сколько необходимо, чтобы полностью покрыть измеряемую величину. Так, и время оказывается измеримым, поскольку можно определить основную единицу времени, например продолжительность дня или секунды, и можно отсчитать эту основную единицу столько раз, сколько необходимо, начиная с данной

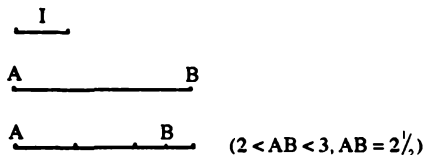
точки отсчета. Таким образом, время представляет собой одномерную сущность в том же смысле, что и линия, которая по этой причине может его символизировать. Поскольку пространство и время — измеряемые величины, их можно определить количественно, используя для этого меру. На этом уровне абстрагирования пространство и время не отличаются от чисел и, похоже, могут являться объектом изучения науки о числах или арифметики.

а) Пифагорова арифметика

Пифагорейцы попытались дать чисто арифметическое определение пространства, отождествив точку в пространстве с арифметической единицей. Такое отождествление оправдано при решении задач, связанных с точным измерением величин. Предположим, что у нас есть измеряемая величина (например, отрезок АВ), тогда, конечно, может случиться так, что единица измерения будет точно укладываться (один или несколько раз) в измеряемой величине:



Но такая возможность является исключением. Если измеряемая величина содержит по отношению к точно откладываемой единице измерения избыток или недостаток, необходимо будет для измерения этого избытка или недостатка взять дробную часть этой единицы измерения:



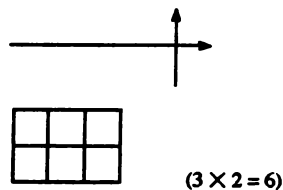
Если хотят добиться точного значения, достаточно взять более мелкую единицу измерения: например, отрезок в 2,5 см содержит ровно 25 мм. Следовательно, чтобы иметь возможность измерить любое про-

странство, достаточно взять за единицу измерения наименьшую возможную часть пространства, то есть точку.

Любая геометрическая операция, сводящаяся к измерению величины, может, следовательно, найти свое точное соответствие в арифметическом действии. В одномерном случае измерение, состоящее в откладывании единицы, начиная от точки отсчета, является сложением:



Измерение поверхности предполагает, что, определив ее длину, определяют также ее ширину — размерность, перпендикулярную длине. Следовательно, надо произвести два измерения в виде двух перпендикулярных линий. По-латыни говорят: "Ducere lineam in lineam", и эта операция есть productio, или произведение результата, то есть умножение:



Наиболее характерной формой умножения является возведение в квадрат ($1 \times 1 = 1^2$); оно позволяет определить единицу площади 1^2 , или квадрат со стороной 1. Умножив на дополнительное измерение, можно определить единицу объема 1^3 , или куб с ребром 1.

При таком подходе видно, что существует полное соответствие между арифметическими и геометрическими операциями. Это также означает, что арифметические операции должны быть выражены через их геометрическое представление. При этом, если количественную величину рассматривать только как число, может показаться, что умножение не отличается от сложения. Рассуждая таким образом, умножение 2 на 3 можно отождествить со сложением три раза по два:

$$2 \times 3 = 6$$

$$2 + 2 + 2 = 6.$$

Но с точки зрения пифагорейской арифметики сложение, которое сохраняет ту же размерность, качественно отличается от умножения, которое производит дополнительную размерность:



$$(2 + 2 + 2 = 6)$$



$$(2 \times 3 = 6)$$


Отличие особенно ощутимо в случае операций только с единицей, поскольку ее прибавление к самой себе порождает ряд целых чисел, в то время как ее умножение на саму себя создает ряд единиц меры в последовательных измерениях:

$$1 + 1 = 2; 1 + 1 + 1 = 3, \dots$$


$$1 \times 1 = 1^2; 1 \times 1 \times 1 = 1^3.$$

Впрочем, в этом случае сама арифметическая формула показывает, что умножение не сводится к повторению операций сложения.


Следовательно, полное соответствие арифметических и геометрических операций позволяет изобразить геометрически характерные свойства числа. Например, результат умножения целого числа на само себя может быть представлен в виде квадрата, тогда как умножение двух различных целых чисел дает прямоугольник:



$$(2 \times 2 = 2^2 = 4)$$



$$(3 \times 3 = 3^2 = 9)$$



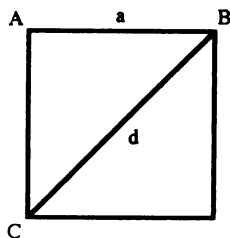
$$(2 \times 3 = 6)$$

Представляется оправданной и обратная операция, с помощью которой характерные геометрические фигуры (линия, квадрат, прямоугольник, треугольник и т. д.) можно представить арифметически, используя точки, из которых они состоят.

Тем не менее данное предположение оказалось ложным. В самом деле, если допустить, что линии состоят из точек, тогда необходимо, чтобы данный отрезок прямой

линии всегда можно было выразить определенным числом точек. Таким образом, необходимо, чтобы отношение длин двух отрезков всегда можно было выразить арифметически в виде отношения целых чисел. Однако сам Пифагор доказал, что если, предположив такую возможность, попытаться выразить соотношение между длиной стороны квадрата и длиной его диагонали, то получаются противоречивые следствия:

Возьмем квадрат со стороной a и диагональю d . Предположим, что отношение a к d можно записать как отношение между целыми числами, то есть в виде дроби (a/d) . Приведем это соотношение к простейшему выражению таким образом, чтобы a и d были взаимно простыми числами, то есть не имели никакого другого общего делителя, кроме единицы.



Теорема Пифагора дает простое соотношение между a и d . Действительно, в равнобедренном прямоугольном треугольнике ACB квадрат, построенный на гипотенузе d , равен сумме квадратов, построенных на сторонах прямого угла, где каждая сторона равна a :

$$d^2 = 2a^2 \text{ (E)}.$$

Таким образом, d^2 равно целому числу, умноженному на 2, то есть четному числу, а поскольку корни четного квадрата числа четные, то и d является четным числом. Так как a и d являются взаимно простыми числами, они не могут иметь общий делитель, равный 2, и если d — четное число, то a — нечетное. Но если d является четным числом, его можно разделить на 2. Значит:

$$c = \frac{d}{2} \text{ или } d = 2c.$$

Уравнение (E) может, таким образом, быть представлено как:

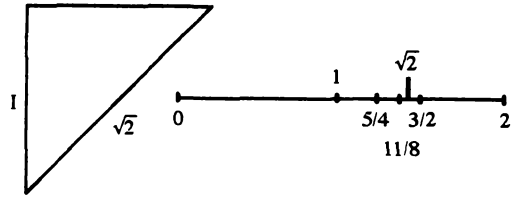
$$\begin{aligned} (2c)^2 &= 2a^2 \\ \text{или } 4c^2 &= 2a^2 \\ \text{или } 2c^2 &= a^2. \end{aligned}$$

Таким образом, a^2 равно четному числу, и поскольку корни четного квадрата являются четными числами, то a само является четным¹.

Таким образом, если длину стороны квадрата выразить определенным числом точек, то невозможно длину его диагонали выразить также определенным числом. Следовательно, они не имеют наименьшей общей меры, то есть эти длины несоизмеримы. Этот результат тем более впечатляющий, что между площадями квадратов, возведенных на этих двух линиях, существует очень простое соотношение — $1/2$, поскольку квадрат, построенный на диагонали данного квадрата, имеет площадь вдвое большую, чем площадь данного квадрата.

Если взять квадрат со стороной 1, то его диагональ будет являться стороной квадрата, площадью равной 2, или, другими словами, ее длина будет равняться "корню из 2", поскольку на пифагорейском языке термин "корень" обозначает линию, на которой возводят квадрат. Нет ничего проще, чем геометрическое построение $\sqrt{2}$, тогда как арифметически определенным числом эту величину выразить невозможно. В результате после провала пифагорейской программы греки перешли исключительно к геометрической ориентации своей математики, при которой сами арифметические операции изображаются геометрически.

Однако геометрическое изображение $\sqrt{2}$ приводит к парадоксальным выводам. Нет ничего проще, построив отрезок такой длины геометрически, отложить его циркулем на линии, разделенной на единицы (где единица — катет треугольника). Поскольку отрезок $\sqrt{2}$ больше единицы и меньше двух, можно попытаться найти, разбивая единицу на части, меру длины, позволяющую его измерить. Но поскольку доказано, что 1 и $\sqrt{2}$ несоизмеримы, следует признать, что, как бы мелко мы ни дробили единицу, мы никогда не достигнем $\sqrt{2}$:



Тем не менее такое дробление можно осуществлять столько раз, сколько существует целых чисел, то есть бесконечное число раз (хотя на рисунке указаны лишь несколько делений на два, соответствующих последовательным степеням двойки). Каждое из этих делений соответствует локализации точки на отрезке между 1 и 2, но бесконечное число этих точек не исчерпывает число точек отрезка, потому что ни одна из них не соответствует той, на которой кончается длина $\sqrt{2}$.

Этот парадокс объясняет, почему пифагорейцы выбрали термин "иррациональный" для обозначения $\sqrt{2}$. На древнем математическом языке "рацио" ("raison" — разум) обозначает определенное соотношение между двумя членами. В математическом смысле число $\sqrt{2}$ является иррациональным просто потому, что оно не находится в строго определенном соотношении со стороной квадрата. Но выбор термина "иррациональный" для обозначения того, что, по сути, есть лишь простая несоизмеримость, показывает, что пифагорейцы ощутили неудачу своего учения как потрясение основ разумности. Однако это потрясение, начавшееся внутри базисных положений пифагорейской школы, привело к следствиям, выходящим за пределы их теории. Действительно, доказательство того, что операция деления данной линии пополам, сколько бы ее ни повторять, никогда не сможет исчерпать совокупность всех точек, составляющих эту линию, привело к появлению аргументов, которые Зенон направил против пифагореизма.

б) Аргументы Зенона

Согласно свидетельству Платона рассуждения Зенона из Элеи направлены на то, чтобы поддержать тезис Парменида о

¹ См.: Евклид. Начала. Кн. X. Приложение 27. Использованное рассуждение было подтверждено Аристотелем в "Первой аналитике". Гл. 23, 41 а 26—27 (Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 168).

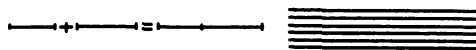
единстве и непрерывности бытия и опровергнуть пифагорейский тезис множественности:

В действительности это сочинение поддерживает рассуждение Парменида против тех, кто пытается высмеять его, утверждая, что если существует единое, то из этого утверждения следует множество смешных и противоречащих ему выводов. Итак, мое сочинение направлено против допускающих многое, возвращает им с избытком их нападки и старается показать, что при обстоятельном рассмотрении их положение "существует многое" влечет за собой еще более смешные последствия, чем признание существования единого¹.

Учение Парменида о едином бытии, по существу, является антитезой пифагорейского учения. Пифагорейское учение предполагает множественность и дискретность, поскольку в последовательности чисел имеет место резкий скачок от одной единицы к другой и в то же время между точками, которые геометрически изображают числа, существует пустое пространство. Напротив, бытие Парменида, как и геометрическое пространство, "одно непрерывное"². Несомненно, что тезис Парменида имеет парадоксальные и противоречивые следствия³. Но можно надеяться придать ему некоторую обоснованность, показывая, что противоположный тезис приводит к следствиям еще более смехотворным и противоречивым. Именно этой задаче посвятил себя Зенон со всей диалектической виртуозностью, от которой у нас, к сожалению, сохранились лишь некоторые результаты.

Первый аспект его аргументации направлен прежде всего против пифагорейского тезиса, согласно которому "многое состоит из сложения единиц"⁴. Действительно, для того чтобы единица производила многое путем последовательных сложений, нужно, чтобы сложение или вычитание единицы могло сделать бóльшим или меньшим количество, к которому ее прибавляют или из которого вычитают. Однако пифагорейцы сами отождествляют единицу

с точкой, которая не может увеличивать то, к чему ее прибавляют. В самом деле, "плоскость и линия, если их прибавлять, в одном случае увеличивают, а в другом нет..."⁵. Они способны увеличивать то, к чему их прибавляют, если это сложение происходит в соответствии с их собственной размерностью. Например, линия, обладающая длиной без толщины, может добавлять свою длину к уже существующей длине, но она не может образовать площадь, добавляя к другой линии толщину, которой она не обладает:

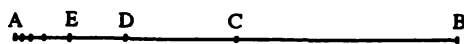


Аналогично нельзя добавлять площади к площадям, чтобы получить объемы. Но если линии и площади могут добавляться друг к другу в том смысле, в котором они являются одно- или двухмерными, то точка — это то, что не имеет размерности. Таким образом, если единица точечная, ее нельзя прибавить к самой себе, чтобы составить множество: прибавление точки к самой себе "совершенно не" увеличит ее и никогда нельзя будет выйти за пределы единицы, чтобы образовать множественность.

Эта неспособность точки выйти за свои пределы проиллюстрирована хорошо известными аргументами (апориями), с помощью которых Зенон показывает невозможность объяснить движение с точки зрения пифагорейских тезисов. Первый из его аргументов — это апория "Дихотомия", или бесконечное деление траектории пополам:

...О несуществовании движения на том основании, что перемещающееся [тело] должно дойти до половины прежде, чем до конца⁷.

Чтобы добраться из А в В, действительно, нужно сначала достичь С — середины АВ, но, чтобы добраться от А до С, нужно сначала достичь D — середины АС, Е — середины AD, и так до бесконечности:



¹ Платон. Парменид. 128 cd // Соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 348.

² Парменид. В. 8 б (ДК) // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 290.

³ Ср. наст. изд. Гл. 6. С. 189—190.

⁴ Зенон в изложении Филопона: *Philopon. Commentaire à Aristote, Physique*. Éd. Acad. Berol. P. 42 (29 A 21 DK).

⁵ Зенон в изложении Аристотеля см.: *Аристотель. Метафизика*. III 4, 1001 b 11—13 // Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 114.

⁶ Там же. 13.

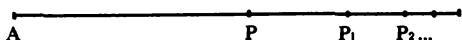
⁷ *Аристотель. Физика*. VI 9, 239 b 11—13 // Соч. М., 1981. Т. 3. С. 199.

Таким образом, никогда не удастся выйти из А, чтобы достичь В, поскольку для этого необходимо преодолеть бесконечность точек одна за другой, что невозможно за "конечное время"¹.

Второй аргумент — это апория, которую называют "Ахилл"², потому что она показывает, что, как бы быстро ни бежал Ахилл, он никогда не сможет настичь черепаху, если на старте она была на какое-то расстояние впереди него:

Самое медленное [существо] никогда не сможет быть настигнуто в беге самым быстрым, ибо преследующему необходимо прежде прийти в место, откуда уже двинулось убегающее, так что более медленное всегда должно будет на какое-то [расстояние] опережать [преследующего]³.

Действительно, когда Ахилл достигнет точки Р, откуда стартовала черепаха, последняя продвинется до точки Р₁, но, когда он будет в Р₁, она будет в Р₂, и так до бесконечности:



"И это рассуждение основывается на делении пополам", то есть в том, что касается ее принципа, эта апория такая же, как апория "Дихотомии"; "отличается же [от предыдущего] тем, что взятая величина делится не на две равные части"⁴. Действительно, начальную стартовую разницу АР делят не на две равные части, а в соответствии с числом, которое выражает отношение между скоростью Ахилла и скоростью черепахи; при этом показывается, что, как бы мала ни была эта разница, всегда можно найти еще меньшую величину, и она никогда не будет нулевой.

"Третье, о котором только что было упомянуто, состоит в том, что летящая стрела стоит неподвижно; оно вытекает из предположения, что время складывается из [отдельных] "теперь"⁵. Действительно, в этом

случае необходимо признать, что в данное мгновение стрела занимает длину (например, CD), где она "находится в равном [себе месте]"⁶, то есть занимает длину, равную самой себе. Однако необходимо признать, что "всегда... всякое [тело] покоится"⁷ или перемещается, потому что покой и движение противоположны и ничего третьего быть не может. Однако находиться в состоянии покоя означает быть в пространстве, точно равном самому себе. В данное мгновение стрела, таким образом, неподвижна в CD:



Быть в движении означало бы для нее не совпадать с CD, а перейти за пределы D. Таким образом, если допустить, что "перемещающееся [тело] в момент "теперь" всегда [находится в равном себе месте]"⁸, то необходимо также допустить, что движение — это последовательность неподвижных состояний.

с) Содержание континуума

Внутренние трудности пифагорейского учения и успех аргументации элеатов окончательно убедили греческих математиков встать на позиции геометрии — науки о непрерывном пространстве. Однако, как бы ни была теоретически интересна греческая математика, особенно модель всякой теоретической науки, содержащаяся в "Началах" Евклида, исключительно геометрическая ориентация математики имеет все же тот недостаток, что величина континуума не поддается вычислению. Правда, процедуры геометрического построения позволяют определить простым и точным способом величины, которые арифметика не может определить точно, например иррациональную величину $\sqrt{2}$. Но геометрическое построение с помощью линейки и циркуля гораздо беднее возможными

¹ Аристотель. Физика. VI 2, 233 а 22—23 // Соч. Т. 3. С. 183.

² См. там же. 9, 239 б 14. С. 199.

³ Там же. 15—18.

⁴ Там же. 18—20.

⁵ Там же. 30—32. С. 200.

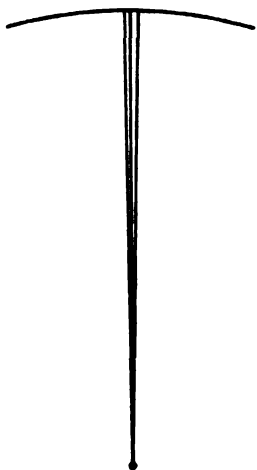
⁶ Там же. 6. С. 199.

⁷ Там же. 5—6.

⁸ Там же. 6—7.

комбинациями по сравнению с операциями вычисления. С появлением современной науки сведение математики к геометрии стало все больше рассматриваться как препятствие на пути развития знания. Именно это препятствие математики, начиная, в частности, с Кеплера, пытались обойти, выдвигая процедуры вычисления континуума, то есть процедуры, позволяющие при рассмотрении величины континуума применить арифметические операции.

Одним из первых примеров таких процедур является доказательство Кеплером положения (уже найденного Архимедом геометрически) о равенстве площади круга половине произведения радиуса на длину окружности. Кеплер полагает, что площадь круга образуется путем сложения одних радиусов с другими.



Для этого надо предположить, что каждый радиус имеет площадь, которую можно отождествить с площадью бесконечно узкого треугольника с высотой, равной радиусу, и основанием, равным длине точки на окружности. Площадь такого треугольника равна половине произведения высоты (R) на основание (равное точке, то есть нулю):

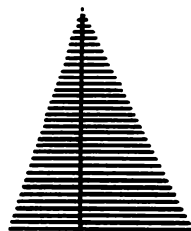
$$\text{Площадь радиуса} = \frac{R \times \text{нуль}}{2}.$$

Если обозначить количество точек окружности через C , то будет видно, что в круге столько же радиусов, сколько и таких то-

чек, или что площадь круга равна произведению площади каждого радиуса на C :

$$\text{Площадь круга} = \frac{R \times \text{нуль} \times C}{2} = \frac{R \times C}{2}.$$

Таким было положение, которое необходимо было доказать. В своей "Геометрии неделимых" Кавальери систематически использовал подобные процедуры. Таким образом, он заново доказывал теоремы Евклидовой геометрии, рассматривая линии как состоящие из точек, площади — как состоящие из линий, а объемы — как состоящие из площадей. Например, Евклид доказал, что площадь треугольника равна половине произведения его основания на высоту. Чтобы арифметически интерпретировать это положение, можно рассматривать треугольник как образованный множеством параллельных линий, заполняющих его площадь от вершины до основа-



ния. Эти линии могут быть определены количеством содержащихся в них точек (например, число b определяет величину основания), а число этих линий — количеством (h) точек, находящихся на их пересечении с высотой. Таким образом, получается ряд h чисел, регулярно возрастающих от вершины (равной точке, то есть равной нулю) до основания (равного b). А согласно простому правилу исчисления рядов суммы их членов равна половине произведения суммы крайних членов на количество членов. Например:

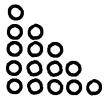
$$1 + 2 + 3 + 4 + 5 = 15$$

$$\text{или } \frac{(1 + 5)5}{2}.$$

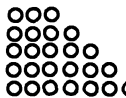
Если применить это правило к арифметически определенному треугольнику, то мы получим формулу, ранее доказанную Евклидом:

$$S = \frac{(\text{нуль} + b)h}{2} = \frac{b \times h}{2}.$$

Таким же способом заново доказывается теорема о том, что площадь трапеции равна половине произведения суммы оснований на высоту. Следует отметить, что при таком подходе геометрические фигуры снова выглядят как если бы они были составлены из чисел, расположенных в виде треугольника или трапеции:



$$\frac{(1+5)5}{2} = 15$$



$$\frac{(3+7)5}{2} = 25$$

Таким образом, геометрия неделимых снова пускает в ход пифагорейскую интерпретацию.

Однако "обоснования" этих методов "жиждутся" исключительно "на правильности результатов", на "правильности, доказанной из других оснований"¹. Но у методики, которая приводит к результату, недостает ясности, и она может даже рассматриваться как некорректно обоснованная. Например, методика Кеплера состоит в умножении определенного количества (длины радиуса) на бесконечно малое количество (точку окружности).

Однако, в соответствии с обычными арифметическими правилами, необходимо было бы либо рассматривать бесконечно малое количество как нуль (и в этом случае его произведение на R было бы равно нулю), либо рассматривать это количество как какую-то определенную величину (и в этом случае ее произведение на R не было бы равно R). Тем не менее "нельзя обойтись без представления", что бесконечно малые "не равны нулю, но они столь незначительны, что их можно оставить без внимания"². Что касается метода Кавальери, то он так-

же неправилен — в том смысле, что параллельные линии, составляющие площадь треугольника или трапеции, рассматриваются как члены арифметической прогрессии, хотя нет возможности определить, насколько один член прогрессии отличается от другого (и просто предполагается, что это отличие равняется одной и той же величине). Наиболее же парадоксальным является то, что, несмотря на приближенный характер и даже противоречивость методов, "получается результат, который не только довольно точен и столь близок [к истинному результату], что можно не обращать внимания на разницу, но и совершенно точен"³. Таким образом, исчисление континуума лишь по видимости преодолевает противоречие континуума и дисконтинуума: в действительности же противоречие не только не преодолевается, но фактически оказывается введенным в саму структуру операционных методов.

2. Антиномии пространства и времени

Очевидно, что математики не могли довольствоваться ответом, что результаты, достигнутые этими противоречивыми методами, "вполне совпадают с теми, которые она получает с помощью собственно математического метода, геометрического и аналитического метода"⁴:

Однако, с одной стороны, это касается не всех результатов, и цель введения [математического] бесконечного не только сокращение обычного пути, а достижение результатов, которых последний дать не может. С другой же стороны, успех сам по себе не может служить оправданием характера пути. ...Ведь в математическом познании как познании научном существенное значение имеет доказательство...⁵

Возврат к пифагореизму при исчислении континуума привел к тому, что внутри современной науки обнаружились противоречия разума.

¹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Кн. 1. Разд. 2. Гл. 2. Примеч. 1. Определенность понятия математического бесконечного. М., 1970. Т. 1. С. 321.

² Там же. С. 323.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 322.

⁵ Там же. С. 322, 323.

а) Бесконечно большое и бесконечно малое

Несомненно, что в диалектике Зенона было задействовано противоречие непрерывности и прерывности (континуума и дисконтинуума). Но Зенон лишь использовал это противоречие, а не выявил его как таковое, поскольку его аргументы строятся так, что выводы получаются в пользу континуума. Лишь возвращение к пифагорейской точке зрения позволило современной науке осознать данное противоречие во всей его остроте.

Показательна в этом отношении позиция Паскаля. Как геометр, он, естественно, должен был встать прежде всего на точку зрения непрерывности. Демонстрация несоизмеримости диагонали со стороной квадрата действительно показывает, что пространство нельзя разложить на неделимые части. Если можно сосчитать количество точек, из которых состоит сторона квадрата, то нельзя ни сосчитать количество точек, из которых состоит его диагональ, ни, следовательно, количество точек, содержащихся в квадрате, возведенном на этой диагонали. Однако квадрат, возведенный на диагонали данного квадрата, в два раза превышает данный квадрат, так что, если бы имелись неделимые, их должно было бы в нем содержаться в два раза больше, чем в данном квадрате:

Если бы было справедливо, что пространство состоит из некоторого конечного числа неделимых, то отсюда следовало бы, что из двух пространств, каждое из которых есть квадрат и одно вдвое превышает другое, одно из них стало бы содержать вдвое большее число неделимых, чем другое¹.

Если это рассуждение представляется требующим слишком сложных геометрических знаний, то "ясный ум сразу в состоянии постичь, что два небытия протяжения не могут составить бытия протяжения"². Действительно, неделимые могут образовать пространство, лишь соприкасаясь одно

с другим. Но легко заметить, что две неделимых не могут соприкасаться. Потому что если они касаются, то точка касания не может быть частью ни одной из них, так как в этом случае они содержали бы и другие части, то есть не были бы неделимыми. Однако они не могут касаться друг друга и повсюду, ибо в этом случае они есть "одна и та же вещь"³, то есть они составляли бы обе единую неделимую.

Поэтому "нет геометра, который бы не полагал, что пространство делимо до бесконечности... И тем не менее нет человека, который понимал бы бесконечную делимость"⁴. В самом деле, представляется, что для понимания проблемы нужен твердый, устойчивый термин, на который можно было бы опереться, и, следовательно, необходимо предположить наличие предела деления, без которого любое существование как бы улетучивается. Таким образом, если признается, что пространство бесконечно делимо, то это не потому, что такое положение самоочевидно, а потому, что противоположное высказывание явно ложно, что надлежит "отчетливо понимать"⁵:

Вот почему всякий раз, когда предложение непонятно, надо взвесить суждение о нем и не отвергать его, в силу непонятности, но исследовать его противоположность и если ее находят явно ложной, то смело можно утверждать первое, при всей его непонятности⁶.

Разум, таким образом, разрывается между двумя противоположными положениями, одно из которых безусловно ложно, а другое явно непонятно.

Так, математика показывает, что "все, что непостижимо, от этого не перестает существовать"⁷. Следовательно, математика представляет собой введение в тайну. Однако развитие математики убедило Паскаля в возможности существования "природных явлений", "которые казались невозможными ранее": "Это точка, движущаяся повсюду с бесконечной скоростью"⁸. Эта

¹ Паскаль Б. О геометрическом уме и об искусстве убеждать // Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994. С. 444. (Перевод исправлен в соответствии с оригиналом. — Примеч. ред.)

² Там же. С. 445.

³ Там же. С. 444.

⁴ Там же. С. 443.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Паскаль Б. Мысли. 149 (430). М., 1995. С. 122.

⁸ Там же. 420 (231). С. 189.

"точка, заполняющая все"¹, демонстрирует возможность построения пространства с помощью движения бесконечно малого элемента. Такая концепция показывает, как современная математика в результате исчисления континуума преодолевает Евклидово видение математических объектов, при котором ограничение пространства, рассматриваемого в качестве непрерывного, порождает геометрические фигуры:

Определение — это то, что является границей вещи.

Фигура — это то, что очерчено одним или несколькими определениями².

Например, круг определяется одной линией, а треугольник — тремя:

Круг — это очерченная одной линией плоская фигура, все секущие которой, проведенные из центра, равны между собой. Прямолинейные фигуры — это те, которые ограничены прямыми: треугольник — тремя, четырехугольник — четырьмя, многоугольники — более чем четырьмя³.

Однако методики Кеплера показывают, что круг скорее образуется из вращения отрезка прямой вокруг одного из ее концов — и, в общем случае, фигуры образуются непрерывным движением их элементов. Такая возможность построения геометрических фигур будет использована в современном математическом анализе:

Я рассматриваю математические величины не как образованные из частей, какими бы малыми они ни были, но как описываемые непрерывным движением. Линии описываются и порождаются не складыванием их частей, а непрерывным движением точек; поверхности — движением линий; твердые тела — движением плоскостей; углы — вращением их сторон; время — через непрерывный поток, и таким же образом строятся другие [величины]⁴.

Конечно, такой подход — это не то, что построение пространства путем невозможного сложения бесконечно малых неделимых. Однако, когда линии строятся с помощью движения точек, это движение должно быть достаточно быстрым, чтобы быть одним целым, — подобно тому как движение

раскаленного угля в темноте оставляет огненный след. И чтобы все пространство могло быть порождено движением точки с бесконечной скоростью, необходимо, чтобы это движение было дано как одно целое. С этой точки зрения пространство предстает не как бесконечно делимое, но, напротив, как "вещь бесконечная и неделимая"⁵.

Противоречия, встреченные на пути исчисления континуума от Кеплера до Лейбница и Ньютона, у Канта выражаются в форме антиномии, или противопоставления правил разума: между тезисом, который утверждает наличие простых частей, и антитезисом, который это опровергает:

Тезис

Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое или то, что сложено из простого.

Антитезис

Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого⁶.

Положения тезиса и антитезиса опираются на доказательство от противного, то есть путем демонстрации невозможности противоположного суждения.

Доказательство тезиса начинается, таким образом, с предположения о справедливости антитезиса. "В самом деле, допустим, что сложные субстанции не состоят из простых частей"⁷. Однако "сложение есть лишь случайное отношение, без которого они должны существовать как самостоятельно (für sich) пребывающие сущности"⁸. Действительно, сложение есть "только внешнее"⁹ состояние субстанций, которые лишь рядоположены, причем эта внешняя связь не затрагивает их собственную сущность. Любое "сложение" можно, таким образом, "устранить мысленно"¹⁰, потому что это внешнее отношение, лишенное истинной необходимости. Таким образом, не существует никаких сложных частей, и по-

⁵ Паскаль Б. Мысли. 420 (231). С. 189. Ср. 682 (232). С. 268.

⁶ Кант И. Критика чистого разума. Ч. 2. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 2. Второе противоречие трансцендентальных идей // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 410, 411.

⁷ Там же. С. 410.

⁸ Там же. С. 412.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹ Паскаль Б. Мысли. 682 (232). С. 268.

² Euclide. Éléments. L. I. Définitions 13 et 14.

³ Ibid. Définitions 15 et 19.

⁴ Newton I. Traité de la quadrature des courbes.

сколько мы также допустили, что не существует никакой простой части, не остается больше абсолютно "ничего"¹. И если мы хотим, чтобы что-то существовало, необходимо допустить существование простых частей, о чем и говорится в тезисе.

"Допустим" тогда, что "сложная вещь (как субстанция) состоит из простых частей"². Однако сложение является "внешним отношением"³, поскольку оно состоит в рядоположенности. Следовательно, оно возможно "только в пространстве"⁴. Таким образом, сложное находится в пространстве, а это означает, что каждая из его частей соответствует части пространства, то есть, что как и любая часть пространства, она бесконечно делима и, таким образом, не является простой частью.

Однако, если вещь занимает пространство, она не только бесконечно делима, но также бесконечно протяженна, поскольку каждая часть пространства охватывает собой другие части и сама охватывается другими:

Необходимо, чтобы каждая вещь имела некоторые размеры и плотность и одна часть отличалась бы от другой. Но то же рассуждение действительно для той [вещи], которая ее превосходит: поскольку она будет также иметь размеры, которые будут превзойдены другой [вещью]. Совершенно очевидно, что нет различия между единичным высказыванием и всеобщим. Никогда не будет ни крайнего члена, ни такого, который не был бы превзойден другим. Таким образом, если имеется многое, необходимо, чтобы вещи были большими и малыми — малыми вплоть до отсутствия величины и большими до бесконечности⁵.

Противоречие разума ведет, таким образом, к переходу от бесконечно малого к бесконечно большому, поскольку различие частей в континууме предполагает либо бесконечное деление, либо расширение до бесконечности.

Исторически, именно в своем втором аспекте, где речь идет о бесконечном расширении или ограничении в пространстве и во времени, антиномия разума поразила вооб-

ражение. Антиномия континуума и дисконтинуума, делимого и неделимого касается лишь научного теоретизирования. А вопрос о том, имеет или не имеет мир начало в пространстве и во времени, более популярен, так как он затрагивает также и теологию. Эта проблема, поставленная еще Аристотелем, рассматривается антиномически Фомой Аквинским как проблема ограниченности или неограниченности во времени. Этот вопрос непосредственно связан с христианской верой, поскольку первая строфа Библии говорит о создании мира в начале времен, а христианское спасение достигается в конце света. Демонстрация антиномии Фомы включает четыре основных момента: доказательство вечности времени, опровержение этого доказательства, доказательство ограниченности времени, опровержение этого доказательства. Из множества выдвинутых доводов достаточно будет взять по одному примеру на каждый из четырех моментов.

Аргументация в пользу бесконечности времени зиждется на невозможности уловить во времени первое или последнее мгновение:

...Действительно невозможно, чтобы время существовало и мыслилось без "теперь", а "теперь" есть какая-то середина, включающая в себя одновременно и начало и конец — начало будущего и конец прошедшего⁶.

А поскольку любое мгновение времени является "концом прошедшего и началом будущего", "время не может ни начинаться, ни кончаться"⁷.

Однако такая аргументация верна только в отношении мгновения, взятого внутри промежутка времени, — она не может быть верной, если речь идет о начальном и конечном мгновениях. "Начало" — это в действительности "есть то, что само не следует необходимо за чем-то другим, а, [напротив], за ним естественно существует или возникает что-то другое. Конец, наоборот, есть то, что само естественно следует за чем-то... а за ним не следует ничего другого"⁸. "Таким образом, очевидно, что до-

¹ Кант И. Критика чистого разума. Ч. 2. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 2. Второе противоречие трансцендентальных идей // Соч. Т. 3. С. 410.

² Там же. С. 411.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Zénon. Fgt. B 1 (DK).

⁶ Аристотель. Физика. VIII 1, 251 b 19—22 // Соч. М., 1981. Т. 3. С. 223.

⁷ Thomas d'Aquin. Somme théologique. I, q. 46, a. 1, 7.

⁸ Аристотель. Поэтика. 7, 1450 b 27—30 // Соч. М., 1983. Т. 4. С. 653—654.

вод", извлеченный из сути мгновения и согласно которому мгновение всегда является концом прошлого и началом будущего, "предполагает"¹, что не может быть по-настоящему начального или конечного мгновения и, следовательно, он не может использоваться для доказательства его существования.

Впрочем, рассмотрение настоящего мгновения может скорее служить доказательством ограниченности времени. В самом деле, "если мир был всегда, то сегодняшнему дню предшествовала бесконечность дней. Однако полностью пройти бесконечность невозможно. Таким образом, нельзя достичь сего дня, что, очевидно, ложно"².

Действительно, верно, что "любой путь простирается от одной точки до другой"³. Аргументация тем не менее неверна, поскольку "какой бы день в прошлом мы ни выбрали" как другой конец промежутка, "от этого дня до сегодняшнего существует конечное число дней, которые можно было пройти"⁴. Так, если можно пройти фиксированный интервал времени между двумя конечными датами, то, выбирая граничную дату, все более удаленную во времени, можно пройти сколь угодно большой отрезок длительности.

Анализ противоречий времени применим также и для категории пространства. Это показывает Кант, формулируя антиномию ограниченного и безграничного как для времени, так и для пространства:

Тезис

Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве⁵.

Антитезис

Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени, и в пространстве⁶.

Доказательство тезиса начинается с предположения, что "мир не имеет начала во времени, тогда до всякого данного момен-

та времени протекла вечность"⁷. Но такая вечность означает "бесконечный ряд следующих друг за другом состояний вещей в мире", однако бесконечный ряд "никогда не может быть закончен"⁸. Таким образом, невозможно, чтобы ряд прошедших состояний мира завершился в настоящий момент, если этот ряд бесконечный, и отсюда видно, что "начало мира есть необходимое условие его существования"⁹. Из конечности времени выводится конечность пространства, ибо, если бы мир был бесконечной совокупностью "сосуществующих вещей", "пришлось бы рассматривать бесконечное время при перечислении всех сосуществующих вещей"¹⁰.

Однако если предположить, что мир имеет начало во времени, то необходимо предположить причину этого начала до самого начала, то есть предположить существование времени, поскольку понятия до и после касаются последовательности во времени:

Так как начало есть существование, которому предшествует время, когда вещи не было, то когда-то должно было существовать время, в котором мира не было, т. е. пустое время. Но в пустом времени невозможно возникновение какой бы то ни было вещи, так как ни одна часть такого времени в сравнении с другой частью не заключает в себе условия существования, отличного от условия несуществования... Поэтому хотя некоторые ряды вещей и могут иметь начало в мире, но сам мир не может иметь начала...¹¹

Что касается пространства, "допустим... что мир... конечен и ограничен; в таком случае он находится в пустом пространстве, которое не ограничено"¹². Однако, поскольку мир содержит совокупность объектов, "отношением мира к пустому пространству было бы отношением его к ничто. Но такое отношение, а стало быть, и ограничение мира пустым пространством есть ничто..."¹³.

¹ Thomas d'Aquin. Somme théologique. I, q. 46, a. 1. ad 7.

² Ibid. A. 2, 6.

³ Ibid. Ad. 6.

⁴ Ibidem.

⁵ Кант И. Критика чистого разума. Ч. 2. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 2. Первое противоречие трансцендентальных идей // Соч. Т. 3. С. 404.

⁶ Там же. С. 405.

⁷ Там же. С. 404.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 406.

¹¹ Там же. С. 405.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 407.

б) От веры к интуиции

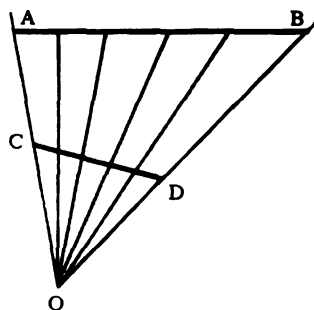
Таким образом, рациональная интерпретация пространства и времени порождает кучу противоречий: между делимым и неделимым, непрерывным и дискретным, ограниченностью и неограниченностью, бесконечно малым и бесконечно большим. Каждое из этих противоречий приводит нас к другому противоречию, но главное то, что внутри каждого противоречия утверждение одного положения приводит к утверждению противоположного. Таким образом, кажется, что разум неспособен разрешить эти противоречия, а так как все-таки необходимо прийти к какому-то решению, то оно, похоже, может быть лишь привнесено извне, независимо от чисто рационального подхода.

Действительно, в отношении проблемы ограниченности и неограниченности времени томизм находит решение антиномии в Откровении: если противоречия разума показывают, что начало времени не может быть "объектом науки"¹, то возможность выдвигать аргументы в его пользу свидетельствует о том, что в него "можно верить"². Авторитетом здесь является Откровение, которое и позволяет выбрать нужную сторону в конфликте разума. И если "верой" мы называем убеждение, которое опирается на доверие к какому-то авторитету, тогда можно сказать, что конфликт разума находит свое разрешение в вере.

Однако Откровение говорит лишь о конечности времени, а все остальные аспекты антиномии разума в отношении пространства и времени оставляет в тени. Таким образом, если разрешение антиномии через Откровение может удовлетворить теолога, то оно не может быть удовлетворительным для математика, каким был Паскаль. По крайней мере, как человек верующий, он мог чувствовать противоречия математических рассуждений. Ведь признание бессилия разума выступает в качестве оправдания веры, а математическая загадка предстает как отображение божественной тайны:

Вы полагаете невозможным, что Бог бесконечен и не имеет частей? Да. Тогда я вам покажу вещь бесконечную и неделимую: это точка, движущаяся повсюду с бесконечной скоростью³.

"Невероятно, что Бог соединяется с нами?"⁴. Это не более невероятно, чем "бесконечное пространство, равное конечному"⁵, что тем не менее истинно с математической точки зрения:



Хотя сегмент АВ длиннее сегмента CD, он содержит не больше точек, поскольку все полупрямые, выходящие из О между ОА и ОВ, позволяют найти соответствие между каждой точкой отрезка CD и каждой точкой отрезка АВ. Это свойство остается истинным, как бы ни был мал отрезок CD и как бы удалены друг от друга ни были А и В, то есть даже в том случае, если мы примем АВ бесконечно большим⁶.

Математические загадки находят свое выражение в парадоксах, демонстрация которых является делом разума. Например, именно разум "доказывает, что нет двух таких квадратных чисел, из которых одно было бы вдвое больше другого"⁷. Но подобные доказательства отсылают нас к принципам, которые, не будучи выводимыми, являются делом непосредственного знания, "сердца" или чувства. Чувство, улавливая то, что разум не может доказать, кажется выше его и, похоже, способно проникнуть в глубины тайны. То, что "чувствует сердце", — таково новое определение веры: отныне решение антиномий разума нужно искать в непосредственном знании.

³ Паскаль Б. Мысли. 420 (231). С. 189.

⁴ Там же. 149 (430) С. 122.

⁵ Там же.

⁶ D'après Euler L. Lettre à une princesse d'Allemagne.

⁷ Паскаль Б. Мысли. 110 (282). С. 105.

¹ Thomas d'Aquin. Somme théologique. I, q. 46, a. 2 c.

² Ibidem.

Будучи непосредственным схватыванием, интуиция вроде бы обходит противоречия, в которых запутывается разум. Именно поэтому кантианство отказывается рационализировать пространство и время. Эта рационализация начинается с концептуализации, состоящей в том, чтобы рассматривать пространство и время как всеобщую систему "отношений вещей вообще"¹. В таком представлении, которого, например, придерживался Лейбниц, пространство — это не что иное, как совокупность отношений рядоположенности объектов, а время — совокупность отношений следования. В этом смысле можно говорить о сочетании, поскольку сначала необходимо положить объекты — в виде "монад", или единиц, — между которыми устанавливаются затем эти чисто внешние отношения, которые характеризуют сочетание.

Однако существуют свойства пространства, не рассматриваемые Евклидовой геометрией и характеризующие другой тип отношений объектов к пространству, которые анализирует математическая наука, называемая нами топологией. Кант называл эту дисциплину термином (взятым у Лейбница) "analysis situs" — геометрия положения². Топологические характеристики проявляются, например, в парадоксах симметричных объектов. Эти объекты содержат одинаковые отношения взаиморасположения между своими частями: например, в каждой руке, независимо от того, правая она или левая, указательный палец находится между большим и средним пальцами. Тем не менее невозможно натянуть левую перчатку на правую руку. Также невозможно навинтить гайку на винт того же размера и того же шага, если винт имеет левую, а гайка правую резьбу. Эти примеры показывают невозможность суперпозиции (наложения) внешних границ огибаемого и огибающего, которые тем не менее являются идентичными по их размерам и отношениям взаиморасположения их частей. Таким образом, необходимо различать,

с одной стороны, отношение "в пространстве одной вещи к другой, что, собственно, составляет понятие положения", и, с другой стороны, отношение "системы этих положений к абсолютному мировому пространству"³. Пространство при этом оказывается разделенным на "области", противоположные положения которых (правое и левое, верхнее и нижнее, переднее и заднее) заранее определяют распределение материи так, что материя предпояроченна отношениями симметрии и противоположения, вытекающими из фундаментального различия областей пространства.

Такая особенность пространства, как противоположность между правым и левым, наглядно демонстрирует тот факт, что "пространство следовало бы, собственно, называть не compositum, а totum, потому что части его возможны только в целом, а не целое образуется посредством частей"⁴. Однако противопоставление правого и левого доступно лишь интуитивному пониманию. Таким образом, приходится сделать вывод о том, что "пространство есть не... общее понятие об отношениях вещей вообще, а чистое созерцание"⁵. Это интуитивное представление является представлением континуума, то есть "одного и того же единственного", поскольку множественность, которую там можно выделить, "основывается исключительно на ограничениях", произвольно выделяющих малые пространства внутри этого единого пространства:

В самом деле, представить себе можно только одно-единственное пространство, и если говорят о многих пространствах, то под ними разумеют лишь части одного и того же пространства⁶.

Что действительно для пространства, применимо также и для времени. Бергсон продемонстрировал это более систематизированно, чем Кант, противопоставляя поня-

³ Там же.

⁴ Кант И. Критика чистого разума. Ч. 2. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 2. Второе противоречие трансцендентальных идей // Соч. Т. 3. С. 414.

⁵ Там же. Ч. 1. Трансцендентальная эстетика. § 2. С. 131.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

¹ Кант И. Критика чистого разума. Ч. 1. Трансцендентальная эстетика. § 2 // Соч.: Т. 3. С. 131.

² См.: Кант И. О первом основании различия сторон в пространстве // Соч. Т. 2. С. 371.

тию времени, рассматриваемому как результат разграничений и ограничений, искусственно проводимых интеллектом людей науки, интуицию "длительности" как непрерывного и неделимого единства.

с) Эмпиризм и критицизм

Однако сама возможность сближения между Кантом и Бергсоном показывает, что для кантовских рассуждений более характерен интуитивный, чем критический подход. По Канту, критика — это выявление противоречий разума. Но в общем построении "Критики чистого разума" проблема противоречия, еще до того, как она ставится в антиномиях, уже находит свое разрешение в "Трансцендентальной эстетике", где пространство предстает как непрерывность, в виде формулировок, которые Кант вновь использует в "Примечаниях" ко второй антиномии¹. Тот факт, что пространство, по Канту, должно рассматриваться как простой континуум, означает, что на самом деле, он склоняется к анти-тезису.

Антитезис выражает точку зрения, согласно которой в опыте мы никогда не видели простого элемента:

Второе положение антитезиса о том, что в мире вообще нет ничего простого, означает здесь лишь то, что существование безусловно простого нельзя доказать никаким опытом или восприятием, ни внешним, ни внутренним².

"Даже самые лучшие микроскопы и тончайшие измерители еще не *натолкнули* нас на что-либо простое"³. Такая эмпирическая констатация преобразовалась в эмпиристское положение о том, что разум не должен утверждать ничего, кроме того, что он находит в опыте, поскольку то, что выходит за рамки опыта, представляет собой идею, лишенную содержания: поэтому необходимо отбросить идею "безусловно простого",

которая является не чем иным, как "только идеей"⁴. Таким образом, в кантианской критике отказ от концепции прерывности сводится к эмпиристскому отказу от умо-зрительных идей.

Действительно, следует заметить, что Кант уклоняется от настоящей антиномии пространства и времени, поскольку "простому атому", который составляет аспект прерывности, он противопоставляет лишь "сложное, что по сравнению с непрерывным или сплошным представляет собой очень отсталое определение"⁵. Такая подмена сложным континуума ослабляет аргументацию. Действительно, "так как тезис говорит лишь о *сложении*, вместо того чтобы говорить о *непрерывности*, то он, собственно говоря, есть тем самым аналитическое или *тавтологическое* предложение"⁶. Тогда по определению сложное является результатом сборки элементов иных, чем само сложное, что может означать лишь простые элементы:

Что сложное есть само по себе не *одно*, а лишь внешне сочетанное и что оно *состоит из иного* — это его непосредственное определение. Но иное сложного есть простое. Поэтому сказать, что сложное состоит из простого, — это тавтология⁷.

Таким образом, можно сказать, что кантианская аргументация не является настоящей антиномией, поскольку сказать, что сложное состоит из простых элементов, — это не противоречиво, а тавтологично:

Конечно, само собой понятно, что сложение есть определение случайного и внешнего. Но если вместо непрерывности имеется в виду лишь случайная совместность, то не стоило устанавливать по этому поводу антиномию или, правильнее сказать, вообще нельзя было установить антиномию. Утверждение о простоте частей в таком случае, как сказано, лишь тавтологично⁸.

Настоящая антиномия — это не антиномия сложного и простого, а антиномия непре-

¹ Ср. наст. изд. С. 295—300.

² Кант И. Критика чистого разума. Ч. 2. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 2. Второе противоречие трансцендентальных идей. // Соч. Т. 3. С. 413.

³ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Кн. 1. Разд. 2. Гл. 1. Кантовская антиномия... Т. 1. С. 270.

⁴ Кант И. Критика чистого разума. Ч. 2. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 2. Второе противоречие трансцендентальных идей. // Соч. Т. 3. С. 413.

⁵ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Кн. 1. Разд. 2. Гл. 1. Кантовская антиномия... Т. 1. С. 264.

⁶ Там же. С. 265.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 266—267.

рывности и дискретности. Однако она не может появиться у Канта, который заранее предполагает пространство непрерывным, так что для антиномии непрерывности и дискретности у него, по существу, нет места.

Кант полагает, таким образом, лишь одно явное противоречие между простыми и сложными субстанциями и ограждает пространство от столкновения антиномий, рассматривая его как данное простой интуицией (созерцанием), а не как рациональное понятие. Таким образом, он избавляется от антиномии, но лишь благодаря тому, что рассматривает пространство как непостижимое:

Но дело идет о том, что пространство, как и само созерцание, должно быть в то же время *постигнуто в понятиях*, если именно хотят вообще постигать в понятиях. Таким образом, возник бы вопрос, не должно ли мыслить пространство согласно его понятию как состоящее из простых частей, хотя как созерцание оно простая непрерывность, или, иначе говоря, пространство было бы вовлечено в ту же антиномию, с которой связывалась только субстанция¹.

Чистая непрерывность в действительности ничто:

Так как пространство не сложено из субстанций... то по устранении в нем всякого сложения ничего не должно остаться, даже и точки...²

Зато всякое стремление выделить в пространстве мыслимые определенности в конечном итоге обязательно приводит к понятию точки и более общему понятию простого элемента. Вот почему действительно концептуальные противоречия, сформулированные Зеноном, глубже видимых противоречий, предложенных Кантом, и лишь они требуют опровержения.

Попытки опровержения апорий Зенона были предприняты как раз философами-интуитивистами. Согласно Бергсону, аргументы Зенона "заключают в себе смешение движения с пробегаемым пространством"³. При этом под пространством Бергсон по-

нимал интеллектуальное представление протяженности, которое позволяет осуществлять произвольное деление. Эта произвольность концептуального представления была перенесена Зеноном на реальное движение. Например, в апории "Ахилл" предполагается, что бег Ахилла и движение черепахи могут быть "расчленены"⁴ в соответствии с законом, которому не подчиняется их реальное движение. Чувственная интуиция, напротив, показывает, что Ахилл без труда догонит черепаху, потому что его бег расчленяется лишь на ряд последовательных шагов и не может быть разложен произвольно как пройденное пространство:

Сколько он [бег] заключает шагов, столько вы и можете различать в нем частей. Но вы не имеете права ни расчленять его по другому закону, ни предполагать его сочленным иным способом⁵.

Разрешение софизмов⁶ Зенона состоит, таким образом, в том, чтобы рассматривать любое движение между его начальной и конечной точками как "простую вещь". Несомненно, можно было бы утверждать, что это движение делимо, поскольку можно остановиться в промежуточной точке. Но, если мы действительно остановимся, это будет означать, что есть два последовательных движения, а не одно:

Без сомнения, перенося руку из А в В, мы говорим себе, что мы могли бы остановить ее в какой-нибудь промежуточной точке; но тогда это не было бы уже то же самое движение. Тогда не было бы уже одного движения из А в В, но было бы, согласно гипотезе, два движения с интервалом в остановке. Ни изнутри, в мускульном чувстве, ни извне, путем зрения, мы не имели бы тогда того же самого восприятия⁸.

Если придерживаться непосредственных данных интуиции, то, поскольку мы "чувствуем" движение из А в В "неразделенным", "мы должны его назвать неделимым"⁹.

⁴ Там же. С. 25.

⁵ Там же.

⁶ Вместо принятого у нас термина "апория" автор иногда употребляет термин "софизм". — *Примеч. ред.*

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 21—22.

⁹ Там же. С. 22.

¹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Кн. 1. Разд. 2. Гл. 1. Кантовская антиномия... Т. 1. С. 269.

² Кант И. Критика чистого разума. Ч. 2. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 2. Второе противоречие... // Соч. Т. 3. С. 414.

³ Бергсон А. Восприятие изменчивости. Спб., 1913. С. 24.

Однако, если вернуться к апории Зенона "Дихотомия", то мы увидим следующее: в ней показывается, что "невозможно пройти бесконечное [множество предметов] или коснуться каждого из них в конечное время"¹. Таким образом, аргументация состоит в противопоставлении бесконечности пространства и конечного характера движения, совершаемого за конечное время. А поскольку траектория имеет ограниченную длину, ее бесконечность понимается лишь в смысле ее бесконечной делимости. Конечный характер движения и времени вытекает, следовательно, из их неразделенности. Рассуждение Зенона, таким образом, состоит в противопоставлении бесконечной делимости пространства и нераздельного характера движения, совершаемого за некоторое время. А ведь именно это противопоставление использует Бергсон для опровержения Зенона. Другими словами, то, что Бергсон предлагает в качестве опровержения Зенона, является не чем иным, как основой той самой аргументации, которую он опровергает.

То, что справедливо для "Дихотомии", относится также и к апории "Ахилл", поскольку и там и здесь используются одни и те же логические принципы, что хорошо понял уже Аристотель. Упрек Бергсона в адрес Зенона состоит в том, что последний "расчленил" движение Ахилла на элементы, не совпадающие с естественными действиями бега. Зенон довольно произвольно выделяет в беге Ахилла моменты, соответствующие мгновениям, когда в процессе бега он достигает позиций, занимавшихся черепахой в предыдущие моменты. В каждый из этих моментов рассматривается дистанция между Ахиллом и черепахой, и мы видим, что, сколь мала бы ни была эта дистанция, она никогда не будет нулевой, поскольку всегда остается доля начальной дистанции. Однако софизм явно виден в том, что дистанции определяются в определенные моменты, а не реально в зависимости от времени. При таком представлении совершенно не учитывается скорость, которая является настоящим связующим звеном в процессе движения между пространством и временем.

Если же учитывать скорости, то есть представить движение Ахилла и движение черепахи в зависимости от пройденных пространства и времени, то станет видно, что траектории их движения должны пересекаться. Можно также понять, каким образом процесс представления траекторий, принимаемый Зеноном, позволяет внутри обоих сходящихся движений определить разницу в длине траекторий, все время остающуюся пропорциональной начальной отставанию. Если представить разницу в длине траекторий в каждый из выбранных моментов, не учитывая отношения соответствующих временных промежутков, то мы получим асимптоту: эта разность стремится к нулю, не достигая его. Однако эта иллюзия исчезает в том случае, если мы правильно представим отношения промежутков времени, которые пропорциональны отношениям между длинами траекторий. В этом случае ясно, что разница в длине траекторий действительно должна стать нулевой.

При этом можно также заметить, что представление, которое позволяет распознать и опровергнуть софизм Зенона, — это научное представление, отвергнутое Бергсоном. Этот философ упрекает Зенона в том, что он не считается с членением бега Ахилла на неделимые шаги. Однако совершенно очевидно, что учет шагов Ахилла совершенно не помогает нам определить возможность его встречи с черепахой. Важны не количество и не длина шагов Ахилла, а скорость его перемещения, которая может оставаться одной и той же при разной длине шагов в соответствии с тем, насколько быстро он передвигает ноги. Научное изображение движений осуществляется поэтому посредством линий, то есть в виде континуума, который можно делить как угодно. Зенона нужно упрекнуть не в произвольном членении движения Ахилла, а в том, что он не принимает во внимание закон его движения, который определяется его скоростью, то есть соотношением между пройденным пространством и временем, необходимым для его преодоления. Но и Бергсон также игнорирует настоящий закон движения, цепляясь за такую внешнюю и несущественную вещь, как деление движения на последовательные шаги.

¹ Аристотель. Физика. VI 2, 233 а 22—23 // Соч. Т. 3. С. 183.

Вообще говоря, порочность аргументации Зенона состоит в том, что в непрерывном движении он выделяет точки останова, между которыми время образует куски, эквивалентные друг другу. Эта эквивалентность определяется тем, что такие последовательные элементы времени рассматриваются как неделимые, а для того, чтобы их измерить, их нужно разделить на единицы измерения. Неделимые элементы времени оказываются, таким образом, безразмерными — они тождественны как точки или атомы. Последовательные элементы времени в апории "Ахилл" в действительности являются атомами, однако этот факт маскируется тем, что интуитивно они предстают в виде некоторой длительности, да и атом в обычном понимании — это нечто очень маленькое. Однако, по определению, атом, будучи неделимым, есть скорее всего нечто, не имеющее своих собственных размеров, и, следовательно, он не мал и не велик. Бергсон, рассматривая движение руки из А в В как неделимое, также принимает атомы — атомы движения. В этом аспекте Бергсон, пытаясь опровергнуть аргумент Зенона, также использует принцип этого самого аргумента.

Надо добавить, что принцип, заключающийся в допущении атомов времени и движения, существовал еще у пифагорейцев. Именно это положение диалектически критикует Зенон, показывая, что оно не может объяснить движение. По существу, Бергсон противопоставляет Зенону атомистический тезис, абсурдность которого показывают аргументы Зенона; сам же Бергсон считает, что он критикует тезис дискретности, исходя из интуитивной очевидности непрерывности:

Древний философ, который собственной ходьбой доказывал возможность движения, стоял на истинной точке зрения¹.

Подход Бергсона сходен с подходом Диогена, который, услышав аргументы Зенона [о невозможности движения], для их опровержения ограничился тем, что встал и начал молча ходить. Однако аргументы Зенона никоим образом не ставят цель доказать невозможность движения. Они скорее предполагают его возможность, и если они поражают своей парадоксальностью, то это

потому, что мы знаем, что рука движется из А в В, что Ахилл догонит черепаху и что стрела находится в движении. Цель рассуждений Зенона скорее всего состоит в том, чтобы наглядно продемонстрировать неспособность тезисов о дискретности объяснить интуитивное понимание движения. Именно поэтому невозможно, критикуя эти рассуждения, прибегать к самой этой интуиции, так как она приводит лишь к действительно неразделимым движениям между реальными точками остановки, то есть атомам движения, разделенным разрывами, что достаточно ясно следует из анализа, проведенного Бергсоном.

3. Решение антиномий пространства и времени

Таким образом, не следует подражать молчаливому хождению Диогена, которое является лишь ленивым и циничным отказом от рассуждения и аргументирования, — надо через их понимание найти способ решения диалектических трудностей, обусловленных природой пространства и времени.

а) Делимое и неделимое

С этой точки зрения невозможность существования неделимых элементов континуума может считаться вполне доказанной. Признание этой невозможности как раз и позволяет вскрыть и опровергнуть софизм Зенона — как и аналогичный софизм Бергсона, который якобы ему противостоит. Аргумент Зенона сводится к тому, что "невозможно пройти бесконечное [множество предметов] или коснуться каждого из них в конечное время"². Однако та бесконечность, о которой идет речь, происходит из бесконечной делимости траектории. Софизм состоит в том, что бесконечной делимости пространства противопоставляется конечный характер, то есть неделимость движения и времени. На самом деле движение и время являются, как и пространство, континуумом и, следовательно, так же как и пространство, не содержат неделимых

¹ Бергсон А. Восприятие изменчивости. С. 23.

² Аристотель. Физика. VI 2, 233 а 22—23 // Соч. Т. 3. С. 183.

элементов. И длина и время заключают "в себе бесконечное множество [частей]"¹, поскольку они бесконечно делимы. Следовательно, "нет ничего нелепого, если в бесконечное время кто-нибудь пройдет бесконечное множество; ведь бесконечность одинаково присуща и длине и времени"².

Софизм Зенона состоит в вопросе, можно ли преодолеть бесконечность за конечное время, как если бы речь шла о бесконечной длине, которую необходимо преодолеть за ограниченное время. Однако речь идет об ограниченной длине, а бесконечность ее понимается в смысле бесконечной делимости, которая присуща также ограниченным промежуткам времени или движениям:

Ведь длина и время и вообще все непрерывное называются бесконечными в двояком смысле: или в отношении деления, или в отношении концов. И вот, бесконечного в количественном отношении нельзя коснуться в конечном время, а бесконечного в отношении деления — можно³.

Однако деление, способное производить внутри континуума бесконечность точек, положений и мгновений, — это деление лишь виртуальное (возможное). Действительно, реальное разделение порождает разрыв (или прерывание). И тогда мы имеем не один континуум (например, АВ), а два последовательных или смежных континуума (АС и СВ). Деление, которое сохраняет континуум, является, таким образом, виртуальным, а не реальным, и бесконечное число точек на отрезке АВ (или бесконечное число промежуточных положений при движении по АВ, или бесконечное число мгновений за промежуток времени АВ) также является виртуальным, а не реальным:

А ————— В

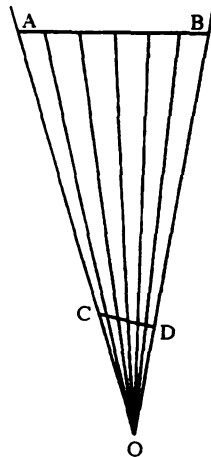
А — C ————— В

Таким образом, бесконечное удастся пройти в бесконечное, а не в конечное время и коснуться бесконечного [множества можно] бесконечным, а не конечным [множеством]. Разумеется, невозможно ни

пройти бесконечное в конечное время, ни конечное в бесконечное время, но если время будет бесконечным, то и величина будет бесконечной, и если величина, то и время⁴.

Действительно, невозможно производить бесконечное деление, и именно поэтому невозможно, как это отметил Паскаль⁵, понять такое деление. Тем не менее не следует делать вывод, что, если движение из А в В нераздельно (indivis), оно также и неразделимо (indivisible). В самом деле, "переноса руку из А в В, мы говорим себе, что мы могли бы остановить ее в какой-нибудь промежуточной точке"⁶. Делимость движения не означает ничего, помимо такой возможности.

Бесконечность путем деления (то есть бесконечно большое число бесконечно малых элементов) существует не реально, а только в возможности. Бесконечно малое не соответствует, следовательно, никакой величине и никакому реально определенному числу.



Таким образом, снимается парадокс, по которому два отрезка различной длины (даже если одна из этих длин бесконечна в том смысле, что ее концы бесконечно удалены один от другого) содержат одно и то же количество точек. Это кажущееся соответствие является всего лишь следствием нашего допущения, что "можно было бы" соединить каждую точку одного отрезка с каждой точкой другого. Такая операция

¹ Аристотель. Физика. VIII 8, 263 а 12 // Соч. Т. 3. С. 251.

² Там же. 13—15.

³ Там же. VI 2, 233 а, 24—28. С. 183.

⁴ Там же. 28—34. С. 183—184.

⁵ См.: Паскаль Б. О геометрическом уме и об искусстве убеждать // Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. С. 444—445.

⁶ Бергсон А. Восприятие изменчивости. С. 21.

есть лишь гипотетическая возможность: реально ее осуществить невозможно. Таким образом, не годится говорить о "числе", чтобы обозначить количество точек, виртуально содержащихся в рассматриваемых отрезках. Именно поэтому математики для обозначения этого виртуального количества используют термин "мощность" (который звучит двусмысленно, поскольку уже имеет другое значение).

Таким образом, бесконечно малое является не числом (то есть количеством, которое всегда можно определить), а неопределяемой величиной. Именно это свойство дает возможность использовать бесконечно малые величины в геометрии. Действительно, количественная неопределенность, которая характеризует бесконечно малое, приводит к тому, что его дискретный характер является лишь видимостью:

Если она [математика] так определяет, например, величину поверхности, что последняя представлена как *сумма* бесконечно многих линий, то она видит в этой дискретности только представление, которое принимается лишь на мгновение, и в *бесконечном* множестве линий уже заключена снятость их дискретности, так как пространство, которое они должны составлять, ограничено¹.

Бесконечно малые, являясь неисчислимыми, в действительности не суть числа, которые разделяются разрывами: понятие бесконечно малой принадлежит, таким образом, континууму.

Если бесконечно малое не является числом, отсюда должно следовать, что так называемое "исчисление континуума" есть лишь, по видимости, арифметическая операция. В методе Кавальери, например, площадь треугольника или трапеции образуется рядомположением линий, которые "могут быть представлены как члены арифметической прогрессии"². Однако о разнице между членами этой прогрессии мы знаем лишь то, что она постоянная: "она не нуждается в определении"³, потому что речь идет не о числах, и, следовательно, определение через числа лишено всякого смысла.

Прогрессия, таким образом, описывается с позиций чисто качественных, как постоянно возрастающая между крайними членами.

Что касается суммы этой прогрессии, она получается, согласно правилам суммирования рядов, при помощи операции умножения. Однако если в арифметике умножение может идентифицироваться со сложением, то в геометрии дело обстоит по-другому — здесь умножение понимается как образование плоскости. "С точки зрения арифметики", следовательно, "сущность" метода состоит в том, что он позволяет "все представить в форме суммы"; но в действительности в этой операции содержится "геометрический момент" в форме "умножения", с помощью которого осуществляется "переход линии в плоскость"⁴. Метод, используемый Кеплером при определении площади круга, также включает переход к плоскости с помощью операции умножения. Но здесь нужно подчеркнуть, что такой переход является исключительно качественным (или геометрическим), поскольку при таком умножении элементы не рассматриваются как счетные величины.

Кавальери сознает, что его способ доказательства вовсе не требует "прибегать к помощи бесконечно малых"⁵. Его метод скорее состоит в выделении в континуумах неделимых, которые позволяют сравнивать континуумы элемент за элементом:

Общее основоположение Кавальери гласит (Exerc. geometr. VI — позднейшее сочинение Exerc. I, p. 6), что "все фигуры, и плоские, и телесные, относятся друг к другу, как все их неделимые, причем эти неделимые сравниваются между собой совокупно, а если у них есть какая-либо общая пропорция, то в отдельности"⁶.

Например, можно сравнивать между собой параллелограммы одной и той же высоты, расчленив их линиями, параллельными основаниям:

¹ Там же. С. 403.

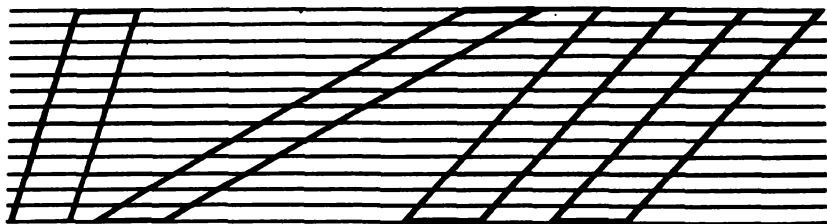
¹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Кн. 1. Разд. 1. Гл. 1. Представление о чистом количестве. Т. 1. С. 260—261. Дискретность — это прерывность. — *Примеч. авт.*

² Там же. С. 402.

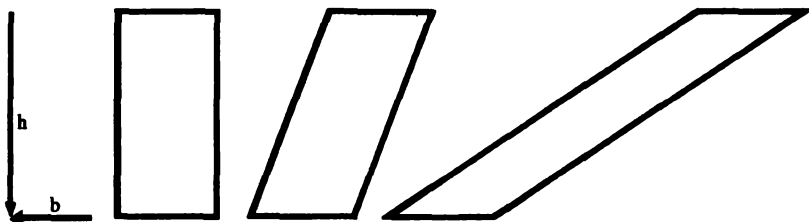
³ Там же.

⁵ Кавальери Ф. Геометрия неделимых. Кн. II. 1. Цит. по: Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 1. С. 396.

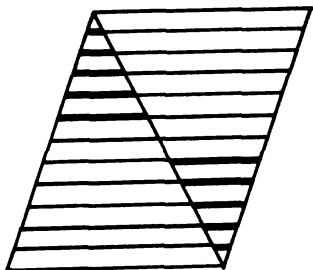
⁶ Кавальери Ф. Упражнения по геометрии. Кн. VI. 1. Цит. по: Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 1. С. 397.



Если сравнить эти линии "дистрибутивным способом" (одну за другой), мы увидим, что их одно и то же количество, хотя оно остается бесконечным, то есть неопределенным. Если же их рассматривать "коллективно" (в том смысле, что вместе они образуют параллелограмм), мы увидим, что площади находятся между собой в том же отношении, что и длины их оснований. Этот способ представления приводит к определению геометрических фигур не по линиям, которые их ограничивают, а по отношениям между основными элементами. Так, площадь параллелограмма определяется произведением их высоты на их основание, какова бы ни была их внешняя конфигурация:



А отсюда видно, что площадь треугольника — это половина произведения его основания на высоту, поскольку треугольник является результатом деления параллелограмма по диагонали. Таким



образом, можно сделать вывод, что способ доказательства Кавальери "вовсе не составляет иметь представление о непрерывном, как о сложенном из неделимых"¹. Ведь из него вытекает то, что "непрерывные лишь следуют пропорции неделимых"².

Сущность метода Кавальери состоит, таким образом, в определении отношения между неделимыми, которое позволяет сделать вывод об идентичном отношении континуумов. Открытие Лейбницем исчисления бесконечно малых явилось результатом осознания того, что, когда переходят от величин "обозначаемых" (то есть тех величин, которым можно приписать определенные значения) к величинам бесконечно малым, их соотношение остается постоянным.

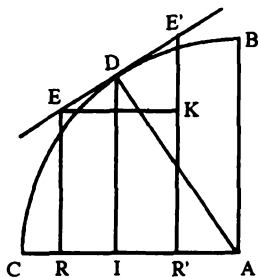
Такое соотношение Лейбниц увидел в рисунке, иллюстрирующем лемму из "Рассуждения о синусах четверти круга" Паскаля:

Пусть ABC — четверть круга, где радиус AB рассматривается как вертикальная ось координат, а перпендикулярный радиус AC — как основание; пусть D — произвольная точка на дуге, из которой опущен синус DI на основание AC; и касательная DE, на которой произвольно взяты точки E, из которых проводятся перпендикуляры ER на основание AC³.

¹ Кавальери Ф. Геометрия. Кн. VII. Предисловие. Цит. по: Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. I. С. 399.

² Там же.

³ Pascal B. Traité des sinus du quart de cercle.



Прямоугольный треугольник $EE'K$ подобен прямоугольному треугольнику DAI , поскольку угол $EE'K$ равен углу DAI . Тогда мы имеем:

$$\frac{E'K}{EK} = \frac{AI}{DI}.$$

Отношение между $E'K$ и EK остается постоянным, какими бы малыми ни были $E'K$ и EK , то есть как бы близко к D ни находились E и E' . Ведь это отношение остается всегда равным отношению между AI и DI . Однако отношение $E'K/EK$ определяет наклон касательной к окружности в точке D . Возьмем треугольник $EE'K$ таким малым, что больше нельзя будет отделить точки E , E' и K от D . Поскольку DI обозначает ординату (y) с началом в D , KE' будет обозначать прирост этой ординаты. Аналогично KE будет обозначать прирост абсциссы (x). Если, по Лейбницу, мы обозначим эти приросты как dx и dy , то увидим, что выражение dy/dx , которое служит для обозначения отношения между неопределенными приростами абсциссы и ординаты точки D , остается определенным, что позволяет выразить кривизну окружности в точке D .

Метод (благодаря которому возникла методика вычисления производных) состоит, таким образом, в определении тенденции окружности искривляться в большей или меньшей степени в одной из ее точек. Эта тенденция отождествляется с наклоном касательной к окружности в данной точке. Такое отождествление дуги окружности с отрезком прямой обосновано, поскольку касательная и кривая соприкасаются в одной точке и их различие исчезает в точке их соприкосновения. Ведь точка бесконечно мала, то есть она уже не является величиной обозначаемой, так что в ней исчеза-

ют количественные различия. Однако определение Архимеда, согласно которому прямая является кратчайшим расстоянием между двумя точками, показывает, что разница между прямой и кривой линиями представляет собой количественное различие:

Следовательно, как бесконечные, прямая линия и дуга не сохраняют никакого количественного отношения друг к другу и поэтому, на основании принятой дефиниции, не имеют больше и никакого качественного отличия друг от друга, скорее первая переходит во вторую¹.

Однако, хотя бесконечно малые не являются уже количественно определенными величинами, тем не менее между ними существуют вполне определенные отношения. Так, в исчислении бесконечно малых объясняется то, что оставалось необъяснимым при исчислении континуума: можно пренебречь бесконечно малой величиной, не принимая ее, однако, равной нулю и, несмотря на такое приближение, добиться вполне определенных результатов.

Действительно, с одной стороны, "исчезает dx относительно x "; по отношению к x dx является ничем — " dx находится в отношении лишь к dy "²:

dx , dy уже не определенные количества и не должны иметь значение таковых, а имеют значение лишь в своем соотношении... Вне своего отношения они чистые нули, но их следует брать только как моменты отношения, как *определения* дифференциального коэффициента dx/dy^2 .

Таким образом, бесконечно малые — “уже не определенные количества, но и не ничто, а сохраняют еще некоторую *определенность относительно другого*”⁴. С одной стороны, они уже не являются количествами, но, с другой стороны, они сохраняют нечто количественное, поскольку их соотношения остаются количественно определяемыми.

В концепции бесконечно малых величин есть что-то промежуточное. Именно поэтому Ньютон не хотел называть их "недели-

¹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Кн. 1. Разд. 2. Гл. 2. Бесконечность определенного количества. Т. 1. С. 356.

² Там же. С. 355.

³ Там же. С. 336.

⁴ Там же. С. 337.

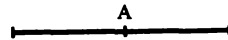
мыми"¹, иначе это означало бы, что мы пришли к концу деления. Ньютон уточняет, что речь идет об "исчезающе делимых" и что их отношение должно пониматься как "предел"² отношения. Нужно понимать, что "под предельным отношением исчезающих количеств должно быть разумеемо отношение количеств не перед тем, как они исчезают, и не после того, но при котором исчезают"³. Действительно, "величины эти определены как величины, *существующие в своем исчезновении* — не до своего исчезновения, ибо в таком случае они конечные величины, и не после своего исчезновения, ибо в таком случае они ничто"⁴. Таким образом, если с помощью исчисления бесконечно малых удастся совершать рациональные математические действия, то понятие бесконечно малой, на котором оно зиждется, все-таки оказывается двусмысленным по своей природе — как переход между тем, что еще является чем-то, и тем, что уже ничем не является.

б) Переход границы

Таким образом, мы видим, насколько ложен тезис Бергсона о том, что концептуальное представление времени и движения сводит их к ряду неподвижных состояний. Методы исчисления бесконечно малых состоят скорее в том, чтобы представлять пространство, исходя из движения, поскольку при этом математическая точка характеризуется приращениями ее абсциссы и ординаты, другими словами, точка схватывается в движении, которым она порождает прямую. Однако это движение бесконечно мало: точка схватывается в тот момент, когда она покидает свое собственное местоположение. Или, что то же самое, элементы, служащие для расчета этого движения (то есть приращения абсциссы и ординаты), схватываются в тот самый момент, когда они вот-вот сведутся к нулю. Таким об-

разом, понятие континуума вовсе не исключает понятия бесконечно малой. Конечно, континуум не содержит бесконечно малой в качестве своего составного элемента. Но бесконечно малая величина появляется в континууме в форме границы, причем в момент, когда она переходится.

Если мы хотим изучать границу и пограничный переход, то не важно, определять ли ее свойства через точку в пространстве, положение в движении или мгновение во времени, поскольку эти аспекты различны лишь для чувственной интуиции, но не для мысли, которая рассматривает их математическое понятие. Например, А, взятое в одномерном континууме, — это и точка между правым и левым, и положение между предшествующим и последующим, и мгновение между прошлым и будущим, и число между большим и малым.



Наименее двусмысленной иллюстрацией границы является тем не менее мгновение, поскольку мы знаем, что время идет, тогда как графическое изображение математической точки навязывает созерцанию свое неподвижное положение, деля линию на две половины, данные в одно и то же время:

Мгновение разделяет время в возможности, то есть мысленно, а не в реальности как точка, которая, занимая какое-то положение и находясь там, обозначает разделение частей. Вследствие текучести времени мгновение не может обозначать части времени, существующие рядом друг с другом⁵.

Операция измерения, например, разрывает континуум, деля его на единицы измерения так, что появляются сопряженные линии (или движения, или последовательные времена):

При таком делении ни линия, ни движение не будут непрерывными, так как непрерывное движение есть движение по непрерывному, а в непрерывном заключено бесконечное [число] половин, но только не в действительности, а в возможности⁶.

¹ Ньютон И. Математические начала натуральной философии. Лемма XI. Схолия. М., 1989. С. 69.

² Там же.

³ Там же.

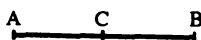
⁴ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Кн. 1. Разд. 1. Гл. 1. Становление. Т. 1. С. 165.

⁵ Alexandre d'Aphrodise in Simplicius. Commentaire à la Physique d'Aristote. 222 a 10. Acad., Berol. P. 748, 23—27.

⁶ Аристотель. Физика. VIII 8, 263 a, 26—29 // Соч. Т. 3. С. 252.

А если у нас имеются два континуума, смежных или последовательных, то точку, по которой проходит деление, приходится рассматривать как двойную:

Если же их сделать действительными, то [движение] не будет непрерывным, но будет останавливаться, что вполне очевидно произойдет с тем, кто считает половины; ведь ему тогда необходимо одну точку считать за две: одна будет концом одной половины, другая — началом другой, если считать непрерывную [линию] не как одну, а как две половинные¹.

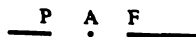


Например, точка С, если она делит отрезок АВ пополам, является одновременно концом отрезка АС и началом отрезка СВ.

Рассмотрим тогда настоящий континуум, такой, как время, который никогда не делится на мгновения реально, а только в возможности. В таком континууме настоящий момент, подобно точке на прямой, имеет двойную природу. Ведь он "представляет собой некий край прошедшего, за которым еще нет будущего, и, обратно, край будущего, за которым нет уже прошедшего"². Если такой момент имеет двойную природу, он может, следовательно, разделиться на два момента: последний момент прошлого и первый момент будущего. Поскольку они составляют первый — крайнюю точку прошлого, а второй — крайнюю точку будущего, они должны рассматриваться как неделимые. Действительно, "предполагают, что речь идет о границах"³. Однако, если эти границы "не были бы без частей, они не составляли бы краев сами по себе, а их краем была бы одна из их частей"⁴.



Если, таким образом, вообразить два отдельных момента, то, поскольку эти моменты неделимы, "они не могли бы следовать друг за другом, так как непрерывное не состоит из того, что лишено частей"⁵. Как мы уже видели, два неделимых не могут соприкасаться. "Если же они отделены друг от друга, между ними будет находиться время"⁶. Именно это время и называют настоящим моментом — он расположен между последним мгновением прошлого и первым мгновением будущего. Однако "если в промежутке находится время, то оно будет делимо"⁷. А "любое разделение во времени создает прошлое и будущее"⁸. Следовательно, часть настоящего момента (если мы подразумеваем под ним промежуточную длительность, какой бы скоротечной она ни была, между прошлым и будущим) "будет в прошедшем времени, а часть — в будущем"⁹. Однако такое разделение может проводиться до бесконечности, поскольку любое время бесконечно делимо.



Пусть Р — последнее мгновение прошлого, F — первое мгновение будущего, а А — какое-либо разделение настоящего. Тогда АF является прошлым по отношению к F, но оно является будущим по отношению к РА, в то время как РА является будущим по отношению к Р и прошлым по отношению к АF: таким образом, "в будущем будет некая часть прошедшего и в прошедшем — будущее"¹⁰. Необходимо отказаться от рассмотрения последнего мгновения прошлого и первого мгновения будущего как различных и предположить единственное и "одно и то же"¹¹ мгновение, "теперь", которое существует "в прошедшем и в будущем"¹² и принадлежит обоим временам "нераздельно"¹³.

⁵ Аристотель. Физика. VI 3, 234 а 6—7 // Соч. Т. 3. С. 185.

⁶ Там же. 7—8.

⁷ Там же. 10.

⁸ Simplicius. Commentaire à la Physique d'Aristote. 234 а 16 sq. P. 959, 11.

⁹ Аристотель. Физика. VI 3, 234 а 16—17 // Соч. Т. 3. С. 185.

¹⁰ Там же. 12—13.

¹¹ Там же.

¹² Там же. 20.

¹³ Там же. 4—5.

¹ Аристотель. Физика. VIII 8, 263 а 30—263 в 3 // Соч. Т. 3. С. 252.

² Там же. VI 3, 233 в 35—234 а 2. С. 185.

³ Simplicius. Commentaire à la Physique d'Aristote. 233 в 33 sq. P. 956, 16.

⁴ Ibid. 16—17.

Таким образом, необходимо либо произвести разрыв континуума, дающий два отличных друг от друга континуума, причем конец одного отделен от начала другого, либо придерживаться реального континуума, в котором момент потенциального разделения будет единым и неделимым. Именно к этой последней возможности склоняется Зенон, когда делит движение стрелы на ряд последовательных неподвижных мгновений. В этом случае есть основание сказать, что "в "теперь" нет никакого движения"¹. Если бы действительно там существовала возможность движения, то это движение могло быть более или менее быстрым; но это количественное различие не может быть выявлено в неделимом:

A C B

Пусть N — мгновение, в котором, как утверждается, есть движение, и пусть AB — расстояние, пройденное самым быстрым движением в N. Тогда самое медленное движение за то же мгновение преодолеет расстояние меньшее, чем AB, допустим AC. Но поскольку наиболее медленное движение преодолевает AC за мгновение, то наиболее быстрое движение преодолеет эту длину AC меньше чем за мгновение; следовательно, мгновение будет делимым².

Тот факт, что не может быть движения в неделимом мгновении, означает, что движение требует делимости времени, а не приводит к выводу, что движущееся тело неподвижно в этом мгновении. Если, в самом деле, мгновение по своей природе исключает возможность движения, то оно также исключает возможность состояния покоя:

Но [в "теперь"] нет и покоя; мы называли ведь покоящимся [предмет], способный к движению и не движущийся в то время, в том месте и таким образом, как ему присуще по природе; следовательно, раз в "теперь" ничто не может двигаться, то ясно, что не может и покоиться³.

Софизм Зенона состоит в утверждении, что в мгновении есть либо движение, либо сос-

тояние покоя. Фактически же неделимое мгновение исключает более или менее быстрые движения и соответственно остановку движения.

Если этот вывод достаточен для опровержения софизма Зенона, он тем не менее недостаточен сам по себе, поскольку он представляет неделимое мгновение как принадлежащее одновременно двум противоположным рядам (до и после, прошлое и будущее, большое и маленькое и т. д.), что является противоречивым:

Пусть время будет АГВ, предмет — Δ ; он в течение всего времени А светлый, а в течение В не светлый; следовательно, в [момент времени] Г он и светлый и не светлый. Ведь будет правильно сказать, что в любой части времени А он светлый, если все это время он был светлым; точно так же во время В он не светлый, а в Г относится и к тому и к другому⁴.

A Г В



Таким образом, необходимо соотнести точку Г, которая разделяет континуум на предшествующие и последующие, лишь с одним из двух этих рядов, например последующим:

...Иначе выйдет, что, когда он [предмет Δ] возник, [в это же мгновение] его уже не будет... или же он должен быть одновременно светлым и не светлым и вообще существующим и несуществующим⁵.

Действительно, в момент Г предмет не может быть еще светлым и уже не светлым, то есть еще не быть чем-то, в то время как он им уже стал.

с) Граница и неограниченность

Таким образом, мы видим, насколько трудно интерпретировать сущность понятия границы внутри континуума. В самом деле, любая точка, взятая внутри континуума, делит этот континуум или производит в нем разрыв. Но если этот разрыв нереальный, такая точка сохраняет также непрерывность континуума в том смысле, что она принадлежит одновременно к обеим частям. Однако это, как мы только что убедились, является противоречивым, по-

¹ Аристотель. Физика. VI 3, 234 а 24 // Соч. Т. 3. С. 186.

² Simplicius. Commentaire à la Physique d'Aristote. 234 а 24 sq. P. 961, 4—9.

³ Аристотель. Физика. VI 3, 234 а 32—34 // Соч. Т. 3. С. 186.

⁴ Там же. VIII 8, 263 б 15—19. С. 252.

⁵ Там же. 24—26. С. 253.

сколько приходится рассматривать границу одновременно как правое и левое, предшествующее и последующее, прошедшее и будущее, большое и малое и т. д. Если же мы хотим избежать противоречия, нужно отнести границу лишь к одной из двух частей. Но в этом случае невозможно разделить континуум одним разрывом, например время — одним мгновением так, чтобы после него не было ничего в будущем, а до него — не было ничего в прошлом. В самом деле, если мы возьмем F как первое мгновение будущего, оно должно быть отделено от P — последнего мгновения прошлого, так что между этими двумя временными точками оказывается бесконечное множество мгновений, также могущих означать разрыв между прошлым и будущим.

$P \quad F$

Поэтому неудивительно, что "никто не может привести какого-либо доказательства правильности принципа"¹, в соответствии с которым некоторые современные математики определяют сущность континуума:

Если все точки прямой линии разбиваются на два класса таким образом, что каждая точка первого класса находится слева от любой точки второго класса, то существует точка, и притом единственная, которая отвечает за это деление всех точек на два класса, разделяя прямую линию на две части².

$G \quad P \quad D$

Если точка P находится слева от всех точек, расположенных справа, и справа от всех точек, расположенных слева, это означает, что она находится одновременно и слева и справа. Такой вывод, являясь противоречивым, не может быть принят математиками, которые присоединяют точку P к тому или иному ряду точек. Но со времен Аристотеля было доказано, что разрыв между двумя рядами не может осуществляться одной точкой.

$P \quad F$

¹ Dedekind J. W. R. Continuité et nombres irrationnels. 3. Continuité de la ligne droite.

² Ibidem.

Если же предположить в континууме неделимое в качестве крайнего члена одной из его частей, другая часть будет содержать в себе отличный от него крайний член. Если, например, P является последним мгновением прошлого, оно будет отличаться от F — первого мгновения будущего. Таково основание так называемых доказательств тезиса, гласящего, что мир имеет начало и конец во времени. Доказательство основывается на том, что в настоящее мгновение "прошел бесконечный ряд следующих друг за другом состояний вещей в мире"³, иными словами, прошлое представляется как завершенная "вечность"⁴. "Доказательства... сводятся лишь к тому, что "данный момент времени означает не что иное, как некую определенную границу во времени"⁵, поскольку в это мгновение прошедшее время заканчивается. Однако то, что существует определенная во времени граница, — это как раз "именно то, что должно было быть доказано"⁶. Есть, правда, видимость доказательства, заключающаяся в том, "что допущенная граница времени есть некоторое "теперь" как конец протекшего до этого времени, а та граница, наличие которой требуется доказать, есть "теперь" как начало некоторого будущего. Но эта разница несущественна"⁷. В самом деле, если настоящее мгновение рассматривать как то, чем оно действительно является, то есть не как точку, где время завершается, а как точку, где оно продолжается, то прошлое в этом случае не представлялось бы как совокупность, завершенная в данное мгновение, и, следовательно, "рассуждение доказательства отпало бы"⁸.

Таким образом, антиномия пространства и времени проясняется, исходя из противоречивой природы границы внутри континуума. Если C — это конец AC , рассматриваемый как разрыв, то необходим другой крайний член, отличный от C , для начала

³ Кант И. Критика чистого разума. Кн. 2. Отд. 2. Гл. 2. Первое противоречие трансцендентальных идей // Соч. Т. 3. С. 404.

⁴ Там же.

⁵ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Кн. 1. Разд. 2. Гл. 2. Кантовская антиномия... Т. 1. С. 314.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 315.

другого континуума. Однако если сохраняются непрерывность, то С будет одновременно окончанием одной части и началом другой и, таким образом, любая граница будет содержать свое собственное снятие. В этом смысле любой континуум (пространство, время, движение) бесконечен в том двойном смысле, что невозможно положить предел его разделению или определить границы его распространения:

Каковы бы ни были движение, число, пространство, время, всегда есть большее и меньшее...¹

Такое определение бесконечности отличается от обычно приводимого, согласно которому бесконечность — это такая величина, больше которой или меньше которой быть не может. Это второе определение выглядит как соответствующее сущности бесконечно малой в том виде, как она используется в исчислении бесконечно малых, поскольку бесконечно малая находится у такого предела исчезновения, за которым уже ничего нет. Тем не менее бесконечно малая, используемая при исчислении бесконечно малых, еще не перешла предел, за которым уже ничего не существует. И она все еще является какой-то величиной. Но поскольку уже не может быть найдено меньшей величины, бесконечно малая уже не является определенной величиной: действительно, всегда можно найти величину меньшую, чем любая данная величина. Поэтому бесконечно малая и должна определяться как наименьшая возможная величина: она есть именно такая величина, меньшая, чем любая данная величина, то есть остающаяся всегда возможной за пределами этой величины. Таким образом, нельзя подразумевать под бесконечно малой наименьшую, реально данную величину, какой была бы, например, неделимая, то есть реальный предел деления. В действительности нет реального предела делению, так что наименьшая величина никогда не реальна, но лишь возможна.

Очевидно, что тот же анализ подходит и для бесконечно большой величины. Если она является таким количеством, больше

которого не может быть найдено, она, следовательно, уже не является определенным количеством, поскольку, какое бы определенное количество мы ни брали, всегда можно найти еще большее количество. Поэтому "невозможна никакая бесконечная данная величина"². Таким образом, проясняется парадокс теории множеств о бесконечных множествах. Поскольку бесконечность неисчислима, то можно, если угодно, сказать, что бесконечное множество равно подмножеству, образованному частью его составляющих, например, что бесконечное множество целых чисел равно бесконечному множеству четных чисел. Однако, поскольку речь не идет об определенных количествах, равенство также не имеет количественно определенного значения. Так что и равенство бесконечного множества целых чисел и бесконечного множества четных чисел не может означать, что целое равно части, поскольку бесконечное множество чисел не может образовать целое. Ведь целое — "это то, у которого ничто не отсутствует"³, а множество чисел является бесконечным, поскольку всегда найдется число большее, чем любое данное число:

Выходит, что бесконечное противоположно тому, что [о нем обычно] говорят: не то, вне чего ничего нет, а то, вне чего всегда есть что-нибудь, то и есть бесконечное... Итак, бесконечное есть там, где, беря некоторое количество, всегда можно взять что-нибудь за ним⁴.

Бесконечность пространства, времени, движения и вообще количества является, таким образом, не завершенной совокупностью, но всего лишь той величиной большей любого определенного количества, которая всегда остается возможной за пределами любой данной величины.

Пространство и время не образуют бесконечностей, данных в реальности. А не образовывать реальную бесконечность — это определение конечного. Такое определение конечного не исключает беско-

¹ Паскаль Б. О геометрическом уме и об искусстве убеждать // Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. С. 442.

² Кант И. Критика чистого разума. Кн. 2. Отд. 2. Гл. 2. Первое противоречие трансцендентальных идей // Соч. Т. 3. С. 408.

³ Аристотель. Физика. III 6, 207 а 8—9 // Соч. Т. 3. С. 119.

⁴ Там же. 206 в 33—207 а 2; 207 а 7—8.

нечности, поскольку природа конечного заключается не в замкнутости в каких-то границах, а скорее в том, что оно не может найти пределов и, таким образом, никогда не достигает полноты и совершенства. Бесконечно большая, как и бесконечно малая, никогда не отождествляются с пределом, достигаемым в большом и в малом: они являются переходом к предельной границе или, более точно, любая данная граница "состоит лишь в том, что она переступает самое себя"¹. Как нет последнего составного элемента пространства и времени, так нет и пространственно-временного универсума, который был бы завершённой целостностью. Невозможно и достичь того мгновения настоящего, в котором прошлое было бы полностью завершено, — разрыв между прошлым и будущим состоит из неопределенной бесконечности мгновений. "Бесконечный временной ряд в ней не *прошел*, а продолжает идти"². Не иметь возможности сказать ни в одно из мгновений:

ты так прекрасно — остановись; никогда ничего не завершать реально и ничего никогда не начинать в абсолютном смысле, но всегда только смешивать в том, что есть сегодня, то, что прошло, однако не перестает проходить, с незавершенностью того, что должно еще быть; сознавать себя рожденным однажды и знать, что умрешь, причем даже у этого короткого жизненного срока концы теряются в смутном тумане, где внутреннее сознание времени не может схватить ни первый, ни последний миг, — такова природа конечности и смысл содержащейся в ней бесконечности³. В самом деле, постольку, поскольку конечное не может реально достичь своей границы, оно оказывается также и бесконечным. Таким образом, необходимо согласиться с древними диалектиками, что указанные ими противоречия в движении действительно существуют; но отсюда не следует, что движения поэтому нет, а следует, напротив, что движение — это само *налично сущее* противоречие"⁴.

¹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Кн. 1. Разд. 2. Гл. 2. Кантовская антиномия... Т. 1. С. 314.

² Там же. С. 315.

³ О диалектике конечного и бесконечного см. главу 15 наст. изд.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Кн. 2. Разд. 1. Гл. 2. С. Положение о противоречии. Т. 2. С. 66.

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ И ФИЛОСОФИЯ ДУХА

Математика подходит к действительности с точки зрения ее самых абстрактных параметров. Естественные же и гуманитарные науки рассматривают реальность в ее богатейшей конкретности, осуществляя такое множество специальных исследований, что философии, как представляется, сегодня уже нечего добавить. Стремление создать философию природы или философию духа выглядит нынче как беспочвенная претензия. Фактически последние попытки такого рода восходят к Энгельсу, и обычно они встречаются с подзрением.

Однако у Канта есть важное замечание о том, что метафизическая точка зрения вносит в исследование реальности радикальное упрощение. В практике наук сложные проблемы представляются прямо-таки неразрешимыми из-за того, что человеческий ум теряется в бесчисленных деталях, по сути, чуждой ему реальности. Метафизика же, в том виде, как ее можно понимать после Канта, имеет дело лишь с понятиями, при помощи которых сам разум осуществляет в науках объяснение действительности. Причем, в силу самой природы этих понятий, обращение к опыту мало что дает при решении возникающих здесь проблем. Опыта недостаточно для ответа на вопрос, конечен или бесконечен мир, как и для решения вопроса о том, является ли целенаправленность столь же законным принципом объяснения природы, как и детерминирующая причинность. Конечно, было бы бессмысленно рассуждать о таких понятиях, ничего не зная о подходах науки и ее реальных результатах. И конечно, развитие концептуальной рефлексии в рамках самой науки должно содействовать углублению

метафизического исследования понятий. Можно, например, согласиться с тем, что природу причинности мы способны сегодня постигнуть яснее и точнее, чем это мог сделать Аристотель. Тем не менее остается фактом, что для решения проблем, связанных с употреблением понятий вообще, простое накопление знаний в рамках науки само по себе бесполезно. Самое большее, что оно может дать, — это конкретные примеры. Ну а "многознание уму не научает"¹ — эта истина сегодня так же верна, как и во времена Гераклита. Действительно, наука — это прежде всего анализ реальности с помощью понятий, и лишь во вторую очередь она совершает собственно метафизический ход мысли — рефлексию относительно содержания и обоснованности этих понятий.

При этом если говорить о современном этапе развития науки, то важнейшей проблемой, связанной с использованием объяснительных понятий, является несомненно проблема, которую выдвинуло становление наук о человеке. Дело в том, что формирование естественных наук происходило в процессе постоянного очищения их способов объяснения: из понимания природы стремились устранить все, что могло показаться антропоморфным. Когда же стали формироваться гуманитарные науки — исторически после естествознания, — то они унаследовали суть его объяснительных принципов. В результате они подходят к изучению человека на основе системы понятий, из которых было изгнано все, что напоминало человека, и, в частности, ис-

¹ Гераклит. 16 (40 DK) // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 195.

ключены свобода, сознание и целенаправленность. Такой подход, разумеется, парадоксален. Поэтому надлежит заново рассмотреть связь основных понятий, служащих для понимания природы и человека.

1. Детерминистское понимание природы

Объяснять — значит связывать одно явление с другим согласно определенному правилу, являющемуся принципом объяснения. Явление, служащее для объяснения другого явления, может вообще быть названо его причиной, если рассматривается связь вещей в действительности, или основанием, если имеется в виду связь идей в процессе познания. Это чисто абстрактные определения, и здесь еще нет проблем. Проблемы начинаются, когда требуется установить, по какому правилу должна определяться связь причины и следствия или основания и обосновываемого. Из различных возможных форм этой связи вытекают различные возможные концепции причинности.

а) Аристотелевская система четырех причин

Первым системным истолкованием природы причинности можно считать учение Аристотеля о четырех причинах. Конечно, это учение представляет собой осмысление причинного объяснения в том виде, в каком оно практиковалось наукой и философией до Аристотеля. Но, с одной стороны, наши знания о досократовской физике весьма фрагментарны, а ее систематическое изложение Аристотелем остается для нас самым ясным источником информации; с другой же стороны, что важнее, аристотелевская философия — это первая рефлексия, отчетливо выделившая понятие причины исходя из стихийного использования причинного объяснения у предшествовавших мыслителей. Наконец, аристотелевское учение носит в некоторых отношениях характер первоначала, так как в нем осмысливается не только первичное состояние причинного объяснения в греческой науке и философии, но также простой и непосред-

ственный опыт человеческой деятельности как действующей причины в простейших формах ремесленного производства. Гениальность Аристотеля как раз и проявилась в том, что он истолковал и осветил одно через другое: с одной стороны, доступное каждому человеку непосредственное опытное знание о себе как причине простейшей производственной деятельности, а с другой — теоретическое объяснение природы с помощью различных аспектов причинности.

Действительно, рассмотрение человеческого производства в его простейших формах обнаруживает все то, что требуется для создания какого-либо предмета, то есть оно позволяет связать этот предмет с различными причинами, объясняющими его возникновение. Первое, что требуется для создания, скажем, статуи, — это медь, а для создания чаши — серебро¹. Таким образом, можно выделить первую причину — "то, "из чего", как внутренне ему присущее, возникает что-нибудь"². Эта причина есть тот субстрат вещи, который, "переходя от одного расположения к другому"³, дает возможность ее создать. В первоначальных формах производства для изготовления бытовой утвари часто использовалось дерево. Поэтому именно дерево как материал (*hyle* (гиле) по-гречески или *materia* (материя) по-латыни) служит Аристотелю символом для обозначения этой первой причины. По традиции эта причина называется "материальной причиной", или материей. Но яснее и точнее будет определить эту причину как то, что отвечает на вопрос, "из чего"⁴ состоит вещь.

Следующее, что требуется для создания вещи, — это идея и "образец"⁵. Если о материальной причине в общем говорили еще досократики, то на роли идеи в производстве настаивал Платон. Действительно, всякое человеческое производство имеет в виду идеальный образец. Например, "если во время работы челнок... расколется", то столяр, "делая новый", будет смотреть

¹ См.: Аристотель. Физика. II 3, 194 b 25 // Соч.: В 4 т. М., 1981. Т. 3. С. 87.

² Там же. 24.

³ *Simplicius. Commentaire à la Physique d'Aristote.* 194 b 23. P. 310, 5—6.

⁴ Аристотель. Физика. II 3 195 a 19 // Соч. Т. 3. С. 88.

⁵ Там же. 194 b 26. С. 87.

не "на расколовшийся челнок", а "на тот образ, по которому он его делал"¹.

Итак, вторая причина создания вещи — это идея, и нельзя правильно понять подлинную мысль Аристотеля, если принять традиционный перевод греческого слова "идея" как "форма" и соответственно считать, что вторая причина, противостоящая материальной причине, или материи, — это формальная причина, или форма. В самом деле, "идея — не просто поверхностная форма вещи"², а принцип организации материи и основание ее внутреннего устройства. Надо, однако, оговориться, что перевод "идеи" как "форма" в текстах Аристотеля связан со стремлением четко разграничить аристотелевскую и платоновскую концепцию. Дело в том, что согласно платоновскому идеализму идея существует вне чувственной реальности, и именно на этом основании она служит для чувственных объектов "образцом", пребывающим вне и над тем, что существует материально. Именно такой сверхчувственный образец для чувственной реальности традиционно называется "идеей". Аристотель же со своей стороны не считает необходимым отделять идею от действительности, доступной чувственному познанию и воздействию человека. "Душа есть местонахождение"³ идей постольку, поскольку идеи участвуют в человеческом познании и действии. Но если идею понимать как принцип единства и организации в самих вещах (а не просто постольку этот принцип только отражается в человеческом сознании), то можно сказать, что идея "и материя неотделимы от предмета"⁴.

Таким образом, традиционный перевод "идеи", или "идеальной причины", как "форма", или "формальная причина", имеет целью четко обозначить тот факт, что Аристотель считал идею неотделимой от реальности. Однако при таком переводе чересчур резко подчеркивается разрыв между

Аристотелем и Платоном и тем самым не учитывается существенная преемственность между их концепциями. А ведь для Аристотеля характерно то, что он воспринимает, включая их как элементы в более широкую конструкцию, определения причинности, выдвинутые по отдельности его предшественниками. Разумеется, будучи уже не отдельным, а связанным и объединенным с другими аспектами, каждый аспект причинности тем самым существенно меняется. Так, что касается идеи, то ее значение изменяется по сравнению с ее платоновским пониманием вследствие того, что она оказывается неразрывно связанной с материей. Тем не менее не имеет смысла называть идеальную причину просто формой, что вызывает в памяти лишь расположение в пространстве и внешнюю конфигурацию, то есть всего лишь поверхностные следствия организации материи идей.

Под идеей надо понимать концепцию вещи, каковая, в частности, содержится в ее дефиниции и детерминирует ее конфигурацию. В самом деле, столяр, изготавливающий челнок, руководствуется не просто его внешним видом, а его идеей. Поэтому Аристотель подчеркивает, что идея есть "образец"⁵ для вещи, данный как бы "в стороне" от действительности, хотя он находится вовсе не в идеальном или наднебесном месте, а в таком вполне реальном и земном, как голова или сердце ремесленника. При этом реально созданный предмет никогда не будет точно соответствовать его образцовой модели, каковая существует лишь в виде идеи. Так же обстоит дело, если от производства предметов человеком перейти к естественному воспроизводству поколений. Здесь идея принимает биологическое значение "рода". Этим термином, кстати, попеременно с термином "форма" также традиционно переводится слово "идея" у Аристотеля. Действительно, род объединяет все живые существа, подчиняющиеся одному и тому же принципу организации и потому способные порождать друг друга. Но можно под "родом" понимать и сам этот принцип организации. Тогда видно, что такой принцип есть идеальная модель, парадигматический образец, которому

¹ Платон. Кратил. 389 b // Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. I. С. 423.

² Simplicius. Commentaire à la Physique d'Aristote. 194 b 26. P. 310, 22.

³ Аристотель. О душе. III 4, 429 a 27 // Соч. М., 1975. Т. I. С. 433—434.

⁴ Аристотель. Физика. IV 2, 209 b 23 // Соч. Т. 3. С. 126.

⁵ Там же. II 3, 194 b 26. С. 87.

в точности не соответствует ни одна реальная особь.

Итак, вторая причина, объясняющая возникновение вещи, может быть обозначена или традиционно как "форма" или "формальная причина", или, точнее, как "идеальная причина" или "родовая причина", поскольку вещь объясняется через ее парадигматическое отношение к идее или к роду, к которому она принадлежит. Вообще эта форма причинности может быть охарактеризована как ответ на вопрос "Что это такое?" ("определение сути бытия")¹, касающийся какой угодно вещи. В самом деле, ответом на этот вопрос служит термин, обозначающий вещь не в ее индивидуальности, а через тот род, к которому она принадлежит, будь то человек, стул или стол. Затем уже, если есть необходимость, можно дать определение рода, содержащее истинное понятие вещи.

Но для того, чтобы какая-то вещь существовала, нужно еще, чтобы кто-то или что-то ее произвел или произвело на свет:

...Например, давший совет есть причина, для ребенка причина — отец, и, вообще, производящее — причина производимого и изменяющее — изменяемого².

Эта причина указывает, "откуда первое начало изменения..."³. Если же всякое изменение действительности назвать вообще "движением", то порождающий его фактор можно будет назвать "движителем", или "движущей причиной", и это будет третья форма причинности.

Однако объяснение вещи представляется еще неполным, если указывается только ее источник, или начало, и не учитывается то, "ради чего"⁴ совершается порождающий ее процесс. Здесь, в противоположность источнику, указывается "цель"⁵ процесса, как, например, цель "прогулки — здоровье"⁶. Между тем здесь есть двусмысленность, ибо цель может быть смешана с концом⁷,

когда вещь разрушается или живое существо умирает. Поэтому надо различать цель процесса созидания "при непрерывном движении"⁸ и конец, при котором производящий и поддерживающий вещь процесс обрывается. Например, работа столяра закончена, когда изготовленная им кровать приняла окончательную форму. Завершение изготовления кровати — это, стало быть, цель и конец работы, но это не конец кровати. Она понемногу распадается и разрушится, если ее не поддерживать в нормальном состоянии и не ремонтировать. Так же и развитие живого существа завершается, когда организм достигает полноты своей зрелой формы; но как только прекращается процесс изменения и роста, начинают перевешивать силы, ведущие к разрушению жизни, — наступает смерть, означающая конец живого существа.

Таким образом, определение цели как причины не так просто. Конечно, цель как завершение созидательной деятельности — это причина. Она отвечает на вопрос "почему?" или "ради чего" и таким образом указывает на основание для делания чего-либо:

Наконец, [причина] как цель, т. е. "ради чего"; например, [причина] прогулки — здоровье. Почему он гуляет? Мы скажем: "чтобы быть здоровым", — и, сказав так, полагаем, что указали причину⁹.

Следует, однако, не путать цель как конец процесса, производящего вещь, с концом самой вещи. Недаром Аристотель сказал, что это "смешная шутка"¹⁰ — то, что некий поэт написал по поводу одного умершего:

"Достиг кончины, ради которой родился"¹¹.

Уже некоторые греческие комментаторы Аристотеля пытались приписать эту стихотворную строчку Еврипиду (тогда как она по форме больше похожа на отрывок из комедии) — настолько трудно представить себе, что это действительно смешно — думать, что мы родились, чтобы умереть. Но Аристотель тут же подчеркивает, что "цель означает [отнюдь] не всякий предел, но наилучший"¹². Цель в собственном смысле

¹ Аристотель. Физика. IV 2, 194 б 27 // Соч. Т. 3. С. 87.

² Там же. 30—32. С. 87—88.

³ Там же. 29—30. С. 87.

⁴ Там же. 33. С. 88.

⁵ Там же. 32.

⁶ Там же. 33.

⁷ Слово *fin* по-французски означает и "цель" и "конец". — Примеч. ред.

⁸ Аристотель. Физика. II 2, 194 а 29. С. 86.

⁹ Там же. 194 б 32—35. С. 88.

¹⁰ Там же. 2, 194 а 31. С. 86.

¹¹ Там же. 31—32.

¹² Там же. 32—33. С. 86.

слова означает, следовательно, то, что находится в конце производящего процесса и на что этот процесс направлен: здоровье как цель медицины или мир как цель войны. Таким образом, цель — это то, что имеется в виду в данном процессе, то есть благо¹, или наилучшее, и, как таковая, она является "причиной прекрасного и справедливого"².

Итак, аристотелевский анализ приводит к установлению системы причин, числом в четыре, которые, по традиции, обозначаются как материальная, формальная, действующая и конечная (целевая) — обозначение удобное, но довольно неадекватное. Может быть, яснее было бы сказать, что эти причины образуют систему ответов на основные вопросы, которые можно поставить по отношению к любой вещи: из чего это? что это такое? кто это создал? и для какой цели? Если, скажем, ответят, что это из дерева, что это кровать, что ее изготовил столяр, для того чтобы на ней спать, то, похоже, тем самым мы узнаем все, что на первый раз можно желать узнать, и система вопросов и ответов действительно дает ответ о вещи, то есть полностью ее объясняет. В этом смысле, следовательно, аристотелевский анализ причинности дает полную систему причин.

b) Критика и разрушение системы четырех причин

Однако очевидно, что данная система может считаться удовлетворительной лишь при первом подходе. Несомненно, она послужила одним из поводов для весьма сурового суждения Леона Брюнсвика, сказавшего об Аристотеле, что его умственный возраст равен восьми годам. Действительно, при нынешних требованиях к научному объяснению кажется, что только ребенок может признать объяснением вещи такой элементарный и поверхностный набор вопросов и ответов. Между тем, хотя такое возражение Аристотелю неизбежно, оно все же неудовлетворительно, так как тем

самым его учению противопоставляются извне с видом превосходства требования науки, находящейся на гораздо более высоком уровне развития. Надо, следовательно, показать, как эти более высокие требования сформировались исходя из внутренней недостаточности аристотелевской системы причин.

Эта недостаточность ясно видна в "перечислительном" характере системы причин. В самом деле, у Аристотеля причины просто перечисляются одна за другой, по видимости в произвольном порядке, связываясь лишь словечками "далее" или "наконец"³. Таким образом, система причин систематична в том смысле, что она полна, но, с другой стороны, она очень мало систематична, поскольку связь ее различных элементов носит совершенно внешний характер.

И у Аристотеля не только не указывается внутренняя связь причин, но к тому же значение по крайней мере одной из причин весьма двусмысленно. Действительно, причина как цель не только несет с собой опасность путаницы — смешения цели как завершения процесса создания вещи и конца как завершения ее разрушения, — но и в самом процессе созидания дело не обходится без двусмысленности. С одной стороны, цель работы столяра — это законченная кровать; но, с другой стороны, кровать считается законченной, когда она пригодна для удовлетворения потребности, ради которой она изготавливалась. "Ведь "ради чего" имеет двойное значение"⁴. В первом смысле цель — это заверченный, окончательный результат работы, которым объясняется последовательность операций изготовления. Но "ведь и мы [сами] есть цель"⁵, поскольку сама произведенная вещь в ее завершенном виде объясняется лишь как средство удовлетворения наших потребностей. Следовательно, всякая производящая деятельность имеет двойную цель:

Цель двойка, поскольку в одном смысле — это есть намеченный к созданию результат (...например, здоровье как желаемый результат для врача), а в другом

¹ См.: Аристотель. Метафизика. I 6, 988 а 15 // Соч. Т. 1. С. 80.

² Аристотель. О душе. I 2, 404 б 2 // Соч. Т. 1. С. 376.

³ См.: Аристотель. Физика. II 3, 194 б, 29, 32 // Соч. Т. 3. С. 87—88.

⁴ Там же. 2, 194 а 35—36. С. 86.

⁵ Там же. 35.

смысле — это то, в чем этот результат мыслится и в чем возникает, например здоровый человек; в этом втором смысле цель означает то, ради чего совершается действие, и в этом смысле мы сами являемся целью¹.

В человеческом производстве ясно проявляется эта двойственность цели. Например, искусство столяра имеет две цели — кровать и человека, а искусство врача имеет целью одновременно человека и здоровье. Но такая же двойственность обнаруживается и в производстве, которое происходит в самой природе. Под этим производством понимается "порождение", то есть способность живых существ "производить себе подобное"². В определенном смысле порождение как способность живого существа порождать нового индивида неотделимо от деятельности, благодаря которой индивид производит себя сам, когда он растет и питается; однако порождение отличается от простого роста тем, что оно направлено на сохранение вида, а не отдельных индивидов. Но, как это уже отмечал Платон, "рождение — это та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному существу"³. "...Ибо не может преходящее вечно оставаться тем же и быть постоянно единым по числу"⁴. "...И продолжает существовать не оно само, а ему подобное, оставаясь единым не по числу, а по виду"⁵. Количественное единство индивида при порождении не сохраняется, сохраняется лишь единство вида. Отсюда видно, что и при порождении "цель... понимается двояко"⁶, ибо целью является вид, но вид реально сохраняется лишь в индивидах, которые, следовательно, также являются целью порождения как непосредственный результат стремления вида к самосохранению.

Очевидно, однако, что двойственность цели не одинакова в человеческом производстве и в природном порождении. Так, в работе столяра две цели его деятельности

— кровать и человек — различны в родовом отношении. Но когда "начало для Ахилла Пелей, а для тебя — твой отец"⁷, дело обстоит иначе. Конечно, и здесь можно сказать, что цель двойственна, поскольку эта цель — порождение Ахилла или тебя и в то же время продолжение рода человеческого. И разумеется, когда человек желает иметь сына, то он желает иметь потомка вообще, а не того конкретного ребенка, которого в момент желания еще нет и о котором можно будет сказать, что он такое, лишь после того, как он родится и вырастет. Поэтому в качестве целей порождения можно различать человека вообще и конкретного индивида. Однако эти две цели тождественны в отношении рода, тогда как обе цели технической деятельности в родовом отношении различны. Кроме того, "никакого человека вообще не существует"⁸, а род существует реально лишь в отдельных индивидах. Таким образом, при порождении двусмысленность цели устранена, поскольку нет реально человечества в себе, отличного от индивидов, и которое желало бы продлевать свое существование через них, а особый акт порождения Пелем Ахилла тождествен всеобщему акту порождения человека человеком.

Но анализ естественного порождения позволяет пойти в деле объединения причин еще дальше. Цель природного порождения — это вид или род, который есть не что иное, как идея. Человечество — это род человеческий или идея человека, являющаяся чем-то реальным лишь в индивидах, которые образуют человечество и сохраняют его существование. Есть, таким образом, существенная разница между природным порождением и техническим производством. Так, при производстве кровати идея кровати — это цель работы ремесленника, определяющая, что должно быть реализовано в материале по окончании производственных операций. Однако эта цель все же отлична от той, другой цели, каковой является человеческая потребность, которую столяр стремится удовлетворить. Следовательно, можно сказать, что человеческие

¹ *Simplicius*. Commentaire à la Physique d'Aristote. II 2, 194 a 34. P. 303, 30—33.

² *Аристотель*. О душе. II 4, 415 a 27—28 // Соч. Т. 1. С. 401.

³ *Платон*. Пир. 206 e // Соч. М., 1970. Т. 2. С. 137—138.

⁴ *Аристотель*. О душе. II 4, 415 b 4—5 // Соч. Т. 1. С. 401—402.

⁵ Там же. 6—7. С. 402.

⁶ Там же. 2. С. 401.

⁷ *Аристотель*. Метафизика. XII 5, 1071 a 22—23 // Соч. Т. 1. С. 306.

⁸ Там же. 21—23.

потребности в определенных изделиях образуют цели, внешние по отношению к самой идее этих изделий и которым эта идея оказывается подчинена. Ибо в конечном счете именно условия удовлетворения человеческой потребности определяют специфические условия организации материала или идею изготавливаемого предмета. Напротив, при естественном порождении цель — это род, каковым он существует реально в индивидах, так что здесь невозможно реально отличить идею от целевой причины. Это различие, по-видимому, пригодно только для объяснения человеческого производства, а его применение к природному порождению есть всего лишь антропоморфная аналогия.

То же самое относится и к различению идеальной причины и источника движения. Аристотель противопоставляет природу искусству (то есть человеческому производству вообще), говоря, что "искусство... есть начало, находящееся в другом", то есть не в том, что производится, тогда как "природа — начало в самой вещи"¹. Действительно, кровать изготавливается столяром, но "человек рождает человека"². Конечно, при порождении порождающий и порождаемый численно различны, но "по виду"³ они одинаковы. Если проанализировать более конкретно процесс порождения, то будет видно, что его активный фактор — это семя от порождающего индивида. Но если семя есть причина движения для порождаемого индивида, то все же он развивается из него "как из внутреннего для него начала"⁴. Таким образом, при порождении конечная (целевая), как и движущая, причина является внутренней. Здесь опять же причинность восходит к виду (или роду), поскольку, чтобы иметь способность порождать, индивид должен достичь полноты развития, характерной для вида, и поскольку порождение есть видовой процесс, в котором индивид является порождающим в качестве представителя своего вида. Отсюда можно заключить, что "три из них", то есть идея, движи-

тель и цель, "часто... сходятся к одной" причине. Фактически в естественном процессе порождения они всегда сводятся к виду.

Таким образом, свой полный смысл различение четырех причин обретает лишь в объяснении человеческого производства, а в природном порождении в результате сведения трех причин к одной остается, по-видимому, лишь пара, где "одно — материя, другое — форма"⁶ (идея). В этой паре противопоставление и даже антагонизм терминов особенно чувствительны в человеческом производстве. Действительно, в ходе его материи извне придается форма. Например, дереву придается форма кровати, а куску мрамора — форма статуи. Можно даже различать виды технической деятельности человека в зависимости от того, с чем они больше имеют дело — с материей или идеей. Виды технической деятельности, которые обладают "знанием формы" (идеи), могут быть названы искусством "пользования"⁷. Здесь используются технические предметы, которые рассматриваются в основном с точки зрения их целесообразности и идеи. Так, "кормчий знает, какова должна быть форма руля, и предписывает ее"⁸. Но таковыми же являются виды деятельности, в ходе которых при изготовлении предметов "даются указания искусствам более специфического характера"⁹. Например, искусство кораблестроения в целом по отношению к изготовлению отдельных деталей — парусов, снастей, руля и т. д. — выступает как знающее эти предметы по их идее "и их отношению к тому, как используется корабль в целом"¹⁰. Таким образом, эти две разновидности искусства пользования противостоят тому, которое "знает материал"¹¹, из которого делаются предметы. Например, корм-

⁵ Аристотель. Физика. II 7, 198 а 24—25 // Соч. Т. 3. С. 96.

⁶ Аристотель. Метафизика. VII 8, 1033 б 13 // Соч. Т. 1. С. 201.

⁷ Аристотель. Физика. II 2, 194 б 3—4 // Соч. Т. 3. С. 86—87.

⁸ Там же. 5—6. С. 87.

⁹ Simplicius. Commentaire à la Physique d'Aristote. II 2, 194 а 36. Р. 304, 27—28.

¹⁰ Ibid. 30.

¹¹ Аристотель. Физика. II 2, 194 б 4—5 // Соч. Т. 3. С. 87.

¹ Аристотель. Метафизика. XII 5, 1070 а 7—8 // Соч. Т. 1. С. 302.

² Там же. 8.

³ Аристотель. Физика. II 7, 198 а 26 // Соч. Т. 3. С. 96.

⁴ Aristote. Problèmes. XIV 10, 923 б 33.

чий или руководитель работ на верфи знают руль в основном с точки зрения его идеи и назначения, тогда как изготавливающий руль ремесленник знает, главным образом, "из какого дерева и какими приемами может быть [руль] сделан"¹.

Однако это разделение идеи и материи не носит абсолютного характера. В "искусствах пользования" определенное знание материала включается в знание формы:

Поэтому [Аристотель] говорит, что тот, кто знает идею руля и предписывает ее, владеет также и материалом: так, если даже он не знает в точности, что руль должен быть сделан из кипарисового дерева, то, во всяком случае, он знает, что дерево для руля должно быть достаточно упругим — ни сухим и ломким, ни совершенно гибким².

Отсюда видно, что даже в человеческом производстве, которое налагает идею (то есть определенный способ организации, проявляющийся в форме) на материал, изначально на нее не рассчитанный, материя соотносительна с идеей: отнюдь не любая материя годится для реализации определенной идеи, "так как для разной формы (требуется) разная материя"³.

Но в естественном порождении связь идеи с материей еще более тесная, чем в человеческом производстве. Действительно, в технической деятельности "искусства обрабатывают материал: одни просто, другие тщательно отделявая его"⁴:

Те, которые обрабатывают просто, — это, например, зодчество с его камнями, медицина со своими лекарствами, гончарное ремесло со своей глиной, живопись со своими смесями красок; те же, которые отделяют материал тщательно, — это, например, искусство моделирования, когда размягчают воск, ваяние, когда расплавляют медь, зодчество, когда вытесываются балки⁵.

Следовательно, можно сказать, что "в предметах искусств" мы сами делаем "ма-

териал ради [определенного] дела"⁶. А это существенная разница с природными телами, у которых материал "имеется в наличии как нечто существующее"⁷. Таким образом, видно, что в природе различие материи и формы нельзя понимать так же, как в технической деятельности. Фактически различие материи и идеи имеет, по-видимому, четкий смысл лишь в человеческом производстве, на которое, кстати, и ссылается Платон, когда он хочет продемонстрировать на примере, как идея накладывается извне на материю. Но само техническое производство свидетельствует о том, что материя должна быть приспособлена к идее. Конечно, сырой материал, с которого начинается процесс обработки, весьма отличается от его окончательного вида. Но техническая деятельность, как и природное производство, — это вообще процесс непрерывного преобразования: на каждом этапе материалу придается форма, которая, в свою очередь, становится материалом для нового оформления. Так, бесформенная глина, сырье, является первым материалом для кирпичей, кирпичи становятся материалом для стены и т. д. Но здесь также видно, что в природном производстве, где материя не обрабатывается для вещи, а наличествует в ней самой, "последняя материя и форма — это одно и то же..."⁸

Здесь под "последней материей" надо понимать материю, которая, в противоположность "первой материи", непосредственно поддается оформлению ради создания естественного или изготовленного предмета. Так, человек состоит из костей и мяса — это его последняя материя. Но эта материя специфически дифференцирована, и, как об этом свидетельствует невозможность пересадки органа от одного вида к другому, она не может подойти для другого вида. Таким образом, невозможно отделить материю от идеи, которая ее организует и оформляет. Надо, однако, заметить, что форма, или специфическая организация, не реализуется сразу в про-

¹ Аристотель. Физика. II 2, 194 b 6—7 // Соч. Т. 3. С. 87.

² Simplicius. Commentaire à la Physique d'Aristote. II 2, 194 a 36. P. 305, 6—10.

³ Аристотель. Физика. II 2, 194 b 7—8 // Соч. Т. 3. С. 87.

⁴ Там же. 194 a 33—34. С. 86.

⁵ Simplicius. Commentaire à la Physique d'Aristote. II 2, 194 a 33. P. 303, 2—7.

⁶ Аристотель. Физика. II 2, 194 b 7—8 // Соч. Т. 3. С. 87.

⁷ Там же. 8. С. 87.

⁸ Аристотель. Метафизика. VIII 6, 1045 b 18 // Соч. Т. 1. С. 233.

цессе порождения, но сначала, например на эмбриональной стадии, материя выступает в относительно недифференцированном виде. Следовательно, можно выделить бесформенную материю, постепенно дифференцирующуюся вплоть до полной реализации формы. Однако эта недифференцированная материя есть в потенции форма: даже на самых первых стадиях эмбрион уже сам в себе человек. Поэтому различные материи и формы (или идеи, которую форма проявляет вовне) можно заменить на "первое — в возможности, второе — в действительности"¹. Подобно тому как бронза есть статуя в возможности и эта возможность будет переведена в действительность скульптором, так и человек есть переход в действительность того, чем эмбрион был в возможности. Таким образом, последняя материя есть не что иное, как форма в возможности:

Природа материи или потенции определяется тем, что она переходит в форму и действительность; а природа формы и действительности состоит в том, что они определяют материю или дополняют потенцию².

Коль скоро порождение или производство определяются как переход от возможности к осуществлению, поиск причины может ограничиться определением причины такого осуществления. Эта причина достаточна, поскольку она порождает единство той пары материи и идеи, к которой в конечном итоге сводятся четыре разные причины аристотелевской системы.

с) Механическая и детерминирующая причинность

"...Что же кроме действующей причины побуждает то, что есть в возможности, быть в действительности?"³ Основываясь на этом высказывании, комментаторы поздней аристотелевской школы утверждали, что Аристотель выдвигал в качестве главной причины действующую причину

— художника или ремесленника в отношении изготовленного предмета, а в отношении естественных вещей — Бога-устроителя (или, выражаясь по-гречески, демиурга):

[Аристотель] методически ведет нас к Небесному отцу, к Богу-творцу всех вещей, показывая, что, так же как медник есть причина единства меди и шара, так и объединяющая и демиургическая мощь Бога есть причина того, что все вещи таковы, каковы они суть⁴.

Однако такая интерпретация представляет собой явное заражение аристотелизма платоновским представлением о Боге-устроителе мира. Точка зрения самого Аристотеля вовсе не приводит его к выдвиганию на первое место движущей или производящей причины. При естественном порождении движущая причина — это род, то есть одновременно идеальная причина и конечная (целевая) причина. Так что, вопреки логике своего анализа, Аристотель склоняется скорее к цели и идее, чем к производящей причине.

Правда, анализируя причинность, Аристотель говорил и обо всех посредствующих звеньях, необходимых для достижения результата, то есть о совокупности операций и орудий:

И все, что возникает в промежутке на пути к цели, когда движение вызвано чем-нибудь иным, например [на пути] к здоровью — лечение похуданием, очищение [желудка], лекарства, [врачебные] инструменты, — все это существует ради цели и отличается друг от друга тем, что одно есть действия, а другое — орудия⁵.

Но у Аристотеля эта инструментальная или операциональная форма причинности рассматривается просто как дополнение к системе причин. Точнее говоря, она примыкает к целевой причине, поскольку речь идет о совокупности средств для достижения определенной цели; но она не представляет особого интереса уже потому, что физика для Аристотеля есть чисто теоретическая наука. А чисто теоретический анализ процесса создания направлен прежде всего на выявление его смысла, каковой, разумеется, заключается в желаемом и достигаемом

¹ Аристотель. Метафизика. VIII 6, 1045 а 24 // Соч. Т. 3. С. 232. (Ср.: 1045 b 12. С. 233.)

² Bonitz. Commentaire à la Métaphysique d'Aristote. VIII 6. P. 375.

³ Аристотель. Метафизика. VIII 6, 1045 а 30—31 // Соч. Т. 1. С. 232.

⁴ Pseudo-Alexandre. Commentaire à la Métaphysique. VIII 6. Bekker. P. 777 b 18—21.

⁵ Аристотель. Физика. II 3, 194 b 35 — 195 а 3 // Соч. Т. 3. С. 88.

результате. Что же касается изучения орудий и средств созидания, то оно имеет в основном практическое значение.

Таким образом, вследствие исключительно теоретической направленности его физики и финалистского характера его философии Аристотель отказывается от детального исследования того, как конкретно связываются следствия и причины в хронологическом порядке производства или порождения, что, как ему представлялось, было характерным для физики его досократических предшественников:

При изучении причины возникновения большей частью применяют следующий способ: наблюдают, что за чем появилось, что первое произвело или испытало [какое-либо действие], и так все время по порядку¹.

Фактически Аристотель исключает из физики изучение той причины, которую называют действующей, то есть той, которая показывает, как конкретно в техническом производстве или в естественном порождении одно действие непосредственно вытекает из другого.

Однако возникновение современной науки приводит к тому, что чисто теоретические рассуждения заменяются поиском практически применимого знания:

...Можно достичь знаний, весьма полезных в жизни, и... вместо умозрительной философии, преподаваемой в школах, можно создать практическую, с помощью которой, зная силу и действие огня, воды, воздуха, звезд, небес и всех прочих окружающих нас тел так же отчетливо, как мы знаем различные ремесла наших мастеров, мы могли бы, как и они, использовать и эти силы во всех свойственных им применениях и стать, таким образом, как бы господами и владетелями природы².

При таком подходе природа осмысливается и используется в общем как средство удовлетворения человеческих потребностей. Поэтому природные процессы должны быть познаны так же, как мы знаем полезную производительную деятельность ремесленников, то есть во всех деталях действующей причинности.

¹ Аристотель. Физика. II 7, 198 а 33—35 // Соч. Т. 3. С. 96.

² Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках. Ч. 6 // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 286.

Вследствие этого происходит отказ от изучения целенаправленности в природе и весь интерес направляется на изучение средств, пригодных для достижения определенных результатов:

...Следует рассматривать, не для какой цели Бог создал каждую вещь, а лишь каким образом он пожелал ее создать³.

Поиск конечных целей в природе объявляется делом теологии и даже признается невозможным, поскольку человеческому познанию недоступны замыслы Творца:

...Мы не должны столь высоко о себе полагать, чтобы думать, будто он пожелал поделиться с нами своими намерениями⁴.

Зато при детальном исследовании природы вполне можно проконтролировать способы действия действующей причинности с помощью экспериментального научного метода.

При подобном понимании причинности ставится только задача показать, каким образом материя должна быть изменена действующими причинами. Материя при этом рассматривается как неопределенная способность к принятию последовательных форм⁵, то есть она определяется через формы, которые она принимает, переходя последовательно от одной к другой. Но переход "из чего-нибудь и во что-нибудь" — это то, что, по Аристотелю, есть "движение"⁶. В этом смысле под "движениями" можно понимать самые разные изменения, включая, например, изменения цвета, вкуса и вообще качества, или количества (например, увеличение и уменьшение), или конфигурации и т. п. Но Аристотель также признал, что "первое из движений" — это перемещение, или движение в пространстве, то есть простое изменение места, к которому более или менее легко могут быть сведены другие формы движения. Например, рост,

³ Декарт Р. Начала философии. Ч. I. § 28 // Избр. произв. М., 1950. С. 438. Ср.: Декарт Р. Первоначала философии. Ч. I. § 28 // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 325.

⁴ Декарт Р. Начала философии. Ч. I. § 28 // Избр. произв. С. 438.

⁵ См.: Декарт Р. Первоначала философии. Ч. III. § 47 // Соч. Т. 1. С. 394.

⁶ Аристотель. Физика. V 1, 224 в 1 // Соч. Т. 3. С. 160.

⁷ Там же. VII 2, 243 а 10—11. С. 208.

уменьшение, превращение могут объясняться изменениями места, происходящими в различных частях сложных тел. В науке нового времени будет окончательно осуществлено сведение движения к перемещению в пространстве:

Я не допускаю различных видов движения, но только движение из одного места в другое¹.

Такая философия и научная интерпретация движения возвращается к смыслу этого термина в его "обычном понимании" как простого действия, "посредством которого данное тело переходит с одного места на другое"².

Итак, посредством движений объясняются изменения материи, то есть переход материи от одной формы к другой. Следовательно, если, исходя из системы четырех причин, оставить в стороне целевую причину как не входящую в физическое объяснение; если свести идею к форме, при этом не противопоставляя ее материи, а определяя материю как способность переходить от одной формы к другой; если, наконец, отождествить производящую причину такого перехода с движением, то объяснение природы может целиком проводиться при помощи фигур и движений. Такая форма объяснения природы, характерная для Декарта, полностью относится к геометрии, и в частности к геометрической теории движения, или механике. В человеческой технической деятельности эта объяснительная теория соответствует использованию простых машин (блок, наклонная плоскость, клин, колесо, винт, рычаг), комбинация которых смогла уже в XVII веке привести к таким сложным конструкциям, как автоматы.

Правда, уже с конца XVII века механистическое описание природы обнаруживает свою недостаточность. В объяснение через фигуры и движения приходится вводить учет собственно физического фактора — силы и энергии, которые уже не относятся к геометрии. Тем не менее можно вообще

называть "механистическим" такое истолкование природы, которое прибегает исключительно к производящей или действующей причине, хотя и не допускает при этом, что природа целиком сводима к сочетанию простых машин:

Именно поэтому такую необходимость событий во времени по естественному закону причинности можно назвать *механизмом* природы, хотя мы вовсе не хотим этим сказать, будто вещи, подчиненные ему, должны быть действительными материальными *машинами*³.

В этом очень широком смысле механистическое объяснение применимо вплоть до области психологии.

Под механизмом, или механизмом, надо, таким образом, понимать объяснение природы, согласно которому причинность следует порядку временной последовательности, так как причина здесь хронологически предшествует следствию, — в отличие от конечной, или целевой, причины, которая определяет конец созидательного процесса и, следовательно, является последующей по отношению к средствам, применение которых она объясняет. Кроме того, действующая причина осуществляет свое действие в соответствии с законами природы, то есть правильным образом и при исключении всякой детерминации целей свободной причинностью. Такое закономерное действие действующей причинности можно назвать детерминизмом природы.

2. Трудности детерминизма

Все же постулирование детерминизма природы представляет собой лишь самый общий принцип научного объяснения, принцип, согласно которому природу следует рассматривать исключительно как сумму эффектов, механически детерминированных хронологически предшествующими причинами. Разумеется, такой принцип слишком общ, чтобы самостоятельно давать объяснение конкретных фактов. Поэтому нужно, путем детального исследова-

¹ Descartes R. Lettre à Buitendijck // Oeuvres de Descartes publiées par Ch. Adam et P. Tannery. Réédition. Paris, 1971. Т. IV. Р. 65.

² Декарт Р. Первоначала философии. Ч. II. § 24 // Соч. Т. 1. С. 360.

³ Кант И. Критика практического разума. Ч. 1. Кн. 1. Гл. 3. Критическое освещение аналитики... // Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 425—426.

ния и прежде всего наблюдения, вскрывать конкретные механизмы, действующие в тех или иных явлениях, и контролировать объяснение с помощью систематического экспериментирования:

Пробегая мысленным взором предметы, которые когда-либо представлялись моим чувствам, я смею сказать, что не заметил ни одной вещи, которую бы я не мог без особого труда объяснить с помощью найденных мною начал. Но я должен также сознаться, что могущество природы простирается так далеко, а начала мои так просты и общи, что мне не представляется никакого частного следствия, которое не могло бы быть выведено из начал несколькими различными способами, так что самым трудным для меня было найти, каким способом лучше всего выразить эту зависимость. Ибо тут я не знаю другого приема, как вновь подобрать несколько опытов...¹

В этом обращении к эксперименту заключается превосходство современной науки над наукой античной, и это соответствует существенной практической направленности науки нового времени. Действительно, экспериментирование связано с движением "от следствий к причинам", то есть от наблюдения естественных следствий к представлению о производящих их механизмах, позволяя, таким образом, "обратить... на пользу"² естественные процессы.

Однако такая концепция научного объяснения позволяет прийти лишь к ограниченным и частичным истинам, таким, как открытые Галилеем законы падения тел, как объяснение Паскалем барометрических явлений тяжестью воздуха и т. п. Конечно, эти частные исследования приводят и к важным обобщениям в механике твердых тел или жидкостей. Тем не менее между общим принципом детерминизма природы и объяснением фактов остается огромная дистанция, которую стремятся заполнить объяснительные теории.

Таким образом, если проследить реальное историческое развитие современной науки, то будет видно, что принцип детерминизма получает непосредственно экспериментальное подтверждение лишь на уровне наблюдений и опытов, "которые са-

ми представляются нашим чувствам и о которых мы не можем оставаться в неведении при малейшем о них размышлении"³: шарик, катящийся по наклонной плоскости, подъем воды в вакуумном насосе и т. д. Но уже с XVII века делаются попытки довести научное объяснение до познания скрытых механизмов природы с тем неизбежным последствием, что предлагаемые на этом уровне объяснения не могут получить подлинного подтверждения в опыте. Хорошим примером такого оборота дел служит физическая оптика. Еще в 1632 году⁴ Декарт разработал объяснение природы света, которое смогло подвергнуться экспериментальной проверке лишь в 1830 году. Таким образом, в течение двух веков в оптике выдвигались одна за другой объяснительные теории, не имевшие прямого экспериментального подтверждения. В результате эти теории могли разрабатываться лишь в крайне абстрактной форме, отражавшей на материале механики света противоречия математического представления пространства как прерывного или непрерывного. Поэтому неудивительно, что экспериментирование обнажило противоречие и показало неудовлетворительность такого типа объяснений.

а) Механика частиц и механика волн

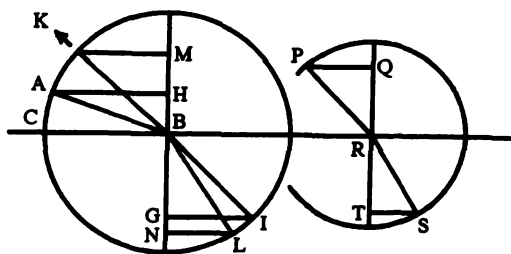
В те времена, когда Декарт разрабатывал свою теорию света, были уже известны основные факты, касающиеся передачи света в пространстве. Знали, что в прозрачных средах свет распространяется по прямой линии; что если он отражается от поверхности (например, зеркала), то угол падения равен углу отражения; что если он переходит из одной прозрачной среды в другую, то его траектория изменяется (преломление), причем синус угла преломления (то есть угол, образуемый преломленным радиусом и нормалью к поверхности преломления в точке преломления) остается всегда пропорциональным синусу угла падения:

¹ Декарт Р. Рассуждение о методе... Ч. 6 // Соч. Т. 1. С. 287—288.

² Там же. С. 287.

³ Там же.

⁴ Год окончания "Мира" и начала работы над "Диоптрикой".



Например, если луч идет по воздуху от А к В и, падая в точке В на поверхность стекла СВР, отклоняется к I в этом стекле; и если другой луч идет от К к В и отклоняется к L; и третий идет от Р к В и отклоняется к S, то между линиями КМ и LN или PQ и ST должно быть такое же соотношение, как и между АН и IG, но между углами KBM и LBN или PRQ и SRT — не такое же, как между АВН и IBG¹.

Но эти законы были установлены чисто эмпирическим образом. Так, прямолинейное распространение света — это повседневно наблюдаемый факт; закон отражения фигурирует в качестве постулата в "Оптике", появившейся в античности под именем Евклида; а закон преломления был установлен путем индукции на основе измерений голландцем Снеллиусом. Декарт же ставит перед собой задачу перейти от простого наблюдения фактов и от управляющих ими законов к объяснению их причин через выявление естественного механизма, скрытого за явлениями.

Для этого он отождествляет свет с действием световой частицы, проходящей через прозрачные тела так, что ее движению не мешают "грубые части"², из которых эти тела состоят. К такой частице можно применить законы механики во всей их математической чистоте, так как ее можно отождествить с телом, законы движения которого нам известны, например с мячом для лапты, но при этом абстрагируясь от всей сложности движения реального тела. Действительно, можно предположить, что "скорость мяча постоянна", пока он остается в одной и той же прозрачной среде, и что не надо учитывать "ни следствия его веса, величины или формы"³:

¹ Descartes R. Dioptrique. Discours second. (См. также: Декарт Р. Диоптрика. Гл. II // Декарт Ренэ. Рассуждение о методе. С приложениями "Диоптрика", "Метеоры", "Геометрия". М., 1953. С. 85—86.)

² Ibidem.

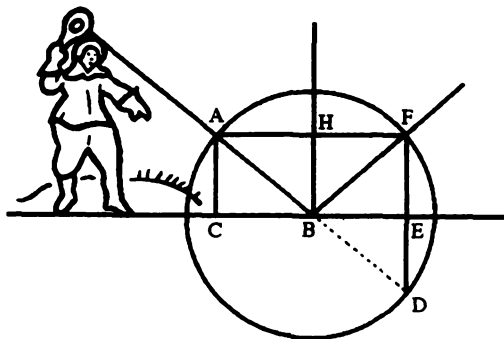
³ Декарт Р. Диоптрика. Гл. II. С. 78.

Ибо здесь не преследуется цель детально разбирать данный случай, тем более что ни один из названных факторов не имеет значения при воздействии на свет, к которому должно было бы относиться все сказанное выше⁴.

Только приняв эти допущения, становится возможным объяснить механическим образом законы, вытекающие из наблюдения.

Так, отражение может быть объяснено как результат отскока частицы света, — отождествленной с простой материальной точкой, — от поверхности, которая "совершенно плоска и тверда"⁵:

"Итак, представим себе, что мяч, брошенный от А к В, ударяется в точке В о поверхность земли СВЕ, которая, не позволяя ему двигаться дальше, становится причиной того, что он отскакивает; и посмотрим, в какую сторону".



"Двигательную детерминацию" у летящего мяча можно "разложить на части, из которых, как можно себе представить, она состоит": она раскладывается на перпендикулярную составляющую и параллельную к поверхности отражения. "Легко понять, что встреча" с этой поверхностью "может воспрепятствовать лишь одной из этих детерминаций" — "той, которая заставляла мяч двигаться вниз от АF к СЕ", а не другой, "заставлявшей его двигаться направо". "Опишем окружность с центром в В, проходящую через точку А". Если мы предполагаем, что скорость полета мяча остается постоянной, то точки этой окружности — это те точки, которые мяч, отскакивающий в точке В, может достичь за то же время, "которое было затрачено на движение от А к В". "Затем, чтобы выяснить, к какой именно из этих точек должен направиться отскакивший мяч, проведем три прямые линии — АС, НВ

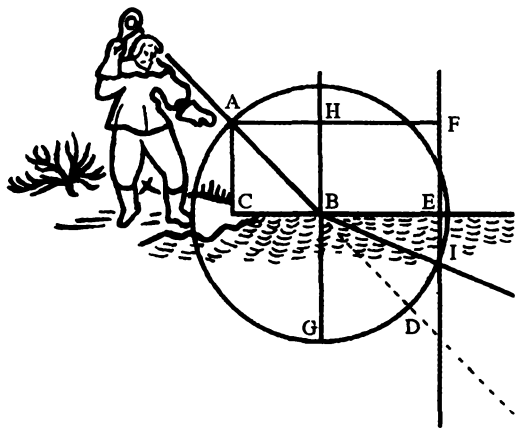
⁴ Там же. С. 78—79.

⁵ Там же. С. 78.

и FE, перпендикулярные к CE, и таким образом, чтобы между AC и HB расстояние было не больше и не меньше, чем между HB и FE". Поскольку составляющая движения параллельная к поверхности отражения предполагается постоянной, то "за то же время, за какое мяч продвинулся направо от точки A — одной из точек линии AC — до точки B — одной из точек линии HB, он должен продвигаться дальше линии HB — до какой-либо точки линии FE". Таким образом, на пересечении окружности с центром B и радиусом AB и прямой FE' находятся точки, которых должен достичь мяч, двигаящийся из B, за столько же времени, за сколько он прошел от A до B. "А поскольку земля не дает ему двигаться к точке D, следует заключить, что мяч должен неминуемо идти к точке F"².

Таково доказательство известного положения о равенстве угла падения углу отражения.

Таким же способом можно доказать закон преломления, сравнивая переход частицы света из прозрачной среды в другую с изменением траектории мяча, когда он наталкивается на "кусоч материи СВЕ, которая настолько слаба и редка, что он может прорвать ее и пройти насквозь, теряя только часть своей скорости"³:



Если разложить "двигательную детерминацию" летящего мяча на две составляющих, одну перпендикулярную, а другую параллельную к поверхности преломления, то "лишь та, которая направляет мяч

сверху вниз, может быть каким-то образом изменена вследствие столкновения с полотном". Предположим, что мяч, проходя через полотно, теряет, скажем, половину своей скорости. Тогда, "проведя из центра В окружность AFD и возведя на линии CBE под прямым углом три прямых линии — AC, HB и FE, так, чтобы расстояние между FE и HB было вдвое больше, чем между HB и AC, мы увидим, что этот мяч должен двигаться к точке I. Ибо, раз он теряет половину скорости, проходя через полотно CBE, ему необходимо вдвое больше времени, чтобы пройти нижнюю часть от точки В до какой-то точки на окружности AFD, чем ему потребовалось для прохождения верхней части от А до В. А поскольку он ничего не теряет от той детерминации, которая побуждала его двигаться в правую сторону, то за вдвое большее время, чем ему понадобилось, чтобы пройти от линии AC до линии HB, он должен проделать вдвое больший путь в эту самую сторону и, следовательно, дойти до какой-то точки прямой FE в тот же момент, когда он доходит также до какой-то точки окружности AFD. Но это было бы невозможно, если бы он не двигался к точке I⁷⁴.

Отсюда видно, что "соотношение или пропорция между углами" падения и рефракции "меняется при различных наклонах лучей"⁵, тогда как отношение между синусами остается постоянным.

Опыт, однако, показывает, что не так просто истолковать преломление света, исходя из анализа механического движения мяча:

Но, может быть, вы удивитесь, производя опыты, что лучи света, достигнув поверхностей, где совершается их преломление, больше наклоняются в воздухе, нежели в воде, и еще сильнее в воде, чем в стекле, в противоположность тому, что происходит с мячом, который больше наклоняется в воде, чем в воздухе, и совсем не может проникнуть в стекло⁶.

В самом деле, если рассмотреть чертежи, построенные на основе опыта, то приходится признать, что если скорость мяча замедляется при переходе из воздуха в воду, то света — ускоряется:

¹ Точнее, прямой FD. — *Примеч. ред.*

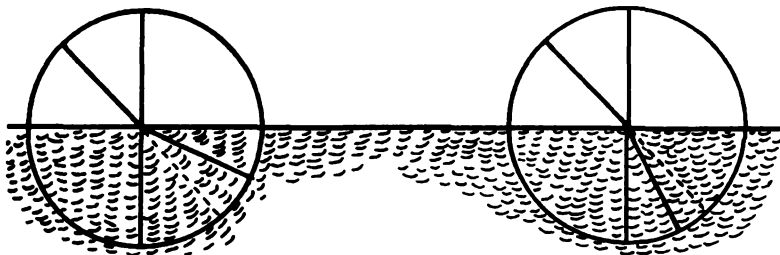
² Descartes R. Dioptrique. Discours second. Résumé.

³ Декарт Р. Диоптрика. Гл. II. С. 81.

⁴ *Descartes R. Dioptrique. Discours second. Résumé.*

⁵ *Descartes R.* Dioptrique. Discours second.

⁶ Декарт Р. Диоптрика. Гл. II. С. 87.



1. Переход мяча из воздуха в воду.

2. Переход света из воздуха в воду.

Чтобы объяснить этот парадокс, Декарт вынужден сослаться на структуру невидимых частиц воздуха и воды:

Мяч в своем движении теряет больше, когда он ударяется о мягкое тело, нежели о твердое, и что он катится менее легко по ковру, чем по непокрытому столу; таким образом, действие разреженной материи может значительно сильнее ослабляться частицами воздуха, которые, будучи мягкими и слабо сцепленными, мало ему сопротивляются, нежели частицами воды, которые больше ему сопротивляются, и еще сильнее частицами воды, чем частицами стекла или хрусталя¹.

Стало быть, по Декарту, мягкость частиц воздуха объясняет замедление скорости света. Но, не говоря уже о чисто воображаемом характере этой гипотезы, она неприемлема с физической точки зрения:

Если верно, что воздух вследствие своей гибкости отнимает часть силы, как и ковер, по которому катится шарик, эта сила не будет возвращена, когда луч выходит из воздуха и уходит в воду².

Если замедление скорости света в воздухе может быть объяснено просто структурой частиц воздуха, то, с другой стороны, структура частиц воды не может дать импульс к ускорению.

В результате сразу же после Декарта Гюйгенс предложил другую трактовку оптических явлений. Разумеется, он признает,

что "нельзя сомневаться в том, что свет состоит в движении какого-то вещества"³. Но отсюда нельзя заключать, что это движение можно изобразить как движение "пули или стрелы"⁴, проходящих сквозь воздух. Это оказывается несовместимым с тем фактом, что лучи света, идущие от разных источников, способны проходить "один через другой, не мешая друг другу"⁵. Поэтому объяснение движения света надо искать в другом способе передачи движений и, в частности, основываясь на том, "что нам известно о распространении звука в воздухе"⁶.

Дело в том, что прохождение звука через воздух (как и распространение ударной волны в воде) представляет собой такую форму движения, при которой нет перемещения движущегося тела: удар распространяется через вещество так, что оно не меняет своего местонахождения. Это явление иллюстрируется передачей ударов твердыми телами:

Если взять несколько одинаковых по величине шаров, сделанных из какого-нибудь очень твердого вещества, и если их расположить по прямой линии так, чтобы они касались друг друга, то при ударе таким же шаром по первому из них окажется, что движение как бы в одно мгновение передается до последнего шара, который и отделяется от всего ряда, причем не заметно, чтобы при этом сдвинулись остальные шары⁷.

³ Гюйгенс Х. Трактат о свете. Гл. I. М.; Л., 1935. С. 11.

⁴ Там же. С. 12.

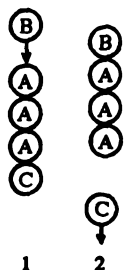
⁵ Там же.

⁶ Там же.

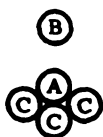
⁷ Там же. С. 23.

¹ Декарт Р. Диоптрика. Гл. II. С. 88.

² Leibniz G. G. Lettre à Molanus (?) // Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Hrsg. von C. J. Gerhardt. Berlin, 1882. Bd. IV. S. 308.



Простые опыты показывают, что удары могут не только передаваться по прямой линии, но и расходиться веером по твердым телам:

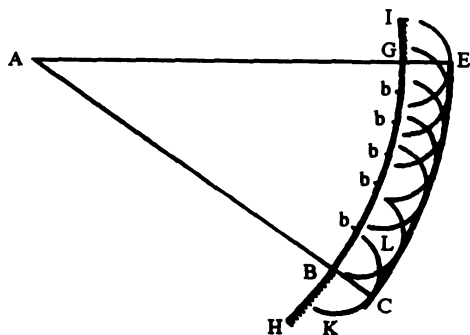


Если шар, который, как, например, шар А, прикасается к нескольким другим одинаковым с ним шарам ССС, толкнуть другим шаром В, то шар А будет действовать на все соприкасающиеся с ним шары ССС и передаст им все свое движение; сам же он, как и шар В, останется после этого неподвижным¹.

Таким образом, Гюйгенс представляет себе, что свет распространяется, подобно удару, через невидимые, но абсолютно твердые частицы субстанции, которую он называет "эфиром"¹².

На первый взгляд кажется, что на основе этой гипотезы трудно объяснить передачу света по прямой линии, представляющуюся несовместимой с его передачей волновым путем:

Каждая частица вещества, в котором распространяется волна, должна сообщать свое движение не только ближайшей частице, лежащей на проведенной от светящейся точки прямой, но необходимо сообщает его также и всем другим частицам, которые касаются ее и препятствуют ее движению. Таким образом, вокруг каждой частицы должна образоваться волна, центром которой она является¹.



Рассмотрим, однако, волну, исходящую из пункта А и доходящую до отверстия ВG, ограниченного непрозрачными перегородками НВ и GІ. Верно, что в точке В возникает небольшая волна KCL, так же как и во всех точках b, b, b волны BG. Но это все маленькие волны, каждая из которых может быть только "бесконечно слабой"⁴, так что их действие становится ощутимым лишь там, где они все вместе "содействуют образованию волны, заканчивающей движение", то есть "на окружности CE, их общей касательной линии", и "ясно, что только точка С волны KCL, то есть та, которая находится на прямой, проведенной через АВ, коснется волны" CE⁵. Волна света, исходящая из А и проходящая через отверстие ВG, всегда будет ограничиваться "прямыми АС, АЕ", так как "части отдельных волн, выходящие за пределы пространства ACE, будут слишком слабы, чтобы давать свет"⁶.

Эта гипотеза относительно построения малых волн позволяет выдвинуть геометрическое доказательство отражения света:

Пусть АВ будет плоская и полированная поверхность какого-нибудь металла, стекла или другого тела... и пусть прямая АС, наклонная к АВ, представляет собой часть световой волны, центр которой будет так далеко, что эта часть АС может быть принята за прямую линию... Точка С волны АС в некоторый промежуток времени продвинется до плоскости АВ к точке В по прямой СВ, которую должно представлять себе исходящей из светящегося центра и которая, следовательно, перпендикулярна к АС. Но за тот же промежуток времени точка той же волны А не могла

¹ Гюйгенс Х. Трактат о свете. Гл. 1.
С. 26—27.

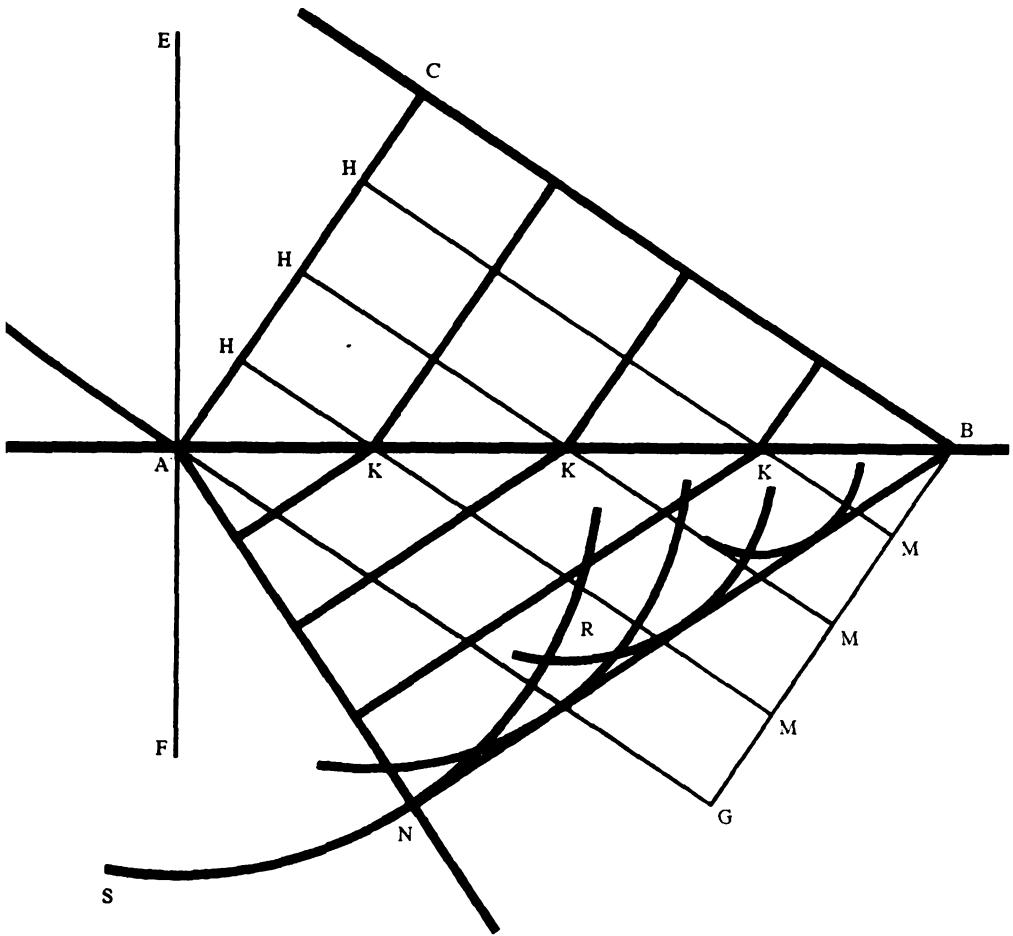
² Это слово по-гречески обозначает светящуюся область неба — ту, которая на заре загорается первой.

³ Гюйгенс Х. Трактат о свете. Гл. 1. С. 31.

⁴ Там же.

⁵ Там же, С. 33, 31.

⁶ Там же. С. 31.



противоположные этим сторонам, будут равны, а следовательно, также углы CBA и NAB . Но как CB , перпендикулярная к CA , показывает направление луча падающего, так AN , перпендикулярная волне BN , показывает направление луча отраженного; значит, эти лучи одинаково наклонены к плоскости AB .

основе тех же принципов строится до-
дательство закона преломления:

...Допустим, что прямая AB представляет собой плоскую поверхность, которой ограничены прозрачные тела, простирающи-

еся по направлению к C и к N ... Пусть линия AC представляет собой часть световой волны, центр которой, по предположению, так далек, что эту часть можно рассматривать как прямую линию. Тогда точка C волны AC в некоторый промежуток времени достигнет плоскости AB по прямой CB , которую нужно представлять себе исходящей из светящегося центра и которая, следовательно, пересечет AC под прямыми углами. Если бы материя прозрачного тела передавала движение волны так же быстро, как материя эфира, то за это же время точка A пришла бы в точку G по прямой AG , равной и параллельной CB , и вся часть волны AC оказалась бы в GB . Но предположим, что она передает

¹ Гюйгенс Х. Тракта́т о свете. Гл. 2. С. 36—39.

Если... провести прямую EAF, которая пересекла бы плоскость АВ под прямыми углами в точке А, и если линия AD будет перпендикулярна к волне AC, то линия DA будет обозначать падающий луч света, а прямая AN, перпендикулярная к BN, — луч преломленный... Если принять АВ за радиус круга, то синусом угла BAC будет BC, а синусом угла ABN будет AN. Но угол BAC равен углу DAE, так как каждый из них, прибавленный к углу CAE, образует прямой угол. Угол же ABN равен углу NAF, так как каждый из них образует прямой угол вместе с углом BAN. Следовательно, синус угла DAE относится к синусу угла NAF, как BC к AN. Но отношение BC к AN было равно отношению скоростей света в материи, находящейся в направлении к AE, и в материи, направленной к AF; таким образом, синус угла DAE относится к синусу угла NAF, как указанные скорости света¹.

Мы видим, что, по гипотезе Гюйгенса, изображение перехода света из воздуха в воду получается соответствующим эмпирическим наблюдениям, если предполагается, что скорость света в воде меньше, чем в воздухе.

Таким образом, гипотеза Декарта, основывающаяся на корпускулярной, или дискретной, концепции материи, и гипотеза Гюйгенса, предполагающая волновую, или непрерывную, передачу движения, приводят к прямо противоположным следствиям. Действительно, из гипотезы Декарта можно заключить, что скорость света в воде больше, чем в воздухе, а из гипотезы Гюйгенса выходит, что в воздухе она больше, чем в воде.

Но до XIX века экспериментальное сравнение света в воздухе и в воде выходило за рамки технических возможностей. Поэтому в течение двух столетий корпускулярная и волновая теории соперничали между собой в условиях, когда, не имея прямого подтверждения со стороны опытных данных, они соотносились с опытом лишь через посредство сложных и сомнительных умозаключений.

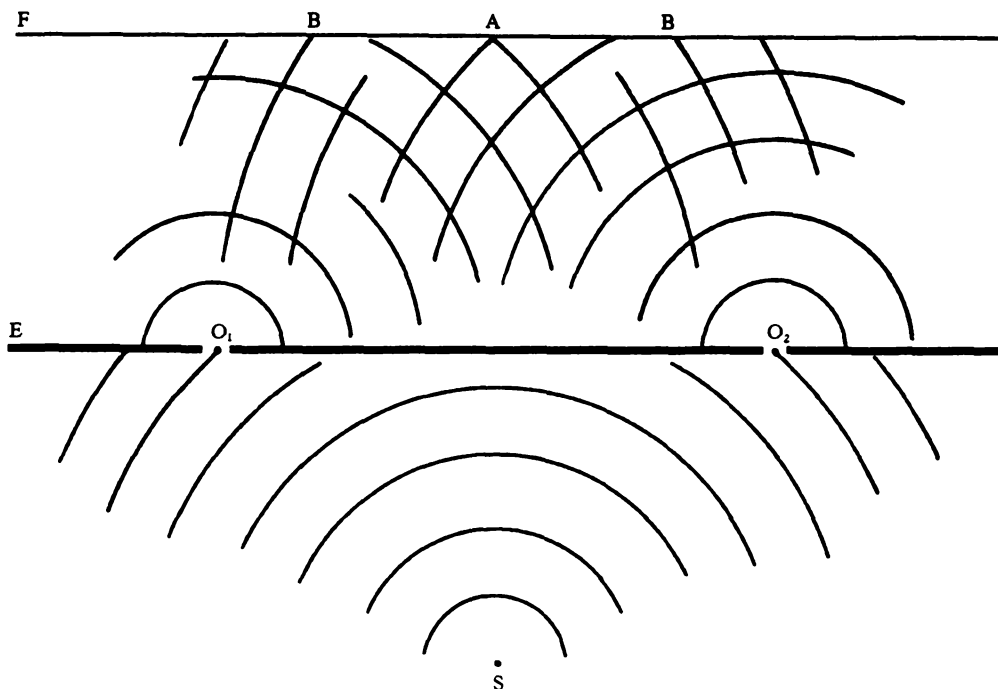
Главным возражением против корпускулярной гипотезы Декарта была ее неспособность объяснить ускорение света, которое должно было возникать при его переходе из воздуха в воду. Решение этой проблемы предложил Ньютон, исходя из теории всеобщего тяготения. Если предположить, что корпускулы, из которых состоит вода, рас-

положены ближе друг к другу, чем корпускулы воздуха (что соответствует ее большей плотности), то они должны создавать более сильное притяжение, способное объяснить эффект ускорения. Приняв корпускулярную теорию, Ньютон привел к единству физические исследования, поскольку в оптических явлениях он усматривал действие тех же основных законов, что и в небесной механике. Это преимущество в унификации науки, соединенное с авторитетом Ньютона, привело к тому, что корпускулярная оптика получила почти всеобщее признание у его современников и преемников.

Между тем корпускулярная теория оставляла необъясненными некоторые явления, известные уже в эпоху Ньютона и подающиеся объяснению на основе волновой теории света. Самым интересным с точки зрения дальнейшей теоретической разработки являлось, несомненно, явление интерференции. Предположим, что перед световым источником (S), испускающим максимально однородный свет, расположен экран с двумя отверстиями (O_1 и O_2). Тогда, если за этим экраном (E) поставить второй экран (F), то на нем будут наблюдаться чередующиеся темные и светлые полосы, причем последние по мере удаления от центра будут становиться все темнее и под конец сольются с окружающей темнотой. Согласно волновой теории, это явление объясняется следующим образом: ярко освещенные полосы соответствуют наложению двух максимальных колебаний (или вершин двух волн — А), тогда как темные — наложению максимального колебания на минимальное (или вершины одной волны на впадину другой — В), что приводит к их взаимному погашению. (См. рисунок на с. 335. — *Ред.*)

Что же касается корпускулярной теории, то она так и не смогла дать объяснение этого явления исходя из своих собственных посылок. Все же возможность найти такое объяснение оставалась открытой до тех пор, пока в 1850 году Фуко, измерив скорости света в воздухе и в воде, не обнаружил, что в воде свет движется медленнее. С этого момента речь уже шла не просто о странном явлении, плохо увязываемом с основными объяснительными гипотезами корпускулярной теории, каковым было яв-

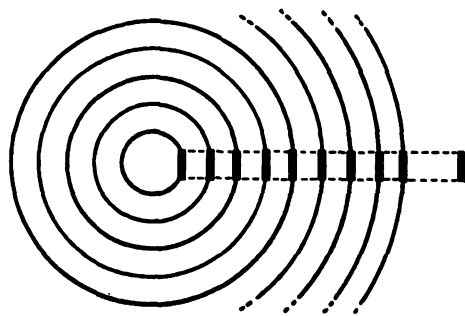
¹ Гюйгенс Х. Трактат о свете. С. 54—55.



ление интерференции. Теперь налицо имелось прямое и явное противоречие с этими гипотезами. В результате, на основе эксперимента Фуко, корпускулярная теория была отброшена и восторжествовала исключительно волновая теория.

Однако волновое описание световых процессов натолкнулось на препятствие в виде явления фотоэффекта. Когда пучок световых или ультрафиолетовых лучей падает на металлическую пластинку, из нее вылетают электроны, движущиеся с большей или меньшей скоростью. Чтобы объяснить это явление, допускают, что энергия световых волн превращается в кинетическую энергию движения электронов. Это движение может быть более или менее быстрым, но его скорость "зависит не от *интенсивности* излучения, а только от длины волны, т. е. от *цвета* лучей, причем эта скорость тем больше, чем короче длина волны"¹. Такой факт представляет "серьезную опасность" для "волновой

теории Гюйгенса"². В самом деле, по волновой теории, свет рассеивается непрерывным образом. Чем больше удаление от светового источника, тем больше становится поверхность сферической волны и, следовательно, тем больше должна уменьшаться энергия, содержащаяся в той части этой поверхности, которая доходит до металлической пластинки:



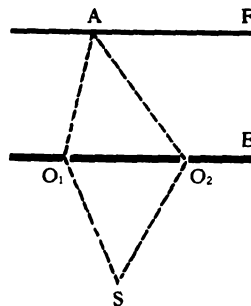
¹ Планк М. О природе света // Планк М. Единство физической картины мира. М., 1966. С. 132.

² Там же. С. 131.

Таким образом, эта энергия должна была бы, быстро уменьшаясь, стать ниже минимальной величины, необходимой для ее преобразования в кинетическую энергию электронов. Но вместо этого обнаруживается, что "если отодвигать металл на все большее расстояние от источника света... то электроны продолжают вылетать с такой же самой скоростью, несмотря на более слабое освещение"¹. Что уменьшается при ослаблении интенсивности света, так это количество электронов, вылетающих за единицу времени. Эти факты, по-видимому, свидетельствуют о том, что световая энергия никогда не опускается ниже какой-то минимальной величины. А это значит, что свет предстает в прерывистой форме — в виде зернышек света, говоря образным языком, — но не в виде непрерывной волны. В результате теория света, благодаря работам Планка начала XX века, была объединена с так называемой "квантовой" теорией, согласно которой энергия в ее различных формах никогда не опускается в природе ниже определенной минимальной величины и, следовательно, обладает прерывистой структурой.

Квант, или минимальное количество световой энергии, называется фотоном. Можно подумать, что сведение света к фотонам — это возврат к корпускулярной теории света, как ее разрабатывали Декарт и Ньютон. Однако наблюдаемые факты и их теоретическая интерпретация не дают основания для простого возврата к корпускулярной механике, поскольку она оказывается неспособной объяснить такие явления, как интерференция. Действительно, согласно корпускулярной теории явление интерференции должно истолковываться следующим образом: яркие полосы на экране — это те части экрана, на которые попадают фотоны. Рассмотрим путь фотона, вышедшего из источника S и попадающего на экране F в точку A. Исходя из правил механики корпускул, следует спросить, через какое из двух отверстий экрана E прошел фотон. Экспериментальная физика знает лишь один способ, как ответить на этот вопрос: закрыть одно из отверстий

и посмотреть, какие яркие полосы станут темными на экране F. Результат же этого опыта таков: в месте чередующихся светлых и темных полос появляются концентрические кольца, попеременно светлые и темные, которые на внешних краях сливаются с окружающей темнотой².



Различие результатов в зависимости от того, имеется ли в экране, находящемся перед источником света, одно или два отверстия, очевидно, не может быть объяснено при помощи корпускулярной гипотезы. Ведь согласно этой гипотезе закрытие одного из отверстий должно было бы воспрепятствовать прохождению половины фотонов; отсюда должны были бы получиться на втором экране темные зоны, так что если открыть оба отверстия, то общее распределение светлого и темного "должно быть точной суммой" распределений в случае открытия одного, а затем другого отверстия³. То, что получаемый результат оказывается совершенно разным в случае открытия одного или двух отверстий, несовместимо с корпускулярной механикой, по которой, в случае открытия обоих отверстий, следовало бы допустить или что фотон "может разделиться и пройти сквозь оба отверстия", или что "отверстие, сквозь которое фотон не проходит"⁴, изменяет его траекторию, — допущения, разумеется, гораздо менее приемлемые, чем волновая интерпретация. Таким образом, сами факты приводят нас к следующему выводу: если

¹ Планк М. О природе света // Планк М. Единство физической картины мира. С. 132.

² См.: Эйнштейн А. и Инфельд Л. Эволюция физики. Волновая теория света. М., 1956. С. 127.

³ Гейзенберг В. Физика и философия. Гл. 3. М., 1963. С. 31.

⁴ Эйнштейн А. и Инфельд Л. Эволюция физики. Кванты света. С. 249.

необходимо представить себе фотон как частицу света, то тем не менее невозможно представить себе движения этой частицы в пространстве в соответствии с характерными для классической механики понятиями локализации в пространстве и траектории.

*б) От классической механики
к соотношению неопределенностей*

В самом деле, объяснение с помощью фигур и движений по правилам классической механики предполагает знание положения каждого из материальных элементов, а также воздействующих на него сил. Такой тип объяснения хорошо представлен в небесной механике Ньютона, где совокупность движений небесных тел объясняется на основе приложения сил притяжения к центру тяжести этих тел. Стремление распространить этот способ объяснения и предвидения выразилось в знаменитой формуле Лапласа:

Ум, которому были бы известны для какого-либо данного момента все силы, одушевляющие природу, и относительное положение всех ее составных частей, если бы вдобавок оказался достаточно обширным, чтобы подчинить эти данные анализу, обнял бы в одной формуле движения величайших тел вселенной наравне с движениями легчайших атомов: не осталось бы ничего, что было бы для него недостаточно, и будущее, так же как и прошедшее, предстало бы перед его взором¹.

Эта формула постулирует возможность исчерпывающего и абсолютно определенного знания универсума. Правда, она требует ума "достаточно обширного", чтобы подвергнуть анализу бесконечное количество данных, то есть фактически бесконечного, или божественного, ума. Но знание, доступное такому уму, исключило бы всякую форму неопределенности или недостоверности.

Такая интерпретация отождествляет детерминизм и достоверность и, следовательно, исключает из сферы науки всякое только вероятное знание, даже когда эта вероят-

ность принимает строго математическую форму исчисления вероятностей или статистического подсчета:

Признаюсь, я не понимаю, почему называют законом результаты, получаемые из статистики; по-моему, научный закон может основываться лишь на абсолютной достоверности и абсолютном детерминизме, но не на вероятности².

С этой точки зрения вероятность какого-либо физического явления вовсе не зависит от природы вещей, но "обуславливается отчасти... незнанием, а отчасти нашим знанием"³. Она обуславливается нашим знанием в том смысле, что вероятность, в отличие от простой возможности, обнаруживает элемент детерминации, вытекающий из нашего знания реальности. Если мы говорим, например, что такая-то грань игральной кости имеет один шанс из шести выпасть при каждом броске, то это потому, что мы знаем, что у кости шесть граней и, насколько нам известно, она не поддельная. Но нам приходится удовлетворяться простой вероятностью (и в этом она обусловлена нашим незнанием), поскольку мы не можем определить все факторы, действующие при бросании кости (исходное положение, направление и сила броска, угол падения, трение и т. д.). И лишь знание всех этих данных позволило бы нам определить результат с абсолютной достоверностью.

Вероятность здесь рассматривается как существенно субъективная: она описывает не объективное состояние вещей, а только степень нашего знания (или незнания) реальности. Если ей и предоставляют какое-то место в науке, то лишь временно — до тех пор, пока прогресс науки не приведет к точному и достоверному определению.

У этой точки зрения есть, однако, та трудность, что приходится постоянно полагаться на дальнейшее развитие науки. Действительно, точность в механической детерминации явлений требует абсолютной точности в измерениях. Но при измерении всегда наличествует некоторая доля неточ-

² Bernard C. Introduction à la médecine expérimentale.

³ Лаплас П. С. Опыт философии теории вероятностей. Гл. 1. С. 11.

¹ Лаплас П. С. Опыт философии теории вероятностей. Гл. 1. М., 1908. С. 9.

ности, связанная с недостаточной точностью приборов для измерения и наблюдения. Требуя абсолютного детерминизма, наука могла ожидать его лишь от дальнейшего развития техники и теоретических знаний. В начале XX века наука приступила к изучению элементарных составных частей материи, каковыми сначала сочли атомы, то есть неделимые частицы по представлениям античных физиков, а затем — их составные частички. Эти научные завоевания породили надежду на достижение абсолютной точности в мельчайших деталях естественно-научного знания.

Однако размышление над условиями наблюдения и измерения показало необоснованность этой надежды. Для любого измерения положения материальной точки эту "точку надо осветить"¹. Но если это обязательное условие наблюдения не изменяет значительно явления, которыми занимается классическая физика, то "дело обстоит иначе, если в качестве объекта выбрать очень маленькую массу, например отдельный электрон"². Чтобы увеличить точность определения местоположения, надо использовать свет как можно более короткой длины волны. Но "каждый световой луч, падающий на электрон... сообщает ему заметный толчок, и притом тем более сильный, чем короче световая волна"³. Выходит, что невозможно измерить с одинаковой точностью одновременно скорость и положение элементарной частицы. Но произведение неопределенности в отношении положения частицы, помноженной на неопределенность в отношении количества движения, "не может быть меньше постоянной Планка (деленной на массу частицы, о которой в данном случае шла речь)"⁴. Это отношение между неопределенностью положения и неопределенностью количества движения называется "соотношением неопределенностей, или принципом неопределенности"⁵.

с) Вероятностный индетерминизм

Невозможность сделать выбор между корпускулярным и волновым представлением материи, а также установление соотношения неопределенностей показывают, что "на базе квантовой физики невозможно описать положения и скорости элементарной частицы или предсказать ее будущий путь, как это было в классической физике"⁶. Эта невозможность свидетельствует о том, что классическая механика неспособна дать точное описание элементарных структур физической реальности, а поскольку механика поставляла основную модель детерминистского объяснения, то несостоятельность механицизма в данном случае представляется как несостоятельность детерминистского понимания причинности вообще.

Фактически же трудности современной физики лишь выявляют пределы и противоречия понятия детерминизма, содержащиеся уже в классическом определении этого понятия. Согласно этому определению, детерминизм считает, "что нет никакой иной причинности, кроме причинности по законам природы"⁷, а конкретнее, он полагает, что всякое естественное действие объясняется хронологически предшествующей причиной:

Все, что происходит, предполагает предшествующее состояние, за которым оно неизбежно следует согласно правилу⁸.

Но эта причина сама является следствием, которое отсылает к своей причине и так далее до бесконечности, так что никогда не дойдешь до "достаточно определенной а priori причины"⁹. Понятие детерминизма, следовательно... противоречит само себе¹⁰, ибо оно требует, чтобы у явлений была абсолютно детерминированная причина, которую, согласно его собственным постулатам, найти невозможно.

¹ Планк М. Единство физической картины мира // Избранные труды. М., 1975. С. 582.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Гейзенберг В. Физика и философия. Гл. 2. С. 23.

⁵ Там же.

⁶ Эйнштейн А. и Инфельд Л. Эволюция физики. Волны вероятности. С. 266.

⁷ Кант И. Критика чистого разума. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 2. Третье противоречие трансцендентальных идей // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 418.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 420.

¹⁰ Там же.

Более конкретно это противоречие выражается в виде противоречия случайности и необходимости. С одной стороны, "всякое изменение подчинено своему условию, которое... предшествует ему во времени и делает его необходимым"¹. А с другой стороны, эта необходимость лишь условная, ее нужно отличать от абсолютной необходимости, т. е. от необходимости "абсолютно безусловного"². Поскольку любая вещь обусловлена, она необходима, или, на том же основании, случайна³, а то, что верно для каждой вещи, верно и для совокупности вещей, то есть для всего мира:

Существование определенного множества не может быть необходимым, если ни одна часть его не обладает сама по себе необходимым существованием⁴.

Правда, в концепции детерминизма необходимость относится не к вещам, а к управляющим ими законам:

В... наличном бытии [вещей] обнаруживаются не только *взаимосвязи условий*, то есть такие зависимости, благодаря которым вещи определяются как случайные, но обнаруживаются и взаимосвязи причины и следствия, *правильности* внутреннего и внешнего протекания, законы. Такого рода зависимости, закономерности поднимают их над категорией случайности до необходимости...⁵

"Но и сами эти взаимосвязи... случайны по отношению друг к другу", поскольку они образуют "причины и действия"⁶, независимые друг от друга. Поэтому их необходимость, так же как и необходимость управляемых ими вещей, "подвержена риску быть нарушенной разными обстоятельствами, то есть случайностями"⁷.

Случайность, возникающая в результате перекрещивания независимых причинных рядов, это случай:

События, происходящие благодаря сочетанию или встрече других событий, при-

надлежащих к независимым друг от друга рядам, это то, что называют случайными событиями, или результатами случая⁸.

Механистический детерминизм, связывая следствия с причинами согласно правильности законов природы, представляет эти следствия как необходимые; но поскольку он не может объяснить взаимную связь отдельных причинных рядов, то фактически он объясняет через случай или случайность. Именно так механицизм, в частности, объясняет появление в природе организованных форм и особенно живых организмов. Уже Эмпедокл говорил, что "части животных... возникают по большей части случайно"⁹:

Так что же препятствует, чтобы таким же образом обстояло в природе дело и с частями [животных], чтобы, например, по необходимости передние зубы вырастали острыми, приспособленными для разрывания, а коренные — широкими, годными для перемалывания пищи, так как не ради этого они возникли, но это совпало [случайно]? Так же и относительно прочих частей, в которых, по-видимому, наличествует "ради чего". Где все [части] сошлись так, как если бы это произошло ради определенной цели, то эти сами собой выгодно составившиеся [существа] сохранились, те же, у которых получилось иначе, погибли и погибают, как те "быкорожденные мужелики", о которых говорит Эмпедокл¹⁰.

Таким образом, механистический детерминизм — это в такой же мере философия случайности, как и философия необходимости, или, точнее, он представляет необходимость лишь в форме случайности.

В самом деле, необходимость в природе определяется на основе правильности законов, но сама идея такой правильности может возникнуть лишь в результате повторения случайно производимых опытов, откуда постепенно сами собой отсеиваются чисто случайные особенности:

В результате накопления данных опыта происходит погашение всех случайных особенностей и выявляется действие причин, какими бы слабыми они ни были, постоянное влияние которых, связанное

¹ Кант И. Критика чистого разума. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 2. Четвертое противоречие трансцендентальных идей // Соч. Т. 3. С. 424, 426.

² Там же. С. 426.

³ См. там же. С. 427.

⁴ Там же.

⁵ Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога. 11 // Гегель Г. В. Ф. Философия религии.: В 2 т. М., 1977. Т. 2. С. 423.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Cournot A. A. Essai sur les fondements de la connaissance. Paris, Hachette. 1922. P. 67.

⁹ Аристотель. Физика. II 4, 196 а 23—24 // Соч. Т. 3. С. 91.

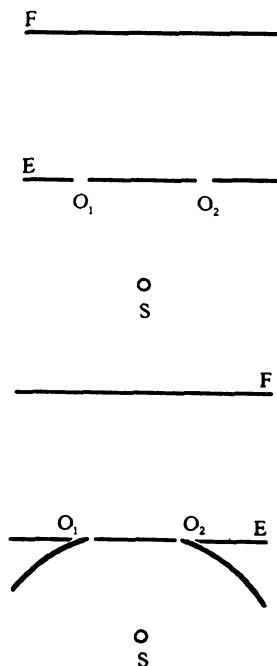
¹⁰ Там же. 8, 198 б 24—32. С. 97—98.

с основными условиями порождения феномена, в конечном итоге перевешивает действие более сильных, но случайных и непостоянных причин¹.

Но такое понимание закона — чисто статистическое: общее правило для явлений, поскольку оно выводится из множества случаев, имеющих место в частностях, относится к большим числам, а не к отдельным явлениям. Если поразмыслить над условиями физического опыта исходя из того, что нам говорит микрофизика (или физика элементарных частиц), то будет видно, что даже в классической физике понятия и законы имели в себе нечто изначально статистическое. Действительно, поскольку нельзя произвести абсолютно точного измерения, то мера любого физического явления может быть лишь средним очень большого числа измерений. Сама приближенность измерения имеет статистический характер, поскольку здесь опускаются мелкие детали. Так, Кеплер никогда не смог бы свести движения планет к правильным законам, если бы его учитель Тихо Браге — при всей удивительной точности его наблюдений, несмотря на несовершенство использованных приборов, — не дал упрощенного изображения планетных траекторий из-за примитивности примененных методов. Говоря еще точнее, благодаря более тонкому анализу микрофизики сама природа измеряемых величин обнаруживает свой статистический характер. Хорошим примером здесь служит закон Мариотта, устанавливающий соотношение (статистическая приближенность которого хорошо известна) между температурой, давлением и объемом газа. Молекулярная теория материи показывает, что давление и температура — это результирующие более или менее быстрого движения частиц газа. Поэтому установить соотношение между объемом, температурой и давлением — это значит установить закон, справедливый для больших чисел и не принимающий в расчет отдельные движения молекул, средней статистической которых являются температура и давление.

Таким образом, в некоторых отношениях квантовая механика всего лишь доводит

до предела тенденции к вероятностно-статистической интерпретации, которые наметились в классической физике еще в XIX веке. Так, квантовая механика статистически истолковывает невозможность приписать в опытах с интерференцией отдельному фотону определенную траекторию. Действительно, приходится отказаться от попыток "описать возможное движение элементарных частиц в пространстве и времени так, как мы это делали в классической физике"². Поэтому феномен интерференции не может осмысливаться как сложение отдельных феноменов (например, прибавляя к действию фотонов, проходящих через одно отверстие, действие фотонов, проходящих через другое отверстие). "Скорее, только в том случае удастся достичь адекватного представления... если рассматривать физическую систему в целом"³.



¹ Cournot A. A. Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes. Paris, Boivin. 1934. Т. I. Р. 2.

² Эйнштейн А. и Инфельд Л. Эволюция физики. Волны вероятности. С. 266.

³ Планк М. Единство физической картины мира // Избранные труды. С. 576.

В данном случае надо рассматривать систему, состоящую из источника света S, двух отверстий экрана E, принимающего экрана F и совокупности фотонов внутри системы. Поскольку нельзя брать фотоны по отдельности и описывать их траектории, то подойдет волновое представление, имеющее непрерывный характер. Однако ввиду того, что несомненно переход света в другие формы энергии совершается в дискретной форме, надо признать, что освещение экрана F (или засвечивание фотографической пластинки, помещенной в этом месте) означает присутствие фотонов. Чтобы учесть одновременно волновой и дискретный характер света, квантовая механика принимает, что интенсивность волны "в каждой точке определяет, с какой вероятностью в данном месте может излучаться и поглощаться атомом квант света"¹. Следовательно, можно сказать, что в опытах с интерференцией ярко освещенные зоны это те, которые соответствуют наибольшей интенсивности волн, то есть наибольшей вероятности поглощения фотонов экраном или фотопластинкой. При этом если оба отверстия экрана E находятся на одинаковом расстоянии от источника света, то вероятность наличия в них фотонов одинакова, или, иначе говоря, одинаково возможно, что фотоны проходят через одно или другое отверстие. Но речь здесь идет о возможности наличия, а не о реальном наличии. Лишь на принимающем экране фотоны наличествуют реально. Таким образом, тот факт, что имеется одинаковая вероятность для прохода фотона через одно или другое отверстие, означает, что невозможно фактически определить реальность такого прохождения.

3. В поисках новых объяснительных понятий

Невозможность применения в микрофизике принципов механистического детерминизма для объяснения мельчайших явлений была истолкована приверженцами классической науки как неудача, которую необходимо во что бы то ни стало преодолеть, возвращаясь к традиционной концепции де-

терминизма. В этом отношении и Эйнштейн примкнул к сторонникам классической науки. Конечно, он глубоко изменил принцип описания движения по сравнению с ньютоновской механикой. Тем не менее он сохранил верность классической физике в том, что касается необходимости механистического объяснения природных явлений вплоть до мельчайших деталей:

Я мучаюсь, пытаюсь вывести из дифференциальных уравнений общей теории относительности уравнения движений материальных точек, понимаемых как одиночные².

Поиск такого объяснения основывается на уверенности в том, что явления должны быть детерминированы сами по себе и что простая вероятность не может относиться к природе вещей: "Бог не играет в кости"³, или, иначе, мир может быть устроен лишь в соответствии с правилами абсолютного детерминизма.

Однако до сих пор все попытки сведения наблюдаемых микрофизикой явлений к строгому механистическому детерминизму, похоже, оказались неудачными. Эта неудача соответствует теоретическим обоснованиям принципа неопределенности, выдвинутым сторонниками квантовой теории, в частности Планком и Гейзенбергом. Действительно, если верно, что наблюдаемые в микрофизике явления изменяются под воздействием средств наблюдения, то в результате они принимают случайный характер. Ведь случай, согласно его объективному определению, появляется в результате встречи двух независимых причинных рядов. Поэтому взаимодействие наблюдаемых явлений и средств наблюдения в микрофизике несет с собой неустранимую долю случайности.

Конечно, можно настаивать на том, что сами по себе, независимо от условий наблюдения, микрофизические явления детерминированы. В самом деле, утверждение о недетерминированности этих явлений самих по себе звучит шокирующе для нашего разума — ведь его основной принцип гласит, что "ничего не происходит без основания". Однако требования современной нау-

¹ Гейзенберг В. Физика и философия. Гл. 2. С. 21.

² Einstein A. Lettre à Born (1926).

³ Ibidem.

ки существенно экспериментальны. И постулировать детерминизм, скрытый за наблюдаемыми явлениями, не имеет физического смысла — такой тезис может относиться лишь к формам метафизики, окончательно отвергнутым философией со времен кантовской критики. Так что задача современной философии скорее в том, чтобы изучать новые формы исследования детерминации в познании природы, дабы извлечь отсюда новые понятия философии природы и духа.

а) Новый телеологизм

Уже в самой постановке проблем детерминизма имеется двусмысленность. В самом широком смысле этого термина детерминизм означает требование детерминации. Это требование неотделимо от научного мышления вообще. Но оно может требовать только точности в определении явления и соотнесения его с причинами. Поиск исключительно механической причинности направлен лишь на одну особую форму детерминации — ту, при которой "начальное состояние... однозначно определяет протекание процесса во все последующее время"¹. Несомненно, эта форма детерминации не подходит для микрофизики, где из-за соотношения неопределенностей детальное измерение явлений не может избавиться от неточности.

Но в данном случае индетерминация оказывается результатом требования особой формы детерминации, основанной на механической причинности. "Однако и в классической механике уже со времен Лейбница известна другая постановка вопроса, которая там также ведет к определенному ответу"². Согласно механицизму, процесс полностью определен, если "кроме конфигурации в один момент времени" известен и "импульс"³, действующий на данную систему в этот момент. Но можно также считать, что система полностью опреде-

лена, если известны ее конфигурации в два разных момента при условии, что известен и "вариационный принцип"⁴, объясняющий переход от одной конфигурации к другой.

Но еще до Лейбница Ферма и Гюйгенс открыли такой вариационный принцип в области физической оптики. Так, Ферма показал, что "если две точки находятся в различных прозрачных средах, то луч света, чтобы пройти от одной точки к другой, преломляется у плоской поверхности, по которой соприкасаются обе среды, таким образом, что употребляет возможно меньшее количество времени, совершенно так же, как это происходит при отражении от плоской поверхности"⁵. Надо, однако, заметить, что соответствующее доказательство предполагает установленным закон отношения синусов. Поэтому более интересным представляется обратное доказательство, в котором Ферма, предполагая известным отношение скоростей в двух прозрачных средах, исходил из принципа, что "свет употребляет при этом прохождении возможно меньшее количество времени, чтобы затем вывести из этого постоянство отношений синусов"⁶. Это доказательство показывает, что если даны начальная и конечная точки движения, а также вариационный закон этого движения между крайними точками (за возможно короткое время), то промежуточная траектория может быть полностью определена (согласно закону равенства синусов).

Однако обобщение этого положения было дано лишь Лейбницем благодаря использованию исчисления бесконечно малых. Доказательства Ферма и Гюйгенса основывались на определении кратчайшего промежутка времени. Вместо этого чисто количественного определения Лейбниц в качестве предмета исследования взял "наиболее определенное по величине, могущее быть как наибольшим, так и наименьшим в своем порядке"⁷:

⁴ Там же.

⁵ Гюйгенс Х. Трактат о свете. Гл. 3. С. 59—60 (см. там же доказательство Гюйгенса).

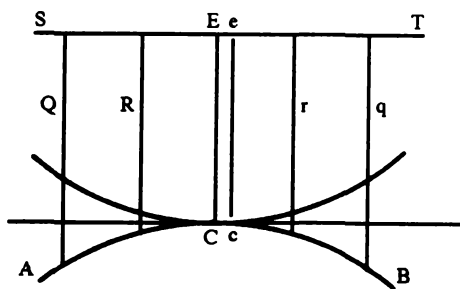
⁶ Там же. С. 60.

⁷ Лейбниц Г. В. Аналогический опыт исследования причин // Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 3. С. 132.

¹ Планк М. Единство физической картины мира // Избранные труды. С. 587.

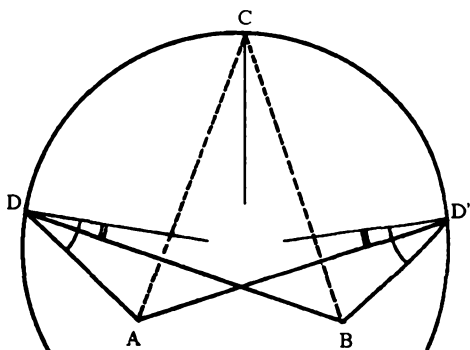
² Там же.

³ Там же.



Так, пусть имеется... выпуклая либо вогнутая кривая AB , а ST — ось, с которой на кривую опущены ординаты; при этом видно, что ординате Q (или R) соответствует равная ей и являющаяся как бы ее двойником некоторая другая q (или r). Но имеется особый случай ординаты EC , которая оказывается единственной определенной, единственной по своей величине и не имеет двойника, поскольку две ординаты EC и ec сливаются, образуя одну ординату, и эта ордината EC оказывается наибольшей в случае вогнутой кривой и наименьшей в случае выпуклой¹.

“Основанием анализа” здесь является единственность решения, которое только и дает абсолютную определенность, тогда как любое другое решение выступает как двойственное и, следовательно, как недостаточно определенное.



Например, в случае отражения или преломления света, если даны начальная и конечная точка траектории, а также поверхность отражения или преломления, то задача состоит в определении на этой поверхности точки преломления или отражения.

¹ Лейбниц Г. В. Аналогический опыт исследования причин // Соч. Т. 3. С. 132.

При этом оказывается, что принцип Гюйгенса и Ферма (определение через кратчайшее время) применим не ко всем случаям, так как “в случае вогнутых зеркал оказывается, что путь отраженного луча наидлиннейший”², как это видно на рисунке, где у вогнутого зеркала DCB' траектория ACB самая длинная и в то же время более определенная, чем любая двойственная траектория ADB или $AD'B$. Таким образом, определенность обязательно связана не с кратчайшим путем, но с “уникальным, единственным, или определенным по своей величине”³. При отражении решение задачи дается лишь равенством углов падения и отражения, ибо при всяком неравенстве этих углов имеется два симметричных решения или “близнецы”⁴. Также и в случае преломления решение определяется тем, что оно единственно:

..Преломленный луч, исходящий из точки, находящейся в одной среде, достигает точки, находящейся в другой среде, наиболее определенным, единственным путем, не имеющим, так сказать, пути-близнеца...⁵

Правда, в случае преломления решение таково, что время прохождения луча является “в действительности... наиболее кратким”⁶. Но здесь это лишь следствие, а не принцип доказательств.

Отсюда видно, что принцип, согласно которому природа действует “наикратчайшими” путями, есть лишь количественное следствие принципа, по которому она действует “наипростейшими” путями. Но “наипростейший” означает здесь “наиболее определенный”, а самый определенный — это тот, при котором устраняются другие возможные решения, то есть те, возможность которых остается неопределенной. Следовательно, принцип, согласно которому природа действует простейшими путями — и который Лейбниц и Мопертюи назвали “принципом наименьшего действия”, — может быть выражен в терминах вероятности. Действительно, он означает, что из всех возможных решений природа выбира-

² Там же.

³ Там же. С. 133.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 135.

⁷ Там же. С. 129, 131.

ет самую большую вероятность. Принцип наименьшего действия может, таким образом, быть сведен к принципу, согласно которому природа действует лишь в направлении наибольшей вероятности. В самом деле, в случаях равной вероятности невозможно прийти к определенному решению.

Таким образом, может проясниться проблема, связанная с опытами с интерференцией. В этих опытах обнаруживается серьезное противоречие: "если физическая система в результате вполне определенного процесса переходит в течение определенного промежутка времени от одной определенной конфигурации к другой определенной конфигурации, то вопрос о конфигурации в промежуточные моменты времени вообще не имеет никакого физического смысла"¹. Действительно, там, где в наблюдение не вписываются определенные природные действия, — например, испускание или поглощение кванта света — могут определяться лишь вероятности. Так, в опытах с интерференцией прохождение фотона через одно или другое отверстие в экране соответствует лишь равной вероятности в пользу того или другого отверстия. Но это лишь виртуальность, а не реальное действие. Тем не менее процесс может считаться детерминированным в целом, поскольку он переходит от одного определенного состояния к другому с помощью столь же определенного закона изменения.

Но такая концепция детерминизма вступает в прямое противоречие с собственно механистической концепцией. Согласно последней "движущая причина действует от настоящего в направлении к будущему, так что будущие состояния представляются обусловленными прошлыми состояниями"². Но применение принципа наименьшего действия предполагает, что конечное состояние уже определено, и оно определяет вариационный закон, согласно которому

это конечное состояние можно достичь, исходя также из определенного начального состояния. Таким образом, применение этого принципа делает "из определенного окончания то, из чего исходит развертывание ведущих к нему процессов"³. Следовательно, налицо "формула причинности, обладающая явно телеологическим характером"⁴ или имеющая "нечто общее с конечной причиной"⁵.

б) Значение натурализма

Это обращение к конечной причине представляется в физике очевидно парадоксальным и даже неприемлемым. В самом деле, если принять вместе с Лейбницем и Планком, что свет идет самым простым путем, то придется также принять, что "фотоны, составляющие световое излучение, ведут себя как разумные существа", ибо "среди всех возможных кривых линий они всегда выбирают ту, которая прямее всех ведет к цели"⁶. Но эта идея для нас неприемлема, так как природу "мы не считаем... мыслящей сущностью", но скорее "иррациональной силой"⁸. Причина, по которой современная физика отвергает целенаправленность, заключается в том, что такое представление является антропоморфическим, поскольку приписывает явно бессознательным и неразумным вещам возможность принятия целей и средств, ведущих к ним самыми простыми и самыми определенными путями.

Но прежде чем отбрасывать телеологическую интерпретацию, следует учесть, что она "не вносит в естественные законы никакого противоречивого элемента"⁹. В самом деле, определение любой цели влечет за

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

⁵ Лейбниц Г. В. Аналогический опыт исследования причин // Соч. Т. 3. С. 131.

⁶ Planck M. L'image du monde dans la physique moderne. Science et religion. P. 129.

⁷ Кант И. Критика способности суждения. § 61 // Соч. М., 1966. Т. 5. С. 383—384.

⁸ Alexandre d'Aphrodise. Commentaire à la Physique d'Aristote. II, 2, 194 b 26, in Simplicius. Commentaire à la Physique. P. 311, 1.

⁹ Planck M. L'image du monde dans la physique moderne. Science et religion. P. 130.

¹ Планк М. Единство физической картины мира // Избранные труды. С. 588.

² Planck M. L'image du monde dans la physique moderne. Science et religion. Genève, Gonthier, 1963. P. 130; ср.: Planck M. Wege zur physikalischen Erkenntnis. Wissenschaft und Glaube. Leipzig, 1933. S. 219—222.

собой определение механического аппарата средств, необходимых для достижения цели, так что механическая необходимость выступает как момент целенаправленности:

Необходимо ведь иметь в наличии материал определенного качества, раз намечена постройка дома или поставлена какая-нибудь другая цель; и сначала должно возникнуть и быть приведено в движение именно это, а затем уже и то, и таким способом надо идти последовательно, пока не будет достигнута цель и ради чего каждый предмет возникает и существует. Так же происходит и со всем, что порождается природой¹.

Таким образом, в человеческой технике имеет место полное соответствие между механицизмом и целенаправленностью. Но эта эквивалентность механистического и телеологического описаний может быть обнаружена и в объяснении природы, где возможно и ставить вопрос "для чего" (то есть вопрос о цели, объясняющей использование средств), и вопрос "как" (то есть вопрос о механически определяемом отношении причины к следствию, объясняющем достижение результата):

Но [как говорят] в физике спрашивают не о том, почему есть вещи, а о том, каковы они. Я отвечаю, что спрашивают и о том и о другом. Нередко цель и употребление чего-либо позволяют догадаться, каково оно, поскольку, зная цель, легче судить о средствах. Ведь чтобы объяснить машину, нет лучшего способа, чем установить ее цели и показать, как все ее детали служат этой цели².

Механические отношения причины к следствию отличаются от отношений средств к цели лишь разным подходом ко времени: механическое отношение следует временному порядку, а телеологическое его перевертывает.

Однако этого различия достаточно, чтобы стало невозможным удовлетвориться простой эквивалентностью между механицизмом и целенаправленностью. Надо еще выяснить, какое из этих тесно связанных

понятий является основным. История физических теорий, и в частности физической оптики, достаточно убедительно показывает, что механицизм не в состоянии определять явления вплоть до мельчайших деталей, тогда как принцип наименьшего действия, "вместо того чтобы ограничиваться только общим, нисходит и до всякой отдельной вещи или явления"³. Так, в тех случаях, когда с помощью механицизма нельзя определить никакую траекторию, этот принцип позволяет указать определенную вероятность. Поэтому можно сказать, что "насколько наш ум может их постичь", законы природы могут "быть сформулированы как соответствующие действительности, направленному к некоей цели"⁴ и что именно в этой форме, а не в форме механистического детерминизма они "образуют рациональный порядок мира"⁵.

Итак, современная наука не дает оснований считать механицизм единственно соответствующим действительной детерминированности природы. Наоборот, подход к природе с позиций механицизма приводит не к определенным результатам в частностях, а скорее к простому вероятностному индетерминизму. Отсюда и возможность направить против самого механицизма обвинение в антропоморфизме, обычно предъявляемое телеологизму. Антропоморфным скорее выглядит представление природы как механически определенной вплоть до мельчайших деталей, поскольку оно соответствует не объективному наблюдению природы, а построению простых машин, настолько примитивных, что механическая связь средств и целей — или причин и следствий — может в них быть полностью определена, как это имеет место, например, в работе часовых механизмов.

При этом надо отметить, что работа более сложных машин, как, например, электронных машин, уже не поддается такому объяснению. Операции, осуществляемые такими машинами, настолько сложны, что уже по определению исключается их де-

¹ *Аристотель*. О частях животных. I 1, 639 b 26—30. М., 1937. С. 35.

² *Leibniz G. G.* Réponse aux réflexions qui se trouvent dans le 23-e Journal des savants de cette année touchant les conséquences de quelques endroits de la philosophie de Descartes // Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Hrsg. von C. J. Gerhardt. Berlin, 1885. Bd. IV. S. 339.

³ *Лейбниц Г. В.* Анагогический опыт исследования причин // Соч. Т. 3. С. 129.

⁴ *Planck M.* L'image du monde dans la physique moderne. Science et religion. P. 130.

⁵ *Ibid.* P. 131.

тальный анализ: определены лишь начальные элементы и правила их комбинации в зависимости от требуемых результатов. Природу можно сравнить именно с такой машиной, работа которой детерминирована в соответствии с правилом, позволяющим перейти от начального к конечному состоянию, а не в соответствии со знанием механических деталей отдельно взятых процессов.

По поводу форм рационализма, которые исключают целенаправленность из природы на том основании, что природа не обладает умом или является иррациональной силой, можно заметить, что научный рационализм не может допускать без противоречия, что природа иррациональна. Напротив, наука ищет основание явлений, то есть она стремится познать природу как рационально определенный процесс. Но правильная связь средств ради цели есть, очевидно, более рациональный процесс, чем чисто случайное перекрещивание механических причин, производящих следствия вслепую.

Тем не менее если можно определить природу как действие, направленное к цели и детерминированное ею, то все же нельзя считать, что устремленность к цели в природных процессах имеет намеренный характер. Несомненно, это и хотел сказать Кант, говоря, что природа не является "мыслящей сущностью"¹. Если природу можно рассматривать как сам по себе рациональный процесс, то тем не менее нельзя эту рациональность считать самосознательной. В человеческом же действии целенаправленность сознательна. Человеческое техническое действие — это процесс, направленный к цели, поскольку сознание цели предзадает совокупность операций:

Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально².

А это предсуществование цели в форме ее сознательного представления в мышлении

есть то, что обычно требуют для определения целенаправленности процесса.

Но отсюда видно, что обычное определение конечной причины носит антропоморфный характер. То, что называют "целенаправленностью", есть не что иное, как субъективная целенаправленность, то есть сознательное представление цели, при котором человеческий ум решает вопрос о выборе средств для достижения данной цели. Однако природа демонстрирует нам явные примеры отношений средств к цели, когда мы не можем предполагать ни сознания, ни рефлексии, ни использования средств на основе технического решения:

Яснее всего это выступает у прочих живых существ, которые производят [вещи] без помощи искусства, не исследуя и не советуясь, почему некоторые недоумевают, работают ли пауки, муравьи и подобные им существа, руководствуясь разумом или чем-нибудь другим. Если постепенно идти в этом же направлении, то мы обнаружим, что и в растениях полезные [им части] возникают с какой-то целью, например листья ради защиты плода. Так что если по природе и ради чего-нибудь ласточка строит гнездо, а паук [ткет] паутину и растения производят листья ради плодов, а корни растут не вверх, а вниз ради питания, то ясно, что имеется подобная причина в [вещах], возникающих и существующих по природе³.

Если паук, ткущий паутину, приспособливает средства к определенной цели, хотя мы и не можем всерьез полагать, что он сознательно и обдуманно ставит цель для своих действий; если вообще живые существа обнаруживают организацию, в которой части действуют как органы, то есть как орудия или вообще средства для достижения определенных целей, как, скажем, зубы для разжевывания или глаза для того, чтобы видеть, хотя мы и не можем считать, что внутри организма некое сознательное намерение подготовило органы для их функции, — тогда надо перестать определять целенаправленность только через сознательное представление цели, определяющей сознательный поиск средств:

Странно ведь не предполагать возникновения ради чего-нибудь, если не видишь, что движущее [начало] обсудило решение⁴.

¹ Кант И. Критика способности суждения. § 61 // Соч. Т. 5. С. 384.

² Маркс К. Капитал. Кн. 1. Гл. 5 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 189.

³ Аристотель. Физика. II 8, 199 а 20—30 // Соч. Т. 3. С. 99.

⁴ Там же. 199 б 26—28. С. 100.

Бывает, что и в технической деятельности, которая считается образцом целесообразного действия, человек "не обсуждает"¹ — и это именно тогда, когда нахождение решения совершается инстинктивно, то есть через спонтанное связывание средств и целей, что характерно для производства и порождения в природе. Таким образом, следует высвободить понимание целенаправленности из ее узкого определения — как только сознательной и обдуманной целенаправленности. В самом общем смысле и в том виде, как его можно обнаружить при изучении природы, можно назвать "соответствующим цели" "всякое производство, осуществляемое правильным образом ради определенного результата"², — независимо от намеренного и сознательного характера определения средств и целей.

Отказ от использования понятия целенаправленности или целесообразности при объяснении природы основывается главным образом на стремлении избежать всякого антропоморфизма. Но целенаправленность не может быть исключена из человеческого мира, поскольку она явно характеризует человеческое действие, что наблюдается в самом простом опыте. В частности, учет целенаправленности не может исключаться из морали. Поэтому Декарт, изгнав из физики рассмотрение конечных причин³, согласен на введение их с точки зрения морали и религии:

С точки зрения нравственной мысли о том, что все создано Богом ради нас, и благочестива и добра (так как она еще более побуждает нас любить Бога и воздавать ему хвалу за его благодеяния)...⁴

Но эта вторая точка зрения несовместима с той, которая предписывает совершенно выбросить "из нашей философии разыскание конечных целей"⁵. Поэтому в этой перспективе идея целенаправленности пред-

ставляется верной лишь "в известном смысле"⁶, то есть по мере соображений лишь субъективного благочестия, а не на основе рассмотрения подлинной природы вещей:

Поскольку нет в мироздании ничего, что не могло бы нам так или иначе послужить (хотя бы для упражнения нашего ума и для того, чтобы воздавать хвалу Богу при созерцании его творений)...⁷

Рассуждения о целесообразности выглядят в данном случае как чисто нравоучительные, и "было бы... дерзко выдвигать такой взгляд при обсуждении вопросов физики..."⁸ Но если таким образом противопоставлять поиск конечных причин в морали и их исключение в физике, то стремление к моральному благу оказывается чем-то чисто субъективным, не имеющим подлинного основания в природе вещей:

...Как те древние, которые усматривали во вселенной только взаимодействие частиц, к чему, по-видимому, склонны те умы, в коих преобладает имажинативная способность, поскольку они полагают, что следует обходиться только математическими принципами и что нет никакой нужды ни в принципах метафизических, которые считают химерами, ни в принципах блага, которые они относят к области человеческой морали, как будто совершенство и благо являются лишь неким особым результатом наших мыслей, а не находят-ся во всеобщей природе⁹.

Самая четкая форма этого противоречия наличествует в кантовской философии, где природа, понимаемая как чисто механическая, абсолютно противопоставляется царству нравственных целей в непримиримом конфликте.

Однако в третьей кантовской критике была предпринята попытка перебросить мост через эту пропасть, осмысливая согласно категории целесообразности одновременно человеческое искусство и технику природы¹⁰. И все же, вследствие идеалистических предассудков Канта, его критика не

¹ Аристотель. Физика. II 8, 199 b 28 // Соч. Т. 3. С. 100.

² *Alexandre d'Aphrodise. Commentaire à la Physique d'Aristote. II 2, 194 b 26, in Simplicius. Commentaire à la Physique. P. 311, 23—24.*

³ См.: Декарт Р. Первоначала философии. Ч. I. § 28 // Соч. Т. 1. С. 325.

⁴ Там же. Ч. III. § 3. С. 387.

⁵ Декарт Р. Начала философии. Ч. I. § 28 // Избр. произв. М., 1950. С. 438.

⁶ Декарт Р. Первоначала философии. Ч. III. § 3 // Соч. Т. 1. С. 387.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Лейбниц Г. В. Анагогический опыт исследования причин // Соч. Т. 3. С. 128.

¹⁰ См.: Кант И. Критика способности суждения. § 76 // Соч. Т. 5. С. 433.

смогла ни нащупать подлинную связь человеческой и природной продуктивности, ни придать целесообразности подлинно объективный статус. Тем не менее его попытка свидетельствует о невозможности придер- живаться только противоположности между человеческим действием и производи- тельностью природы. Она также подсказы- вает, что разрешение конфликта между механицизмом и целесообразностью зави- сит от точного анализа смысла и значения человеческой техники.

Действительно, техническое производ- ство демонстрирует тип производства, ясно определенного в соответствии с целена- правленностью, способ действия которого, однако, чисто механический и природный. В технической деятельности "веществу при- роды" человек "сам противостоит как сила природы", приводя в движение "принадле- жащие его телу естественные силы"¹ — си- лы его рук, как и силы его мозга. В то же время техническое действие использует за- коны природы, так что нет никакой раз- ницы "между машинами, сделанными ру- ками мастеров, и различными телами, со- зданными одной природой"²:

И ведь несомненно, что в механике нет правил, которые не принадлежали бы фи- зике; поэтому все искусственные предметы вместе с тем и предметы естественные. Так, например, часам не менее естественно показывать время с помощью тех или иных колесиков, из которых они состоят, чем дереву приносить плоды³.

Но в техническом действии механицизм имеет лишь тот смысл, что он позволяет определить средства достижения цели. По- этому если ряд операций и орудий, исполь- зуемых в технической деятельности, ска- жем, в медицине, образует целиком естес- венный процесс, то надо также считать естественным процессом связь всех этих операций с определенной целью, в данном случае с задачей сохранения здоровья. Эта цель может, следовательно, быть приписа- на и природе, когда вводятся в действие естественные средства и операции, реально

содействующие восстановлению и поддер- жанию здоровья организма.

Таким образом, когда Аристотель ис- толковывает природу исходя из характе- ристик человеческого действия, то это не антропоморфическое понимание природы, а, наоборот, осознание существенно при- родного характера человеческого произ- водства. "Делается же ради чего-нибудь, следовательно, и по природе существует ради этого"⁴. Техника действует как при- рода, а природа — как техника: "... как делается [каждая вещь], такова она и есть по [своей] природе, и, какова она по [своей] природе, так и делается..."⁵. Надо заметить, что и в самом человеческом производстве использование законов природы может дать основание для чисто механического толкования изготовления искусственных предметов:

В настоящее время полагают, что [сущес- твование] по необходимости заключено в [самом] возникновении, как если бы кто-нибудь вообразил, что стена возникла в силу необходимости потому, что тяже- лые [предметы] по своей природе стремят- ся вниз, а легкие — на поверхность, в ре- зультате чего камни и основание оказа- лись внизу, земля по своей легкости — наверху, а на поверхности — преимуще- ственно дерево, как самое легкое. Конечно, стена возникла не без этих материалов, однако и не благодаря им — разве только с их материальной стороны, — но ради укрытия и охраны⁶.

Дом строится в соответствии с законами тяжести: камень для фундамента, кирпич для стен, дерево для крыши. Однако под- линное основание его устройства — не тя-готение, а соображения укрытия и защиты. Также и в организованной продуктивности природы подлинное основание следует ис- кать в достигнутой организации; вне же учета цели упорядоченное совместное дей- ствие детерминирующих причин остается совершенно необъяснимым. Таким обра- зом, будучи само естественным производ- ством, человеческое производство дает ключ к пониманию производительности природы. Действительно, всякое производ-

¹ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Гл. 5 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 188.

² Декарт Р. Первоначала философии. Ч. IV. § 203 // Соч. Т. 1. С. 418—419.

³ Там же. С. 419.

⁴ Аристотель. Физика. II 8, 199 а 11—12 // Соч. Т. 3. С. 98.

⁵ Там же. 9—10.

⁶ Там же. 9, 199 б 35—200 а 7. С. 100.

ство выступает как механическая деятельность, детерминированная целями, так что целенаправленность и детерминация благим и лучшим заключены сначала в природе вещей, а уж затем обнаруживаются в деятельности и морали людей.

Надо, однако, уточнить, что человеческое производство глубоко отличается от природного. Дело в том, что различные причины производства — материя и идея, цель и производящая причина — сливаются в природе, но четко разделены в техническом производстве. Действительно, в человеческом производстве материя отлична от идеи, которая ее преобразует и оформляет, так как идея находится в сознании работника, а материя — это внешний объект, которому труд придает извне форму, какую он не принял бы сам собой. В природном же производстве сырой материал не отличается от идеи. Опять же в человеческом производстве цель — удовлетворение человеческой потребности — отличается как внешняя задача от идеи — принципа внутренней организации изготавливаемого предмета, тогда как в природе вид представляет собой одновременно и цель порождения, и принцип организации, в соответствии с которым оно происходит. Наконец, в человеческом производстве агент преобразования и используемые им орудия внешни по отношению к изготавливаемому предмету, который ведет себя по отношению к ним как просто пассивный материал, тогда как при порождении природного существа активный агент — это семя, которое хотя и происходит от другого индивида, но тем не менее является для порождаемого индивида "его подспудным принципом как его составная часть"¹.

Итак, четко внеположенными по отношению друг к другу являются лишь причины человеческого производства, и этим оно отличается от производства в природе. Но это различие техники и природы не должно заслонять их существенное тождество. В тождестве техники и природы коренится глубокое единство системы причин, ибо всякое производство — естественное или искусственное — это преобразование мате-

рии, являющееся механическим действием, регулируемым в соответствии с целью. В человеческом же производстве идея отличается от материи, а цель — от средств и производящих механизмов. Поскольку здесь идея и цель также существуют раздельно, человеческое производство — это природное производство, ставшее сознательным. Это высшее отличие, это мысленное осознание идеи и целенаправленности составляют превосходство человеческой деятельности над просто природным производством.

Единство человеческого и природного производства выражается в том, что "искусство... подражает"² природе. Это подражание не сводится к рабскому копированию форм и механизмов, уже реализованных в природе, но означает, скорее, глубинное тождество процессов, телеологически направляемых в природе, как и в искусстве. Но сознательность и преднамеренность человеческой деятельности приводят к тому, что она "завершает то, что природа не в состоянии произвести"³. С этой второй стороны производительная деятельность человека выглядит как вступающая в конфликт с природой и представляющая собой антиприроду:

В самом деле, часто природа производит противоположное тому, что нам полезно. Ведь природа ведет себя всегда совершенно одинаковым образом, тогда как полезное для нас все время изменяется. Поэтому, когда нужно было бы сделать нечто вне природного порядка, эта трудность заводит в тупик, и тогда необходимо искусство. Потому мы и называем ту часть искусства, которая оказывает помощь при подобных трудностях, искусством машин. Здесь все происходит как в поэме Антифона: "Мы побеждаем искусством там, где нас побеждает природа". Это, например, тот случай, когда маленький одолевает большого или когда малая сила приводит в движение большие массы, и почти все те случаи, когда мы говорим о проблемах механики⁴.

Но поскольку техническая деятельность использует законы природы, в ней нет ничего антиприродного, скорее она представляет

¹ *Aristote. Problèmes. XIV 10, 923 b 33.*

² *Аристотель. Физика. II 8, 199 а 15—16 // Соч. Т. 3. С. 98.*

³ Там же.

⁴ *Aristote. Mécanique. 847 а 13—24.*

собой сознательное завершение природы. А это завершение природы представляет в технике прежде всего практический интерес. Но оно имеет смысл и для теории, поскольку осознание естественных механизмов в технической деятельности приводит к естествознанию.

с) От материи к духу

Итак, научное и философское понимание природы оказываются тем более глубоким, чем более развита производительная деятельность человека. В этом причина, по которой такое понятие, как материя, несет в себе столько двусмысленностей и неясностей: в ходе исторического развития человеческого производства оно соответствовало самым разным стадиям опыта и разным интерпретациям. В простейших, доисторических формах производства, а также в ремесленном труде материя — это просто сырой материал, противостоящий форме. Так что именно в ремесленном опыте коренятся различие и противопоставление материи и идеи, которым соответствуют — в зависимости от того, на какую сторону этого противопоставления делается упор, — метафизические системы идеализма и материализма. В той мере, в какой элементарные формы труда сохраняются внутри даже самого развитого промышленного производства, первоначальная концепция материи и вытекающая из нее противоположность материализма и идеализма сохраняются и в обыденном и в философском сознании. Однако при нынешних науке и технике, когда создаются машины, способные осуществлять не только процессы жизни, но и процессы мышления, обычным становится осознание единства материи и идеи. В связи с этим снова может стать популярным аристотелизм, различавший материю и идею лишь постольку, поскольку материя — это идея в потенции.

Что касается наиболее организованных форм материи — форм жизни, то сегодняшнее осознание их природы находится под глубоким влиянием факта создания машин, способных имитировать жизненные функции и заменять естественные органы — легкие, сердце, почки. Впрочем, широко

распространенная ныне идея о том, что живое существо состоит из естественных механизмов, зародилась фактически еще на заре биологии. Так, в греческой биологии уже использовалось понятие "орган", означавшее "орудие", то есть инструмент, способный производить механически определенные действия.

Таким образом, орган живого существа — это орудие, включенное в его естественную форму, тогда как орудие — это внешний орган, характерный для рода человеческого, поскольку у человека есть рука. Действительно, рука представляет собой "орудие орудий"¹, то есть орган, способный изготовлять и использовать много орудий. Рука — это "не один инструмент, а многие"² и характеризующий превосходство человека над другими видами, которые, не имея других орудий, кроме собственных органов, ограничены своей видовой деятельностью:

А те, которые утверждают, что человек устроен нехорошо и даже наихудшим образом из всех животных (ибо он бос, говорят они, и гол, и не имеет оружия для защиты), утверждают неправильно, ибо прочие животные имеют одно средство защиты и переменить его на другое не могут, но им необходимо всегда и спать, и делать все обутыми, и покров на теле никогда не снимать, и оружие, которое им случилось иметь, не менять; у человека же вспомогательных средств много и всегда есть возможность их менять, затем и орудие иметь, какое он захочет и когда захочет; ведь рука становится и когтем, и копытом, и рогом, так же как копьем, мечом и любым другим оружием и инструментом; всем этим она становится, потому что все может захватывать и держать³.

Таким образом, организм рода человеческого состоит не только из естественных органов человека, но и из всей совокупности орудий и машин, образующих техническое продолжение этого организма.

Отсюда следует, что по своему значению или функции машины тождественны органам, или, по-другому, органы — это естественные машины. Но тогда, так же как

¹ Аристотель. О душе. III 8, 432 а 2 // Соч. Т. 1. С. 440.

² Аристотель. О частях животных. IV 10, 687 а 21. С. 151.

³ Там же. 687 а 23 — 687 б 5. С. 151—152.

и значение органа, значение машины может быть достигнуто только в ее связи с естественным организмом, для которого она лишь средство: машина — это орган, а не организм. Поэтому механистическое объяснение жизни неудовлетворительно, коль скоро это объяснение состоит просто в приравнении живого существа к машинам, которые могут создаваться человеческим искусством.

Будучи лишь органом, машина умеет только производить определенные действия, но не воспроизводить саму себя. Это верно в отношении машины, взятой в целом, — ибо нет воспроизводящих себя машин, — как и в отношении каждой из ее частей, ибо "одна часть служит орудием движения других, но... не есть действующая причина создания другого"¹:

Поэтому так же как колесико в часах не создает другого колесика, так тем более и одни часы не создают других часов...²

Напротив, любой живой организм способен воспроизводиться в том двойном смысле, что индивид может произвести на свет другого, подобного ему индивида и что части индивида, начиная с семени или эмбриона, могут производить другие части.

Однако если организм — лишь совокупность органов, каждый из которых есть орудие или механизм, то он и сам — только механизм, ибо совокупность не может быть отличной от того, чем являются ее отдельные части. Между тем остается верным, что "органическое тело не есть только механизм"³, ввиду того, что простые механизмы — это органы, приспособленные для выполнения вполне определенных функций, а организм в целом — это машина машин, то есть сложная естественная машина, способная выполнять многие функции. Устройство такой машины тем более сложно и в ее составе тем больше различных орудий и механизмов, чем более многочисленные и высокие функции она должна выполнять:

Природа растений, поскольку последние прикреплены к одному месту, лишена многообразия неоднородных частей, ибо

для небольшого числа отправлений требуется немного органов... Существа же, имеющие для жизни еще и ощущение, имеют также более многообразную наружность, причем одни из них по сравнению с другими получили лучшую и более богато одаренную внешность, именно те, которым природа предоставила не только жить, но и "хорошо жить". Таким является человеческий род...⁴

Стало быть, если верно, что никакая машина, созданная человеческой техникой, себя не воспроизводит, то причина этого в том, что машины, построенные человеком, — это простые органы, предназначенные для выполнения конкретной функции в соответствии с человеческой потребностью, которую они обслуживают. Напротив, машина, обладающая функцией самовоспроизводства, не соответствует никакой внешней цели, но требует исключительной сложности организации. Поэтому человеческая техника не образует таких машин. Живые же существа могут быть определены как естественные машины со сложной организацией и обладающие, наряду с другими функциями, функцией самовоспроизводства.

К этому надо добавить, что последние достижения техники дали возможность имитировать в машинах характерные особенности жизни, которые ранее для механики были недоступны. Так, Кант утверждал, что машины, например часы, "сами себя не починяют, когда неисправны, — зато мы можем всего этого ожидать от органической природы"⁵. Действительно, верно, что машины, которые мог знать Кант, должны все время находиться под наблюдением людей, с тем чтобы можно было исправить случайно возникающие отклонения в их работе. Например, когда нагревание или охлаждение часов, изменяя натяжение пружины, заставляет их спешить или отставать, требуется внешнее регулирование. Но современная промышленность создает механизмы, способные самостоятельно регулировать условия своего функционирования, исправляя случайные отклонения, вызванные внешними воздействиями на систему.

¹ Кант И. Критика способности суждения. § 65 // Соч. Т. 5. С. 399.

² Там же.

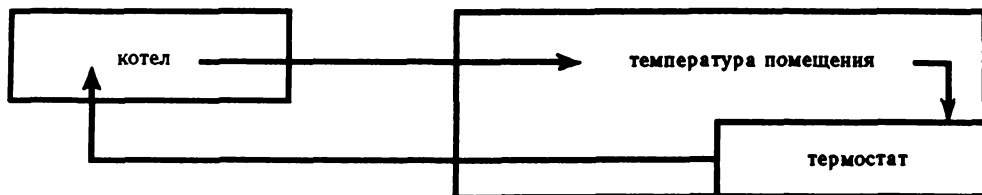
³ Там же.

⁴ Аристотель. О частях животных. II 10, 656 а. С. 78.

⁵ Кант И. Критика способности суждения. § 65 // Соч. Т. 5. С. 399.

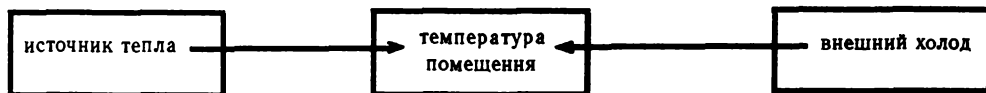
Самый простой пример — это термостат центрального отопления. Тепло, поставляемое котлом, повышает температуру помещения, что, вследствие способности металлов расширяться при нагревании,

приводит в движение металлические детали термостата; а это движение, усиленное с помощью механического устройства, регулирует температурный режим котла:



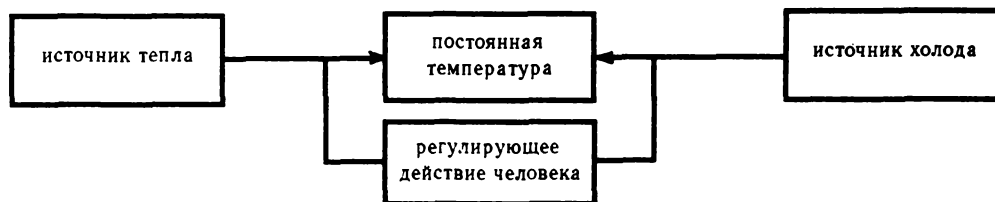
Но температура закрытого помещения — это, разумеется, пример случайной переменной величины, поскольку источник

тепла (печь или котел) действует независимо от колебаний внешней температуры, представляющей собой источник холода:



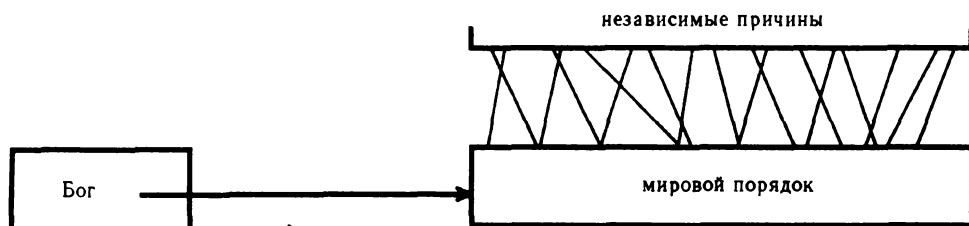
Встреча двух независимых причинных рядов определяется как случай, так что для получения определенного результата необходимо ввести новую причину, способ-

ную гармонизировать действие первых двух, например, открывая или закрывая окна или же регулируя тягу печи:



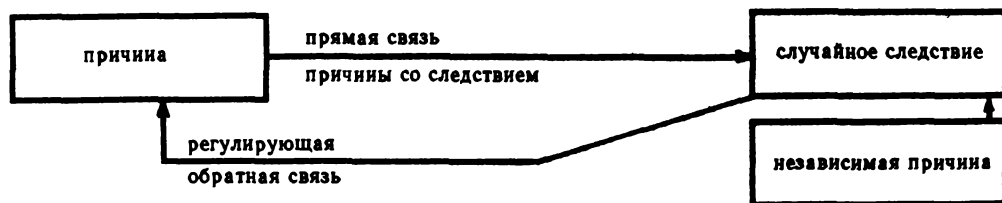
Метафизический эквивалент этого внешнего регулирующего процесса имеется в системе Мальбранша и вообще во всех тех системах, в которых обеспечение мирового порядка, а также производство действий

в соответствии с законами природы требуют постоянного вмешательства Бога, координирующего механические действия, которые без этого перекрещивались бы случайным и беспорядочным образом:



Напротив, механизм, подобный термостату, показывает, как действие детерминирующей причинности может регулироваться так, что получается определенный результат. Для этого надо реализовать эффект

"обратной связи", то есть построить механизм, позволяющий реагировать на причину исходя из случайных колебаний, воздействующих на следствие:



Такие механизмы называются "кибернетическими"¹, потому что их математическая теория была впервые разработана для решения проблем, связанных с автоматическим управлением баллистических ракет. Вообще можно называть "кибернетическим" любой механизм, дающий возможность с помощью обратной связи получать, несмотря на случайные изменения обстоятельств, действия, регулируемые на основе определения цели.

Цель, которую должен поразить снаряд, — таков простейший образ целенаправленности. Но поражение цели — это, вообще говоря, случайностный процесс. Ведь снаряд получает направление лишь в самом начале своего пути, и даже если считать прицеливание совершенно точным, то во время полета на снаряд могут воздействовать, отклоняя его, многие обстоятельства (действие ветра, тяготения и т. д.). Управление в данном случае — это искусство удерживания движущегося тела (например, корабля) на его траектории или курсе по направлению к цели вопреки помехам, которые могут возникать во время пути. Таким образом, автоматическое управление — это самый ясный образ регулирования, механически обеспечивающего соответствие цели вопреки случайным колебаниям. Подобные регулирующие механизмы обнаруживаются и в биологических процессах. Именно они удерживают эти процессы в пределах

правильного ритма или на постоянном уровне вопреки колебаниям окружающей среды и они способны даже исправлять нарушение, вызванное отклонением от нормы внутренних или внешних условий.

Техническая реализация кибернетических механизмов и их точное теоретическое описание позволяют еще больше уточнить взаимоотношения механицизма и целенаправленности в природе. Во-первых, кибернетическая интерпретация дает возможность объяснить с помощью механики явления, которые казались специфически жизненными, то есть не поддающимися описанию как механизмы. В то же время поскольку кибернетический механизм может быть также определен как механическое средство достижения определенного результата, то к нему относится и объяснение конечной причиной, и объяснение механической причинностью. Но в любом механизме имеется полная эквивалентность между механическим и целевым принципами. Так что своеобразие кибернетической интерпретации не в этой эквивалентности, а скорее в допущении случайности и в господстве над ней внутри самой целенаправленности.

В самом деле, в механизмах обычного типа, не кибернетических, для случая не оставляется места, так как каждая деталь устроена в точном соответствии с тем действием, которое она производит в рамках целого. Механическая детерминация, таким образом, есть в точности обратная сторона целевой детерминации, поскольку каждая деталь может быть определена и как при-

¹ "Кибернетика" по-гречески — "искусство кораблевождения".

чина, производящая следствие, и как средство, позволяющее достигнуть определенного результата. Метафизическая версия этой абсолютной эквивалентности целенаправленности и механицизма имеется в системе Лейбница, где замыслы Бога реализуются путем абсолютно неизбежного механического сцепления причин и следствий. Подобная теория абсолютно исключает введение внутрь процесса случайных переменных. Идеал механистического описания жизни — это изображение живого как механического автомата. Но до тех пор пока техника могла создавать лишь автоматы типа часов, механицизм не мог дать удовлетворительного объяснения жизни. Ибо у часов, как и у всех простых автоматов, отсутствует механизм саморегуляции, позволяющий противостоять, не портясь, случайным колебаниям температуры окружающей среды.

Правда, кибернетические механизмы могут выдерживать случайные колебания лишь до определенных пределов. Об этом свидетельствует существование уродов. Они, несомненно, появляются в результате случайного изменения зародыша под воздействием внешней причины, которое не смогли погасить регулирующие механизмы. Если все же урод остается жизнеспособным, то это потому, что возникшее расстройство организм в целом смог интегрировать, частично изменившись, так что "отсутствие одной части, необходимой для сохранения соседних частей, восполняется деятельностью остальных"¹. Тот факт, что уродливые или ненормальные индивиды оказываются жизнеспособными вследствие того, что благодаря механизмам саморегуляции целостный организм способен приспособиться к отсутствию или уродству отдельных частей, говорит о том, что в организме, в отличие от простых машин, каждая часть не имеет строго определенной функции. В органической машине требуемый результат точно определен, но механические средства его достижения имеют значительную свободу маневрирования.

Именно эта свобода дает возможность живому организму справиться со случай-

ностью. В самом деле, реализация кибернетических механизмов показывает, что овладение случайностью не требует абсолютной детерминированности механической детали. Например, термостат сконструирован так, чтобы он мог функционировать в пределах конкретных температурных границ, определяемых в соответствии с вероятными условиями пользования, причем без необходимости в точности определять конкретные вариации. Отсюда видно, что системы могут регулироваться телеологически, несмотря на механическую недетерминацию деталей. И вопреки тому, что утверждал Кант, для этого не нужно наделять материю "свойством... которое противоречит ее сущности"², ибо анализ физических систем показывает, что механическая недетерминация деталей в них сочетается с телеологической детерминацией.

Этот результат должен привести к пересмотру всей совокупности понятий, служащих для объяснения физической природы, таких, как вероятность и необходимость, детерминированность и случайность:

Необходимость же, которую почти все пытаются положить в основание, не различая, во скольких значениях можно говорить о необходимом, присуща произведениям природы не всем в одинаковой степени³.

Необходимо "то, что не может быть иначе"⁴. Но эта форма необходимости наличествует прежде всего в доказательстве, "так как если что-то безусловно доказано, то иначе уже не может быть"⁵. Эта форма необходимости представляет собой логическую необходимость — ту, которая вытекает из доказательства путем рассуждения. Если вывод из рассуждения необходим, то "причина этому — исходные посылки"⁶. Именно в этом смысле необходимость имеет место в математических науках.

Но математическая необходимость не абсолютна, ибо исходные посылки доказательства просто постулируются или пред-

¹ Там же. § 65. С. 400.

² *Аристотель*. О частях животных. I 1, 639 b 21—23. С. 35.

³ *Аристотель*. Метафизика. V 5, 1015 a 34 // Соч. Т. 1. С. 151.

⁴ Там же. 1015 b 7—8.

⁵ Там же.

¹ Кант И. Критика способности суждения. § 64 // Соч. Т. 5. С. 397.

полагаются. Если, например, допустить евклидовы определения прямой, параллельных линий, прямого угла, треугольника, "то треугольник необходимо имеет углы, равные двум прямым"¹. Но при этом определении нужно допустить, что в доказательстве необходимость следствия чисто "условна"². Таким образом, если следствие не имеет место, то есть если на опыте (например, в геометрии при построении фигуры) не обнаруживается свойство, вытекающее из доказательства, то "отсутствие следствия снимает начало"³. Это означает не то, что "начала доказываются через их следствия"⁴, ведь порядок доказательства требует выводить следствия из принципов, а то, что "начала опровергаются исходя из следствий"⁵, то есть они не могут более признаваться, если выведенное из них следствие противоречит фактам.

"Так же происходит и со всем, что порождается природой"⁶, о чем свидетельствует существенное сходство природного порождения и технического производства. Действительно, в техническом производстве следует рассуждать, предполагая желаемый результат и выводя отсюда средства реализации цели. Следовательно, здесь также наличествует условная необходимость, то есть необходимость средств, если хотят достичь определенной цели:

Необходимо ведь иметь в наличии материал определенного качества, раз намечена постройка дома или поставлена какая-нибудь другая цель; и сначала должно возникнуть и быть приведено в движение именно это, а затем уже и то, и таким способом надо идти последовательно, пока не будет достигнута цель и ради чего каждый предмет возникает и существует⁷.

Итак, средства необходимы только при условии цели, то есть они обосновываются исходя из цели. Она "ведь также начало, но

[начало] не действия, а рассуждения"⁸. В практическом действии, как и в научном теоретизировании, имеет место рассуждение, исходящее из гипотезы, каковой для науки является принцип, или начало доказательства, а для действия — цель. Но в то время как наука ограничивается рассуждением, техника действует исходя из условий, необходимых для достижения цели. Но "как там", в науке, "отсутствие следствия снимает начало, так и здесь", в техническом производстве, если необходимые условия отсутствуют, то "[снимается] цель"⁹:

Если их вообще не будет, не будет ни дома, ни пилю: дома — если не будет камней, пилю — если железа; и там [в математике], не будет начал, если треугольник не будет [иметь углов, равных] двум прямым¹⁰.

Но если при практической реализации цель зависит от средств, то при доказательстве необходимость средств выводится из полагания цели.

Таким образом, с физической необходимостью дело обстоит так же, как и с математической. В математике полагание начал делает необходимым заключение, а простая констатация расхождения между заключением из рассуждения и наблюдением фактов опровергает начала. Также и в практическом действии необходимость средств доказывается исходя из полагания цели, а отсутствие средств препятствует достижению цели. Тем не менее нельзя сказать, что констатация факта может обосновать необходимость начал¹¹. Ибо, как мы видели на примере противоречия механистических и волновых объяснений, всегда есть возможность объяснить факт исходя из противоположных начал¹². И также существование материи и ее механических детерминаций не может сделать необходимым определенный результат:

Если должен быть дом, то чему-то необходимо произойти, или наличествовать, или быть, и вообще необходима материя для того-то, например кирпичи и камни,

¹ Аристотель. Физика. II 9, 200 а 17 // Соч. Т. 3. С. 101.

² Simplicius. Commentaire à la Physique d'Aristote. 200 а 15. P. 389, 19—20.

³ Аристотель. Физика. II 9, 200 а 21—22 // Соч. Т. 3. С. 101.

⁴ Simplicius. Commentaire à la Physique d'Aristote. P. 389, 34.

⁵ Ibid. P. 389, 35.

⁶ Аристотель. О частях животных. I 1, 639 б 30. С. 35.

⁷ Там же. 26—30.

⁸ Аристотель. Физика. II 9, 200 а 22—23 // Соч. Т. 3. С. 101.

⁹ Там же. 21—22.

¹⁰ Там же. 28—30.

¹¹ См. там же. 18.

¹² См. наст. изд. С. 327—335.

если [речь идет] о доме; конечно, не благодаря им имеется [определенная] цель...¹

Действительно, механические детерминации материи не могут дать необходимости, но дают лишь бесконечное перекрещивание причинно-следственных рядов, имеющее чисто случайный характер.

Поэтому нельзя говорить о механической необходимости, ибо в механицизме переходят от причины к причине, но нет возможности привести различные причинные ряды к единству необходимой причины:

И нельзя необходимость подобного выведения продолжать вечно, так, чтобы говорить: это существует, потому что существует то².

Итак, единственной природной необходимостью является условная необходимость, в соответствии с которой средства становятся необходимыми через полагание цели. Что же касается чисто механической необходимости, то она даже в самой современной физике выступает как сочетание случайностей, которое нельзя определить иначе, как вероятность.

Таким образом, если под необходимостью понимать абсолютную необходимость того, что не может быть иным, чем оно есть, то в природе нет необходимости, а есть только случайность, или возможность того или другого (contingence). Под "случайным" (contingent) следует понимать "то, что не необходимо, или — что то же самое — противоположное чему возможно, так как не влечет за собой никакого противоречия"³.

Все действия отдельных субстанций случайны. Ибо можно показать, что в случае, если бы вещи делались по-другому, в этом не было бы никакого противоречия⁴.

Это определение случайности, чисто логическое по своей форме, имеет тем не менее физическое содержание. Например, механическая траектория отдельно взятой частицы света выступает не как необходимая,

а как случайная, поскольку относительно нее можно всего лишь указать вероятность присутствия частицы в определенной точке в определенный момент, то есть можно определить только возможность, но не необходимость.

Но кроме детерминирующей необходимости существует и другая детерминация. Обычно рассуждают так, как будто противоположным случайности является детерминация. Однако фактически от противоречивой пары необходимость — случайность отличается другая пара, состоящая из детерминации и индифферентности (или, как чаще говорят сегодня, индетерминации):

Есть индифферентность, когда нет большего основания ни для одного, ни для другого. Иначе была бы детерминация⁵.

Но "все действия детерминированы"⁶, поскольку правило перехода от одного состояния материи к другому определяется по принципу наименьшего действия. Конечно, этот способ детерминации требует определения конечного пункта действия, и поэтому он носит телеологический характер. Но в то время как поиск механической необходимости приводит к индетерминации, телеологическое объяснение показывает, что нет ничего необходимого, как и нет недетерминированного, но все одновременно случайно и детерминировано:

Все действия случайны, или лишены необходимости. Но также все детерминировано или упорядочено, и нет никакой индифферентности⁷.

Таким образом, вероятность физических состояний описывает не просто индетерминацию, а нечто детерминированное в определенных отношениях. В обычном понимании обращение к вероятности оправдывается тем, что мы не знаем реальных детерминаций. "Но волна вероятности" квантовой механики содержит "гораздо больше, чем это"⁸. Она обозначает телеологически регулируемый процесс, то есть она означает "нечто подобное стремлению к определенному протеканию событий"⁹.

¹ Аристотель. Физика. II 9, 200 а 24—27 // Соч. Т. 3. С. 101.

² Аристотель. О частях животных. I 1, 640 а 6—8. С. 35.

³ Leibniz G. G. Specimen scientiae generalis // Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Hrsg. von C. J. Gerhardt. Berlin, 1887. Bd. VII. S. 110.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

⁸ Гейзенберг В. Физика и философия. Гл. 2. С. 22.

⁹ Там же.

Так понятие вероятности современной физики оказывается новой формулировкой "старого понятия потенция"¹, под которым в физике Аристотеля понималась материя. Фактически аристотелевское определение материи как потенции оставалось лишь качественным и было связано с примитивным уровнем опыта и техники. Современное же понятие вероятности дает "количественное выражение"² понятия потенции.

Понятия философии природы приводят, таким образом, к такому пониманию детерминации, "которое не уничтожает ни случайность, ни свободу"³. Конечно, не путем выбора и обдумывания фотоны, составляющие световые лучи, "среди всех возможных кривых" всегда следуют по "той, которая быстрее всех приводит к цели"⁴. Но природа, как и свобода, характеризуется телеологической детерминацией, то есть такой, которая делает "определенную цель условием ведущих к ней процессов"⁵.

Разумеется, необходимо более детальным исследованием показать, какое отличие вносится вместе с сознанием в органи-

зацию живой материи; разумеется, нужно также показать, чем действительно свободное действие отличается от того, которое характеризуется лишь слепой целенаправленностью природы. Но из этого различия спиритуалистические системы выводят абсолютную противоположность между грубой материей, с одной стороны, сознанием и свободой — с другой. Конечно, таким путем они стремятся отмежеваться от материализма, доказывая, что в материи нельзя обнаружить ни сознание, ни свободу в потенции. Но тем самым они лишь демонстрируют чисто субъективное сознание и субъективную свободу, которые тщетно противопоставляют свои несостоятельные видимости и смехотворные проекты слепому детерминизму природы, ее иррациональной и абсурдной силе. Однако природа не абсурдна, и человеческая свобода не лишена оснований в природе вещей, коль скоро "в произведениях природы [причина] "ради чего" и прекрасное проявляются"⁶ раньше, чем они появляются в делах и сознании человека.

¹ Гейзенберг В. Физика и философия. Гл. 2. С. 22.

² Там же.

³ Leibniz G. W. Specimen scientiae generalis // Die philosophischen Schriften. S. 110.

⁴ Planck M. L'image du monde dans la physique moderne. Science et religion. P. 129.

⁵ Ibid. P. 130.

⁶ Аристотель. О частях животных. I 1, 639 б 19—20. С. 35.

СОЗНАНИЕ

Декарт открыл в положении "Я мыслю" исходный принцип метафизики как основание всякой достоверности. Но такое мысленное обращение к "Я", или рефлексия, благодаря которой я мыслю, что я мыслю, называется сознанием. Именно в сознании картезианство усматривает сущность души, и поэтому для него принцип "Я мыслю" был в большей мере первым принципом психологии, когда под этим термином подразумевалось метафизическое познание души. Однако развитие психологии в качестве позитивной науки дискредитировало метафизическое понятие души. Зато сознание, о котором свидетельствует простой опыт, оставалось неопровержимым фактом. Таким образом, почти больше не решаясь употреблять термин "душа", современные философские и научные теории широко используют термин "сознание". Тем не менее проблема в том, действительно ли именно сознание может выражать природу того предмета психологии, который из-за нежелания назвать его ясным латинским словом "душа"¹ сегодня туманно называют греческим словом "психика".

1. Метафизические теории сознания

До картезианства термин "сознание", как правило, употреблялся в смысле "морального сознания", то есть он означал такое обращение к себе, благодаря которому мы осознаем, что совершили какой-то поступок и одновременно его оцениваем. Именно благодаря Декарту термин "сознание" становится связанным не с действием, а с мышлением, непосредственное схваты-

вание которого оно составляет. Новизна в употреблении настолько велика, что во французских переводах, авторизированных Декартом, она была преуменьшена до такой степени, что, для того чтобы ее почувствовать, приходится обратиться к более точным переводам с латинского оригинала:

Словом *мышление* я объемлю все то, что существует в нас таким образом, что мы непосредственно это осознаем².

В рамках картезианской теории данное определение означает непосредственное тождество мышления и сознания.

а) Душа, мышление и сознание

Подобное непосредственное тождество мышления и сознания есть основная часть самого определения мышления: действительно, мышление определяется через сознание и, следовательно, существует как мышление лишь постольку, поскольку оно сознательное:

Под словом "мышление" я понимаю все то, что совершается в нас осознанно, поскольку мы это понимаем³.

Тот факт, что "Я" сознает себя мыслящим, является основанием его уверенности в собственном существовании, и наоборот, "Я" уверено в собственном существовании, лишь поскольку оно мыслит. Мышление, таким образом, есть атрибут, который не может быть отделен от своего субъекта "Я":

² Декарт Р. Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше "Размышлений" с ответами автора. Ответ на Вторые возражения // Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 127.

³ Декарт Р. Первоначала философии. Ч. I. § 9 // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 316.

¹ "Âme" (фр.) от "anima, animus" (лат.) — душа. — Примеч. ред.

Тут меня осеняет, что мышление существует: ведь одно лишь оно не может быть мной отторгнуто. Я есмь, я существую — это очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие¹.

Но неотделимый атрибут вещи есть основной атрибут, который сам по себе может быть достаточным для определения данной вещи. "Я есть", стало быть, "мыслящая вещь"². Таким образом, "Я" есть субъект, о котором можно сказать, что он такое, то есть сущность и природу которого можно определить, и, как таковой, он представляет собой то, что в томизме называется субстанцией. Итак, "Я" есть "мыслящая субстанция". Таково, по Декарту, ясное определение того, что до него называли "душой" или "духом"³, определяя их весьма туманно.

Однако "всё образующее природу вещи всегда в ней присутствует, пока она существует"⁴. Отсюда следует, что в соответствии с природой души "представляется необходимым, чтобы ум всегда актуально мыслил: ведь мышление составляет его существо"⁵. То, что душа постоянно актуально мыслит, означает, что в ней все время происходят мыслительные операции:

Таким образом, мне было бы легче поверить в прекращение существования души, когда говорят, что она перестает мыслить, чем постигнуть ее существование без мысли⁶.

Поскольку сознание входит в определение мышления, душа всегда должна быть актуально сознающей.

Очевидно, это то, во что можно "поверить" на основе картезианских определений и что из них вытекает без каких-либо трудностей в отношении связи понятий:

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом. Второе размышление // Соч. Т. 2. С. 23.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Декарт Р. Отцу Жибьефу, 19 января 1642 г. // Соч. Т. 1. С. 617.

⁵ "Актуальное" здесь означает "действительное" и противопоставляется "потенциальному" как "возможному". — Примеч. ред.

⁶ Декарт Р. Для Арно (?), 4 июня 1648 г. // Соч. Т. 2. С. 563.

⁷ Декарт. Отцу Жибьефу, 19 января 1642 г. // Соч. Т. 1. С. 617.

*Ты недоумеаешь, ...не считаю ли я, таким образом, душу мыслящей постоянно. Но почему же ей не мыслить всегда, если она — мыслящая субстанция?*⁸

Но то, что не вызывает трудностей в теории, входит в противоречие с опытом, поскольку мы констатируем прерывания сознания (например, во сне без сновидений или при обмороке), которые не ведут к уничтожению "Я".

Затруднение может быть все-таки удалено, если предположить, что душа мыслит все время, но не хранит воспоминания обо всех мыслях:

И я не усматриваю здесь никакой трудности, разве лишь ту, что считается излишним верить, будто она мыслит в случае, когда потом у нас не остается об этом никакого воспоминания⁹.

Таким образом, прерывается не сознание, а наше воспоминание о его мыслительной активности. А это действительно подтверждается повседневным опытом:

Но если учесть, что ежедневно у нас бывают тысячи мыслей, и даже во время бодрствования — тысячи мыслей в час, от которых не остается никакого следа в памяти и которыми мы не можем воспользоваться лучше, чем теми, какими мы могли располагать до своего рождения, то будет совсем нетрудно в это поверить [что душа все время мыслит] — легче, чем считать, будто субстанция, природа которой заключается в мышлении, может существовать и при этом не мыслить¹⁰.

В самом деле у бодрствующего сознания есть множество мыслей, о которых мы ничего не помним, поскольку не придаем им никакого значения. Во сне сновидения представляют собой проявления сознания, но сознания мгновенного, которое никак не фиксируется в памяти:

В своих снах мы не мыслим ни о чем без того, чтобы в то же самое мгновение не сознать нашу мысль, хотя чаще всего мы тотчас же о ней забываем¹¹.

Наконец, безусловно необходимо признать у человеческого эмбриона, достигшего оп-

⁸ Декарт Р. Возражения... Ответ автора на Пятые возражения. § 4 // Соч. Т. 2. С. 279.

⁹ Декарт Р. Отцу Жибьефу, 19 января 1642 г. // Соч. Т. 1. С. 617—618.

¹⁰ Там же. С. 618.

¹¹ Декарт Р. Для Арно (?), 29 июля 1648 г. // Соч. Т. 2. С. 565.

ределенной стадии развития, наличие некоторого сознания, о котором взрослый человек не сохраняет никаких воспоминаний.

Данный последний случай, однако, в отличие от мыслей бодрствующего сознания или мыслей во сне, о которых мы забываем, не является фактом опыта, который мог бы служить подтверждением теории: это скорее развитие самой теории. Исходя из подобной точки зрения, Декарт считал, что мысли эмбрионального (или летаргического) сознания не оставляют в мозгу достаточно отчетливых следов, чтобы иметь возможность их вспомнить:

И что удивительного, если мы не помним ...[своих] мыслей в утробе матери, в летаргическом сне и т. д., в то время как мы не помним также большинства тех мыслей, которые, как мы твердо знаем, посещали нас взрослых, здоровых и бодрствующих? Для припоминания мыслей, посещающих наш ум все то время, что он бывает сопряжен с телом, нужно, чтобы какие-то следы этих мыслей запечатлелись в мозгу и ум, обращаясь к этим следам, припомнил бы прошлое; но надо ли удивляться, что мозг младенца или человека, погруженного в летаргический сон, не способен запечатлеть в себе такие следы?¹

Впрочем, нужно еще уточнить, какой след недостаточен для того, чтобы было возможно воспоминание. Это может быть определено только с помощью анализа механизмов функционирования памяти.

Для того чтобы иметь воспоминание о чем-либо, нужно прежде всего, чтобы эта вещь была воспринята или замечена, чтобы это восприятие привело к фиксации следа, который сохраняется не стираясь, чтобы этот след стал причиной вторичного появления этой вещи в сознании и, наконец, чтобы мышление признало в своем настоящем воспоминании предыдущее восприятие:

Дабы мы вспомнили какую-либо вещь, недостаточно, чтобы эта вещь являлась нашему уму прежде и оставила в мозгу какие-то следы, по причине которых та же самая вещь опять представляется нашей мысли; но кроме того, требуется, чтобы мы признали, что, когда она представляется второй раз, это происходит потому, что она была воспринята прежде².

Однако если воспоминание требует всей совокупности данных операций, то сами они относительно независимы и, в частности, предшествующее восприятие может снова возникнуть в сознании, не будучи опознано как воспоминание:

Так, поэтам часто приходят на ум какие-то стихи, относительно которых они не помнят, читали ли они их когда-либо у других поэтов, и которые, однако, не пришли бы им на ум в таком виде, если бы они не читали их где-нибудь³.

Воспоминание о предшествующем восприятии, которое сознание принимает за собственное творение, называется "реминисценцией".

Память, таким образом, является неполной, если она не способна вернуться к моменту первой фиксации воспоминания:

Отсюда явствует, что для воспоминания достаточны не какие угодно следы, оставленные в мозгу предшествующими мыслями, а лишь те, в отношении которых ум признает, что они были в нас не всегда, а когда-то возникли вновь⁴.

Таким образом, становится возможным уточнить, в каком смысле мысли эмбриона недостаточны для того, чтобы дать повод для подлинного воспоминания: они могут снова возникнуть в сознании, но таким образом, что взрослый человек не может вернуться к моменту их первого появления в сознании эмбриона:

И хотя эти смутные ощущения оставляют в нашем мозгу некие следы, сохраняющиеся там всю нашу жизнь, их все же недостаточно для того, чтобы, став взрослыми, мы замечали сходство наших ощущений с теми, кои мы имели во чреве матери, и, следовательно, чтобы мы припоминали эти последние⁵.

Действительно ощущения взрослого человека пробуждают реминисценцию об аналогичных эмбриональных ощущениях, но дело не доходит до осознанного воспоминания.

Подобно тому как возможно различие между прямым световым лучом и лучом, отраженным (réfléchi) зеркалом и вернув-

¹ Декарт Р. Возражения... Ответ автора на Пятое возражение. § 4 // Соч. Т. 2. С. 279—280.

² Декарт Р. Для Арно (?), 29 июля 1648 г. // Там же. С. 564.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Декарт Р. Для Арно (?), 4 июня 1648 г. // Там же. С. 563.

шимся обратно, возможно и различие, на основе предшествующего анализа, между прямым, или непосредственным, мышлением (или сознанием) и мышлением (или сознанием) отраженным, или рефлексивным (*réfléchie*):

Как мы проводим различие между прямым и отраженным видением в том, что одно зависит от первого пересечения лучей, а другое — от второго, так первые и простые мысли младенцев (коль скоро они ощущают боль от того, что какое-нибудь пучение распирает их кишечник, либо удовольствие от того, что их питает богатая соками кровь) я называю *прямыми*, а не отраженными (*non réflexas*); когда же взрослый человек ощущает что-либо и одновременно воспринимает, что он не ощущал этого ранее, это второе восприятие я называю *рефлексией* (*reflexionem*)¹.

Сознание является прямым, или непосредственным, когда оно только сознание чего-то. Рефлексивным является сознание, которое вместе с тем отсылает к мыслящему "Я", сознающему самого себя даже в своей собственной истории. Рефлексивное сознание содержит в себе функцию узнавания, которую можно назвать специфически рефлексивной, так как она характеризует не только прямым действием прошлого на настоящее, но также и возвратом сознания назад, когда оно узнает в наличном впечатлении воспоминание о впечатлении прошедшем. Непосредственное же сознание осознает только свой наличный объект. Оно знает лишь мгновение, и только рефлексивное сознание, или самосознание, действительно осознает психическую непрерывность. Непосредственное сознание, которое, стираясь, не оставляет подлинного воспоминания, дает рефлексивному сознанию иллюзию прерывности сознания, которому предшествует внутриутробная бессознательность и которое прерывается периодами сна или забвения.

b) Два аспекта психической непрерывности

Психическая непрерывность, по картезианской теории, — это прежде всего реальная деятельность непосредственного созна-

ния. Непосредственное сознание дает повод для записи следов в мозгу, которые в силу длительности своего влияния и своего воздействия на сознание способствуют поддержанию психической непрерывности. С этой точки зрения существенную роль играют первые впечатления, благодаря тому что они не стираются. Ощущения эмбриона действительно "оставляют в нашем мозгу некие следы, сохраняющиеся там всю нашу жизнь"². По способу действия впечатление представляет собой материальную запись, которая с большей легкостью воспринимает некоторые впечатления, аналогичные прошлым. Это можно пояснить образом листа бумаги, сначала согнутого, затем разогнутого и который всегда легче сгибать заново по уже отмеченным следам:

Объекты, воздействующие на наши чувства... образуют в нем [мозге] как бы некие складки, которые разглаживаются по мере того, как объект перестает оказывать свое воздействие. Однако часть мозга, где были образованы эти складки, в дальнейшем сохраняет predisposition к подобному же их образованию под воздействием другого объекта, чем-то напоминающего первый, хотя и не повторяющего его целиком³.

Такая форма памяти состоит, следовательно, только в создании складок или в наложении отпечатков, так что мы можем испытывать некоторые впечатления или ощущать некоторые эмоции, в которых рефлексивное сознание не способно узнать появление прошлых чувств.

Можно с точностью показать, как действует реминисценция, исходя из характерной черты прошлого впечатления. Например, Декарт долгое время испытывал влечение к людям, страдающим косоглазием, поскольку в детстве он любил девочку с подобным недостатком:

Когда я был ребенком, я любил девочку, мою сверстницу, которая немного косила; из-за этого впечатление, возникавшее в моем мозгу при виде косящих глаз, присоединилось к впечатлению, вызывающему в нем любовную страсть, таким образом, что еще долгое время спустя при виде людей, страдающих косоглазием, я испытывал большую склонность любить их, нежели

¹ Декарт Р. Для Арно (?), 29 июля 1648 г. // Соч. Т. 2. С. 564—565.

² Декарт Р. Для Арно (?), 4 июня 1648 г. // Там же. С. 563.

³ Декарт Р. Шаню, 6 июня 1647 г. // Там же. С. 557—558.

кого-либо другого, — единственно по причине этого их недостатка; вдобавок я не отдавал себе отчета в этой причине¹.

Естественно, Декарт любил девочку не потому, что она была косоглазой. Однако эта черта лица, как наиболее необычная, была самой примечательной, и именно вокруг нее сложилась, через различные ассоциации, вся совокупность чувств к этой девочке. Замеченная у других людей, эта черта, поскольку была значимой, оказалась достаточным основанием для пробуждения всех тех эмоций, которые ранее были им испытаны во время первой любви. Речь, таким образом, идет о реминисценции, которая, однако, проявлялась как чувство любви нынешней к настоящему лицу, но не как воспоминание об исчезнувшей.

Только рефлексивное сознание узнает в нынешних эмоциях проявление прошлого впечатления и тем самым дает возможность отнестись к нему критически. Именно так Декарт, "рефлектируя" над своей любовью к людям, страдающим косоглазием, признал, что "это недостаток", и его это "больше не волновало"². Возвращая свои нынешние эмоции к их первому появлению в прошлом, рефлексивное сознание как раз и делает их чем-то прошлым, что больше не принадлежит к его теперешнему состоянию и от чего оно может дистанцироваться.

Что же касается "прямой", или непосредственной, памяти, то здесь Декарт дает физиологическое объяснение: следы прошлого сохраняются материально, ибо они записаны в мозгу. Таким же образом на листе бумаги остаются следы загибов. Подобно этому Декарт объясняет, исходя в определенной мере из физиологии, различие между непосредственной памятью, порождающей простую реминисценцию, и рефлексивной памятью, которая доходит до воспоминаний:

Если я писал где-то, что мысли младенцев не оставляют в их мозгу никаких следов, я разумел следы, которые достаточны для воспоминания, т. е. те, относительно которых мы, когда они запечатлеваются, замечаем посредством чистого разума, что они новы; точно так же, как мы говорим,

что нет никаких следов людей на равнине, где мы не замечаем отпечатавшихся очертаний никакой человеческой стопы, хотя, быть может, на ней много неровностей, которые образованы человеческими стопами и потому в другом смысле могут быть названы следами людей³.

Использованный Декартом образ говорит о том, что следы, оставленные в мозгу на эмбриональной стадии развития или в течение летаргического сна, не являются достаточно отчетливыми, чтобы вызвать воспоминания в точном смысле этого слова, хотя они представляют собой материальную запись прошлого, способную как-то действовать в настоящем.

Но к этому материалистическому объяснению через большую или меньшую четкость записей в мозгу Декарт примешивает объяснение рефлексивного сознания, вызывающее к "чистому разумению"⁴. Исходя из этого второго объяснения, для возможности узнавания того, что воспоминание восходит к первому впечатлению, нужно, чтобы это первоначальное впечатление было бы в свое время определено интеллектуально как новое:

Дабы ум мог это признать, он, когда они впервые были запечатлены, должен был, я полагаю, воспользоваться чистым разумением именно для того, чтобы заметить, что вещь, которая представлялась ему тогда, нова, или не представлялась ему ранее, ибо не может быть никакого телесного следа этой новизны⁵.

Действительно, всякий телесный след есть прежнее впечатление, которое говорит о старом, а не о новом. Таким образом, только ум может определить новизну впечатления, и он способен это сделать только благодаря своей собственной "интеллектуальной памяти"⁶. В вопросе о данном типе памяти Декарт не пошел дальше некоторых не очень ясных намеков, исходя из которых можно лишь заключить, что она располагает "особенной монетой"⁷, то есть своими

³ Декарт Р. Для Арно (?), 29 июля 1648 г. // Там же. С. 564.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Декарт Р. Для Арно (?), 4 июня 1648 г. // Там же. С. 563.

⁷ Descartes R. Lettre au Père Mersenne, 11 juin 1640 // Oeuvres de Descartes publiées par Ch. Adam et P. Tannery. Réédition. Paris, 1970. Т. III. Р. 72. См. также: Lettre au Père Mersenne, 6 août 1640. Р. 142.

¹ Декарт Р. Шаню, 6 июня 1647 г. // Соч. Т. 2. С. 558.

² Там же.

собственными следами, независимыми от телесных следов мозговой памяти.

Итак, объяснение функционирования рефлексивного сознания связано с признанием существования "у памяти двойной способности"¹, то есть оно совмещает материалистическое и спиритуалистическое объяснение феномена памяти. Эти противоречащие друг другу подходы были в путаной форме применены к некоторым фактам, на объяснение которых они претендуют в тех случаях, когда речь шла о стихах, которые поэт считает собственным творением, тогда как он их читал у других, или о любви, которую мы испытываем к людям, обладающим некоторыми отличительными чертами человека, которого мы когда-то любили в прошлом. Эти феномены реминисценции демонстрируют, однако, не то, что нерефлексивная память, как считал Декарт, не умеет распознавать новизну впечатления, а скорее то, что она не может опознать в видимой новизне настоящего впечатления реальное воскрешение впечатления прошлого. Действительно, верно, что нет следа от новизны впечатления, ибо не бывает иных следов, кроме как от прежних впечатлений. Но впечатление кажется новым, когда нерефлексивная память не находит аналогичных ему прошлых впечатлений либо потому, что оно действительно новое, либо из-за того, что сознание не смогло опознать действительную аналогию с прошлым впечатлением. Таким образом, восприятие нового можно считать доступным нерефлексивному сознанию. Декарт, впрочем, это признает, говоря, что сознание новизны ощущения фактически неотделимо от самого ощущения:

Когда же взрослый человек ощущает что-либо и одновременно воспринимает, что он не ощущал этого ранее, это... я называю *рефлексией* (reflexionem) и отношу его лишь к разуму, хотя оно настолько связано с ощущением, что оба происходят одновременно и кажутся неотличимыми друг от друга².

Если прямое сознание есть непосредственное осознание нового, то рефлексивное сознание выступает скорее как такое, которое в настоящем впечатлении способно узнать новое появление прошлого впечатления.

Но если это признать, то оказывается, что в картезианстве нельзя найти объяснение различия между непосредственным сознанием и сознанием рефлексивным.

с) Лейбницевская концепция малых перцепций

Хотя Декарт и различал в сознании две стороны — непосредственное и рефлексивное сознание, но он не смог ни ясно установить природу их отношений друг с другом, ни ясно объяснить эти отношения в аспекте взаимосвязи тела и души. Такова двойная проблема, решение которой в рамках основных постулатов картезианской системы попытался дать Лейбниц.

Лейбниц в общем того же мнения, что и "картезианцы, полагающие, что душа постоянно мыслит"³, и дедуцирует это из тех же метафизических оснований — из определения души как мыслящей субстанции и из всеобщего принципа, что "естественным образом" (т. е. соответственно законам природы) "ни одна субстанция не может... быть в бездействии"⁴. При этом Лейбниц признает, оговаривая это более четко, чем Декарт, что мы можем испытывать состояния прерывания сознания:

Мы в самих себе можем наблюдать такое состояние, в котором мы ни о чем не помним и не имеем ни одного ясного восприятия ... например когда мы падаем в обморок или когда мы отягчены глубоким сном без всяких сновидений⁵.

Подобные перерывы сознания не могут тем не менее означать его исчезновение. Опыт указывает прежде всего, что переход от сна к бодрствованию состоит из ряда промежуточных состояний, во время которых нас более или менее будят окружающие шумы:

Чем легче мы просыпаемся, тем сильнее в нас ощущение того, что происходит вове, хотя это ощущение не всегда достаточно сильно, чтобы разбудить нас⁶.

³ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. II. Гл. 1. § 12 // Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 2. С. 113.

⁴ Там же. Предисловие. С. 53.

⁵ Лейбниц Г. В. Монадология. § 20 // Соч. М., 1982. Т. 1. С. 416.

⁶ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. II. Гл. 1. § 13 // Соч. Т. 2. С. 115

¹ Декарт Р. Для Арно (?), 4 июня 1648 г. // Соч. Т. 2. С. 563.

² Декарт Р. Для Арно (?), 29 июля 1648 г. // Там же. С. 565.

Без сомнения, настоящее пробуждение вызывается только шумом определенной интенсивности. Эта минимальная интенсивность, ниже которой пробуждение невозможно, получила в современной психологии название "порога". Но переход порога совершается в рамках плавной градации шумов большей или меньшей интенсивности, которые более или менее полно пробуждают спящего.

То, что происходит при постепенном переходе от бессознательного состояния к осознанному, можно сравнить с тем, что происходит в физике, когда переступается некий порог насыщенности. Например, веревка при постепенном ее натягивании, не рвется до тех пор, пока применяемая к ней сила не достигнет определенной интенсивности. Но достаточно очевидно, что это происходит потому, что меньшие усилия начали уже растягивать веревку, хотя это и не было заметно:

Нет столь глубокого сна, при котором не было бы некоторого слабого и неотчетливого ощущения; и никогда нельзя было бы проснуться от самого страшного шума в мире, если бы мы не имели некоторого восприятия начала его, хотя бы самого незначительного, подобно тому как нельзя было бы никогда разорвать веревки при помощи величайшего в мире усилия, если бы меньшие усилия не удлиняли ее немного, хотя это производимое ими небольшое растяжение и незаметно¹.

Так же и в политике: революциям, этим резким изменениям социального организма, предшествуют непрерывные и неуловимые изменения нравов, наблюдение и надзор за которыми — задача государственных деятелей. Из всего вышесказанного можно сделать общий вывод, что переход некоторого порога не прерывает незаметно нарастающих изменений и это является одним из фундаментальных философских законов:

Мы совершим такую же ошибку в философии, какую делают в политике, пренебрегая тем микробо́м (тем, что мало) — незаметным прогрессом².

Данный философский закон есть не что иное, как принцип непрерывности, в силу

¹ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Предисловие // Соч. Т. 2. С. 54.

² Там же. С. 57.

которого изменения состояния, такие, как переход от сна к бодрствованию, должны определяться одновременно как пересечение порога и как непрерывно нарастающие изменения, где нет подлинного скачка:

Ничто не происходит сразу, и одно из моих основных и достоверных положений — это то, что природа никогда не делает скачков. Я назвал это законом непрерывности...³

Данный закон означает, что "ничто — ни мысль, ни движение — не может возникнуть сразу"⁴.

Изменение состояния в процессе непрерывного нарастания невозможно объяснить, не прибегая к понятию "малых количеств". Таковыми можно назвать количества меньшего порядка величин, чем тот, при котором наблюдается изменение состояния. Например, зерно проса, падая на ток, не производит никакого воспринимаемого шума, и тем более не производит его и одна десятитысячная часть этого зернышка, тогда как шум от падения буассо⁵ зерен проса⁶ мы замечаем: при этом шум от буассо является не чем иным, как суммой звуков, произведенных зернами, которые его (буассо) составляют. Таким образом, нужно отметить, что "то, что заметно для нас, должно состоять из незаметных частей"⁷ и что переход от неощущаемого к ощущаемому происходит через непрерывное сложение малых количеств, которые невозможно пересчитать отдельно друг от друга: невозможно сказать с точностью до одной или даже нескольких единиц, сколько должно быть зерен проса, чтобы шум от их падения стал бы воспринимаемым.

Данный принцип может быть применен к такому изменению состояния, как переход от сна к бодрствованию:

Придя в себя из бессознательного состояния, мы *сознаем* наши восприятия ... последние необходимо должны были существовать и непосредственно перед тем, хотя бы мы и вовсе не сознавали их⁸.

³ Там же. С. 56.

⁴ Там же. Кн. II. Гл. I. § 18. С. 117—118.

⁵ Буассо — старинная мера сыпучих продуктов. — *Примеч. ред.*

⁶ Зёноп. А 29 (DK).

⁷ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. II. Гл. I. § 18 // Соч. Т. 2. С. 117.

⁸ Лейбниц Г. В. Монадология. § 23 // Соч. Т. I. С. 417.

"Заметные восприятия", таким образом, "получаются из восприятий слишком малых, чтобы быть замеченными"¹. "Пневматика", или наука о душе², должна использовать "незаметные восприятия"³, которые составляют в этой науке приложение принципа непрерывности, сравнимые с теми, что в "физике", или науке о природе, называются "незаметные корпускулы"⁴. Таким образом, если называть "перцепциями" эти "малые восприятия", которые не замечаются, то необходимо их отличать от "апперцепции или сознания"⁵. Декарт же, отождествляя сознание и мышление, различал только прямое сознание и сознание рефлексивное. К этому необходимо добавить, что существуют также мысли, которые мы не сознаем:

Картезианцы сделали большую ошибку, считая за ничто несознаваемые восприятия⁶.

Но если таким образом допустить, что душа осознает не все свои мысли, то становится легче, чем по картезианской гипотезе объяснить, что, с одной стороны, душа мыслит все время, а с другой — она испытывает, как это показывает опыт, перерывы в сознании.

В том, что касается различных рефлексивных аспектов мышления, сознательных и бессознательных, можно прежде всего показать, что не все мысли являются рефлексивными. Рефлексия есть возврат мышления к самому себе, так что всякому рефлексивному сознанию должно предшествовать нереплексивное сознание:

Для нас невозможно рефлексировать постоянно и явным образом над всеми нашими мыслями; в противном случае наш разум рефлексировал бы над каждой рефлексией до бесконечности, никогда не будучи в состоянии перейти к какой-нибудь

новой мысли. Так, например, сознавая какое-нибудь наличное ощущение, я должен был бы постоянно думать, что я думаю о нем, а также думать, что я думаю, что думаю о нем, и так далее до бесконечности. В действительности же я должен перестать размышлять над всеми этими размышлениями и должна явиться наконец некоторая мысль, которую мы оставляем, не мысля о ней, в противном случае мы постоянно топтались бы на месте⁷.

Но также можно видеть, что всякое нереплексивное сознание содержит в себе некоторые отчетливые мысли — те, которые каждый раз находятся в поле его внимания, — и одновременно полосу мыслей более или менее нечетких:

Следует иметь в виду, что мы мыслим одновременно о множестве вещей, но обращаем внимание на наиболее выделяющиеся мысли; да иначе и быть не может, так как если бы мы обращали внимание на все, то надо было бы внимательно мыслить в одно и то же время о бесконечном множестве вещей, которые мы ощущаем и которые производят впечатление на наши чувства⁸.

Всякое сознание должно содержать в себе все ступени — от наибольшей интенсивности внимания до его рассеивания на краях зон интенсивной активности.

Но на этих полусознательных, или подсознательных, состояниях нельзя останавливаться — нужно дойти до психически бессознательных состояний, поскольку они необходимы для психологического объяснения, как неощутимые корпускулы необходимы для объяснения в физике:

Доказывают, что существуют незаметные для нас тела и невидимые нами движения, хотя некоторые люди считают все это басней. То же самое относится к бесчисленным малозаметным восприятиям, которые недостаточно выделяются, чтобы их можно было осознавать или вспомнить, но они познаются по вытекающим из них определенным следствиям⁹.

Действительно, доказательство существования неосознанных мыслей и таких "малых перцепций", которые слишком малы, чтобы их заметить, необходимо для объяснения любого феномена сознания. Ведь он

¹ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Предисловие // Соч. Т. 2. С. 56.

² Так вплоть до конца XVII в. называлась психология, хотя сам термин "психология" появился уже в XVI в. — *Примеч. ред.*

³ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Предисловие // Соч. Т. 2. С. 56.

⁴ Там же.

⁵ Лейбниц Г. В. Монадология. § 14 // Соч. Т. 1. С. 415; см. также: Лейбниц Г. В. Начала природы и благодати, основанные на разуме. § 4 // Соч. Т. 1. С. 406.

⁶ Лейбниц Г. В. Монадология. § 14 // Соч. Т. 1. С. 415.

⁷ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. II. Гл. 1. § 19 // Соч. Т. 2. С. 118.

⁸ Там же. § 11. С. 113.

⁹ Там же. § 9. С. 112.

на самом деле есть не что иное, как сумма или глобальная совокупность элементов, слишком малых, чтобы они могли быть замеченными в отдельности:

Чтобы еще лучше пояснить мою мысль о малых восприятиях, которых мы не можем различить в массе, я обычно пользуюсь примером шума моря, который мы слышим, находясь на берегу. Шум этот можно услышать, лишь услышав составляющие это целое части, т. е. услышав шум каждой волны, хотя каждый из этих малых шумов воспринимается лишь неотчетливо в совокупности всех прочих шумов, т. е. в самом этом рокоте, хотя каждый из них не был бы замечен, если бы издающая его волна была одна. В самом деле, если бы на нас не действовало слабое движение этой волны и если бы мы не имели какого-то восприятия каждого из этих шумов, как бы малы они ни были, то мы не имели бы восприятия шума ста тысяч волн, так как сто тысяч ничто не могут составить нечто¹.

Впрочем, что верно в отношении познания, столь же верно в отношении действия, потому что есть тысяча бессознательных импульсов, которые "определяют наши поступки во многих случаях без нашего размышления"².

Обращение к философии математики позволяет смоделировать объяснение перехода от бессознательных элементов к сознанию. Интегральное исчисление демонстрирует, как можно получить "сумму" "бесконечно малых" величин, то есть слишком незначительных для того, чтобы можно было их пересчитать по отдельности. Такая сумма с очевидностью весьма отличается от арифметической суммы, в которой каждый составляющий ее элемент может быть взят в отдельности, поскольку он такого же порядка, что и сумма целиком. Умение оперировать бесконечно малыми величинами в математике позволяет понять, как сознание может быть результатом интеграции бессознательных перцепций и импульсов. Таким образом, изменение состояния (переход от бессознательного к осознанному) может произойти в результате неощутимого и постепенного сложения бессознательных элементов.

Итак, в отличие от Декарта, Лейбниц точно указывает способ перехода от бессознательности к сознанию, а затем от нерелективного сознания к рефлексии посредством последовательных интеграций. На самом низком уровне малые перцепции накапливаются, не становясь единым целым. Это состояние бессознательности, или забытья:

Когда у нас бывает большое количество малых восприятий, в которых нет ничего раздельного, тогда мы лишаемся чувств³.

Но когда неощутимые перцепции интегрируются, они дают вместе более четкий результат. Подобные интеграции, следовательно, необходимы для осуществления перехода к сознанию:

Если бы в наших представлениях не было ничего ясного и, так сказать, выдающегося и ничего более высокого разряда, то мы постоянно находились бы в бессознательном состоянии⁴.

Однако интеграция перцепций начинается еще в чувственных восприятиях животных, благодаря определенному строению органов чувств, которые осуществляют первичное соединение материальных импульсов окружающей среды:

Мы видим также, что природа дала животным выдающиеся восприятия путем той заботливости, какую приложила она, снабдив их органами, которые собирают несколько световых лучей или несколько волн воздуха, чтобы их соединением придать им больше силы⁵.

Следовательно, животное нельзя уподоблять простой машине без сознания, как это делает картезианство. Более того, налицо непрерывная иерархия, связанная с возрастающей сложностью живых организмов, в которой представлены все ступени сознания, вплоть до рефлексивного сознания человека.

С другой же стороны, представляется возможным дать чисто физическое объяснение возникновения сознания. Сознание возникает в организме животного благодаря интеграции перцепций, исходящих из органов чувств. Органы же чувств представ-

¹ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Предисловие // Соч. Т. 2. С. 54.

² Там же. С. 55.

³ Лейбниц Г. В. Монадология. § 21 // Соч. Т. 1. С. 416.

⁴ Там же. § 24. С. 417.

⁵ Там же. § 25.

ляют собой машины, производящие такую интеграцию чисто механическим путем. Например, глаз — это оптический аппарат, концентрирующий поступающие из окружающего пространства световые лучи:

Благодаря известной фигуре влаги глаза лучи света концентрируются и действуют с большей силой¹.

Сознание есть, таким образом, определенное физическое отношение с универсумом, регулируемое по законам природы. В этом смысле сознательное представление есть частный аспект более общего феномена, получившего у Лейбница название "выражение" (expression). Под этим нужно просто понимать "постоянное и упорядоченное отношение"², приводящее в соответствие два различных объекта:

Одна вещь выражает другую в моем понимании тогда, когда существует постоянное и упорядоченное отношение между тем, что можно сказать об одной и о другой. Так, проекция перспективы выражает ее ортогональную проекцию³.

Математика демонстрирует отношение выражения в его абстрактной чистоте. Например, различные сечения конуса, по-разному наклоненные по отношению к его оси, порождают столь разные фигуры, как круг, эллипс, парабола и др. При этом каждая точка одной из этих фигур соответствует, посредством образующих конуса, каждой точке другой. На языке Лейбница эти фигуры взаимно выражают друг друга.

Разумеется, "такое выражение случается везде"⁴. Это универсальный физический феномен, поскольку в силу непрерывности пространства и времени каждое физическое событие распространяет свое влияние на всю вселенную и, следовательно, находится в соответствии со всеми точками пространства:

С этим, я думаю, согласился бы сам Декарт; так как он, без сомнения, признал бы, что в силу непрерывности и делимости

материи малейшее движение оказывает воздействие на соседние тела и, следовательно, от соседа к соседу до бесконечности⁵.

Однако это влияние "пропорционально уменьшается"⁶ по мере удаления от точки начала события. Если, таким образом, сознание возникает в организме, расположенном в определенной точке пространства, можно будет сказать, что в некотором смысле оно выражает целую вселенную, но нужно будет уточнить, что такое выражение будет "более или менее значительным по мере того, как другие тела или их воздействия более или менее соотносятся с нашим"⁷.

"А поскольку мы замечаем другие тела только в силу их отношения к нашему телу"⁸, то нужно "сказать, что душа лучше выражает то, что принадлежит нашему телу"⁹ и что она выражает вселенную, лишь поскольку она прежде всего выражает свое собственное тело:

Поэтому мы знаем о спутниках Сатурна или Юпитера лишь на основании движения, которое совершается в наших глазах¹⁰.

"Но из этого не следует", что сознание "должно знать в совершенстве то, что происходит во всех частях его тела"¹¹, так как эти части более или менее значительны и должны более или менее занимать его внимание. Сознание собственного тела есть, таким образом, интеграция более или менее важных физических событий, совершающихся в этом теле:

Мы чувствуем некоторые смутные результаты всех происходящих в нас движений. Но, будучи привычными к этим внутренним движениям, мы их воспринимаем отчетливо и с рефлексией, лишь когда есть серьезное нарушение, как в начале болезни. И было бы желательно, чтобы врачи старались поточнее определить подобные смутные ощущения в нашем теле¹².

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

⁹ Leibniz G. G. Lettre à Arnauld, 30 avril 1687 // Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Hrsg. von C. J. Gerhardt. Berlin, 1880. Bd. II. S. 30.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem.

¹² Leibniz G. G. Lettre à Arnauld, 9 octobre 1687.

¹ Лейбниц Г. В. Начала природы и благодати, основанные на разуме. § 4 // Соч. Т. I. С. 405.

² Leibniz G. G. Lettre à Arnauld, 9 octobre 1687.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

Следовательно, можно вообще сказать, что "душа" выражает, "естественно в некотором смысле, всю вселенную", но точнее она должна "особенно выражать некоторые необычные движения частей своего тела"¹.

Если сознательное представление есть лишь частный случай всеобщего выражения, то, по-видимому, следует признать за материей потенциальную способность к мышлению. Действительно, похоже, что сознание и мышление могут быть результатом интеграции органических функций, то есть функционирования сложных машин:

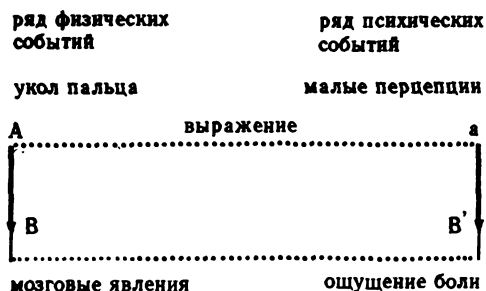
Чтобы можно было представить себе величины, фигуры и движения, механическое сочетание которых могло бы породить нечто целое (*chose*), мыслящее и ощущающее, чего не было в отдельных его частях, причем мышление и ощущение тотчас прекратились бы в случае порчи этого механизма².

Такое следствие Лейбниц, однако, не допускает, ибо если материя определяется чисто механически, "т. е. с помощью фигур и движений", то в ней мы не увидим ничего, кроме "частей, толкающих одна другую, и никогда не найдем ничего такого, чем бы можно было объяснить восприятие"³.

Итак, приходится утверждать, с одной стороны, что душа, как способная быть сознательной, обладает духовной природой, а с другой — что в перцепции она, безусловно, связана с процессами физического характера. Поэтому душа определяется Лейбницем как "монада", то есть как простое, неделимое и, следовательно, нематериальное существо, в котором последовательность перцепций соответствует последовательности процессов в теле, иначе говоря, первая выражает вторую, но не порождается ею. В обычном понимании психическое событие (например, ощущение боли — в пункте В) является следствием физического события (например, укола пальца булавкой — в пункте А):



В интерпретации же Лейбница ряд психических событий не имеет никаких причинных отношений с рядом событий физических, но проникновению острия иглой в палец в точке А соответствуют малые бессознательные перцепции (а), порождающие в точке В' сознание боли как выражение физических событий (например, мозговых явлений), являющихся со своей стороны в точке В следствием воздействия событий А:



Впрочем, нужно еще понять, как при своей неделимой простоте монада может содержать в себе бесчисленное количество перцепций. Здесь опять могут помочь математические аналогии, которые показывают, что точка может представлять собой место пересечения бесконечного количества линий, которые все содержатся в ней (точке):

В центре или точке, как она ни проста, находится бесконечное множество углов, образованных линиями, в ней встречающимися⁴.

¹ Leibniz G. G. Lettre à Arnauld, 9 octobre 1687.

² Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Предисловие // Соч. Т. 2. С. 67.

³ Лейбниц Г. В. Монадология. § 17 // Соч. Т. 1. С. 415.

⁴ Лейбниц Г. В. Начала природы и благодати, основанные на разуме. § 2 // Соч. Т. 1. С. 404.

Душа, будучи монадой, является метафизическим центром сложной субстанции, которая составляет ее собственное тело:

Всякая простая субстанция, или особая монада, являющаяся ее центром и принципом единства сложной субстанции (например, животного), окружена массой, состоящей из бесконечного множества других монад, образующих собственное тело такой центральной монады; сообразно изменениям этого тела она представляет как бы некоторого рода центр вещи, находящейся вне ее¹.

Точка, которую она занимает в центре тела, есть точка зрения, на основе которой она выражает своим особым способом совокупность вселенной.

2. Противоречие сознания и бессознательного

Монадология Лейбница, как система с абсолютной логичностью, дает метафизическое решение противоречий картезианского понятия души. Так, теория выражения дает решение проблемы происхождения сознания и перехода от материи к сознанию. Однако Лейбниц отказывается от этого решения в той форме, в какой оно приводило бы к наделению материи способностью мышления или свело бы сознание к материи. Поэтому его теория выражения предполагает дублирование каждого события, совершающегося в пространстве вселенной, его выражением в сознании в виде малой перцепции. Таким образом, картезианский дуализм, противопоставлявший материю мышлению, фактически воспроизводится в виде психофизического параллелизма, сравнимого с параллелизмом Спинозы, который уходит от проблемы перехода от материи к мышлению, ограничиваясь их рядоположением бок о бок. В лейбницевской метафизике теория выражения позволяет спасти нематериальность и субстанциональность души так, как это требуется в христианстве. Однако собственный интерес монадологии состоит в том, что она не может быть определена ни как простой психофизиологический параллелизм, ни как простая метафизика субстанционального

единства души. Она является попыткой объяснения сознания, исходя из бессознательного, и в связи с этим расчленяет психическое единство на его бессознательный, сознательный и рефлексивный аспекты. Тем самым в ней ставится вопрос о том, должно ли единство сознания выражаться на уровне бессознательного, сознания или самосознания.

а) *Метафизическое определение личностного единства*

Как духовное бытие, монада должна отличаться от простого атома, если под ним понимать простейшую материальную частицу. Атомы могут отличаться друг от друга только по их расположению в пространстве и во времени, то есть по чисто внешним критериям:

Если бы существовали атомы, т. е. совершенно твердые и совершенно неспособные к внутреннему изменению тела, отличающиеся друг от друга лишь по величине и фигуре, то очевидно, что атомы, обладающие одной и той же фигурой и величиной (что было бы вполне возможно), были бы тогда неразличимы сами по себе и их можно было бы различить только по внешним наименованиям, лишенным внутреннего основания, что противоречит самым основным принципам разума².

Монады же, будучи душами, должны внутренне отличаться друг от друга: именно в этом состоит их собственная индивидуальность. Но если одна монада должна отличаться от другой своими "внутренними качествами и действиями"³, то эти последние "не могут быть не чем иным, как ее восприятиями, или перцепциями"⁴.

Именно "это продолжение и эта связь восприятий образуют реально того же самого индивида"⁵, то есть составляют подлинный субстрат его индивидуальности. В этом смысле реальное единство индивида состоит из полного набора перцепций.

² Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. II. Гл. 27. § 3 // Соч. Т. 2. С. 231.

³ Лейбниц Г. В. Начала природы и благодати, основанные на разуме. § 2 // Соч. Т. 1. С. 404.

⁴ Там же.

⁵ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. II. Гл. 27. § 14 // Соч. Т. 2. С. 240.

¹ Лейбниц Г. В. Начала природы и благодати, основанные на разуме. § 3 // Соч. Т. 1. С. 404—405.

А так как перцепции имеют место в непрерывном времени, каждое мгновение монады содержит в некотором смысле совокупность своего прошлого, чьим результатом является настоящее, и своего будущего, поскольку оно предопределено прошлым и настоящим:

Нематериальное существо, или дух *не может быть лишено* всякого восприятия своего прошлого существования. У него остаются впечатления от всего, что с ним некогда случилось, и он обладает даже предчувствием всего, что с ним может случиться¹.

Однако перцепции монады есть не что иное, как ее особое выражение мира, исходящее из присущей ей точки зрения, то есть ее собственного тела. Следовательно, если можно продолжать утверждать, что душа — это "нематериальная субстанция", то тем не менее нельзя считать, что душа безразлична *"ко всякой части материи"*²:

Души, по моему предположению, вовсе не безразличны ко всякой части материи ... наоборот, они изначально выражают те части материи, с которыми они связаны и должны быть связаны согласно порядку вещей³.

Различие между душами, при личностном тождестве каждой, основывается на абсолютно различных рядах перцепций, которые для каждой являются результатом ее связи с собственным телом.

Если реальное тождество каждого индивида является суммой его "малых перцепций", поскольку они представляют собой выражение его тела, то оно не является целиком осознанным. Наше настоящее состояние может быть результатом нашего прошлого: "каково бы ни было наше прошлое состояние, мы не всегда сможем заметить оставленное им по себе действие"⁴. На реальную последовательность, являющуюся бессознательным результатом малых перцепций, накладывается последовательность осознанная, состоящая из воспоминаний прошлого:

Апперцепции (т. е. осознание нами прошлых восприятий) доказывают еще мо-

ральное тождество и обнаруживают реальное тождество⁵.

Воспоминание (принадлежащее самосознанию или рефлексивному сознанию) является тем, что "показывает" или что делает очевидным для сознания реальное тождество, преобразуя его в "моральное тождество". Тут есть, однако, трудность, поскольку "я" (soi), то есть "реальное и физическое тождество" должно отличаться от "явления "я"⁶, то есть от осознания "самостью" в рефлексии своего реального тождества, которое придает ему очевидность и осознанность. Только в рефлексии то, что является простым "я" (soi), то есть чисто физическим тождеством, действительно становится "личностью", или "Я":

Слово *личность* означает мыслящее и понимающее, обладающее разумом и рефлексией существо, которое может рассматривать себя как *того же самого*... Это происходит исключительно благодаря осознанию им своих собственных действий. И это знание всегда сопровождает наши наличные ощущения и восприятия, когда они достаточно отчетливы, как я уже указывал на это неоднократно, и благодаря этому каждый есть для себя то, что он называет *своим "я"*.

Если всегда есть хотя бы различие между тождеством реальным, бессознательным и тождеством личностным или рефлексивным, то дистанция между этими двумя формами тождества может привести к их полному расхождению. Такое может случиться при феноменах амнезии или распаде личности. Без сомнения, в подобных случаях речь идет о том же реальном индивиде, однако его осознание себя прерывается или раздваивается. Кажется, что это уже не одна реальная индивидуальность, а несколько реальных личностей:

В этом случае имелось бы тождество субстанции, но если бы между различными лицами не было связи воспоминания, создаваемой той же самой душой, то не было бы достаточного *морального тождества*, чтобы можно было утверждать, что это *одна и та же личность*⁸.

⁵ Там же. С. 240.

⁶ Там же. § 9. С. 237.

⁷ Там же. С. 236. Это говорит Филалет, но добавление "как я уже указывал на это неоднократно" показывает, что Лейбниц с этим согласен.

⁸ Там же. § 6. С. 234.

¹ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. II. Гл. 27. § 14 // Соч. Т. 2. С. 240.

² Там же. С. 239.

³ Там же. С. 241.

⁴ Там же.

Однако, с другой стороны, частичная амнезия — это нормальное явление: мы не помним всего, что с нами происходило с момента рождения, так что наше личностное тождество, по-видимому, не связано исключительно с рефлексивным осознанием:

Я вовсе не хотел бы утверждать, что личное *тождество* и даже "я" не сохраняются у нас и что я не есть то "я", каким я был в колыбели, под тем предлогом, что я не помню ровно ничего из того, что я делал тогда¹.

Таким образом, нужно сказать, что "личное тождество" "прибавляется" к "реальному, физическому тождеству", когда "явление "я" в рефлексивном сознании "истинно"², то есть поскольку явление "я" в сознании соответствует реальной индивидуальности. Трудность, однако, возникает снова, когда встает вопрос о доказательстве такого соответствия.

С одной стороны, можно просто сказать, что "самосознание доказывает моральное или личное тождество"³. Очевидно, однако, что это чувство может быть обманчивым, поскольку никто не имеет осознанных воспоминаний своего грудного детства, а также при болезни, поскольку она "прерывала бы непрерывную связь... сознания"⁴ в самосознании так,

что я не знал бы, каким образом я очутился в теперешнем состоянии, хотя я помнил бы более далекие вещи...⁵

Нужно признать, что самосознание и воспоминание "не всегда могут осведомить о физическом тождестве... саму личность, о которой идет речь"⁶. Чтобы "заполнить пробелы в... памяти"⁷, каждый должен полагаться на "свидетельство других людей"⁸. Таким образом, налицо не два, а целых три аспекта личного тождества: тождество реальное, его проявление в самосознании и его проявление для других людей.

И достаточно очевидно, что "трудность возникает, если обнаруживаются противоречия между этими различными явлениями"⁹.

Разумеется, поскольку Лейбниц метафизически постулирует субстанциальное единство души, он должен при этом утверждать, что сознание нашего личного тождества в наших воспоминаниях или воспоминаниях о нем других лиц, "никогда не противоречат физическому тождеству и не оторваны от него"¹⁰. Да, такое отсутствие противоречия постулировано, но отнюдь не доказано. Оно не может быть, впрочем, доказано в рамках системы, которая, с одной стороны, без сомнения, ведет к утверждению, что самосознание обнаруживает "реальное тождество"¹¹, но с другой — к утверждению, что оно не может этого сделать:

Душа может в себе самой читать лишь то, что в ней представлено отчетливо; она не может с одного раза раскрыть в себе все свои тайны, ибо они идут в бесконечность¹².

Действительно, если реальное единство "самости" бессознательно, то оно идет гораздо дальше, чем может охватить рефлексивное сознание личного тождества.

б) Психоаналитические наблюдения и интерпретации

Подобное противопоставление реальной личности и осознания ею самой себя было систематично развито в психоанализе, изучающем прежде всего двойственные психические феномены, при которых "самость" проявляет себя по-разному перед другими и в своем самосознании.

К этому классу психических феноменов принадлежит некоторые оговорки. Эти ошибки языка — которые допускают главным образом те, кто говорит в состоянии большой физической и умственной усталости, — носят невольный и часто даже неосознанный характер. Действительно, говорящий не намеревался произносить те слова,

¹ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. II. Гл. 27. § 9 // Соч. Т. 2. С. 237.

² Там же.

³ Там же. С. 236.

⁴ Там же. С. 237.

⁵ Там же.

⁶ Там же. § 29. С. 248.

⁷ Там же. § 9. С. 237.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 238.

¹⁰ Там же. § 29. С. 248.

¹¹ Там же. § 14. С. 240.

¹² Лейбниц Г. В. Монадология. § 61 // Соч. Т. 1. С. 424.

которые он произносит и подчас даже сам не слышит, как он их произносит. Однако эти оговорки имеют для слушателя достаточно ясный смысл. Бывают, например, такие ошибки, когда из-за того, что опускается или присоединяется отрицание, получаются грубые или оскорбительные выражения там, где была заранее заготовлена вежливая формула. Так, говорят начальнику: "Стойте, пожалуйста" вместо "Не стойте [садитесь], пожалуйста" или "Я сожалею, что Вы уже выздоровели" вместо "Я сожалею, что Вы болели, и рад, что Вы уже выздоровели" и т. д. В подобных случаях сознательная рефлексия и психологический анализ без труда показывают, что оговорки фактически выражают затаенные мысли тех, кто их допускает: внутреннее неуважение, обычно скрываемое под внешними знаками почтения по отношению к начальнику, желание, чтобы он подольше болел, дабы еще какое-то время не чувствовать над собой его власти, и т. п. Таким образом, оговорки выступают как проявления губительной личности, обычно скрываемой социальной личностью, но на мгновение вышедшей из-под контроля и выражающей себя неосознанным образом.

Сновидение также является двойственным психическим феноменом, хотя сны гораздо труднее интерпретировать. Это феномен сознания, отличающийся, однако, от бодрствующего сознания своим алогичным и абсурдным характером. Но, хотя человечество и осознавало алогизм сновидений, и "признавало, что сновидение непонятно и абсурдно", оно все-таки "не может решиться отрицать какое бы то ни было значение за сновидениями"¹: считается, например, что бывают вещие сны, для объяснения которых нужны "ключи". Научный анализ позволяет придать этому предчувствию скрытого значения снов более объективное содержание.

Для этого следует взять за точку отсчета сновидения, значение которых очевидно, например те, которые представляют собой воображаемое удовлетворение желаний или потребностей:

И как голодному снится, будто он ест, но пробуждается, и душа его тоща; и как жаждущему снится, будто он пьет, но пробуждается, и вот он томится, и душа его жаждет...²

Но достаточно очевидно, что "потребность в воде не столь легко удовлетворяется сновидением, как... мстительность"³. Многие сны удовлетворяют, таким образом, не физиологические, но психические желания. Когда в сновидении исполняются наши желания, мы часто выглядим при этом "аморально"⁴:

Сновидение... воплотило слова Апостола: "Кто ненавидит брата своего, тот его убийца"⁵.

В этом смысле Платон говорил, что порядочные люди довольствуются лишь в сновидениях делать то, что люди злые делают на самом деле.

Однако в большей части сновидений аморальное желание не решается выразиться ясно. Оно выражается в завуалированной форме, используя общий для всего человечества язык символов. Существует, в частности, спонтанная символика для обозначения половых органов и актов. Знание этой символики позволяет найти ключ к снам, кажущимся абсурдными. Но дело в том, что спящее сознание не владеет смыслом символов своего собственного сновидения. Таким образом, сновидение обладает двойным содержанием. Первое содержание — то, которое непосредственно возникает в сознании. Оно предстает как абсурдное и нелогичное, поскольку сознание лишено средств для его дешифровки, чтобы выявить второе содержание. Второе содержание — содержание "латентное", не очевидное, которое психоанализ представляет как ясное и логичное само по себе, но затемненное загадочными символами.

В психоаналитической интерпретации сновидения сближаются с неврозами. Так называются патологические феномены вроде навязчивых идей, маний и прочего, которые могут более или менее серьезно сказываться на поведении, но (в отличие от психозов) не разрушают личность в целом.

² Ис 29:8.

³ Фрейд З. Толкование сновидений. С. 106.

⁴ Там же. С. 63.

⁵ Там же.

¹ Фрейд З. Толкование сновидений. Обнинск, 1992. С. 84.

Невротические симптомы могут приближаться к снам, поскольку они представляют собой абсурдные поступки, о которых тем не менее можно предполагать, что за их внешней абсурдностью скрывается латентное значение.

Психоанализ интерпретирует невротические симптомы, привязывая их к их же истокам в истории индивидуального развития. Индивид и его инстинкты — в частности, половой инстинкт — проходят последовательные фазы в своем развитии. Но этот процесс может быть заблокирован на инфантильной фазе травмирующими событиями, произошедшими в детстве — "периоде незавершенного развития", когда люди гораздо более восприимчивы к факторам, способным "действовать травматически"¹. Если инстинкт, и в частности либидо или сексуальный инстинкт, "фиксирован на какой-то ступени его развития", то вопрос в том, "как Я относится"² к данной фиксации. Прежде всего сознание может "допустить ее"³. В этом случае "оно станет... извращенным или, что то же самое, инфантильным"⁴. Детское сознание еще не оформилось морально — вот почему этот возраст безжалостен и вообще не признает сожалений и чувства вины. Но во взрослом состоянии моральное чувство должно быть развитым, так что инфантилизм взрослого является извращением. Поэтому "Я" может не признать инфантилизм своего инстинкта. В этом случае оно "может отнестись к этому закреплению либидо и отрицательно" и попытается его "вытолкнуть" и "вытеснить"⁵. Но, будучи вытесненными, инстинкты тем самым еще не ликвидированы, и они "пытаются проявиться", при этом маскируясь под воздействием моральных требований "Я" благодаря различным искажениям и смягчениям, так, чтобы стать "заместителями несостоявшегося удовлетворения"⁶. Например, молодая девушка, лечившаяся у Фрейда, сделала невыносимой свою жизнь и жизнь своих ро-

дителей, устраивая каждый вечер целый церемониал укладывания спать. С помощью психоанализа был установлен смысл этого церемониала, куда, в частности, входило требование, чтобы дверь между ее комнатой и комнатой родителей оставалась открытой: девушка тем самым мешала интимным отношениям между родителями и это было единственное удовлетворение, которое она могла дать своей эротической привязанности к отцу⁷. Становится ясно, как, по видимости, абсурдные поступки могут иметь смысл: симптомы неврозов — это "окольные пути"⁸, которыми следует инстинкт, чтобы достичь, без ведома сознательного "Я", вообразимого удовлетворения своих инфантильных наклонностей.

с) Психоаналитическая теория соотношения сознания и бессознательного

Основываясь на фактах, психоанализ смог показать, что во многих явлениях, как нормальных, так и патологических, может иметь место не только различие, но и противоречие между тем, что сознание знает о человеке, и действительным, но бессознательным значением его мыслей или поступков. Так, можно считать установленным фактом бессознательный смысл оговорок или бессознательную символику снов и невротических явлений, и философия не может претендовать на опаривание фактов, установленных наукой. На самом деле интерес философии совсем в другом — в чистоте использования понятий, применяемых учеными для изложения и объяснения фактов.

Исходя из данной точки зрения, надо отметить, что при объяснении оговорок, сновидений и невротических симптомов психоанализ располагает для определения природы отношений сознания и бессознательного только традиционными разработками. Для объяснения снов, как и психических заболеваний, он предлагает, основываясь только на психических причинах, исключительно психологический подход. Принятие такой теоретической позиции

¹ Фрейд З. Введение в психоанализ. М., 1989. Гл. 23. С. 231.

² Там же. Гл. 22. С. 224.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 219.

⁷ См. там же. Гл. 17. С. 168—171.

⁸ См. там же. Гл. 22. С. 220.

влечет за собой как практическое следствие независимость психоаналитического образования по отношению к биологическому и медицинскому. В этом смысле, следовательно, психоанализ есть дуалистическое учение, которое восприняло тезис, уже отвергнутый ранее Лейбницем, о безразличии психического по отношению к материи. Но внутри этого дуализма психоанализ является монистическим, пытаясь связать объяснение всех психических явлений с единством сексуального инстинкта. В психоанализе, таким образом, присутствуют две основные черты метафизики души: независимость, даже безразличие психики по отношению к материи и ее субстанциальное единство.

Можно сказать, что в некоторых отношениях психоанализ содержит в себе метафизику души. Конечно же эта метафизика так же непоследовательна, как и старая метафизика, поскольку монизм в отношении сексуального инстинкта соседствует с дуализмом сознания и бессознательного. Таким образом, если философия не может оспаривать установленные психоанализом факты, то по крайней мере она может показать, что их метафизические интерпретации в психоанализе несостоятельны, и она должна это показать диалектически, то есть, исходя из самого содержания учения (по крайней мере в его единственно настоящему оригинальному варианте, предложенном Фрейдом), показать, что психоанализ не смог удержаться на своих первоначальных позициях.

Согласно этим позициям, инстинкт, как выразитель спонтанности природы, наталкивается на подавление со стороны сознательного "Я". Вытесненный, но не уничтоженный инстинкт маскируется, чтобы ускользнуть от цензуры "Я", и находит окольное выражение и заменяющее удовлетворение в образах сновидений и симптомах неврозов. "Цензура" выступает как центральное понятие психоаналитического объяснения отношений сознания и бессознательного. Знаменательно, что это понятие (в отличие от многих других понятий психоанализа) не испытало глубоких изменений ни в учении Фрейда, ни у его последователей.

Но данное понятие построено по аналогии, о чем прямо сказано у Фрейда. Цен-

зура — есть социальное явление, посредством которого власти препятствуют публикации определенных мыслей или требований, тогда как попавшие под цензуру ищут — и чаще всего находят — окольные пути для выражения своих мыслей, маскируя их от цензора, но не от публики:

Хочется сопоставить... с явлениями из жизни социальной... в аналогичном положении находится и политический писатель, желающий говорить в лицо сильному миру сего горькие истины. Писателю приходится бояться цензуры, он умеряет и искажает поэтому выражение своего мнения¹.

Но деятельность писателя, умеющего обходить цензуру, высокоинтеллектуальна: нужно обладать умом Вольтера для такого выражения своих мыслей, чтобы создавалась иллюзия обратного. И вот подобный ум психоаналитики приписывают бессознательному спящего. В результате им приходится отмечать, что "интеллектуальная деятельность, строящая" сновидение, — "это полноценное психическое явление"². Налицо очевидный парадокс в таком описании сновидения: ведь оно определяется в психоанализе как "архаическая и регрессивная" деятельность:

Он возвращается к тем состояниям нашего интеллектуального развития, которые мы давно преодолели, к образному языку, символическому отношению, может быть, к отношениям, существовавшим до развития языка нашего мышления. Способ выражения работы сновидения мы назвали поэтому *архаическим* или *регрессивным*³.

Конечно, это второе определение в произведениях Фрейда является гораздо более поздним. Но и в период выработки теории фрейдовское понимание сна достаточно противоречиво:

Он находится между повышением и потенцией, доходящей нередко до виртуозности, и решительным понижением и ослаблением душевной деятельности, доходящей иногда до низшего уровня человеческого⁴.

¹ Фрейд З. Толкование сновидений. С. 120.

² Там же. С. 105.

³ Фрейд З. Введение в психоанализ. Гл. 13. С. 125.

⁴ Фрейд З. Толкование сновидений. С. 57 (цитируется Гильдебрандт).

Правда, такая противоречивая формулировка связана с действительным разнообразием сновидений. Но она выражает, главным образом, противоречие между тем, что собой реально представляет сновидение, — несвязной, абсурдной конструкцией, принадлежащей сумеркам сознания, — и той блистательной "потенциальностью", каковой ему надлежит быть согласно психоаналитической теории цензуры.

Истоки данного противоречия — в использовании понятия цензуры для выражения отношений между сознанием и бессознательным. Действительно, в социальном феномене цензуры писателя, ищущий пути обхода цензуры, гораздо более сознателен, чем цензор, которого он обманывает. Так что приписывать такую же роль бессознательному, в то же время сводя все его содержание к природному инстинкту в его самой примитивной и убогой форме, — это парадоксальная непоследовательность. Если верно, что бессознательное, маскируясь, обходит цензуру, то оно должно знать собственное содержание, знать, что сознание его отвергает, а также знать, что цензура может пропустить. Но в таком случае бессознательное должно сознавать одновременно и себя и сознание.

Но и психоаналитическая интерпретация "Я" столь же несостоятельна. С одной стороны, "Я" есть, в соответствии с классическим пониманием, осознающая себя самое личность. В этом смысле "Я" противостоит сексуальному инстинкту, как сознание противостоит бессознательному, и неврозы возникают как "продукты" конфликтов "между Я и сексуальностью"¹. Но "Я" не может быть просто отождествлено с сознанием, ибо наделено функциями цензуры и вытеснения:

Это та душевная инстанция, которая контролирует все частные процессы, которая ночью отходит ко сну и все же руководит цензурой сновидений. Из этого "Я" исходит также вытеснение, благодаря которому известные душевные побуждения подлежат исключению не только из сознания, но также из других областей влияний и действий².

¹ Фрейд З. Введение в психоанализ. Гл. 22. С. 223.

² Фрейд З. Я и Оно. I // Фрейд. З. Психология бессознательного. М., 1989. С. 427.

При этом психоаналитическая теория содержит также положение, что "Я" не знает о своем воздействии — цензуре и подавлении — на сны и инстинкт. И не только не знает, но и не хочет об этом знать. В ходе психоаналитического лечения, когда психоаналитик приближается к бессознательному узлу невроза, состоящему из подцензурных инстинктов и вытесненных воспоминаний травмирующих событий детства, он должен "устранить сопротивление, которое Я оказывает попыткам приблизиться к вытесненному"³. Это сопротивление бессознательно в том смысле, что оно не исходит из свободной воли "Я". Между тем поскольку это сопротивление не может быть приписано вытесненному инстинкту — пытающемуся проявиться, — то нужно его приписать "Я", из которого оно, "несомненно, исходит" и "принадлежит последнему"⁴. Такие части "Я", осуществляющие цензуру и вытеснение, должны быть бессознательными:

Мы нашли в самом "Я" нечто такое, что тоже бессознательно и проявляется подобно вытесненному⁵.

Эта бессознательная цензура должна быть определена в терминах столь же противоречивых, что и вытесняемое ею бессознательное, поскольку "Я" должно знать бессознательное (коль скоро оно его вытесняет), в то же время полностью игнорируя содержание и даже существование этого бессознательного (коль скоро оно его вытесняет).

Итак, невозможно уточнить границы бессознательного в психоанализе. Строго говоря, "понятие бессознательного... получаем из учения о вытеснении"⁶. Но нужно признать, что "бессознательное не совпадает с вытесненным"⁷. Анализ сновидений демонстрирует существование большого числа "латентных"⁸ воспоминаний, то есть способных всплыть в сознании, после того как они находились в забвении, что является одной из форм бессознательности. В ка-

³ Там же.

⁴ Там же. С. 428.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 426—427.

⁷ Там же. С. 428.

⁸ См. там же. С. 426.

честве материала для себя "сновидение использует не как в бодрствующем сознании — лишь наиболее выдающееся, а, наоборот, также и самое безразличное и ничтожное"¹. Именно из детства сновидение "черпает материал, который не вспоминается в бодрствующем состоянии и никогда не используется"². Это, стало быть, "не вытесненное бессознательное"³, поскольку в бодрствующем сознании воспоминания не возникают, но ничто не мешает их появлению в снах. Можно, таким образом, сказать, что они есть бессознательное "только в описательном, но не в динамическом смысле"⁴. Такое разделение означает, что они могут быть описаны как бессознательные, пока они принадлежат сознанию, но нет никакой психической силы, с необходимостью поддерживающей их бессознательность. Для определения подобных "латентных психических фактов" психоанализ использует понятие "предсознательное"⁵.

Нельзя, однако, сказать, что действие цензуры и вытеснения осуществляется "предсознательным Я". На самом деле "это бессознательное в Я не есть латентное в смысле предсознательного, иначе его нельзя было бы сделать активным без осознания и само осознание не доставляло бы столько трудностей"⁶. "Предсознательное" может вновь спонтанно становиться сознательным, тогда как выход на свет функций цензуры и вытеснения преграждается сопротивлением "Я". Тем не менее нельзя сказать, что цензура вытеснена, поскольку она как раз то, что вытесняет. В результате, поскольку "предсознательное" есть фактически аспект бессознательного, психоанализ вынужден "обходиться... тремя"⁷ видами бессознательного: вытесненные психические факты, латентные психические факты, бессознательная часть "Я". Однако ему приходится "признать, что свойство бессознательности теряет для нас свое значение"⁸.

Разумеется, психоанализ может настаивать на том, что невроз представляет собой результат конфликта между "Я" и сексуальностью:

Формула, гласящая, что психоневроз основывается на конфликте между влечениями Я и сексуальными влечениями, не содержала ничего такого, что теперь можно было бы отбросить⁹.

Но, с одной стороны, подобный конфликт не может быть сведен к конфликту между сознанием и бессознательным:

Мы попадаем в бесконечное множество затруднений и неясностей, если только хотим придерживаться привычных способов выражения, например если хотим свести явление невроза к конфликту между сознанием и бессознательным¹⁰.

С другой же стороны, если психоанализ настаивает на понятии "сексуальность", то он не может дать ему более точного содержания, чем понятие бессознательного:

Понятие "сексуальности" и вместе с тем сексуального влечения должно было, конечно, быть расширено, пока оно не включило в себя многое, что не подчинялось функциям продолжения рода¹¹.

Действительно, "сексуальность" в психоанализе обозначает такую достаточно неопределенную вещь, как "принцип удовольствия". С научной же точки зрения понятие имеет объяснительную ценность, только если обладает строго определенным смыслом. Но, при рассмотрении понятия "сексуальное" в его собственном смысле, психоанализ должен признать, что "поиск причин заболевания не всегда приводил к сексуальной жизни"¹². Можно признать в качестве причин неврозов "потерю состояния", "изнуряющую... болезнь"¹³, а также травмы, полученные на войне или во время железнодорожных катастроф:

В своей основе травматические неврозы не то же самое, что спонтанные неврозы, которые мы обычно аналитически исследуем и лечим; нам также еще не удалось рассмотреть их с нашей точки зрения¹⁴.

¹ Фрейд З. Толкование сновидений. С. 22.

² Там же. С. 20.

³ Фрейд З. Я и Оно. I // Фрейд З. Психология бессознательного. С. 428.

⁴ Там же. С. 427.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 428.

⁷ Там же. С. 427.

⁸ Там же. С. 428.

⁹ Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. VI // Фрейд З. Психология бессознательного. С. 415.

¹⁰ Фрейд З. Я и Оно. I // Там же. С. 428.

¹¹ Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. VI // Там же. С. 415.

¹² Фрейд З. Введение в психоанализ. Гл. 24. С. 246.

¹³ Там же. С. 247.

¹⁴ Там же. Гл. 18. С. 174.

Правда, эти различные причины могут быть привязаны к сексуальности, если она уже не связывается именно с органами и функциями продолжения рода. Но в этом случае объяснение утрачивает всякую строгость и тем самым всякий интерес.

Таким образом, если психика раздрается конфликтом противоречивых элементов, то этот конфликт не может истолковываться ни как конфликт между сознанием и бессознательным, ни как конфликт между "Я" и сексуальностью. Эти противоположности следует "заменить другим, а именно связанному Я противопоставить отколовшееся от него вытесненное"¹. "Я" проявляется в данной интерпретации как целостная личность, способная сказать "Я" и осознать, в сознании себя, свое единство. Но вокруг такого единого "Я" необходимо признать наличие странных психических элементов, не привязанных к единству "Я", не осознаваемых "Я" и определяемых поэтому как "вытесненные".

Но само это понятие "вытеснения" связано, в первоначальной психоаналитической доктрине, с конфликтом между сознанием и бессознательным, или "Я" и сексуальным инстинктом. Оно, следовательно, само нуждается в реинтерпретации. В первоначальной интерпретации психозы и неврозы возникают на основе конфликтов "между влечениями Я и сексуальными влечениями"². Поскольку же определение "сексуальный" не имеет точного содержания, надо просто сказать, что налицо конфликт между тягой "Я" к своему сознательному самоутверждению и импульсами, не связанными с цельной личностью. Первоначально "различие двух видов влечений... с самого начала мыслилось качественно"³, то есть эти две группы инстинктов различались по присущему им качеству: "влечения Я" — сознательные, а вытесненные инстинкты — "сексуальные" и "бессознательные". Но такое различие сохранить невозможно. Дело в том, что, с одной стороны, "Я" не сознает ведущуюся им борьбу за вытеснение искаженных психических элементов, то

есть некоторые "инстинкты Я" являются бессознательными. С другой же стороны, в травматических неврозах вытесненные элементы состоят из тягостных воспоминаний (бомбардировка, катастрофа на железной дороге и проч.), которые абсолютно несексуальны. В результате качественное различие приходится заменять на "топическое"⁴ или на различие по пространству. "Я" и его "отделившиеся" или "непривязанные" элементы должны, как на это указывает характер терминов, пониматься как просто внешние по отношению друг к другу в пространстве.

Вытеснение является "процессом топическим": "этим мы хотим сказать, что оно имеет дело с... пространственными емкостями"⁵. Я, с одной стороны, и его отделившиеся элементы — с другой, являются различными "психическими... емкостями"⁶, каково бы ни было их качественное наполнение. "Или, если опять ввести это грубое вспомогательное представление", мы скажем о построении "душевного аппарата из особых психических систем"⁷. Таким образом, психоаналитическое объяснение склоняется к описанию психического аппарата как состоящего из нескольких соседствующих в пространстве систем, более или менее сочлененных между собой. Самый наглядный пример такой системы — нервная система. У Фрейда вообще заметна тенденция к материалистическому объяснению феноменов сознания:

Созданное нами научное здание психоанализа в действительности является надстройкой, которая должна быть когда-нибудь поставлена на свой органический фундамент⁸.

Но спиритуалистическая метафизика, фактически содержащаяся в психоанализе, ограничивает Фрейда чисто психологическим объяснением. В связи с этим Фрейд считал, что привязка психических феноменов к их органическому фундаменту еще невозможна, поскольку "пока мы его еще не знаем"⁹.

¹ Фрейд З. Я и Оно. I // Фрейд З. Психология бессознательного. С. 428.

² Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. VI // Там же. С. 415.

³ Там же.

⁴ См.: Фрейд З. Введение в психоанализ. Гл. 22. С. 218.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же. Гл. 24. С. 248.

⁹ Там же.

Поэтому стоит рассмотреть (что психоаналитическая школа не захотела сделать), в какой мере настоящее состояние нейрологии и психофизиологии позволяет говорить о реальном содержании пространственного представления психического аппарата.

3. Психический аппарат и сознание

Одновременно с определением души через сознание картезианство дало первое научное описание нервной системы как совокупности аппаратов, сочлененных в пространстве и подчиняющихся определенным правилам функционирования. В этом, как признавал Павлов, Декарт был родоначальником современной нейрологии. Но в рамках картезианского дуализма механистическое объяснение функционирования нервной системы оторвано от полагания самосознания как абсолюта в тезисе "Я мыслю". Нужно, таким образом, попытаться теоретически преодолеть этот дуализм.

а) Система рефлексов

Анализ функционирования нервной системы приводит к понятию рефлекса как его простейшего элемента. Рефлекс определяется как элементарный органический ответ на простую внешнюю стимуляцию, причем природа стимула, как и природа ответа, предопределена строением нервной системы.

Взяв в качестве примера реакцию слюноотделения, можно констатировать, что если ввести в пасть собаки гладкие камешки, то слюна не выделяется, тогда как она обильно выделяется при вводе песка. Такие разные реакции свидетельствуют об органической адаптации к ситуации: собака может без труда выплюнуть камешки, но, чтобы освободиться от песка, она должна его связать при помощи слюны. Также у собаки наблюдается довольно слабое слюноотделение, если ей положить на язык мясо, и сильное — если хлеб. Это объясняется тем, что слюнные диапазы участвуют в процессе переваривания хлеба, но не мя-

са¹. Физиологически эти рефлексы управляются высшей частью спинного мозга. Павловская школа дала им название "абсолютных" (безусловных) рефлексов.

У собаки, уже евшей мясо, слюна будет выделяться при виде и запахе куска мяса. Этот рефлекс физиологически отличается от предыдущего. Прежде всего стимул является зрительным или обонятельным, а ответ находится на уровне полости рта. Однако нервные пути расположены таким образом, что нервный импульс должен обязательно проходить через головной мозг. Кроме того, данный рефлекс имеет место, только если соответствующий абсолютный рефлекс уже возбуждался: нужно, чтобы собака уже пробовала мясо, чтобы у нее выделялась слюна при его виде². Такой рефлекс, следовательно, зависит от условий. Школа Павлова поэтому называет его "обусловленным" или "условным".

Рефлекс есть наиболее простой вид реакции нервной системы. Если поведение, являющееся ответом на стимул, более сложное, то можно говорить о "реагировании". Но примечательно, что законы, управляющие рефлексами, в целом относятся и к более сложным реакциям, особенно это касается законов обусловливания. Безусловные реакции на стимулы являются инстинктами. Но эти реакции могут быть обусловлены и как следствие — изменены. Это то, что возникает в процессе дрессировки:

Когда собака видит куропатку, она, естественно, бросается к ней, а когда слышит ружейный выстрел, звук его, естественно, побуждает ее убежать. Но тем не менее легавых собак обыкновенно приучают к тому, чтобы вид куропатки заставлял их остановиться, а звук выстрела, который они слышат, когда охотник стреляет в куропатку, заставлял их подбегать к ней³.

Если охотничью собаку учить при помощи ошейника с шипами, повернутыми вовнутрь, то, когда собака инстинктивно бросится вперед при виде дичи или попытается сбежать при звуке выстрела, она испытает

¹ Для более детального объяснения см.: Павлов И. П. О психической секреции слюнных желез // Полн. собр. соч. М.; Л., 1951. Т. 3. Ч. 1. С. 41.

² См. там же. С. 43.

³ Декарт Р. Страсти души. Ч. I. § 50 // Соч. Т. 1. С. 505.

сильную боль. Эта негативная стимуляция, условно связанная с ее реакцией, приводит собаку к воздержанию от реакции: такое поведение "нереагирования" есть результат обусловливания.

Картезианцы выявили также психологический эквивалент условных реакций: эти реакции имеют свое соответствие в сознании в виде ассоциаций идей, так что обусловливание может быть описано как в терминах поведения, так и сознания:

Память дает душам род связи по последовательности, которая походит на разум (*raison*), но которую нужно отличать от него. Именно, как мы видим, животные при восприятии чего-нибудь их поражающего, от чего они имели до этого подобное же восприятие, благодаря памяти ожидают того, что было соединено в этом предшествовавшем восприятии, и в них возбуждаются чувства, подобные тем, какие они тогда имели. Например, когда собакам показывают палку, они припоминают боль, которую она им причиняла, и воют или убегают¹.

Условная ассоциация рождается либо в результате повторения стимула, либо вследствие его интенсивности:

И сильное представление (*imagination*), поражающее и волнующее их, происходит или от величины, или от множества предшествовавших восприятий. Ибо сильное впечатление часто сразу производит действие долгой привычки или множества повторенных умеренных восприятий².

Посредством обусловливания реакций можно объяснить явления реминисценции, когда характерный стимул (как в случае с косоглазием у любимой Декартом девочки) влечет за собой условную реакцию (в данном примере — чувство любви).

Процесс реагирования на стимул теория рефлексов называет "раздражением". Но наличие стимула может больше не вызывать реакции, и тогда теория говорит о ее "торможении". Использование данного термина оправдано тем, что реакция не просто исчезает. Всякая условная реакция действительно пропадает, если за условным стимулом больше не следует абсолютный: например, звук звонка перестанет вызывать слюноотделение у собаки, если при повторных опытах за этим звуком не будет

следовать подкрепление мясом. Но если возобновить выдачу мяса после звонка, то условная реакция возникнет вновь, и притом быстрее, чем первоначально³, доказывая тем самым, что реакция является не угасшей, но латентной, как это объясняет картезианский образ листка бумаги, который гораздо легче сложить по линиям предыдущих сгибов.

Торможение условных связей способствует совершенствованию поведения и познания мира. Оно прежде всего позволяет отделить случайные связи (как связь между звонком и получением мяса) от по-настоящему постоянных (например, между видом и запахом мяса при его поедании). Также оно позволяет с большой точностью различать стимулы. Условные стимулы являются первоначально общими, плохо дифференцированными. Например, у первой собаки, у которой Павлов вырабатывал слюноотделение на звуковой сигнал, не наблюдалось никакого слюнотечения во время демонстрации опыта в Санкт-Петербургской академии наук, поскольку условием для выделения слюны был не только звук, но и все сопутствующие раздражители: помещение лаборатории, белая одежда ассистента, церемония кормления и др. Торможение, отделяющее переменные факторы от постоянных, дифференцирует стимулы. Так, ответ, подчинявшийся ранее музыкальному сигналу вообще, может быть привязан затем более специфично к одному определенному музыкальному инструменту и даже к одной ноте данного инструмента, а некоторые собаки могли даже различать звуки, отличавшиеся на четверть тона.

Но связь раздражения и торможения может быть и еще более сложной, хотя, конечно, это редко случается у животных, живущих в их естественных условиях обитания. Например, один экспериментатор из школы Павлова приучил собаку выделять слюну при виде круга. Однажды собаке показали эллипс. Эта форма, в общем похожая на форму круга, возбудила условную реакцию. Но эта реакция, не подкрепленная мя-

¹ Лейбниц Г. В. Монадология. § 26 // Соч. Т. 1. С. 417.

² Там же. § 27.

³ См.: Павлов И. П. Естественнаучное изучение так называемой душевной деятельности высших животных // Полн. собр. соч. Т. 3. Ч. 1. С. 73—75.

сом, была заторможена. Круг представлял, таким образом, стимул, возбуждающий реакцию, тогда как эллипс ее тормозил. Затем форму эллипса стали постепенно приближать к форме круга. Собака оказалась способна отличать круг от эллипса вплоть до такого эллипса, у которого соотношение малой и большой оси равнялось 8 к 9. Стимулирование такой формой эллипса, очень похожей на форму круга, спровоцировало у собаки невротическую реакцию¹.

Данное наблюдение зафиксировало один из первых экспериментальных неврозов и позволило выявить процесс его порождения — процесс жесткого столкновения раздражения и торможения как результат воздействия слишком похожими стимулами. Исходя из подобных опытов, путем аналогии можно предложить теорию, объясняющую этиологию душевных болезней человека. Разумеется, аналогии могут быть более или менее полными. Наиболее подходящие здесь опыты — те, которые демонстрируют возникновение невротических реакций у животных, подвергнувшихся сильному напряжению от раздражения или торможения. Например, животные, подвергнутые воздействию слухового сигнала чрезмерной интенсивности, продуцирующего излишек возбуждения, проявляют невротические реакции. Равным образом можно вызвать перенапряжение торможения, используя монотонный повторяющийся возбудитель, который вследствие взаимосвязи раздражения и торможения влечет за собой торможение, постепенно трансформирующееся в гипноз; в этом случае также могут возникнуть невротические симптомы. Здесь можно не сомневаться, что точно так же порождаются неврозы на войне или на промышленных предприятиях. Во всех этих случаях нервные расстройства появляются в результате расстройства процессов раздражения и торможения, возникшего вследствие внешних физических воздействий — шума боя, бомбардировок и прочего, либо вследствие мо-

нотонно, тысячи раз повторяющихся раздражений, идущих от машин, за которыми нужно внимательно наблюдать, несмотря на возрастающий гипноз и т. д. Но те экспериментальные неврозы, которые возникают в результате конфликтов между раздражением и торможением, представляют собой более отдаленную аналогию с человеческими неврозами. Они провоцируются у взрослых животных вследствие столкновения физических стимулов, тогда как, согласно психоаналитическим наблюдениям, похожие неврозы у человека связаны с конфликтами, восходящими к детскому периоду и, во всяком случае, возникшими на основе бесконечно более сложных условий социальной жизни².

Но в отношении роли социальной среды теория рефлексов предлагает объяснение, диаметрально противоположное психоанализу. Рефлексология рассматривает невроз как результат коллизии противоречивых условий. Для человека же условия носят в основном социальный характер, и поэтому истоки невроза следует искать в противоречиях социальных условий. Для психоаналитика, наоборот, конфликт возникает между инстинктом индивида (прежде всего сексуальным) и цензурой, посредством которой "Я" интериоризирует моральные требования общества. Тезис психоанализа состоит, таким образом, в утверждении, что истоки неврозов следует искать в подавлении сексуального инстинкта обществом.

Данный тезис на первый взгляд похож на правду, поскольку кажется, что в нем выражен общий смысл достаточного количества хорошо знакомых фактов. Общеизвестно, что общества, пропитанные христианской моралью, относятся к сексуальности с пуританским осуждением и что они стремятся искоренить и секс вне брака, и отклонения от общепринятых норм путем как публичного осуждения, так и уголовного преследования, что они преувеличенно стыдливо и лицемерно контролируют в этом отношении общественное сознание и т. д. Несмотря на неоспоримость этих фактов, они тем не менее не представляют

¹ См.: Павлов И. П. Отношения между раздражением и торможением, размежевание между раздражением и торможением и экспериментальные неврозы у собак // Полн. собр. соч. Т. 3. Ч. 2. С. 39.

² Cosnier. Les névroses expérimentales. Ch. 6. Paris, 1966.

собой подавление сексуального инстинкта обществом — по крайней мере, если оставить в стороне широкое понимание "сексуального инстинкта" как "принципа удовольствия" и сосредоточиться на его точном воспроизводительном смысле. Общество, подавляющее сексуальный инстинкт индивидов, — это общество, препятствующее свободному деторождению: например, общество, обязывающее по закону подвергнуть стерилизации отцов четырех детей. Но если действительно такие общества существуют, то Фрейд не знал о них и не интересовался ими. Наоборот, то, что психоаналитики называют "христианской моралью", устанавливает в качестве обязанности безграничное деторождение в рамках законного брака.

Таким образом, психоанализ путает подавление удовольствия с подавлением сексуальности. Верно, что общественная мораль пуританских стран осуждает сексуальное удовольствие, взятое вне функции размножения. Правда, что с этой точки зрения она тормозит сексуальный инстинкт. Но, с другой стороны, она возбуждает этот же инстинкт, признавая моральной нормой обязанность "плодиться и размножаться". А поскольку сексуальное удовольствие и деторождение естественно связаны, пуританское воспитание требует особенно трудного их разграничения, порождая тем самым постоянную причину для возникновения невротических конфликтов.

Для понимания противоречий пуританства в их развитии необходимо выйти за узкие рамки конфликта между христианской моралью и сексуальностью, чем по сути дела ограничился психоанализ. Вообще, пуританство есть мораль промышленно развивающихся обществ. Эти общества стремятся развивать возможности потребления посредством увеличения производства. Поскольку конечная цель индустриального общества — увеличение потребления, то индустриализация общества дает мощный толчок потреблению. Но, с другой стороны, и потребительские блага, и средства производства суть только продукты человеческого труда. Следовательно, рост производства возможен лишь путем ограничения потребления и направления доста-

точной части доходов на увеличение количества средств производства. Таким образом индустриальные общества должны, с одной стороны, побуждать к потреблению, с другой — ограничивать его. Например, реклама постоянно предлагает стимулы, являющиеся возбуждающими, поскольку манят людей потребительскими благами, и тормозящими, поскольку цены этих благ превышают финансовые возможности потребителей. Тем самым потребители подталкиваются к производственной деятельности ради зарабатывания достаточного количества денег для потребления, но одновременно они лишаются необходимого времени для потребления.

Постоянный конфликт между производством и потреблением, характерный для этих обществ, особенно затрагивает производство важнейшего средства производства — человека. С этой точки зрения пуританское общество возбуждает сексуальный инстинкт, как мы это видим на примере американского общества.

Но, одновременно с возбуждением инстинкта как производящего, он подавляется как средство удовольствия, то есть в его простом потребительском аспекте. Нужно добавить, что точка зрения потребителя есть точка зрения индивида, тогда как точка зрения общества — это точка зрения производства. Индивиды видят, что их возможности потребления ограничиваются количеством их детей. Они стремятся поэтому подавить инстинкт размножения, тогда как общество старается его возбудить. Данная ситуация, будучи прямо противоположной той, которой ограничивается психоанализ, тем не менее чревата конфликтами, способными породить невротические реакции, но по причинам, которые психоанализ не может объяснить. Эти причины коренятся не в противоречии между инстинктом и обществом, но, что более точно, в противоречивом характере обуславливания инстинкта.

Итак, нужно отказаться от всего монолитного в психоаналитической интерпретации. Нет монизма инстинкта, исходящего из единства сексуального инстинкта. Фактически существует столько же инстинктов, сколько есть рефлекторных цепочек безусловных реакций, опирающихся на нервные

структуры. Что же касается развития "Я", то оно не является результатом нераздельного влияния общества в чисто внешнем противопоставлении инстинкту. С одной стороны, общество не может сохраняться и развиваться без производства индивидов. Сексуальный инстинкт имеет, таким образом, признанную обществом ценность, хотя, как простое желание индивидуального наслаждения, он является анархичным элементом, безразличным к социальному порядку вплоть до конфликта с ним. С другой стороны, общество — не что иное, как совокупность индивидов. Поэтому если в одном смысле индивид, как относительно независимая частица, противостоит той целостности, чьей частью он является, то в другом смысле он есть глубоко социальное существо. Противоречие, таким образом, более личное и сложное, чем то, которое выражено в механическом противопоставлении инстинкта индивида социальному подавлению. Более того, "Я" развивается через противоречия своего социального обуславливания, которое порождает множество цепочек условных реакций, более или менее соседствующих, интегрированных или противоречивых.

б) Топология "Я"

Итак, основное в психическом объяснении заключается в более или менее гармоничном или конфликтном переплетении различных цепочек реакций. Их можно представить себе как рядоположенные, но также и как расположенные на разных уровнях, соответствующих последовательным этапам эволюционного развития (применительно к человечеству) и различным моментам в жизни каждого индивида.

Описание нервной системы действительно показывает наличие иерархизированной совокупности цепочек реакций, связанных со спинным мозгом, с областью подкорки или корой головного мозга. Эволюционная теория доказывает, что эти три реагирующие системы появились одни раньше, а другие позже, а физиологический анализ подтверждает, что они способны одни к более, а другие к менее примитивным реакци-

ям. Например, эмоциональные реакции связаны, по-видимому, с подкорковыми областями головного мозга, в то время как интеллектуализированные и социализированные реакции предполагают участие его коры.

Что касается условных цепочек, то их более или менее примитивный характер зависит от собственной истории индивида, а не от эволюции рода. Условные реакции более или менее инфантильны, в зависимости от затормаживания и дифференциации первоначального обуславливания последующим развитием индивида. Уже Фрейд отмечал при объяснении неврозов "*прилипчивость либидо*", то есть "упорство, с которым либидо держится за определенные направления и объекты"¹. Но при этом он вынужден был констатировать, что данная особенность необъяснима в рамках его анализа. Действительно, фрейдовский анализ оставался чисто психологическим, тогда как рефлексология, изучая животных, подвергшихся процессу вызывания экспериментальных неврозов, смогла выявить нервные типы, по-разному predisposed к невротическим реакциям.

Классификация этих типов нервной системы основана только на различии (в их тесной связи) раздражения и торможения. Таким образом, можно измерять силу или слабость этих процессов, их уравновешенность или неуравновешенность, наконец, их лабильность или ригидность (т. е. большую или меньшую легкость перехода из одного состояния в другое). Так, Павлов смог констатировать, что неуравновешенные темпераменты (с сильным раздражительным процессом) являются в то же время ригидными, а слабые темпераменты являются также неуравновешенными (процессы раздражения и торможения слабые). 24 возможные математические комбинации шести выделенных элементов эмпирически были сведены к четырем, которые Павлов описал, используя классификацию темпераментов Гиппократа. Их можно расположить по степени сопротивляемости неврозам:

¹ Фрейд З. Введение в психоанализ. Гл. 22. С. 222.

Сильные, уравновешенные, лабильные — сангвинические (большая сопротивляемость).

Сильные, уравновешенные, ригидные — флегматические (большая сопротивляемость).

Сильные, неуравновешенные — холерические (достаточная сопротивляемость).

Слабые — меланхолические (плохая сопротивляемость)¹.

Конечно, данная типологизация не может быть непосредственно применена к человеку, поскольку в этом случае ее надо дополнить влиянием факторов интеллекта и воображения. "Меланхолический" темперамент может найти способ в большей или меньшей степени избежать неврозов, например, в интеллектуальных упражнениях или воображаемом удовлетворении. С другой стороны, Павлов смог экспериментально доказать, что составляющие указанных нервных типов темпераментов могут модифицироваться либо психологически под воздействием социальной среды, либо химически. Тонизирующие средства, такие, как кофеин, усиливают возбуждение, а такие лекарства, как бром, усиливают торможение. Но особый теоретический и практический интерес павловской классификации состоит в следующем: она показывает, что различные типы нервных систем тем более склонны к невротическим реакциям, чем они слабее, неуравновешеннее и ригиднее. Теория рефлексов позволяет также интерпретировать "фиксацию либидо" как цепкость условной реакции, чья "прилипчивость" характерна для нервных типов, недостаточно способных к торможению и недостаточно лабильных.

Данное объяснение проливает новый свет на фрейдовскую теорию, говорящую о двух результатах ранних фиксаций — извращении или неврозе. Извращение — это ранняя незаторможенная фиксация, интегрированная личностью, оставшейся, по сути, инфантильной. Невроз же является результатом неравномерности развития: интеллектуальная активность, чувство социальной и моральной ответственности уже развиты, тогда как некоторые области поведения блокированы инфантильным

обусловливанием, которое социальное воспитание и сам индивид тщетно пытаются затормозить. В этом случае процессы возбуждения и торможения сталкиваются в безвыходном конфликте, порождая неврозы.

Развитие психических аппаратов и цепочек имеет двойное значение. С одной стороны, оно способствует прогрессу поведения. Но, с другой стороны, более сложная, менее примитивная организация является в то же время более нежной, более подверженной угрозе расстройств и надрывов. Никакая предустановленная гармония метафизически не гарантирует согласование цепочек реакций, абсолютных или условных. Разнообразие цепочек означает их соседство в пространстве, при котором они внешни по отношению друг к другу. Такая взаимная внеположенность усугубляется законом взаимной индукции, по которому возбуждение одной области влечет за собой торможение других. Возбуждение более развитых секторов, соответствующих сложным видам социальной и интеллектуальной деятельности, тормозит более примитивные цепочки реакций. Поэтому сознательное, интеллектуальное и социальное "Я" может их более или менее игнорировать. Но тем самым они не устранены — они только заторможены, то есть являются латентными, всегда готовыми прореагировать на определенные условные стимулы, тормозя, в свою очередь, интеллектуализированные и социализированные секторы.

Итак, именно пространственное различие, означающее соседство и взаимную внеположенность различных психических аппаратов, может объяснить феномены, которые психоанализ пытался истолковать при помощи путаных понятий вытеснения и цензуры. Некоторые элементы "Я" остаются пространственно отделенными. Они не включены в ясное сознание интеллектуализированных и социализированных элементов "Я". Но если они заторможены, пока действуют высшие функции, то они все же способны прийти к осознанию самих себя, когда их собственная деятельность, в свою очередь, затормаживает интеллектуализированные и социализированные стороны "Я".

Так, физиологические эксперименты над сном показали, что сновидения возникают

¹ См.: Павлов И.П. Физиология высшей нервной деятельности // Полн. собр. соч. Т. 3. Ч. 2. С. 231.

на стадиях наиболее глубокого сна. Объяснение этого парадокса может быть найдено в общих законах, регулирующих отношения между возбуждением и торможением. Длительное возбуждение после распространения концентрируется и окружается зоной торможения. Психологически это феномен внимания: концентрация сознания на объекте затормаживает другие случайные стимуляции. Если такое торможение длится и распространяется, оно производит гипноз, то есть почти тотальный сон, характеризующийся торможением большей части стимулов, при котором остаются лишь некоторые изолированные очаги возбуждения. Если и эти очаги гаснут, то наступает тотальный сон¹:

Перед нами постоянно находятся те или иные предметы, которые действуют на наши глаза или на наши уши и, следовательно, оказывают влияние и на душу, а между тем мы не замечаем этого, так как наше внимание приковано к другим предметам до тех пор, пока какой-нибудь предмет не привлечет к себе внимания своим усиленным действием или по какой-нибудь другой причине; это как бы своего рода частный сон по отношению к данному объекту, и сон этот становится общим, когда мы отвращаем свое внимание от всех предметов вместе².

Можно предположить, что в результате гипнотического торможения в его завершенном виде возникает возбуждение частей психического аппарата, обычно заторможенных деятельностью бодрствования. Тогда в сознании пробуждается целый мир примитивных эмоций и диких мыслей. Спящий может прожить собственную версию путешествий Кука или Бугенвиля и увидеть встающие среди звенящих струй фрагменты потерянного рая чарующей первобытной красоты. Однако этот мир сновидений именно первобытный. Его невинность есть не что иное, как дикарская нечувствительность к добру и злу, а его мысль всецело занята пустяковыми и бессвязными событиями, которые выдают инфантильное сознание.

¹ См.: Павлов И. П. Проба физиологического понимания симптоматики истерии. § 1 // Полн. собр. соч. Т. 3. Ч. 2. С. 197; Павлов И. П. Проблема сна // Там же. С. 424—425.

² Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. II. Гл. 1. § 14 // Соч. Т. 2. С. 115.

Итак, сознание сновидений соответствует условиям психического развития, "существовавшему до развития языка нашего мышления"³. Психоанализ соотносит его поэтому с языком первобытного мышления, которое оперирует не абстрактными понятиями, а образами и символами. Таков же, согласно психоанализу, и язык невротических симптомов. Но в то же время психоанализ признает, что спящий, осознающий свой сон, или больной, переживающий развертывание симптомов невроза, не знает, что означают образы его сновидений или символическое поведение его неврозов. И нет никого, кто сказал бы хоть слово, поскольку сны и символы — это выражения инстинкта, а инстинкт, будучи отделенным от "Я" элементом, не есть кто-то — некое "Я", но есть самое большое что-то — некое Оно. Наконец, совершенно очевидно, что ни сновидения, ни символы не адресованы какому-либо собеседнику. Сны и невротические симптомы — это речь, которую никто не произносит, которая ни к кому не обращена и которая сама не знает, что она хочет сказать. Так что это, собственно, не языки, ибо язык только там, где кто-то говорит с кем-то другим, чтобы ему что-то сказать.

Конечно, можно сказать, что сновидения и симптомы имеют смысл, поддающийся расшифровке психоаналитиком и выраженный на абстрактном и социализированном языке науки. Похоже, что психоаналитик переводит на свой язык то, что спящий или больной выражает на своем. Но интерпретировать знак — это не всегда есть то же самое, что переводить язык, поскольку если всякий язык есть знак, то не все знаки — язык. Например, следы, оставленные животным, есть знаки его пребывания, но как следствие есть знак причины, а не как язык есть знак передаваемого смысла. С этой точки зрения возможно дать чисто объективистскую интерпретацию психоанализа. Сновидения и невротическое поведение рассматриваются в этом случае как чистые симптомы, то есть как вторичные следствия, вытекающие причинно-механическим путем из основного расстройства, — как, например, сыпь есть симптом кори.

³ Фрейд З. Введение в психоанализ. Гл. 13. С. 125.

Безусловно, подобная интерпретация в некоторых отношениях более удовлетворительна, чем рассмотрение сновидений и невротического поведения как формы языка. В собственном смысле слова есть только язык "Я", то есть сознание, которое, осознавая себя, осознает также и значение языка, который оно образует, чтобы обратиться к другим. Да и сам психоанализ в этом убежден, поскольку, чтобы представить сновидения и невротическое поведение как язык, он должен приписать инстинкту способность деформировать и зашифровывать послания предположительно ясные и понятные первоначально. Итак, нужно отбросить гипотезу, которая наделяет эти отпавшие от "Я" фрагменты, чими знаками являющиеся сны и неврозы, самосознанием, которым они как раз не могут обладать. Тем не менее сны и невротическое поведение являются сознательными выражениями. Правда, сознательное выражение есть только форма выражения вообще. Прыщевая сыпь, например, есть также выражение расстройства, чья сущность скрыта, но которое ясно проявляется вовне. Однако сознательное выражение не сводится к механическому выражению. Смысл сновидения и невротического расстройства является однопорядковым с чувством, желанием, намерением: он восходит к мысли.

Решение состоит в том, что сновидение и невротическое поведение действительно представляют смысл, который может быть выражен ясным языком науки, но к такому смыслу можно добраться в результате целой исследовательской работы. Его нельзя брать как исходную предпосылку и поэтому нельзя интерпретировать символизм выражения в сновидениях и неврозах как результат маскировки, с помощью которой исходно ясный смысл драпируется символической мишурой. Скорее наоборот, использование символа означает, что сознание не дошло до адекватного понимания того, что оно выражает. Сновидение — это не зашифрованный язык самосознания, а выражение сознания, которое еще не обрело языка, потому что оно не достигло осознания себя самого. По отношению к осознанию "Я" самого себя сознание сновидений есть другое место сознания — внутренний

остров Пасхи, который предлагает спать-му загадку своих символов. Сновидение и невроз действительно знаки, то есть они отсылают к чему-то иному, помимо их видимого значения, которым сознание не может удовлетвориться. Но этот знак остается загадкой, поскольку является выражением психических элементов, отпавших от "Я", имеющих смысл в себе, но не для себя и которые не могут себя адекватно выразить в языке:

Мы только знак, но невнятен смысл,
...мы в изгнание едва ль
родной язык не забыли¹.

с) Душа и "Я"

Таким образом, психика не сводится к самосознанию или даже к сознанию, но представляется разделенной на внемленные друг другу психические аппараты, каждому из которых соответствует особая форма сознания. Сознание выступает как связанное с функционированием органических аппаратов. Вообще представлять его по-другому — значило бы представлять себе способность, независимую от каких бы то ни было средств реализации, или функцию, работающую без функционирующего аппарата:

Философия некоторых философов и врачей прошлого, которая носила еще на себе печать варварства того времени и которую теперь презирают... спасала явления тем, что выдумывала для них специально скрытые качества или способности, считавшиеся похожими на небольших демонов или домовых, способных выполнять беспрекословно все то, что от них требуют, вроде того как если бы карманные часы указывали время благодаря некоторой часопказывающей способности, не нуждаясь ни в каких колесиках, или как если бы мельницы мололи зерна благодаря некоторой размалывающей способности, не нуждаясь в таких вещах, как жернова².

Часы отмечают время не благодаря своей временной способности, а благодаря дви-

¹ Гёльдерлин Ф. Мнемозина // Соч. М., 1969. С. 181. (Мы истолковываем эту поэму безумия не как выражение человеческого бытия, но как выражение душевной болезни поэта.)

² Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Предисловие // Соч. Т. 2. С. 67.

жению колесиков и стрелок. Так и сознание не является психическим свойством, способным действовать независимо от функционирования нервной системы вообще и головного мозга в частности.

С этой точки зрения развитие психофизиологии должно привести к восстановлению в своих правах — в противовес картезианскому дуализму — аристотелевско-томистской концепции, согласно которой душа есть "идея тела", то есть принцип его организации и функционирования. В этом смысле существует столько душ, сколько есть различных типов организованных существ. Например, растения имеют растительную душу, соответствующую исключительно вегетативным функциям: рост, ассимиляция, дыхание, воспроизводство и т. д. Животные обладают сверх того другой душой — чувствующей и двигающей, а человек — мыслящей. Такой взгляд в общем подтверждается современной физиологией, с той разницей, что он более конкретизирован, так что данными способностями наделяются различные дифференцированные и скоординированные системы: нервно-вегетативная, мозговая и их подразделения.

Тем самым отвергается картезианский дуализм, а также то, что было дуалистическим в аристотелевско-томистской концепции. Дело в том, что, не зная истинных функций головного мозга, Аристотель не обозначил органа, пригодного для рационального мышления. Мы же не можем не признать органом такой функции кору головного мозга, отказываясь тем самым от всякого разделения мысли и тела. Факты достаточно убедительно подтверждают отсутствие такого разделения, поскольку, например, с трудом преодоленные тяжелые переживания могут спровоцировать язву желудка, которую можно вылечить чисто психическим воздействием, и т. п. Такие явления были сначала названы "психосоматическими", поскольку в них усматривалась внутренняя связь между душой и телом. Но правильнее их называть "корково-висцеральными", поскольку они являются результатами воздействия на нервно-вегетативные функции расстройств сигналов, идущих от коры головного мозга. Эти расстройства могут породить органические болезни, которые можно было бы назвать

"органическими неврозами". Здесь невротические изменения проявляются не в нарушениях поведения, а в органических болезнях.

Если сознание есть не что иное, как органическая функция, а жизнь — только форма организации материи, надо признать за материей потенциальную способность к мышлению. Лейбниц, однако, отвергал данное следствие на том основании, что сознание не может быть построено по законам механики. Если и можно построить мыслящую машину, то в этой машине будут "только части, которые толкают друг друга". То же самое — ситуация, если строится достаточно большая модель работающего мозга, "так что можно будет входить в нее, как в мельницу"¹. Действительно, пример гигантских электронных машин, моделирующих сегодня работу человеческого мозга, убедительно показывает, что в них не возникает ничего подобного сознанию.

Но смоделировать функционирование мозга можно, только используя достаточно большие модели. Увеличение масштабности имеет в данном случае решающее значение. Как показывает теория "малых перцепций", феномены, способные послужить для объяснения сознания, начинаются с величин меньших, чем те, на которых сознание уже можно наблюдать. Именно это подчеркивал Лейбниц в своей полемике с картезианством по вопросу о чувственных качествах. Физическая оптика учит, что красный цвет, голубой и др. сводятся к световой вибрации, уловленной сетчаткой и переданной нервной системой, то есть к совокупности движений в пространстве. Однако если наивно полагаться на данные сознания, то нужно признать, что не видно никакой связи между передвижениями в пространстве и цветовыми ощущениями:

Ибо несомненно, что простолюдин, например, прекрасно видит цвета и отличает их от всего, что не есть цвет; точно так же несомненно, что он не замечает движения ни в окрашенных предметах, ни внутри своих глаз. Следовательно, цвет отнюдь не есть движение².

¹ Лейбниц Г. В. Монадология. § 17 // Соч. Т. 1. С. 415.

² Мальбрани Н. Разыскания истины. I. 13. § 2. Спб., 1903. Т. 1. С. 97.

На этот простой аргумент здравого смысла есть ответ: движения, о которых идет речь в оптике, являются "малыми движениями", то есть невоспринимаемыми по отдельности, и чье цветное представление выражается в ином масштабе, что при их суммировании дает осознанное представление:

Кто-то может сказать, что ощущение жары не похоже на движение; да, действительно, оно не похоже на чувственное движение, подобное движению колеса кареты, но оно похоже на совокупность малых движений огня и органов их восприятия, или, вернее, их представления. Так же и белизна не похожа на выпуклое зеркало, тогда как она является только объединением определенного количества маленьких выпуклых зеркал, как это видно в пенсе, если смотреть с близкого расстояния¹.

Уровень величины является для механического моделирования жизни фундаментальным вопросом. Всякая машина, созданная искусством человека, состоит из элементов, которые, как бы они ни были малы, все же обладают своей естественной организацией, то есть организацией, независимой от той цели, ради которой построена машина:

Машина, сооруженная искусством человека, не есть машина в каждой своей части; например, зубец латунного колеса состоит из частей, или кусков, которые уже не представляют более для нас ничего искусственного и не имеют ничего, что выказывало бы в них машину, в отношении к употреблению, к какому колесо было предназначено².

Наоборот, в органической машине специфически живое улавливается уже на молекулярном уровне. А то, что организация атомов в живой молекуле уже специфична, фактически означает, что сама эта молекула есть органическая машина:

Тело бывает органическим, когда оно образует некоторого рода естественный автомат или естественную машину — маши-

ну не только в целом, но и в мельчайших своих частях, какие только можно заметить³.

Таким образом, живое тело гораздо в большей степени машина, чем любая искусственная машина.

Данное замечание позволяет выяснить, в какой мере сознание поддается механистическому объяснению. Мы хорошо понимаем лишь то, что мы можем произвести или воспроизвести сами. Поэтому мы и объясняем мышление или сознание, исходя из законов функционирования искусственных машин, способных достигать того же результата, что и машина мозга. Подобному типу объяснения соответствует материалистическое утверждение, что мозг производит мысли так же, как печень желчь. Однако эта формула явно неверна. Действительно, продуктом мозговой деятельности является результат этой деятельности, например сумма сложения, остаток от вычитания, перевод с одного языка на другой и т. п. Но таких результатов можно достигнуть (более или менее успешно) и с помощью компьютеров, работающих бессознательно. Значит, сознание не отождествляется с результатом функционирования мозга. Скорее оно является специфическим способом этого функционирования.

Без сомнения, сознание есть не что иное, как функция мозга — иначе это была бы функция без органа для ее осуществления. Но мозговое функционирование сознательно потому, что оно достигает такого уровня механической сложности, какого не может достигнуть ни один искусственный интеллект. В этом смысле материю можно считать потенциально способной к мышлению, так как сознание проявляется в живой материи. С другой же стороны, его проявление возможно только там, где организация материи, причем живой материи, достигает очень высокого уровня сложности. Вот почему, собственно, невозможно механистическое объяснение феномена сознания. Ведь подлинно механистическое объяснение состоит в том, что есть комбинация простых механических элементов, каждый

¹ *Leibniz G. G. Addition à l'explication du Système nouveau touchant l'union de l'âme et du corps, envoyée à Paris à l'occasion d'un livre intitulé "Connaissance de soi-même" // Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Hrsg. C. J. Gerhardt. Berlin, 1887. Bd. IV. S. 575.*

² *Лейбниц Г. В. Монадология. § 64 // Соч. Т. 1. С. 424—425.*

³ *Лейбниц Г. В. Начала природы и благодати, основанные на разуме. § 3 // Соч. Т. 1. С. 405.*

из которых можно уловить в отдельности, тогда как объяснение сознания требует наличия комбинации элементов, каждый из которых "слишком мал" для того, чтобы их соединение могло быть четко представлено. Вот почему суть перехода от материальных движений к сознанию можно объяснить аналогией с математическим интегрированием. Интеграл есть сумма "бесконечно малых" элементов, то есть слишком малых, чтобы пересчитать их в отдельности:

Все, на что мы способны по отношению к бесконечностям, — это неотчетливое познание их, а отчетливо мы знаем по крайней мере, что они существуют¹.

Сознание представляется объяснимым, то есть, по-видимому, его можно свести к функционированию элементов нервной системы. Эта возможность объяснения подтверждается тем, что элементарные законы функционирования нервной системы — возбуждение, ассоциация, торможение — оказались действенными и для сознания. Однако эффективное объяснение сознания требует обращения к бесконечности. Нужно, таким образом, отличать объяснимое от реально объясненного, так что механистическое объяснение остается просто возможностью: обращение к бессознательному, к бесконечно малому показывает, что объяснение нельзя свести к точной детерминации. Поэтому реальное схватывание сознания через самосознание остается неизбежно качественным.

Несомненно, ошибочно останавливаться на чисто качественном аспекте непосредственных данных сознания и в результате провозглашать их необъяснимыми. Но не меньшей ошибкой было бы принимать простую возможность объяснения за реальное объяснение. Сказать, что сознание есть результат интегрирования функций элементов нервной системы, — это не значит объяснить сознание, исходя из этих элементов, так как интегрирование не сводится к суммированию отдельно взятых элементов.

Если соотнести сознание с жизнью, то можно сказать, что возникновение сознания выражает высокий уровень жизненной

организации. Этот высокий уровень организации жизни имеет форму интеграла, то есть единства, несводимого к сумме своих элементов. Такое интегрирование и может быть названо психикой, если под ней — или под душой — подразумевать принцип организации, сохраняющий органическое единство, несмотря на постоянное обновление всех его элементов:

Организованное тело уже спустя мгновение не то же самое, оно только эквивалентно. И если не иметь в виду души, то не будет ни той же самой жизни, ни тем более *жизненного единства*².

"Тело" находится "в постоянном изменении"³. Конечно, единство его организации поддерживается такими специфическими носителями информации, как гены, ДНК и др. Но отсюда нельзя заключить, что принцип организации тела — его душа — "помещается... в каких-то предназначенных для нее атомах"⁴, ибо сохраняются не сами атомы, а схема их организации.

Чисто органическое единство есть лишь единство субстанции с "массой, состоящей из бесконечного множества"⁵ частных систем. Но в этой машине машин единство просто дано в пространстве — оно не исключает простой рядоположенности. Поэтому возникают частные интеграции, соответствующие различным формам сознания. Сознание сна тому пример. Но и самосознание может быть только частным интегрированием, которое игнорирует некоторую часть "Я" и не может присоединить к самосознанию те отпавшие и раздробленные элементы, загадочными выражениями которых являются сновидения и невротические симптомы. По крайней мере эти частичные интеграции делают возможным познание личности. Правда, полное познание реальной личности невозможно, потому что "ее изгибы бесконечны". Но так как бесконечное множество элементов, составляющих реальное единство "Я", поддается

² Там же. Кн. II. Гл. 27. § 6 // Соч. Т. 2. С. 233.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ *Лейбниц Г. В.* Начала природы и благодати, основанные на разуме. § 3 // Соч. Т. 1. С. 404—405.

¹ *Лейбниц Г. В.* Новые опыты о человеческом разумении. Предисловие // Соч. Т. 2. С. 57.

более или менее сознательному частично-му интегрированию, то "Я" может быть определено как совокупность характерных черт личности, познание которой представляет собой уже не бесконечную программу, а задачу, доступную конечным существам:

Всегда существуют сотворенные духи, которые знают или могут узнать, как обстоит дело¹.

Я могу, следовательно, научиться познавать себя, то есть присоединять к сознанию себя осознание элементов своей реальной личности, остающихся еще внешними этому самосознанию.

Но привязывать к самосознанию объединенные элементы реальной личности — значит изменять их природу. Из бессознательных или просто сознательных эти элементы должны стать сознающими себя, то есть должны реально включиться в личностное единство самосознания. Поэтому единство самосознания отличается от единства, которое объективное научное познание может вносить в описание реальной личности. Разумеется, эта личность фактически едина. Психиатр, психоаналитик могут нарисовать связную картину, поскольку все проявления личности в самосознании, а также в ошибочных действиях, сновидениях, невротическом поведении и проч. поразному обозначают единство одной реальной личности. Но в таком единстве нет ничего, кроме простой связанности. Элементы реальной личности целиком привязаны к фактическому единству "Я", чего недостаточно для предотвращения их взаимной отчужденности и конфликтов. Данная ситуация не прекращается, даже когда "Я" объективно себя познает. Когда в процессе лечения психоаналитик объяснит больному смысл его сновидений или невротических поступков, больной "будет обладать им не *вместо* своего бессознательного, а *наряду* с ним, и это очень мало что меняет"². Знание о себе оставляет, следовательно, обособившиеся элементы психики в их взаимной отчужденности. Несомненно,

"больной знает что-то, чего до сих пор не знал, т. е. смысл своего симптома"³. Но это знание о себе не является самопознанием, так как бессознательная психика не становится при этом сознающей саму себя: в этом смысле "больной так же мало знает... как и раньше"⁴.

"Так мы узнаем, что есть более чем один вид незнания"⁵ и, следовательно, более чем один вид знания. Простое самосознание доходит только до видимого личностного единства, поскольку оставляет вне себя элементы реальной личности, не интегрированные в нее. Так самосознание предается иллюзиям и каждый, как Эдип, познает себя лишь через загадки и пророчества. Нужен прорицатель для толкования знаков и снов, для наделения смыслом поступков, которые человек совершил, не зная почему, а иногда и не зная, что он их совершил. Но такое толкование, как бы объективно оно ни было, дает смысл лишь видимости, которую каждый демонстрирует себе и другим. В истинном самопознании каждый осознает, кто он есть, но таким образом, что в процессе осознания этого он перестает им быть. Эдип действительно убийца своего отца и супруг своей матери, и он был бы только таковым, если бы в нем не жило бесконечное требование самосознания и если бы это требование не делало его кем-то другим. В объективном — научном — познании себя сознание постигает, кем фактически является каждый. Без сомнения, "самость" присутствует в этом фактическом бытии, поэтому Эдип должен был признать, что он убийца своего отца и супруг своей матери, и считать себя ответственным за совершенные им действия. Однако подлинная "самость" — это та, которая может сказать "Я" в рефлексивном сознании, осознающем себя. Поэтому истина "Я" — не в простом фактическом бытии, а в конце "работы"⁶, посредством которой оно приходит, трансформируясь, насколько это возможно для конечного противоречивого существа, к требованию самосознания.

¹ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. II. Гл. 27. § 29 // Соч. Т. 2. С. 248.

² Фрейд З. Введение в психоанализ. Гл. 27. С. 279.

³ Там же. Гл. 18. С. 179.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ См. там же.

Глава II

ЯЗЫК

Из 577 параграфов "Энциклопедии философских наук" Гегеля всего один¹ посвящен языку. Или самое большее четыре², если также учитывать все те места, где Гегель анализирует связь языка с воображением в его функции порождения символов и знаков. В современной философии, наоборот, проблема языка предстает как фундаментальная. Во многих отношениях она оказывается в центре философских размышлений последнего десятилетия, в частности во Франции.

В этом господствующем и даже исключительном интересе к проблемам языка видна диспропорция, о которой свидетельствует сравнение с последней великой классической философией — философией Гегеля. Негативный аспект этого дисбаланса не раз подчеркивался³. В самом деле, это искусственное увлечение современной философской мысли, которое намеревалось продемонстрировать ее жизненность и глубину, скорее показывает ее слабость и бедность. Точно так же, как эта философия предпочитает собственно философствованию постоянное разглагольствование об обоснованности философии, так же она оказалась неспособной и использовать язык иначе, как для постоянного объяснения природы языка — как будто люди говорят лишь для того, чтобы разъяснить, что значит говорить.

Однако надо признать, что от этих рассуждений о рассуждениях есть и позитивная польза. Всякая рефлексия негативна, поскольку в ней мысль отворачивается от сво-

его объекта, сосредоточиваясь на себе. Но она также и позитивна, поскольку она есть осознание самой себя. Рефлексивное обращение языка к себе связано с созданием новой науки — лингвистики. Правда, определение философией основных понятий этой науки — дело не новое, поскольку еще в трудах Платона⁴ и Аристотеля⁵ можно найти наброски фундаментальных проблем науки о языке и понятия, способные послужить для их разрешения. Следует, однако, признать, что исследования античных философов слишком тесно связаны с лингвистическими структурами, присутствующими древнегреческому языку, вследствие чего научные поиски, которым дала толчок греческая философия, ограничились созданием греческой и латинской грамматики. Лингвистика как наука появилась лишь тогда, когда научное исследование, перешагнув границы одного или двух исторически определенных языков, начало изучать языковой феномен в его общности и абстрактности. Но, конечно, такая степень обобщенности науки о языке характерна лишь для ее современного уровня развития.

Философское вопрошание языка оправдано становлением и успехами новой науки, появившейся в сфере наук о человеке. Но если такое вопрошание должно остаться философским, оно должно для начала ясно осознать границы проблемы, возникшей в связи с появлением лингвистики, и не трактовать ее ни как исключительно свою, ни как философски важнейшую. В самом

¹ См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. § 459. М., 1977. Т. 3.

² См. там же. § 456—459.

³ Ср., например: Lefebvre H. Contre les technocrates.

⁴ См.: Платон. Кратил; Софист // Соч.: В 3 т. М., 1968—1970. Т. 1—2.

⁵ См.: Аристотель. Категории; Об истолковании // Соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2.

деле, в той мере, в какой лингвистика добилась успехов и неопровержимо утвердила некоторые результаты, соответствующая проблематика может считаться перешедшей в область научного знания. Но философский интерес может быть обращен к тем сторонам проблемы, которые остаются научно неразрешенными, хотя они в некоторых отношениях являются основными. Дело в том, что наука лингвистика главным образом интересуется особенностями функционирования языка, независимо от вопроса его природы.

Уточняя различие между философским и научным подходом к проблеме, можно сказать, что лингвистика точно описала структуры языка, то есть она разложила его на элементы и определила отношения между ними (фонетические, грамматические, синтаксические и т. д.). Но подобный анализ оставляет незатронутой основную проблему, поставленную языком. Безусловно, язык состоит из элементов, взаимоотношения которых можно определить, но самое главное, что его характеризует, — это то, что язык имеет смысл. Поэтому его основное отношение не то, которое связывает элементы между собой, а то, которое отсылает всю систему этих элементов к тому, что эта система означает. Обычно говорят, что язык — знак мысли. Но если возможно научно-объективным способом определить систему знаков, организованных языком, то намного сложнее научно определить мысль, которую обозначает язык. В связи с этим стоит отметить как важнейшее для философии языка признание некоторых лингвистов, считающих, что "описание означаемого" (то есть того, что означает язык и что называют мыслью или еще как-нибудь) "является слабым местом в изучении языка"¹.

Итак, философски фундаментальная проблема — это проблема отношения языка к тому, знаком чего он является. В общем плане эта проблема может быть поставлена как вопрос о природе или сущности языка как способа выражения и передачи мысли. Но ее можно также поставить в историческом аспекте — как проблему происхождения языка. Научно эти два вопроса не

могут быть разрешены. Мысль может быть объективно констатирована лишь языком, который ее выражает, так что научно нет никакого смысла полагать мысль, отделенную от языка, хотя и обозначенную им. Что касается происхождения языка, отсутствие свидетельств и фактов оставляет место лишь для предположений и чисто рациональных объяснений без малейшей возможности экспериментального подтверждения.

1. Язык как природный феномен

В первую очередь язык предстает как естественный способ общения и выражения.

а) Общение между животными

Те, кто считают, что язык имеет естественное происхождение и статус, могут сослаться прежде всего на существование способов общения между особями различных видов животных. Например, было установлено, что в пчелином улье² существует разделение труда между рабочими пчелами, и те, которые осуществляют функцию разведчиц и ищут цветы, подходящие для сбора пыльцы, способны показать сборщицам местонахождение этих цветов. Для этого они исполняют своеобразный танец: круговой, если цель близка, в виде восьмерки, если она более удалена, причем ось восьмерки показывает направление к цветам, а меньшая или большая скорость полета означает, насколько близка или далека цель.

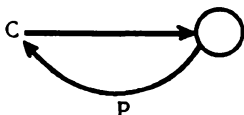
Значит, пчелы располагают системой дифференцированных знаков, способных передавать информацию о длине дистанции и о направлении, в котором находятся цветы с пыльцой. Такую систему знаков для передачи информации можно назвать языком. Разумеется, подобные знаки отличаются от человеческого языка, поскольку состоят исключительно из жестов. Но другие системы коммуникации у животных имеют голосовую природу, как и у человека. На-

¹ Блумфилд Л. Язык. М., 1968. С. 140.

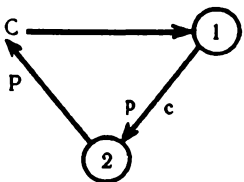
² Frisch K. Vie et moeurs des abeilles. Paris, 1955.

пример, у видов птиц, живущих стаями, было замечено наличие часового, способного предупредить об опасности и располагающего набором звуков, чтобы сообщить о присутствии опасных или безразличных представителей других видов.

Из этих двух примеров видно, что язык появляется в процессе разделения труда в организованных обществах — животных или людей. Он служит средством общения или связи между особями, или индивидами, объединенными в коллективы, его можно сравнить с нервной системой, осуществляющей связь между различными органами животного¹. Можно даже сравнить его с элементами — носителями информации (генами, дезоксирибонуклеиновыми кислотами и т. д.), которые в многоклеточном организме управляют деятельностью отдельных клеток. В этих случаях очевидно, что сравнения проводятся исключительно по аналогии. Если же говорить точнее, язык имеет нечто специфическое, что можно выразить в терминах поведения. Любой акт поведения можно определить как реакцию (Р) живого существа на внешний стимул (С):



А в лингвистическом поведении стимул (С), получаемый индивидом (1), вызывает лишь речевую реакцию (р), которая служит для слушающего индивида (2) речевым замещающим стимулом (с), каковой вызывает практическую реакцию (Р). В этом смысле язык выступает в качестве орудия, которое "позволяет одному человеку осуществить реакцию (Р), когда другой человек имеет стимул (С)"²:



б) От общения между животными к человеческому языку

Вышеприведенное определение языка в терминах поведения дает возможность связать человеческий язык с его природными корнями и четко определить функцию языка в общественном разделении труда. Оно резюмирует все функции языка, связанные исключительно с передачей сигнала, имеющего информационную или директивную значимость и ожидающего в ответ определенное поведение. Можно сказать, что такого рода сигналы образуют язык, когда они принадлежат к системе, в которой каждый из них имеет дифференцированное значение по отношению к другим. В человеческом обществе подобная система стимулов предстает во многих формах: визуальных (например, в трех цветах светофора или в жестах регулировщика); слуховых (в военных командах: "вольно, смирно, к оружию" и т. д., или соответствующих свистках в морском флоте). Здесь налицо системы сигналов, передаваемых жестами или голосом, которые не отличаются ни по значению, ни по форме от способов коммуникации, существующих в сообществах животных.

Однако сама природа подобного сопоставления показывает его недостаточность: оно касается лишь функций и структур языка, уже существовавших внутри сообществ животных, то есть оно описывает лишь языковое общение в его самых элементарных формах. Исследование показывает, что системы сигналов в обществах животных и людей включают лишь очень ограниченное число элементов, тогда как человеческие языки в собственном смысле располагают десятками тысяч слов. Такая разница не может быть чисто количественной, поскольку даже с точки зрения количества она настолько велика, что не может не стать также разницей и в сложности, то есть разницей качества или природы.

Качественная же разница должна быть точно определена, поскольку с чисто количественной точки зрения нельзя провести четкой грани между элементарными системами сигналов, представляющими способы общения животных, и чрезвычайно развитой лексикой сложных человеческих язы-

¹ См.: Блумфилд Л. Язык. С. 38.

² Там же. С. 25.

ков. Количественно все посредствующие звенья могут быть определены, поскольку еще сегодня этнологические наблюдения констатируют существование языков, включающих весьма ограниченное количество слов, и можно предположить с большой долей вероятности, что таким было первоначальное состояние человеческого языка. Несомненно, что последний, имея в виду конкретные языки, все время количественно развивается в ходе истории. А исключительно количественное различие не позволяет определить истинное отличие языка животных от языка людей.

Качественное различие вытекает скорее из известной мысли, научно развитой современной лингвистикой, о том, что человеческий язык — это язык членораздельный. Членораздельность означает членение на отдельные единицы, связанные между собой правилами сочетания. В наиболее общем смысле всякая система знаков членораздельна, потому что она включает четко различимые и взаимно несовместимые элементы. Например, сигнал светофора, регулирующий дорожное движение, не может быть одновременно и красным и зеленым для одного направления движения. В этом первом смысле имеется в виду, что человеческий язык членоразделен, потому что его можно разложить на слова, каждое из которых имеет свое значение (то, что некоторые лингвисты называют "монемами"). Но в этом аспекте человеческий язык не отличается радикально от языков животных. Здесь "язык" определяется лишь как "система различных знаков, связанных с различными идеями"¹, или (если хотят избежать термина "идея", непригодного для пчел или ворон) с различными означаемыми.

Но человеческий язык членится и в другом смысле, более четко определенном. Кроме своего разложения на значимые единицы он членится и на незначимые единицы (слоги и элементы слогов, гласные и согласные, то, что в лингвистике называют "фонемами")². Похоже, что этот второй

вид членения не наблюдается в языках животных, которые делятся лишь на значимые единицы. Второй вид, таким образом, составляет способ членения, характерный для языка человека. В интересах большей точности понятий не стоит считать, что "мы заинтересованы в том, чтобы называть языком любую систему знаков"³. Простая система знаков может быть отнесена к "семиотике"⁴, или науке о знаках, тогда как лингвистика занимается "языком" в собственном смысле слова, то есть системой знаков, включающей двойное членение на значимые элементы и незначимые.

с) Значение

Подобное различие, однако, не полностью удовлетворительно, поскольку пример военных команд показывает, что система простых знаков может представлять двойное лингвистическое членение, хотя она состоит, так же как системы коммуникации животных, из совокупности сигналов, вызывающих акты поведения. Действительно, если принимать во внимание не форму языка, а его функцию, то в человеческом языковом общении выделяется целая область, не отличающаяся от неязыкового общения животного или человека. "Информацией" как раз и называется любая коммуникация, которая, существуя в общественном разделении видов деятельности, имеет функцию вызывать (или по крайней мере пытаться вызывать) в качестве ответа определенное поведение, порождающая у слушателя хотя бы зачаток этого поведения — эмоцию. В этом смысле коммуникацией является "мольба, например"⁵, или приказ, указание и вообще любой сигнал, разрешающий или вызывающий действие. Она может принимать неязыковые формы системы сигналов (звуковых, визуальных, обонятельных и т. д.). Но она также может принимать языковую форму — форму языков с двойным членением, как это показывает выражение "министерство

¹ Соссюр Ф. Курс общей лингвистики. М., 1933. С. 26.

² Martinet A. Arbitraire linguistique et double articulation // Cahiers Ferdinand de Saussure. 15. P. 108; ср.: Аристотель. Об истолковании. 4, 16 b 28—32 // Соч. Т. 2. С. 95.

³ Martinet A. La double articulation linguistique // Travaux du cercle linguistique de Copenhague. 5 (1949). P. 32.

⁴ Ibid. P. 33.

⁵ Аристотель. Об истолковании. 4, 17 а 4 // Соч. Т. 2. С. 95.

информации", где понятие "информация" обозначает совокупность сообщений, предназначенных для ориентации социального поведения в определенном направлении.

Представленное в этом аспекте исследование языка относится, собственно, не к лингвистике, а скорее к "искусству красноречия или стихотворному искусству"¹. Поскольку язык играет роль в возбуждении эмоций и провоцировании поведения, он включает в себя такие стороны, от которых лингвистика абстрагируется — это:

Вся индивидуальная окраска речи — напряженность, темп, модуляция, интонация индивидуального говорения...²

Военная команда, как и мольба о помощи, должна иметь для достижения цели свою собственную интонацию. Это один из аспектов языка, "практически неотделимых"³ от предмета лингвистики, но который научная теория тем не менее отбрасывает своим приемом абстрагирования, являющимся основополагающим для каждой науки.

Подобное абстрагирование, характерное для лингвистики, можно определить, сказав, что она отделяет "язык", ее собственный предмет, от "речи", как эмпирической реальности индивидуального выражения. Но это разделение не указывает, исходя из каких критериев отбрасываются некоторые стороны "речи", которая ведь есть не что иное, как конкретная реальность языка. Поэтому более четким может показаться разделение⁴ между практическим аспектом языка и его теоретическим аспектом. В практическом аспекте язык стремится побудить к действию или переживанию; он может принимать лингвистическую форму, но с таким же успехом и форму сигнальной системы, и даже когда он проявляется в лингвистической форме, он постоянно обращается к внелингвистическим элементам: ораторской жестикуляции, интонации, ритму, мелодии и т. д. Что же касается теоретического аспекта, то он легко отделяется от практической функции, если учесть,

что "мольба, например, есть речь, но она не истинна и не ложна"⁵.

Истинность или ложность языкового высказывания касается его отношения к реальности, которую оно представляет: высказывание истинно, если оно соответствует действительности, и ложно, если не соответствует. В этом аспекте язык рассматривается как "символ" или как "знак"⁶. Следовательно, предметом лингвистики является язык как знак, то есть как символический заменитель действительности, а не язык как сигнал, то есть как стимул, способный вызывать эмоциональную или двигательную реакцию. Как символическое высказывание, язык в качестве ответа ожидает не действия, а другого высказывания, которое принимает или отрицает первое или ставит его под вопрос. Диалог, в котором язык берется с точки зрения его значения, представляющего определенный смысл, не может быть обнаружен в человеческих и животных способах коммуникации, относящихся лишь к сфере информации. Именно в этом смысле можно сказать, что человечество началось с диалога.

Итак, являясь предметом лингвистики, язык представляет собой систему знаков, то есть репрезентативных элементов, и может, следовательно, быть отличен от простой системы сигналов. Это различие не совпадает с различием семиотики (общей теории знаков) и лингвистики (имеющей предметом систему языковых знаков, включающую двойное членение). В самом деле, языковой знак, относясь к членораздельной речи, может функционировать как сигнал в той мере, в какой он представляет собой стимул для двигательной или эмоциональной реакции. С другой стороны, язык может быть определен как "актуализация" "стремления рассматривать действительность в символической форме"⁷. Но в этом смысле язык существует не только в "головной"⁸ актуализации символической функции членораздельной речи, но также везде, где знак интерпретируется не как сигнал или стимул, а по своему репрезентативно-

¹ Аристотель. Об истолковании. 4, 17 а 5—6 // Соч. Т. 2. С. 95.

² Сепир Э. Язык. Введение в изучение речи. Гл. 3. М.; Л., 1934. С. 37.

³ Там же. С. 34.

⁴ Оно предложено Пражским лингвистическим кружком.

⁵ Аристотель. Об истолковании. 4, 17 а 4—5 // Соч. Т. 2. С. 95.

⁶ См. там же. 1, 16 а 6. С. 93.

⁷ Sapir E. Language // Selected writings. P. 15.

⁸ Ibidem.

му отношению к тому, что он означает. С этой точки зрения можно сказать, что живопись, например, является языком, если только она образна, то есть если она что-то изображает совокупностью графических или красочных знаков.

Таким образом, центральной проблемой лингвистики является проблема "значения"¹. "Означать" — указывает на деятельность, посредством которой что-то передается при помощи знака, а "значение" — это отношение, посредством которого знак связан с тем, что он обозначает или на что указывает. Но изучение отношений значения не может обойти стороной проблему истинного и ложного², то есть адекватного и неадекватного в отношениях между означающим и означаемым. Однако вопрос истинности относится скорее к логике, чем к лингвистике. Поэтому необходимо уточнить, в каком аспекте лингвистика может изучать значение, абстрагируясь от собственно логической проблемы истины и лжи. Исследование языка показывает, что в нем значение имеет более общий характер, чем истина. "Имя", например, есть "звуко-сочетание с условленным значением"³, но оно еще не истинно и не ложно, пока его не ввели в предложение, которое единственное может быть истинным или ложным:

Ведь и "козлоолень"⁴ что-то обозначает, но еще не истинно и не ложно, когда не прибавлен [глагол] "быть" или "не быть" — либо вообще, либо касательно времени⁵.

Поскольку язык имеет репрезентативную значимость, он может члениться на предложения, способные быть истинными или ложными, такие, как "крылатые кони существуют". Эти предложения могут сами еще разлагаться на значимые члены, поскольку они отсылают к определенным означаемым

(например, "крылатый конь" и "существует"), но которые, взятые в отдельности, не истинны и не ложны.

Однако это различие не абсолютно. В самом деле, общепринято, что "тот, кто говорит о вещах в соответствии с тем, каковы они есть, говорит истину"⁶. Но если высказывание истинно "целиком", "части будут истинными"⁷. Если же "наименьшая часть" речи — имя, то должно быть возможным определять его истинность, то есть точность или "правильность"⁸ его значения. Поскольку язык представляет что-то, его функцией является показ и описание этого:

Сократ. Коль скоро имя есть некое орудие, то что мы делаем, давая имена?

Гермоген. Не могу сказать.

Сократ. Может быть, мы учим друг друга и распределяем вещи соответственно способу их существования?

Гермоген. Верно⁹.

Таким образом, слово в качестве значимого элемента речи предстает как "некое орудие обучения и распределения сущностей"¹⁰, или в общем смысле как "выражение вещи"¹¹. Но "лучший способ создать эти выражения" при помощи слов заключается в том, чтобы "сделать их возможно более тождественными тому, что они должны выразить"¹².

Будучи репрезентативным, язык конструирует картину действительности. А символические элементы, составляющие эту картину (слова), должны тоже иметь некоторую схожесть с представляемой ими реальностью:

Я утверждаю, что никто не смог бы сделать то, что мы теперь называем рисунком, подобным какой-либо из сущих вещей, если бы от природы не существовало средств, из которых складывается живописное изображение, подобных тем вещам, каким подражает живопись¹³.

Природная "правильность"¹⁴ языка должна, следовательно, заключаться в способ-

¹ "О значении" — таково, на наш взгляд, подлинное название произведения Аристотеля, которое обычно переводят как "Об истолковании".

² См.: *Аристотель.* Об истолковании. 1, 16 а 10 // Соч. Т. 2. С. 93.

³ Там же. 19.

⁴ На французский язык "козлоолень" переведен как "крылатый конь" (см. далее). — *Примеч. ред.*

⁵ *Аристотель.* Об истолковании. 1, 16 а 16—18 // Соч. Т. 2. С. 93.

⁶ *Платон.* Кратил. 385 b // Соч. Т. 1. С. 417.

⁷ Там же.

⁸ Там же. 383 а. С. 415.

⁹ Там же. 388 b. С. 422.

¹⁰ Там же. 388 с.

¹¹ Там же. 433 d. С. 481.

¹² Там же. 433 е.

¹³ Там же. 434 ab. С. 482.

¹⁴ См. там же. 383 а. С. 415.

ности его значимых элементов "подражать"¹ действительности.

Подражательная способность слов может быть сначала обнаружена для сложных имен при исследовании их составляющих элементов. Например, "крылатый конь" (hippogriffe) — это животное, являющееся наполовину конем, наполовину грифом; или, скажем, "понятие" (concept — *фр.*) — от "схватывать вместе" (conspicere — *лат.*), или объединять в одном акте мысли элементы, способствующие "схватыванию" вещи. Помимо приема сложения, прием "мета-форы", или "пере-несения", позволяет описать что-то по существенной схожести с другим. Например, "рефлексия"² означает обращение сознания к нему самому, по аналогии с возвращением отраженного зеркалом луча света к своему источнику. Но, без сомнения, наилучшим примером метафорической конструкции является само "слово" (parole), которое по своей этимологии означает "притчу, иносказание" (parabole), из чего следует, что язык выступает как общая метафора действительности.

Приемы сложения и метафоры преодолевают барьер многообразия языков. Сложения и метафоры могут быть одинаковы в разных языках, несмотря на различие лингвистических элементов, на которых они базируются. Например, немецкое "Begriff" ("понятие") составлено так же, как и французское "concept" ("понятие"); слово греческого происхождения "идея" и латинское "species" (род) выведены из одного идейного смыслового корня — "аспекта" вещи и, следовательно, являются эквивалентными терминами. Поэтому процесс установления имен можно сравнить с процессом создания любого орудия, где главное — это идея, соответствующая его функции, а не материал, который может быть различным:

Сократ. Таким образом... законодатель, о котором мы говорили, тоже должен уметь воплощать в звуках и слогах имя, причем то самое, какое в каждом случае назначено от природы. Создавая и уста-

навливая всякие имена, он должен также обращать внимание на то, что представляет собою имя, как таковое, коль скоро он собирается стать полновластным учредителем имен. И если не каждый законодатель воплощает имя в одних и тех же слогах, это не должно вызывать у нас недоумение. Ведь и не всякий кузнец воплощает одно и то же орудие в одном и том же железе: он делает одно и то же орудие для одной и той же цели; и пока он воссоздает один и тот же образ, пусть в другом железе, это орудие будет правильным, сделает ли его кто-то здесь или у варваров. Так?

Гермоген. Разумеется.

Сократ. Следовательно, ты так же судишь и о законодателе, будь он здешний или из варваров. Пока он воссоздает образ имени, подобающий каждой вещи, в каких бы то ни было слогах, то ничуть не хуже будет здешний законодатель, чем где-нибудь еще³.

Таким образом, слог и фонемы предстают как простой материал для сложения и производства имен, так же как дерево служит материалом для челнока. И как ничто не мешает воплощать "подходящий образ челнока"⁴ в любом дереве, так ничто не должно мешать создавать правильные имена из любого языкового материала. Этимология — это как раз та лингвистическая наука, которая показывает, как значимые термины получались посредством сложения, метафоры и различных способов деривации смысла.

Однако сложение и словопроизводство — это косвенные приемы, отсылающие от сложных терминов к простым, которые этимология метафорично называет "корнями" языка или "словами-родоназачальниками".

Например, мы говорили, что имя "добро" состоит из "достойного удивления" и "быстрого". Так вот мы могли бы сказать, что "быстрое" состоит из других слов, те же — из третьих. Но если мы возьмем слово, которое не состоит ни из каких других слов, то мы вправе будем сказать, что подошли здесь к простейшим частицам, которые уже не следует возводить к другим именам⁵.

Эти простейшие частицы, с точки зрения происхождения их смысла, ставят пробле-

¹ См.: Платон. Кратил. 434 b // Соч. Т. 1. С. 482.

² Reflexion (рефлексия) по-французски означает также "отражение". — *Примеч. ред.*

³ Платон. Кратил. 389 d — 390 a // Соч. Т. 1. С. 424.

⁴ Там же. 390 b.

⁵ Там же. 422 ab. С. 466.

му более трудную, чем сложные и производные слова:

Во-первых, прямое словотворчество. Вот где тайна созидания языка. Умение рисовать при помощи слов, которые, неведомо как и почему, таят в себе образ. Они простейшая основа всякого человеческого языка¹.

Если сложение и словообразование — косвенные приемы создания значимых терминов, то создание корней или основополагающих элементов языка является "прямым" или "первоначальным". Поэтому источник их значений может быть найден лишь в них самих.

Загадка этого источника может быть прояснена на основе фундаментального принципа: значимость языка исходит из сходства или подражания. Такое подражание может осуществляться, например, с помощью жестов, воспроизводящих наиболее характерные черты описываемого объекта:

Сократ. Если бы у нас не было ни голоса, ни языка, а мы захотели бы объяснить другим окружающие предметы, не стали бы мы разве обозначать все с помощью рук, головы и вообще всего тела, как делают это немые?

Гермоген. Другого способа я не вижу, Сократ.

Сократ. Я думаю, если бы мы захотели обозначить что-то вышнее и легкое, мы подняли бы руки к небу, подражая природе этой вещи, если же что-то низкое и тяжелое, то опустили бы руки к земле. Точно так же, если бы мы захотели изобразить бегущего коня или какое-нибудь другое животное, ты ведь знаешь, мы бы всем своим телом и его положением постарались походить на них².

Такое подражание действительности при помощи жестов является источником происхождения языка жестов.

По аналогии вполне можно понять возможность голосовой имитации. Прежде всего она может относиться к звукам, вызываемым различными природными явлениями и живыми существами. Так, кукушка (coo-coo) получила свое имя благодаря кукованию, коршун (milan — *фр.* от *milouanous* — *лат.*) — благодаря издаваемым им мяукающим звукам, аист (cigogne

— *фр.* от *kikonia* — *греч.*) — благодаря характерному шелкаанию его клюва. В более же общем плане различные звуки, из которых состоит язык, обладают выразительностью, подчеркнутой названиями, под которыми они фигурируют в фонетике: плавные, шипящие, придыхательные, глухие, звонкие, взрывные и т. д. Выразительная интонация и артикуляция легко позволяют передать величественное течение рек (*fleuves*) или вкрадчивое распространение ароматов (*effluves*)³. Можно, следовательно, допустить, что первичные элементы языка — слоги и фонемы — схватывают "сущность вещей, чтобы ей подражать"⁴.

2. Язык как произвольный знак

Конечно, верно, что многие слова языка примечательны своей выразительностью и способностью подражать, вследствие либо словообразования и деривации значений, либо миметической силы своих фонетических элементов. Однако никак нельзя утверждать, что описание языка может ограничиться этим первоначальным запасом выразительных и имитационных средств.

а) Миметизм и язык

Этимологический анализ, ищущий первоначальные значения, с необходимостью отсылает к изначальной выразительности основных фонем. Однако их совсем мало — от двадцати до тридцати в каждом из ныне известных и исследованных языков. С другой стороны, имитационная возможность этих элементов весьма ограничена. "Смешным, я думаю, должно казаться, Гермоген, что из подражания посредством букв и слогов вещи станут для нас совершенно ясными"⁵.

Стоит, в самом деле, прояснить понятие языковой имитации. Без сомнения, слово *milouanous* напоминает мяуканье коршуна, а *kikonia* — двойной шелчок клюва аиста. Также иероглиф ^А (перевернутый в даль-

¹ Гюго В. Отверженные. Кн. 7. Гл. 2. М., 1979. Т. 2. С. 310.

² Платон. Кратил. 422 d — 423 a // Соч. Т. 1. С. 467.

³ Согласно Платону, в древнегреческом языке плавный звук г обозначал движение (см.: Платон. Кратил. 426 c // Там же. С. 471).

⁴ Платон. Кратил. 424 b // Там же. С. 469.

⁵ Там же. 425 d. С. 471.

нейших написаниях, он даст букву А) является знаком, обозначающим быка. Однако рисунок головы быка не имеет собственно языкового значения (хотя он может иметь выразительную или символическую ценность). Также о тех, "кто подражает овцам, петухам", нельзя сказать, что они "дают им имена"¹. Хотя подражание крику животного может являться сигналом для сбора или предостережения или же явно имитационным знаком, однако оно не составляет слова.

Имитация предмета красками и рисунком составляет картину, а не письмо; также имитация природы посредством звуков относится скорее к музыке, чем к языку в собственном смысле слова:

Гермоген. Однако, Сократ, какое подражание было бы именем?

Сократ. Ну прежде всего, мне кажется, не такое, какое бывает тогда, когда мы подражаем вещам музыкой, хотя и тогда мы подражаем с помощью голоса; далее, и не такое, какое бывает, когда мы подражаем тому же в вещах, чему подражает музыка, — мне не кажется, что тогда мы даем имя. А утверждаю я вот что: ведь у каждой вещи есть звучание, очертания, а у многих и цвет?

Гермоген. Разумеется.

Сократ. Искусство наименования, видимо, связано не с таким подражанием, когда кто-то подражает этим свойствам вещей. Это дело, с одной стороны, музыки, а с другой — живописи...²

Без сомнения, музыка и живопись, поскольку они имеют имитационную и описательную силу, представляют собой языки. И с другой стороны, можно рисовать словами или заставить услышать музыку языка, способного имитировать журчание ручьев или пение птиц, как это делает музыка Бетховена. Она в такой степени является языком, что начальная тема Пятой симфонии, прозвучав на волнах Би-би-си, стала самым выразительным из посланий, ясным без слов всем, кто в мрачные годы войны и оккупации ждал, с надеждой и страхом, стука судьбы в свою дверь. Подобный язык не нуждается в словах, он, как и дельфийский оракул, "и не говорит, и не утаивает, а подает знаки"³.

б) Произвольные элементы в членораздельном языке

Итак, можно сказать, что язык есть там, где есть знак, то есть объективное чувственное существование цвета, рисунка, звука, указывающего на определенное значение. Но язык, который изучает лингвистика, тем не менее является значимым не в таком же смысле, как выразительна музыка или образна живопись. Элементы, из которых он состоит, включают характеристики, не сводимые к чисто имитационному значению. Например, слово "коршун" (*milan*). Конечно, оно произошло от латинского *milouanus*, имитационное значение которого неоспоримо для тех, кто слышал крик этой птицы. Но в слове "milan", как оно произносится в современном французском языке, имитационное значение непосредственно уже не воспринимается. Разумеется, фонетика может объяснить, по каким законам эволюции "ou", характерное для мяуканья, исчезло перед "а", так что слышнее стало "i", не характерное для крика коршуна. Но эта эволюция языкового знака именно и характеризует его как таковой. В самом деле, рисованные и музыкальные знаки намного больше сопротивляются течению времени. Мы признаем принадлежащими к нашей системе художественного представления изображения животных на стенах пещер времен палеолита, тогда как лингвистические знаки нагружаются привходящими элементами и модифицируются, теряя при этом свое первоначальное значение.

Это делают те, кто... стремится лишь издавать звуки, так что, прибавляя все больше букв к первоначальным именам, они под конец добились того, что ни один человек не догадается, что же, собственно, данное имя значит⁴.

Эта эволюция, как результат "течения времени"⁵, характеризует языковой знак в его отличии от чисто имитационного знака живописи или музыки.

Однако более глубокое различие выявляется, если рассмотреть языковой знак тогда, когда он еще непосредственно имитационный. В самом деле, в *milouanus* мож-

¹ Платон. Кратил. 423 с // Соч. Т. 1. С. 468.

² Там же. 423 сд.

³ *Гераклит.* Фр. 14 (93 DK) // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 193.

⁴ Платон. Кратил. 414 с // Соч. Т. 1. С. 456.

⁵ Там же.

но отметить присутствие между *i* и *ou* буквы *l*, имитационная ценность которой не очевидна. Но если понаблюдать за положением языка, губ и вообще полости рта при произношении *i*, *l* и *ou*, станет видно, что артикуляция согласного звука занимает промежуточную позицию между артикуляцией двух гласных, так что эта позиция согласной буквы создает естественный переход от одной гласной к другой, вклиниваясь между ними. Этот пример иллюстрирует общее правило, по которому добавляют и убирают буквы "во имя благозвучия"¹. Из этого закона вытекает, что в самой структуре слова появляются фонемы, которые ценны не своей имитационной значимостью, а своей функцией в произношении. Таким образом, не только "диахронически" (то есть не только при рассмотрении эволюции языка), но и "синхронически" (то есть при изучении системы, образуемой артикуляцией языка в данный момент) обнаруживается разница между лингвистическим и имитационным знаком.

Наконец, лингвистический знак отличается элементами, уточняющими его смысл таким способом, который не может быть признан имитационным. Например, имена существительные могут склоняться и иметь флексии, соответствующие "падежам"², которые выражают грамматическую функцию путем изменения окончания слова: *gosa*, *gosam*, *gosae* (лат.) и т. д. В таком языке, как французский, флексия означает лишь разницу между единственным и множественным числом, как, например, *cheval* и *chevaux* (лошадь и лошади). Глагол также испытывает подобное изменение своего основного смысла, который обозначает действие³. В результате склонение глагола обозначает "еще и время"⁴:

Говорю же я, что глагол обозначает еще и время; например, "здоровье" есть имя, а "[он] здоров" есть глагол, ибо это еще обозначает, что здоровье имеется в настоящем времени⁵.

Такие модификации смысла могут обозначаться не только флексией имени существительного или глагола, но и путем использования вспомогательных глаголов, артиклей, предлогов и т. д. Однако невозможно считать, что эти способы коренятся в природе, ибо они весьма разнообразны в разных языках и в большинстве случаев очень трудно вскрыть их имитационно значимый источник, всегда затушеванный и утерянный в повседневном использовании языка.

с) От произвольности к условности

Таким образом, природное соответствие языкового знака тому, что он обозначает, могло иметь место лишь в период становления речи, но с эволюцией языка положение изменилось. В любом сложном языке значение слов устанавливается лишь обычаем, или "по привычке"⁶, которая приучает связывать слово с определенным смыслом. Становление и укоренение языкового обычая оказывается необходимым, так как по привычке "можно выражать вещи как с помощью подобного, так и с помощью неподобного"⁷. В этом смысле можно сказать, что языковой знак имеет "произвольный"⁸ характер: его связь с тем, что он обозначает, не вытекает из его собственной природы, а навязана ему извне, привычкой, сложившейся в обществе.

Однако "привычка" не есть нечто "отличное от договора"⁹. В самом деле, привычка — это то, что принимается и передается в обществе, по молчаливому или ясно выраженному соглашению. Можно, стало быть, определить языковой знак и как произвольный, в том смысле, в котором произвольность означает действие воли:

Ведь мне кажется, какое имя кто чему-либо установит, такое и будет правильным. Правда, если он потом установит другое, а тем, прежним, именем больше не станет это называть, то новое имя будет ничуть не менее правильным, нежели старое; ведь когда мы меняем имена слугам, то вновь данное имя не бывает же менее правильным, чем данное прежде¹⁰.

¹ Платон. Кратил. 414 с // Соч. Т. 1. С. 456.

² См.: Аристотель. Об истолковании. 2, 16 б 1 // Соч. Т. 2. С. 94.

³ См.: Платон. Софист. 262 а // Соч. Т. 2. С. 389.

⁴ Аристотель. Об истолковании. 2, 16 б 6 // Соч. Т. 2. С. 94.

⁵ Там же. 8—10.

⁶ Платон. Кратил. 434 е // Соч. Т. 1. С. 483.

⁷ Там же. 435 б. С. 484.

⁸ Соссюр Ф. Курс общей лингвистики. С. 100.

⁹ Платон. Кратил. 434 е // Соч. Т. 1. С. 483.

¹⁰ Там же. 384 д. С. 416.

Это был обычай патриархального общества — давать всякий раз одно и то же имя слугам, принимаемым на какую-то определенную работу. И, разумеется, называть всех горничных Викториями, это произвол, но и в то же время родители называли их Бертами или Мариями так же произвольно. Ведь чтобы язык был понятен, требуется лишь "соглашение"¹ между партнерами по языковому общению по поводу отношения, чисто условного, или конвенционального, между словом и тем, что оно означает.

Натуралистская теория языка предполагает наличие "некоторого естественного соответствия" слова его функции, которая заключается в указании и описании какой-то вещи. А если "имя есть некое орудие обучения и распределения сущностей, как, скажем, челнок — орудие распределения нити"², то необходима особая техническая компетенция, чтобы создать его сообразно функции:

Не всякий человек способен правильно установить... имя для какой-либо вещи³.

Если же "речь что-то обозначает, но не как естественное орудие, а... в силу соглашения"⁴, то создание языковых знаков зависит лишь от произвольного решения того, кто их предлагает, и от общественного согласия, которое ратифицирует его предложение.

3. Символическая функция языка

Точка зрения, по которой язык состоит из произвольных знаков, несомненно, соответствует современному состоянию языков. Но она несколько не объясняет ни того, каким образом соглашения, основывающие язык, могли быть заключены, ни того, как было принято произвольное значение терминов.

а) Возникновение языка

Конвенциональная теория языка отсылает нас к обычаю, и это верно, что именно социальный обычай учит индивидов соотносить слово с его значением. Однако "сие наглядно показывает, как обучают языкам, уже сложившимся, но это вовсе не объясняет, как они складываются"⁵. Так же верно, что в язык постоянно вводятся новые слова и что они принимаются согласием участников языкового сообщества. Например, во французском языке не так давно были приняты слова *blue-jeans* (джинсы), *cybernétique* (кибернетика), *informatique* (информатика) и т. д. Но подобное согласие вытекает из дискуссии, в результате которой под вопросом оказалось включение во французский язык таких слов, как *management*, *engineering* и т. д. Однако любая дискуссия предполагает наличие языка. Невозможно без противоречий объяснить формирование языка в его совокупности на основе взаимного согласия, так как это согласие само предполагает в качестве своего средства язык:

Это единодушное согласие должно было быть каким-либо образом мотивировано, и, следовательно, получается, что весьма необходимо было прежде обладать речью, чтобы потом ввести ее в употребление⁶.

Вообще говоря, установление языковых знаков при помощи соглашения предполагает "общество, уже сложившееся"⁷. Но общество, где устанавливаются столь дифференцированные виды деятельности, как формирование языка, само предполагает способы коммуникации между его членами, то есть язык. Таким образом, если уже сформированные языки развиваются через произвольные образования и принятие соглашений, то, для того чтобы языковые соглашения стали возможными, у языка должен иметься первоисточник, не основанный на соглашениях.

Сравнение с сообществами животных, с одной стороны, и явно имитативный характер первоначальных языковых знаков, установленный археологическими исследо-

¹ Платон. Кратил. 384 d // Соч. Т. 1. С. 416.

² Там же. 388 с. С. 422.

³ Там же. 391 ab. С. 426.

⁴ Аристотель. Об истолковании. 4, 17 а 1—2 // Соч. Т. 2. С. 95.

⁵ Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. Ч. 1 // Трактаты. М., 1969. С. 59.

⁶ Там же. С. 60.

⁷ Там же. С. 62.

ваниями и этнографическими наблюдениями, с другой — дают возможность сделать вывод о том, каким мог быть язык в первых человеческих обществах:

Легко понять, что для подобных сношений нужен был язык, не многим более утонченный, чем язык ворон или обезьян, которые собираются в стаи, примерно, по той же причине. Нечленораздельные крики, много жестов и несколько звукоподражательных шумов должны были долгое время составлять всеобщий язык¹.

Исходная база человеческого языка состоит, следовательно, из сигналов и имитационных знаков, понимаемых непосредственно, то есть без необходимости обращения к какому-либо соглашению для их установления или понимания.

Сигналы и знаки, даже сведенные в системы, все же весьма отличны от "членораздельных и условных звуков"², из которых состоят развитые человеческие языки. И трудность заключается как раз в объяснении перехода от первоначальных языков, по-видимому, очень близких к способам коммуникации животных, к членораздельной речи. Членение языка определяется разложением его значимых единиц на элементы, сами по себе не значимые:

Отдельный же слог [слова] "человек" не означает что-либо, точно так же как "мышь" в [слове] "мышь" ничего не означает, а есть один только звук³.

Что касается производа при формировании языка, то он вытекает из полной свободы действия, которая позволяет сочетать друг с другом элементарные фонетические единицы таким образом, что становится возможным образование неограниченного множества значимых единиц на основе весьма ограниченного количества (от двадцати до тридцати в ныне известных языках) фонем, самих по себе незначимых.

Таким образом, мы пришли к неразрешимому противоречию: природным знакам, определенным своим сходством с объектом, противостоит полная свобода составления конвенциональных знаков:

¹ Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. Ч. 2 // Тракаты. С. 75.

² Там же.

³ Аристотель. Об истолковании. 4, 16 b 31—32 // Соч. Т. 2. С. 95.

Так вот, если кто и впредь позволит добавлять и отнимать у имен буквы как кому заблагорассудится, то еще больше будет затруднений, и всякое имя можно будет приладить ко всякой вещи⁴.

Здесь не ясно, как можно перейти от одного из этих противоположных состояний языка к другому. Однако, анализируя формирование такого слова, как "коршун", мы видели, как происходит в нем переход от знака имитационного типа к собственно языковому знаку, в соответствии с законами удобного произношения. К тому же эти законы, регулируя образование слов на основе фонетических элементов, ограничивают свободу и произвол при конвенциональном формировании слов.

Эти законы прежде всего определяют взаиморасположение фонем по способу их артикуляции в ротовой полости. Из них следует, что в силу требования удобства произношения не всякая последовательность фонем возможна. Другие законы относятся к оппозиции (противопоставлению) фонем, которая позволяет легко различать самые близкие друг к другу комбинации звуков. Например, во французском языке оппозиция открытого и закрытого произношения а или о позволяет сразу различить слова *râte* (тесто) и *patte* (лапа), *côte* (ребро) и *cote* (доля) и т. д. В провансальском языке такого противопоставления не существует, и произношение подчиняется другим правилам оппозиции и различия. Из множества возможностей, которые предоставляют рот и глотка человека, каждый язык реализует лишь определенное их количество — те, которые в фонетической системе отдельного языка лингвистика определяет как "релевантные".

В общем смысле систему релевантных черт языка, определяемую отношениями связи и оппозиции, которые предопределяют произношение и составление слов, можно назвать "структурой". Поскольку компоновка значимых терминов языка детерминирована комбинационными правилами, вытекающими из структуры, и поскольку эта структура навязана, независимо от сознания говорящих, физиологическими правилами членораздельной речи, можно ска-

⁴ Платон. Кратил. 414 d // Соч. Т. 1. С. 456.

зять, что формирование языков является структурно детерминированным механизмом.

С другой стороны, релевантные оппозиции различны в разных языках. Например, во французском языке звук *k* в слове *cou* (шея) велярный (занёбный), этот же звук в слове *qui* (кто) палатальный (нёбный). Это происходит потому, что положение языка при произношении согласной буквы изменяется из-за предвосхищения произношения последующей гласной. Однако во французском языке эти два *k* воспринимаются как одинаковые, тогда как в арабском языке их оппозиция будет релевантной. В этом аспекте особенности формирования языковых знаков могут представляться произвольными или, по меньшей мере, случайными.

В связи с этим необходимо отметить, что лингвистические теории, принимающие структурную детерминацию за абсолют, изучают языки главным образом в их "синхроническом" аспекте, то есть в данный момент их эволюции. Более того, эти теории отдают предпочтение отдельным моментам, в которые языки образуют сильно структурированные системы. Напротив, "диахроническое" изучение показывает, что структурное равновесие языка имеет временный характер и поддается изменению под влиянием случайных детерминаций. Наиболее частое влияние, отличающееся типично случайным характером, поскольку оно вытекает из пересечения разных не зависящих друг от друга систем, — то, которое следует из контакта с чужой лингвистической системой. Хорошо известно, например, что различные романские языки явились следствием изменений латыни под влиянием артикуляторных систем народных говоров различных европейских стран, находившихся в подчинении у Рима. Но можно найти современный пример в нынешнем состоянии французского разговорного языка: в нем заметно смешение фонетических систем лангедока (провансальского диалекта) и лангедойля (языка северных районов Франции), в результате чего смягчаются характерные оппозиции их систем в ущерб ясности и четкости произношения.

В общем, любая лингвистическая система содержит точки неравновесия и разры-

ва, с которых начинаются изменения¹. Последние всегда возможны благодаря большому количеству нерелевантных черт, физически наличествующих в произношении и способных стать релевантными внутри системы. Эти изменения обычно происходят под влиянием другой языковой системы, но само это влияние проявляется случайным образом, по причинам, относящимся не к лингвистике, а к истории обществ и цивилизаций. При этом необходимо отметить, что неизбежным фактором эволюции является преемственность поколений, так как язык никогда не слышится и, следовательно, никогда не произносится детьми в точности так, как их родителями. Какова бы ни была причина подобных изменений, их интерпретация может оставаться структурной, — как это показывает "диахронический структурализм", — ввиду того что изменение одного элемента с необходимостью влечет за собой шаг за шагом перестройку всей структуры. В самом деле "единичное звуковое изменение... грозит разрушить прежнюю фонетическую модель, ибо вносит дисгармонию в группирование звуков"²; в этом случае становится необходимым "подчинить аналогичному изменению прочие звуки того же фонетического ряда"³, с тем чтобы "перемена"⁴ языка с течением времени происходила "с минимальным нарушением"⁵ структуры.

С одной стороны, следовательно, образование слов на основе фонем является произвольным, поскольку создание новых слов внутри уже сложившегося языка — результат свободной индивидуальной инициативы, санкционированной коллективно. Оно в то же время случайно, так как следует из случайно перекрещивающихся причинных рядов, в частности при соприкосновении или взаимопроникновении двух разных языковых систем. Но, с другой стороны, случайное создание и изменение слов в языке регулируются требованиями структурности, из-за невозможности чисто произ-

¹ См. исследования А. Мартине.

² Сепир Э. Язык. Введение в изучение речи. М.; Л., 1934. С. 143.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 5.

⁵ Там же. С. 144.

вольного комбинирования элементов. В самом деле, инертность органов артикуляции позволяет переходить от звука к звуку лишь в определенном порядке. Но главным образом структурная регуляция необходима в силу того, что любая фонема определяется не своими собственными характеристиками, а лишь отличиями, воспринимаемыми как релевантные и отделяющими ее "недвусмысленно" от всех других фонем¹. Действительно, фонема произносится на индивидуальный, особенный манер каждым говорящим и может быть коллективно идентифицирована лишь в общей системе оппозиций, определенных структурой языка. Во французском языке, например, звук *s*, если его произносят, просовывая кончик языка между зубами, воспринимается как *s*, произносимое индивидуально ошибочным образом ("с волосинкой на языке"), в то время как в английском языке оппозиция между согласными *s* и *th* (глухое) релевантна (как между *sing* и *thing*). Фонема существует как элемент произношения лишь внутри языковой системы, определяемой своей собственной структурой. Именно эта структура осуществляет регулирование — более или менее удовлетворительное — внутри случайных изменений фонетических элементов.

Этот тип регулирования как раз и позволяет составлять великое множество различных знаков (слов, имеющих свое собственное значение) исходя из самого малого количества не значимых элементов, или фонем. Структура детерминирует отличие и удобное сочетание фонем, то есть она определяет правила наиболее отчетливой речи. Отсюда можно заключить, что в эволюции и структурировании языков действует закон экономии², или наименьшего действия, в соответствии с которым наибольшее количество дифференцированных знаков получается из наименьшего количества составляющих элементов.

В этом законе содержится разрешение антиномии между естественным и произвольным характером языковых знаков. Необходимость коммуникации требует того, чтобы "с еще большим удобством всякое

имя" можно было "приладить ко всякой вещи"³. Таким образом, необходимо создать большое количество различных языковых знаков, но уже не простых естественных знаков, то есть символических или имитативных знаков, которые составляли исходную базу языка, но были пригодны лишь для выражения примитивных значений. Чтобы приумножить количество знаков, было необходимо приняться за их произвольное формирование и членение, — соблюдая "меру и приличие"⁴ в соответствии с естественными законами структурной регуляции.

b) От символа к знаку

Начиная с примитивных символических знаков, язык прошел очень длинный путь развития, в ходе которого он все больше членился — сначала на значимые элементы, а затем и на незначимые слоги и фонемы. В самом деле, язык первоначально существует как простой сигнал или синкретический знак, то есть он передает значение слитным куском, который в дальнейшем может быть развернут в целое предложение. Далее происходит выделение частей речи и, наконец, членение самих этих частей.

Однако, "строго говоря, никаких органов речи не существует"⁵, есть лишь органы, случайно оказавшиеся полезными для передачи речи. Язык и его системы членения существуют и вне голосовой передачи (или ее графического транскрибирования), которой лингвистика произвольно ограничивает язык. Вообще язык выступает в трех основных формах — жестовой, графической и звуковой, каждая из которых поддается тому же процессу членения и между которыми существуют как различия, так и соответствия, существенно способствовавшие расчленению и развитию языка.

Примитивная форма языка жестов — это имитативный танец (еще сегодня очень широко представленный в африкан-

¹ Платон. Кратил. 414 с // Соч. Т. 1. С. 456.

² Там же. 414 с.

³ Сепир Э. Язык. Введение в изучение речи. С. 9.

¹ Блумфилд Л. Язык. Гл. 8. С. 128.

² См. исследования А. Мартине.

ских и индейских культурах). Вызывание в памяти образа животного осуществляется мимическим копированием характерных черт его поведения, которое составляет цельное нерасчлененное сообщение — танец газели или танец бизона. На более высоком уровне членения танец может содержать рассказ, разделенный на значимые элементы: таковы сакральные танцы Индии или Камбоджи, или более близкие нам некоторые аспекты танца фламенко, представляющие собой сложный рассказ или сообщение, передаваемые жестами танцовщицы. На этом уровне членения начинают вводиться неподражательные элементы, обусловленные необходимостью связывания фигур между собой в эстетическом единстве танца. В то же время жесты руками и телом получают все более условное значение, понятное лишь внутри ограниченного культурного круга. Из наполовину подражательного, наполовину условного языка сложился язык жестов, который позволял индейцам Северной Америки понимать друг друга невзирая на различие разговорных языков. Расчленение жестикуляционного языка завершается его разложением на жесты, представляющие собой незначимые элементы. Но этот алфавит жестов, используемый для общения глухонемыми, является лишь поздней копией письменных алфавитов.

Вторая форма имитационного языка — это графический язык. Как живопись, он является целостно значимой имитацией. Необходимо при этом отметить, что даже в этом первом аспекте живопись как язык не лишена условных элементов: передача перспективы, например, есть условность, изменяемая в зависимости от культурной среды и, следовательно, не всегда непосредственно распознаваемая¹. Более аналитична, чем изображение одной сцены или одного значимого сюжета, последовательность изображений, составляющих рассказ, расчлененный на значимые единицы, как в средневековых витражах или в пиктограммах американских индейцев:

Однажды мы нашли высокую березу, очищенную от коры. На заболони, чистой и белой, был нарисован овал, в котором

черным и красным цветом были нарисованы следующие фигуры: медведь, березовый лист, обглоданный бабочкой, десять кругов и четыре циновки, летящая птица, луна над снопами маиса, челнок и три хижины, нога человека и двадцать шалашей, сова и заходящее солнце, сова, три круга и человек, лежащий на палице, и тридцать голов, расположенных по прямой линии, двое мужчин, стоящих на маленьком круге, три головы под дугой с тремя линиями. Овал с иероглифами обозначал вождя племени иллинойцев, которого звали Атабу. Его узнавали по специальным знакам, которые также были нарисованы на его лице. Медведь изображал Маниту вождя; обгрызанный березовый лист представлял символ данного племени; десять кругов соответствовали тысяче воинов, каждый круг обозначал сотню; четыре циновки напоминали о четырех полученных преимуществах; летящая птица сообщала об отправлении племени в поход; луна над снопами маиса означала, что отправление пришлось на месяц зеленого зерна; челнок и три хижины повествовали о том, что тысяча воинов три дня путешествовала по воде; человеческая нога и двадцать шалашей говорили о двадцатидневном пешем переходе; сова была символом племени шикасса; заходящее солнце показывало, что иллинойцы подошли с запада к лагерю шикассов; сова, три круга и лежащий человек говорили, что триста шикассов были застигнуты врасплох под покровом ночи; палица и тридцать голов свидетельствовали о том, что иллинойцы убили тридцать шикассов; два человека, стоящих на маленьком круге, означали, что они взяли двадцать пленных; три головы под дугой означали, что три человека из племени победителей было убито, а три линии говорили о трех раненых².

Такой тип языка демонстрирует членение на значимые единицы, а также смесь выразительных символов (нога человека и двадцать хижин, чтобы обозначить пеший поход) и уже условных элементов (большой круг для обозначения ста человек и маленький для десяти человек или три линии, обозначающие трех раненых).

Дальнейшее развитие графического языка происходит путем его разложения на незначимые единицы. В этом случае посредником послужила графическая символизация звукового языка. На первом этапе, соотносящемся с египетскими иероглифами, графическое изображение предмета, обо-

¹ Francastel P. Peinture et société.

² Chateaubriand F. R. Voyage en Amérique.

значенного односложным словом, может означать и не предмет, а слог, когда он находится (в качестве незначимого элемента) в многосложном слове. Этот прием и сейчас используется в ребусах. Он, разумеется, весьма двусмыслен, поскольку одно и то же графическое изображение может обозначать то вещь (в этом случае оно является значимым элементом), то слог (тогда оно представляет собой незначимый элемент сочленения). Процесс членения письменного языка заканчивается лишь тогда, когда графическое изображение поставлено в однозначное соответствие с фонемой и когда образуется совокупность графических изображений, соответствующих элементарным фонемам звукового языка. Формирование алфавита свидетельствует о подлинном структурном расчленении звукового языка на его фонетические элементы.

В тех формах, в которых письменный язык известен в западной цивилизации, в своем окончательном виде он является графической копией членораздельной устной речи. Но китайская письменность представляет собой скорее графическое транскрибирование языка жестов. В самом деле, если рука, выполняющая выразительный жест, вооружена кистью, она может перенести на плоскость графическое изображение своего движения. Так рука, показывающая жестом ограду, рисует круг; если затем она делает жест разделения, то она проводит линию, идущую посередине. Наложение круга и линии обозначает Среднюю империю и является идеограммой Китая.

Идеографическая китайская письменность, произошедшая из языка жестов, составляет систему, независимую от разнообразных звуковых языков. Подобная особенность может показаться преимуществом для общения между народами, говорящими на разных языках. Однако история показывает, что китайский народ жил замкнуто, тогда как именно появление обмена товарами между народами сделало необходимым возникновение алфавита:

Лейбница привлекала идея в совершенстве разработанного графического языка, созданного по иероглифическому способу, что, частично правда, имеет место и при

буквенном письме (как и в наших знаках чисел, планет, химических веществ и т. п.); он считал его весьма желательным в качестве всеобщего языка для сношений между собой народов и особенно ученых. Следует предполагать, однако, что общение народов (которое, быть может, происходило уже в Финикии и в настоящее время происходит в Кантоне, см. Путешествия *Макартнея* из Стаунтона) вызвало скорее потребность в буквенном письме и возникновение именно этого последнего¹.

Аналитическое исследование подтверждает свидетельства истории, поскольку необходимость общения ведет к созданию большого числа значимых элементов, исходя из небольшого количества незначимых элементов, а это невозможно в условиях идеографической письменности.

В самом деле последняя не допускает разложения языка далее, чем на значимые жестовые элементы. Эта форма письменности требует, чтобы каждый сложный знак был составлен из простых понятий, которые входят в состав сложного понятия. В вышеприведенном примере понятие "Китай" анализируется как понятие "Средняя империя". Идеографическое письмо предполагает, следовательно, анализ понятий, тогда как алфавитная письменность предполагает лишь анализ звуковых знаков:

Иероглифический знак возникает не из непосредственного анализа чувственных знаков, подобно буквенному письму, но из предшествующего анализа представлений. Отсюда легко приходят затем к мысли, что все представления могут быть сводимы к их элементам, к простым логическим определениям, так что из избранных для этой цели элементарных знаков... через их соединение и мог образоваться язык иероглифов².

Эта концепция языка, следовательно, требует, для опознания знака, правильности концептуального анализа того, что обозначается знаком. Отсюда выходит, что необходимо, "чтобы имена устанавливал знающий учредитель"³ и что можно постигать

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. § 459. М., 1977. Т. 3. С. 297.

² Там же. С. 299. Здесь Гегель анализирует китайскую идеограмму, хотя он и называет ее иероглифом, что неверно, поскольку иероглиф связан с разделением звукового языка на слог.

³ Платон. Кратил. 436 с // Соч. Т. 1. С. 485.

вещи, если "следовать за именами"¹. Такая форма письменности может соответствовать лишь "застойности китайской духовной жизни"², потому что "каждое отклонение в анализе могло бы привести тогда к другому образованию имени"³.

Мышление, напротив, свободно, если только имена "сами по себе... есть лишние всякого смысла внешности, лишь в качестве знаков приобретающие известное значение"⁴, то есть исходя из чисто внешнего и произвольного отношения между означающим и означаемым. В этом случае слово не содержит в себе предпрешенности концептуального анализа его смысла и, следовательно, допускает модификации и развитие этого анализа. Но это может иметь место лишь в членораздельной речи — устной или письменной — при условии, что значимые термины произвольно составлены из незначимых элементов. С этой точки зрения очевидно, что именно изобретение алфавитной письменности придало "артикуляции" устной речи "объективную определенность"⁵. Действительно, пользование письмом приучает к выделению в качестве релевантных лишь тех черт устной речи, которые могут быть письменно транскрибированы. Лингвистика — такая, какой она является на сегодняшний день, — начинает фактически с буквенного письма (хотя она претендует на изучение устной речи), поскольку она ограничивается объективно определяемой системой фонем, оставляя интонацию, ритм, манеру говорить и ораторские приемы, неотделимые от устной речи, на долю индивидуальных, поэтических и риторических аспектов речи.

Итак, взаимоотношения в языке устной речи и письменности особенно сложны. Письменный текст выступает как объективная транскрипция языка; но по отношению к устной речи эта объективация является уже абстракцией и переложением, так как в ней удерживаются лишь аспекты, служащие всеобщей коммуникации, и отбрасываются все, что выражает личное и особенное.

По мере пользования письменным языком усиливается его отличие от устной речи. В начале обучения чтению письмо воспринимается как простой знак речи:

Люди, которые не имеют привычки к чтению, произносят прочитанное вслух, что-бы понять его в его звуках⁶.

Но с появлением привычки написанное слово становится непосредственно понятным; оно более не является знаком знака, а имеет значение само по себе. К тому же оно теперь воспринимается не аналитически, а в своей глобальной структуре таким образом, что "буквенное письмо" превращается "в иероглифы"⁷ или в идеограммы.

Буквенное письмо имеет преимущество перед иероглифическим и идеографическим, заключающееся в том, что оно сохраняет "способность к абстракции"⁸, приобретенную при обучении аналитической письменности, и в то же время образует идеограммы, обычно узнаваемые с первого взгляда. Это обстоятельство проливает свет на проблемы реформы орфографии. Без сомнения, для обучения письму упрощение орфографии может показаться желательным. Но для быстроты и правильности чтения важно, чтобы слова были тем более легко различимы, чем более они близки между собой. Тем самым оправдываются удвоение согласных, лишние буквы и всякие орфографические сложности, которые раздражают педантичных людей, смешивающих свой упрощенческий инстинкт с рационализмом. Таким образом, прежде чем упрощать орфографические сложности, необходимо выяснить, не компенсируется ли впоследствии с лихвой большей быстротой чтения то время, которое затрачивается на обучение трудному письму.

Будучи полностью усвоенным, письменный язык образует, таким образом, разновидность языка, четко отличающуюся от устной речи. Эти две формы языка характеризуются разными приемами выражения, поскольку устная речь относится к сфере "слышимого или временного", а письменный язык — к сфере "видимого или про-

¹ Платон. Кратил. 436 b // Соч. Т. 1. С. 485.

² Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. § 459. Т. 3. С. 298.

³ Там же. С. 300.

⁴ Там же. С. 298.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 300.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

странственного"¹. Действительно, речь, представляя собой последовательность звуков, может разворачиваться лишь во времени. Она требует времени для сообщения, тогда как письмо — особенно если значимые термины в нем схватываются с первого взгляда как идеограммы — позволяет использовать пространственное рядоположение знаков. Переход от устной речи к письму является, следовательно, переходом от временной последовательности к пространственному рядоположению. Сопоставление того и другого в общем складывается вроде бы в пользу письменности, потому что последняя, кроме объективной четкости членения, несет в себе устойчивость написанного и возможность обзора написанного в целом — в то время как последовательные моменты устной речи исчезают и могут удерживаться лишь памятью. Но истинное отношение буквенного письма к устной речи, как оно исторически проявилось, заключается все же в том, что "видимый язык относится к звучащему только как знак"². Так что лишь звучащая речь "непосредственно и безусловно"³ выражает мысль. Устойчивость письменной речи, в самом деле, это не только ее преимущество перед устной речью — она облекает мысль в застывшую, омертвевшую форму, в то время как устная речь выражает ее изменчиво и живо.

с) Язык и мысль

Итак, "письмена" являются "представлением" устной речи, которая, в свою очередь, представляет то, что происходит в "душе"⁴, или мысли. Однако в тезисе о том, что речь есть знак мысли, имеется некая неясность. Он, кажется, допускает, что мысль предшествует своему словесному выражению, что мало понятно. Неясно, что такое мысль в отсутствие языка, поскольку она представляется не иначе как "происходящая внутри души беззвучная бе-

седа ее с самой собой"⁵: мысль — это не что иное, как внутренняя речь, осуществляемая словами, хотя они и не высказываются вслух. Физиологические исследования, кстати, показали, что при любой деятельности внутренней мысли голосовые и артикуляционные аппараты приходят в движение, даже если их активность не проявляется во внешне заметном слове. Мысль, стало быть, есть не что иное, как набросок речи или подражание ей.

Анализ абстрактного мышления также подтверждает, что оно не постижимо вне существования языка:

К тому же общие понятия могут сложиться в уме лишь с помощью слов, а рассудок постигает их лишь посредством предложений⁶.

Действительно, идея может быть истинно общей лишь в том случае, если она абстрагируется от условий, всегда частных, воображения или чувственного представления. Ни образ дерева, ни образ треугольника не дадут понятия дерева или треугольника:

Всякое общее понятие чисто умственно; если только к нему хоть чуть-чуть примешивается воображение, понятие сразу же становится частным. Попробуйте представить себе образ дерева вообще — это вам никогда не удастся: помимо вашей воли, вы должны будете увидеть его маленьким или большим, густым или с редкою листвою, светлым или темным, и если бы от вас зависело увидеть в нем лишь только то, что свойственно всякому дереву, то образ этот больше не походил бы на дерево. То, что существует только как чистая абстракция, также можно увидеть подобным образом или постигнуть лишь посредством речи. Одно только определение треугольника даст вам о нем истинное представление⁷; но как только вы представите себе треугольник в уме, то это будет именно такой-то треугольник, а не иной, и вы обязательно придадите ему осязаемые линии или окрашенную плоскость⁸.

⁵ Платон. Софист. 263 е // Соч. Т. 2. С. 392.

⁶ Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. Ч. I // Тракаты. С. 61.

⁷ Перевод слова "idée" как "представление" неудачен. Здесь должно быть "понятие", которое как раз противопоставляется представлению. — Примеч. ред.

⁸ Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. Ч. I // Тракаты. С. 61.

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. § 459. Т. 3. С. 300.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Аристотель. Об истолковании. 1, 16 а 7 // Соч. Т. 2. С. 93.

Понятие дерева или треугольника может быть дано лишь с помощью абстрактного определения или совокупности предположений, позволяющих понять его природу. "Нужно, следовательно, произносить предложения", то есть необходимо уже располагать языком, "чтобы иметь общие понятия"¹.

Если мысль существует лишь во внешнем языковом проявлении, то можно заключить, как это делается в некоторых философских интерпретациях современной лингвистики, что мысль полностью зависима от структурности языка. Структурность языка означает, что каждый элемент в нем имеет значение лишь внутри "системы", от которой он не может быть "отделен"². Это верно для фонем, поскольку релевантность фонемы раскрывается лишь внутри системы, в которой она отлична от всех других фонем. Но это также относится и к значимым единицам. Под языком как системой подразумевается, что знаки получают смысл лишь благодаря тому, что их отличает друг от друга: "то, что отличает знак, то и является его образующим"³. Язык может обосновывать значения, если только он способен устанавливать различия между значимыми элементами, которые делят между собой определенную область значения.

Конечно, различные области значений выделены различным образом в разных языках. Например, каждый язык имеет собственную систему слов для выделения цветов. В частности, хорошо известно, что относительно бедная система, которой располагает гомеровский язык, не может дать такого же разделения цветового спектра, какое возможно в современном французском языке. Что же касается количества, то одни языки различают лишь единственное и множественное число, в то время как другие (такие, как древнегреческий и литовский) имеют также двойственное число, а некоторые (как меланезийские языки) — тройственное или даже (как микронезийские языки островов Гилберта) четверичное. Или, скажем, при различении времен

некоторые языки имеют лишь одно настоящее или одно прошедшее время, другие также и будущее время, третьи же еще и различные формы будущего и прошедшего времени.

Вполне очевидно, что такие различия в разделении зон значения связаны с различиями в членении мысли: ведь последняя "в своем исследовании вещей" может лишь "следовать"⁴ за указаниями языка. Значит, можно принять гипотезу⁵, выдвинутую еще В. фон Гумбольдтом, согласно которой любой язык содержит скрытую метафизику, не столько выражая мысль, сколько ее обуславливая и формируя. Наиболее очевидное следствие отсюда — невозможность точного перевода, как только выражение перестает быть абсолютно простым и элементарным. Поскольку области значений разделены по-разному в разных языках, невозможно, чтобы смысл терминов совпадал точно, и часто невозможно найти даже приблизительный эквивалент иностранному слову. Например, сегодня уже невозможно понять, почему Гомер называет море "винным", как невозможно перевести на французский язык английский слово *humour*. Кажется, что из точного структурального анализа вытекает некоторая некоммуникабельность языков, которая обуславливает также определенную непроницаемость различных систем мысли, которые они выражают.

Этот анализ показывает, что, если мысль не хочет быть односторонней, она должна использовать несколько языков. Начиная с мифа о Вавилонской башне, появилась привычка сожалеть о трудностях общения между людьми, которые порождены разнообразием языков. Без сомнения, это неудобно с практической точки зрения. Но с теоретической точки зрения разнообразие языков способствует раскрепощению мысли благодаря осознанию сходств и различий между различными возможными способами языкового выражения. Но и внутри одного языка способ выражения и определение границ значений не настолько принудительны, как это утверждает структуральный анализ.

¹ Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. Ч. 1 // Трактаты. С. 61.

² Соссюр Ф. Курс общей лингвистики. С. 157.

³ Там же. С. 168.

⁴ Платон. Кратил. 436 ab // Соч. Т. 1. С. 485.

⁵ Whorр. Four articles on metalinguistics. Washington, 1949.

Этот анализ неоспорим на фонологическом¹ уровне: в самом деле верно, что система фонем языка определяется исходя из противопоставления артикуляторных особенностей, релевантных внутри структуры. Хотя необходимо подчеркнуть абстрактность такого описания языка, которое не учитывает ни индивидуальные вариации, столь важные в устном выражении, ни случайные изменения, которые затрагивают саму фонологическую систему. Структура, изменяемая в ходе действительной истории языка, есть лишь способ регуляции внутри диахронического непостоянства и индивидуальной изменчивости элементов произношения. Ясность и отчетливость произношения, на самом деле, в реальности языка, являются скорее идеалом, чем реальным положением вещей.

Без сомнения, членение языков буквенной письменностью способствует объективации и сохранению структуры устной артикуляции. Но, с другой стороны, письменный язык, более застывший, чем устный, составляет на более или менее короткий срок особую систему, со структурой и релевантными чертами, которые отличны от структуры и черт устной речи. Может даже так случиться, что письменный язык, поскольку он отличен от устного языка, реагируя на него, способствует его изменению. Например, в современном французском языке удвоение некоторых согласных, которое является релевантным для письма, постепенно проникает в устную речь, где оно пока еще не носит различительного характера. Здесь речь, без сомнения, идет об индивидуальной манере произношения, которая, согласно различиям, введенным структурализмом, относится к "речи", а не к "языку". Тем не менее различие между индивидуальным вариантом и релевантной чертой чисто статистическое: оно зависит от количества индивидов, использующих этот вариант, и чья инициатива, если она охватывает достаточно большой коллектив, производит случайный разрыв структуры и толкает к новому структурированию.

Таким образом, даже на уровне фонологии может быть спорным, что структура является принудительной детерминацией для формирования языка. Она скорее выступает как более или менее эффективная и более или менее устойчивая регуляция изменений артикуляторных элементов, происходящих под влиянием случайно действующих причин. К тому же фонологическая структура действует лишь на уровне членения значимых терминов на незначимые элементы. Было бы очень трудно показать, что комбинирование значимых терминов подчиняется структурному закону. Правда, выделение зоны значимости определяет систему, в которой каждый элемент имеет смысл лишь в своем отличии от совокупности других. Но система может образовывать структуру, только если количество элементов строго определено, как в случае с фонемами. Что же касается значимых терминов языка, то это не так, поскольку включение новых элементов все время изменяет разделения внутри системы. Например, язык моды беспрестанно прибегает к новым терминам для обозначения цветовых нюансов: атлантический, небесный, эфирный, песочный, средиземноморский, балтийский и т. д. Конечно, многие из этих прилагательных появились на время, по чьей-то индивидуальной прихоти и не сохраняются в языке, но возможно, что другие останутся, поскольку процесс их формирования таков же, как и у прилагательных "бордовый" и "огненный". Таким образом, выделение зоны значения, по-видимому, лишь тогда формирует структуру, когда имеется в виду данное состояние языка, а не продолжающийся процесс развития языков.

Если четкое различие — это правило фонетической структуры, то не так обстоит дело в отношении значимых терминов языка, у которых неясность и двусмысленность не так уж необычны. Часто встречаются многозначные термины, возникшие или потому, что один термин получил новые значения благодаря деривации и расширению смысла, или потому, что развитие языка случайно привело к смешению терминов разного происхождения. Двусмысленным может быть и слово, и даже предложение. Например, фраза *la vieille garde le lit* заклю-

¹ Фонология — выделявшаяся из фонетики наука, изучающая систему фонем языка. — *Примеч. ред.*

чает в себе два разных смысла, в зависимости от того, взято ли слово *vieille* в качестве прилагательного или существительного, *garde* в качестве существительного или глагола, *le* в качестве местоимения или артикля, *lit* в качестве существительного или глагола. Соответственно эту фразу можно понять как высказывание "старуха не встает с постели" или как высказывание "старая сиделка его читает". В случае двусмысленности подлинный смысл выявляется контекстом. А контекст — это совсем не структура и даже не система, поскольку он предполагает возможность комбинирования, правила которого столь разнообразны, что в пределе они кажутся свободными. Доказательство этому — трудности, с которыми сталкиваются конструкторы машин-переводчиков. Машина вполне может зафиксировать различные смыслы термина, но правил выбора и комбинации, которые ее можно заставить опознавать, слишком мало, чтобы осуществлять эффективный выбор между всеми возможными вариантами.

Вообще язык образует принудительную структуру, лишь если он находится на начальном этапе развития. Именно в этом смысле подтверждением структуралистского тезиса может служить символика сновидений, как ее описывает психоанализ. Речь здесь идет о языке в его самых примитивных формах, существовавших "до развития языка нашего мышления"¹. Напротив, любой по-настоящему развитый язык состоит из знаков, произвольно построенных в границах структурной регуляции. А эта произвольность есть признак мысли, сознающей себя и свободно дающей себе необходимые знаки.

Впрочем, необходимо еще понять, как мысль может свободно давать себе языковые знаки, если, с другой стороны, язык необходим для существования мысли. На самом деле здесь нет никакого порочного круга, а есть движение, в ходе которого языки постоянно порождались в течение человеческой истории. Исходная точка подобного развития может быть найдена при помощи рассуждения: "Если, таким образом, первые изобретатели могли дать на-

звания лишь тем понятиям, которые у них уже были"², то они могли назвать только конкретные и чувственные предметы и действия. Способом этого первого обозначения предметов было их имитационное представление: живописное, голосовое, жестикуляционное.

Но такое изображение представляет не только объект: оно передает также весь мир чувств и эмоций, который с ним связан. Изображение бизона в пещере Альтамира означает не только бизона, но также охоту, дичь, пищу, незащищенность человеческого существования. Таким образом, оно является символом, так как символ существует там, где представление чувственной действительности содержит значение, ее превосходящее:

Вообще говоря, символ представляет собой непосредственно наличное или данное для созерцания внешнее существование, которое не берется таким, каким оно непосредственно существует ради самого себя, а должно пониматься в более широком и общем смысле³.

Следовательно, любое образное представление конкретного объекта может в то же время являться и символом абстрактной идеи.

Итак, символ может быть непосредственно понятным знаком абстракции, если только он ей непосредственно соответствует. Это непосредственное отношение соответствия проявляется в самой простой форме, когда символ содержит в себе абстрактный аспект, который он представляет:

В подобных символах чувственно наличные предметы уже в своем существовании обладают тем значением, для воплощения и выражения которого они употребляются⁴.

В этом смысле "льва, например, берут как символ великодушия, лисицу — как символ хитрости"⁵. Но в таком же смысле "метафизика" — это то, что "следует за физикой": метафизика находится за физикой в порядке теоретических наук, так же как

² Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. Ч. 1 // Трактаты. С. 61.

³ Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. О символе вообще // Гегель Г. В. Ф. Эстетика. В 4 т. М., 1969. Т. 2. С. 14.

⁴ Там же. С. 314.

⁵ Там же.

¹ Фрейд З. Введение в психоанализ. Гл. 13. С. 125.

она идет за ней в материальной последовательности томов изданного произведения. Непосредственное присутствие пространственного отношения в чувственном объекте является аналогией более абстрактного отношения.

Но если символическое обозначение позволяет непосредственно схватывать смысл, то это не значит, что в нем нет "двусмысленностей"¹. В самом деле, любой символ заставляет сначала сомневаться в том, что образная форма, как она предстает, "должна быть взята в качестве символа"². Бизоны Альтамыры — это просто изображение бизонов или они означают что-то еще? Второе более вероятно, но не обязательно верно. Следует ли метафизика в издании сочинений Аристотеля за физикой произвольным образом, или это нужно понимать так, что она представляет собой нечто находящееся по ту сторону физической мысли? Ответ на этот вопрос не очевиден.

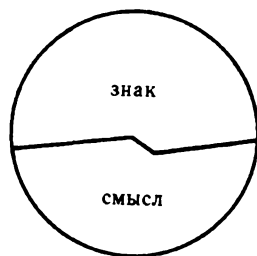
К тому же "символический образ все же содержит еще и другие определения"³ помимо того, что он символизирует с некоторой точки зрения: "лев не только силен, лисица не только хитра"⁴. К тому же и многие другие чувственные выражения могли бы также подойти в качестве символов того же самого абстрактного значения:

Также и конкретное содержание имеет в себе многие определения, для выражения которых могут служить другие образования, обладающие теми же определениями... Так, например, первым приходящим на ум символом силы, несомненно, служит лев; однако таким же символом служит бык...⁵

В качестве примеров метафорического использования языка можно упомянуть такие употребляющиеся в одном и том же смысле слова, как "понимать", "схватывать", "постигать", причем ни одно из этих символических выражений не предпочтительнее другого.

Поэтому мысль выражается адекватно только тогда, когда символическое значе-

ние утеряно и слова употребляются лишь в качестве произвольных знаков. Например, в словах *comprendre* (понимать) и *conclure* (заключать) мы непосредственно улавливаем лишь "духовную деятельность", не вспоминая при этом о чувственных действиях"⁶, которые ее обозначают в символической форме и которые состоят в том, что элементы целого берутся вместе, или в том, что замыкается ряд элементов, зависящих друг от друга, как звенья цепи. Таким образом, всякий язык является движением — колебания и развития — от символа к знаку. В самом деле, ни один язык не был бы понятен, если бы он не был в своих истоках образным. Недаром обращение к этимологии самых абстрактных слов — это первая операция, необходимая для понимания их смысла. Мысль, чтобы выразиться, сначала устраивается во внешнем объекте, который выступает непосредственно как символ. Но из-за двусмысленности и неадекватности любого символа мысль все же остается по отношению к нему чем-то отступившим назад.



Первоначально "символ" — это предмет, разломанный на две части, которые, точно соединяясь⁷, могут служить опознавательным знаком. Так, в Древней Греции семьи, связанные отношениями гостеприимства, хранили половинку черепка, чтобы опознать в явившемся незнакомце гостя, которого надо принять. В этом смысле слово — символ своего смысла: смысл совпадает со своим знаком, в то же время не смешиваясь с ним. Именно так мысль отличается от языка, хотя и выражается в нем: она по отношению к знаку является тем отступлением смысла, которое придает языку глубину.

¹ См. Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. О символе вообще // Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. 2. С. 16.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 15.

⁵ Там же. С. 16.

⁶ Там же.

⁷ Это собственный смысл термина "символ".

Когда знак полностью свободен от символа, он становится полностью адекватным своему смыслу. Таков случай математического языка, который является единственным совершенным языком, если под этим понимать полное совпадение смысла со знаком: но при таком совершенстве в математике уже нечего понимать, а остается лишь совершать операции, которые можно доверить машинам. Даже в повседневном языке абсолютно адекватная своему смыслу речь является простой банальностью, которая ничего не сообщает. Таковы прописные истины, смысл которых столь ясен, сколь и незначителен. В поэтическом языке, напротив, неожиданное сочетание терминов, из которого вытекает некоторая неадекватность смыслу, создает глубину, скрытую под поверхностью знака.

Но чисто произвольная комбинация знаков дает лишь иллюзию глубины: мысль,

которая, отвергая ясное выражение, прячется за невыразимость, остается неопределенной мыслью, что фактически означает отсутствие мысли. Глубина — это бездна смысла под покровом выражения, но покров необходим для глубины. Гений Аристотеля никогда не отказывался от обсуждения прописных истин и тривиальных мнений, потому что они представляют собой места встречи мыслей и коммуникации сознаний. Смысл, который хочет скрыться под покровом выражения, есть не более чем неясность и темнота: "Что хорошо мыслится, то ясно излагается" или, точнее, именно в ясном изложении действительно складывается понятие. Мысль ищет слова, чтобы передать глубину смысла, сохраненную в ее непосредственном самовыражении. Внешнее выражение мысли не аннулирует глубины, потому что мысль при этом становится более осознанной и уверенной в себе, то есть становится еще более внутренней.

Глава 12

ТРУД

Язык изначально появился в связи с общественным разделением труда как одно из его необходимых средств. Конечно, впоследствии он смог освободиться от него и стать способом представления и выражения не коллективного, а индивидуального, не исключительно практического, но и теоретического сознания. Однако самые абстрактные ходы мысли остаются метафорически связанными с конкретными трудовыми операциями: мыслить — значит символически взвешивать, анализировать — расчленять на простые элементы, синтезировать — складывать, объяснять — разворачивать складки¹ и т. д. Вот почему, для того чтобы ум стал "находчивым"², нужно его сначала поупражнять в ручном труде — этой первой форме применения интеллектуальной активности:

Прежде следует изучить всякие легчайшие и простейшие искусства, и в особенности те, где царит больший порядок, каковыми являются искусство мастеров, которые ткут ткани и ковры, или женщин, которые вышивают либо переплетают нити³.

Язык представляет собой средство выражения и формулирования теоретического разума, но в самой его основе лежит труд. Нужно, следовательно, выяснить, в чем состоит специфически человеческая особенность труда.

1. Природа труда

Здесь действительно есть проблема, ибо труд вначале выступает как деятельность целиком природная:

Веществу природы он сам [человек] противостоит как сила природы. Для того чтобы присвоить вещество природы в форме, пригодной для его собственной жизни, он приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы: руки и ноги, голову и пальцы⁴.

Используя свои естественные силы, чтобы освоить внешнюю природу, человек действует, как все живые существа. Но в целом это освоение является преобразованием материи, что составляет универсальную форму деятельности природы:

Человек в процессе производства может действовать лишь так, как действует сама природа, т. е. может изменять лишь форму веществ⁵.

Однако такая деятельность, будь то со стороны неорганической материи или различных живых существ, не может считаться трудом: не принято говорить, что природа или животные трудятся в собственном смысле этого слова.

а) Специфика человеческого труда

Человеческий труд отличается от простого естественного преобразования прежде всего тем, что он предполагает участие посредников в производственном процессе.

¹ По-французски "объяснять" (expliquer) имеет тот же корень, что и "складка" (pli). — *Примеч. ред.*

² Декарт Р. Правила для руководства ума. X // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 108.

³ Там же.

⁴ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 3. Гл. 5. § 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 188.

⁵ Там же. Кн. 1. Отд. 1. Гл. 1. § 2. С. 51—52.

Простое естественное присвоение состоит в "собираении готовых жизненных средств, например плодов"¹. В этом случае нет труда в собственном смысле слова, и вот почему первобытное состояние человечества, когда род человеческий рассеян "в лесах среди животных"² и живет тем, что ему дают сами растения, оставило в памяти людей воспоминание о золотом веке и утерянном рае. Вот почему также кочевая жизнь, когда люди существовали лишь за счет других живых существ, кажется счастливым существованием, не нуждающимся в труде, освященным патриархальными нравами и созерцанием небесных светил:

Наиболее ленивые из них [людей] ведут образ жизни кочевников, которые питаются, не прилагая ни труда, ни заботы, мясом домашних животных, так как кочевникам приходится в поисках пастбищ для своих стад постоянно перемещать место своего кочевья, то они поневоле и сами следуют за своими стадами; они как бы возделывают живую пашню³.

Однако это простая видимость, так как прирученные животные — это уже "измененные посредством труда, выращенные человеком животные"⁴.

Между тем нужно отличать труд, являющийся простой подготовкой природного предмета к потреблению, от труда, который производит сами орудия такой подготовки. Обезьяна, снимающая кожуру с плода, птица, строящая гнездо, или бобер, сооружающий плотину и хатки, поистине изменяют природу ради ее использования. Но они употребляют для этой деятельности свои естественные органы. Наоборот, в труде человека "данное самой природой становится органом его деятельности"⁵. Таким образом, в человеческую деятельность включается посредничество инструмента или орудия — изготовленного предмета, который нужно отличать от предметов, просто подготовленных для потребления:

Ведь, пользуясь ткацким челноком, мы получаем нечто иное, чем его применение; одежда же и ложе являются для нас только предметами пользования⁶.

Муравейник, гнездо птицы, плотина бобра являются, как и кровать или дом человека, только предметами пользования. Правда, у обезьяны замечалось использование инструментов, но палка, которую она использует, чтобы приблизить к своей руке банан, употребляется только в силу сиюминутной необходимости: палка не сохраняется и тем более не готовится, подобно орудью, для возможного употребления.

Таким образом, труд может быть определен как изменение природы посредством орудий труда, ибо:

Предмет, которым человек овладевает непосредственно... есть не предмет труда, а средство труда⁷.

Включение орудий труда в процесс изменения природы открывает бесконечную серию опосредствований, при которых производство может быть только сознательным. В самом деле, употребление органов может вызываться инстинктом. Но употребление различных орудий должно быть мысленно представлено и обдуманно. В той форме, в которой труд "составляет исключительное достояние человека"⁸, он должен быть сознательной деятельностью:

Паук совершает операции, напоминающие операции ткача, и пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей-архитекторов. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове⁹.

Труд, стало быть, управляется "сознанием" желаемой цели, которая "как закон определяет способ и характер действий" человека и которой "он должен подчинять свою волю"¹⁰. При этом постоянное подчинение цели держит волю в состоянии напряжения:

Кроме напряжения тех органов, которыми выполняется труд, в течение всего времени

¹ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 3. Гл. 5. § 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 190.

² Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. Ч. 1 // Трактаты. М., 1969. С. 57.

³ Аристотель. Политика. I 3, 1256 а 31—35 // Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 388.

⁴ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 3. Гл. 5. § 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 190.

⁵ Там же.

⁶ Аристотель. Политика. I 2, 1254 а 3—5 // Соч. Т. 4. С. 381.

⁷ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 3. Гл. 5. § 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 190.

⁸ Там же. С. 189.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

труда необходима целесообразная воля, выражающаяся во внимании...¹

Характерное для труда опосредование сознанием отличает его от счастливой непосредственности инстинктивных форм деятельности. Если природа творит себя без видимого усилия и если животные, даже в их наиболее интенсивных видах деятельности, кажутся играющими, то труд требует всегда тяжелых усилий.

б) Общество и потребности людей

Можно признать, что человечество не посвятило бы себя труду без настоятельной необходимости. Мифы о золотом веке или утерянном рае, зависть перед ленивым блаженством туземцев южных морей достаточно показывают укорененность в сознании людей представления о том, что можно обойтись без труда там, где природа сама обеспечивает удовлетворение потребностей:

Слишком расточительная природа "ведет человека, как ребенка, на помочах". Она не делает его собственное развитие естественной необходимостью².

Исходным пунктом труда является, стало быть, скудость природы и недостаточность ее даров.

Можно считать "естественным состоянием"³ человечества то, когда все потребности людей удовлетворены без труда. Труд, следовательно, является в некоторых отношениях состоянием противоестественным, так как его исходная точка — "противодействие"⁴ природы, против которой человек должен бороться, чтобы отвоевать у нее условия своего существования. При этом естественные силы человека уже недостаточны для него, ему нужно создать новую силу, которая может произойти только в результате кооперации людей.

Поскольку люди не могут создать новых сил, а могут лишь объединять и направлять силы, уже существующие, то у них нет иного средства самосохранения, как,

объединившись с другими людьми, образовывать сумму сил, способную преодолеть противодействие, подчинить эти силы одному движению и заставить их действовать согласно⁵.

Труд выражает, стало быть, конфликт человека с природой, в котором человечество выступает как коллективная сила.

Нужда заставляет создать первую форму коллективной организации, которую можно назвать "обществом нужды" или "государством нужды рассудка"⁶, если под "нуждой" понимают то, что нужно для жизни:

Государство... возникает, как я полагаю, когда каждый из нас не может удовлетворить сам себя, но нуждается еще во многом⁷.

Но поскольку именно нужда создает "государство"⁸ и поскольку речь идет о том, в чем человек нуждается безусловно, то можно выделить несколько основных потребностей в "пище", "жилье" и "одежде"⁹. Этим трем потребностям соответствуют, по Платону, три типа работников — "земледелец, строитель и ткач", и, так как эта реконструкция является чисто концептуальной, а не исторической, к ним можно добавить "сапожника"¹⁰ для полноты картины.

Таким образом, мы получаем в результате четыре основных потребности и соответственно четыре основных вида деятельности, а также четыре типа работников, способных их выполнять. Первое решение состоит в том, чтобы поручить эти четыре деятельности каждому работнику, который будет выполнять каждую из них в четвертую долю времени, которым он располагает. Именно это осуществляется фактически в ранних сельских общинах, где крестьяне работают на земле, а в свободное от этой работы время прядут шерсть и лен, ткнут ткани и кроют из них простыни и одежды, выделывают шкуры животных и делают из

¹ Там же.

² Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. § 183. М., 1990. С. 228 (ср.: Платон. *Государство*. II 369 b // Соч.: В 3 т. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 145).

³ Платон. *Государство*. II 369 b // Там же. С. 145.

⁴ Там же. 369 с.

⁵ Там же. 369 d.

¹⁰ Там же.

¹ Маркс К. *Капитал*. Кн. I. Отд. 3. Гл. 5. § 1 // Маркс К., Энгельс Ф. *Соч.* Т. 23. С. 189.

² Там же. Кн. I. Отд. 5. Гл. 14. С. 522.

³ См.: Руссо Ж.-Ж. *Об общественном договоре, или Принципы политического права*. Кн. I. Гл. 6 // *Трактаты*. С. 160.

⁴ Там же.

них обувь и т. д. Другое решение состоит в том, чтобы разделить эти четыре вида работ между четырьмя основными типами работников таким образом, чтобы каждый во все время своего труда занимался только одним делом:

Самое меньшее, государству необходимо состоять из четырех или пяти человек... Так что же? Должен ли каждый из них выполнять свою работу с расчетом на всех вообще? Например, земледелец, хотя он один, должен ли выращивать хлеб на четверых и тратить вчетверо больше времени и трудов и уделять другим от того, что он произвел, или же, не заботясь о них, он должен производить лишь четвертую долю этого хлеба только для самого себя, тратить на это всего лишь четвертую часть своего времени, а остальные три его части употребить на постройку дома, изготовление одежды, обуви и не хлопотать о других, а производить все своими силами и лишь для себя?¹

Если существует специализация каждого работника в его собственной деятельности, то говорят, что существует общественное разделение труда.

А разделение труда между различными работниками дает очевидные преимущества. Прежде всего представляется, что оно соответствует различию естественных задач:

Люди рождаются не слишком похожими друг на друга, их природа бывает различна, да и способности к тому или иному делу также².

Кроме того, специализация в определенном виде деятельности имеет результатом большую "ловкость"³. При этом для всякой деятельности существует свое "время"⁴ или определенный момент: нужно собирать урожай, когда он созрел, ковать железо, когда оно горячо, иначе "ничего не выйдет"⁵. Нужно, следовательно, чтобы работник располагал временем для своей деятельности:

И по-моему, никакая работа не захочет ждать, когда у работника появится досуг;

наоборот, он непременно должен следить за работой, а не заниматься ею так, между прочим⁶.

Наконец, время "обыкновенно теряется на переход от одного вида труда к другому"⁷, ибо, чтобы начать всякую новую работу, нужен период вхождения в нее, когда работа идет еще медленно и неловко. Иногда также нужно время, чтобы перейти с одного места работы на другое, чтобы собрать инструменты и т. д. А специализация в одном виде деятельности дает "экономия"⁸ времени. В целом можно заключить, что все будет сделано "в большем количестве, лучше и легче"⁹ благодаря общественному разделению труда, которое может развиваться бесконечно — настолько, сколько может иметься различных предметов пользования и служащих для их производства орудий труда.

с) Обмен

Но чтобы создать при помощи разделения труда производственную "общность", нужно, чтобы различные работники обменивали между собой продукты своего труда¹⁰. Здесь уже речь идет не о первобытном состоянии, так как "в первой общине, то есть в семье" не было явно никакой надобности в обмене¹¹; действительно, "в первоначальной семье все было общим"¹². Исторически первые обмены происходили между группами в силу различия между производствами, к каким наиболее пригодны различные географические регионы. Так как почти невозможна местность, "где не понадобится ввоза"¹³, сложилась первая стихийная форма разделения труда между различными человеческими группами и вследствие этого первая форма обмена: "меновая торговля" — "такой способ обмена еще и в настоящее время практикуется у многих варварских народов"¹⁴.

⁶ Там же.

⁷ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. I. I. С. 122.

⁸ См. там же.

⁹ Платон. Государство. II 370 с // Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 146.

¹⁰ См. там же. 371 в. С. 147.

¹¹ Аристотель. Политика. I 3, 1257 а 19—20 // Соч. Т. 4. С. 391.

¹² Платон. Государство. II 370 е // Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 147.

¹³ Аристотель. Политика. I 3, 1257 а 24—25 // Соч. Т. 4. С. 391.

¹ Платон. Государство. II 369 е — 370 а // Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 146.

² Там же. 370 аб.

³ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. I. 6. М., 1993. С. 118.

⁴ См.: Платон. Государство. II 370 б // Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 146.

⁵ Там же.

Этот первоначальный обмен состоит в обмене одних "необходимых предметов" на другие, например "вино на хлеб"¹. Данный пример типичен для обменов, практикуемых на берегах Средиземноморья, где виноград рос на прибрежных равнинах, тогда как зерно выращивалось в горах. Исторически первая торговля осуществляется "купцами"², она соответствует разделению труда между различными человеческими группами. Но когда община начинает "обнимать уже большее количество членов"³, то разделение труда устанавливается внутри группы и обмен осуществляется между различными производителями. Тогда он представляет собой "торговлю" в более точном смысле, как необходимость "купить и продать"⁴ внутри одной общины.

Эта форма обмена, которая происходит только от количественного расширения человеческих общностей, качественно отличается от той, что имеет место между различными общностями. Первоначальный обмен был связан с коллективным владением внутри общины, тогда как внутренняя торговля предполагает, что каждый производитель является собственником того, что он производит, чтобы иметь возможность обменивать это с другими. Внутренняя торговля требует, стало быть, частной собственности на орудия и продукты труда.

Более того, она порождает новую роль в общественном разделении труда — роль торговца:

— Если земледелец или кто другой из ремесленников, доставив на рынок то, что он производит, придет не в одно и то же время с теми, кому нужно произвести с ним обмен, неужели же он, сидя на рынке, будет терять время, нужное ему для работы?

— Вовсе нет, найдутся ведь люди, которые, видя это, предложат ему свои услуги. В благоустроенных городах это, пожалуй, самые слабые телом и непригодные ни к какой другой работе. Они там, на рынке, только того и ждут, чтобы за день-

ги приобрести что-нибудь у тех, кому нужно сбыть свое, и опять-таки обменять это на деньги с теми, кому нужно что-то купить⁵.

Эта новая социальная роль отличается от предшествующих тем, что выполняющий ее ни в какой мере не является производителем, но осуществляет только распределение благ между производителями. Распределение осуществляется посредством обмена, для чего требуется "и рынок, и монета — знак обмена"⁶.

Превращение продукта в товар представляет собой большую трудность. Ведь нужно, чтобы в обмене существовало равенство и каждый получал бы столько, сколько отдал. Но кажется невозможным установить настоящее равенство, например, между обувью и домом. Абсолютное равенство:

одна пара обуви = один дом —

было бы несправедливым, так как нужно больше труда, чтобы построить дом, чем смастерить пару обуви. Нужно, стало быть, чтобы продукты труда соотносились между собой так же, как и виды работы, которые их производят:

$$\frac{\text{труд сапожника}}{\text{труд каменщика}} = \frac{\text{обувь}}{\text{дом}}$$

Но кажется невозможным установить соотношение между трудом сапожника и трудом каменщика; эти работы несравнимы между собой, так как они количественно и качественно различны:

Ведь [общественные] взаимоотношения возникают не тогда, когда есть два врача, а когда есть [скажем], врач и земледелец и вообще разные и неравные [стороны], а их-то и нужно приравнять⁷.

Однако общность требует обмена и равенства обмена, что не может иметь места, если "все, что участвует в обмене"⁸ не сопоставимо.

Решение трудности осуществляется с помощью "монеты", которая является "в известном смысле "посредницей" в обмене.

¹ Аристотель. Политика. I 3, 1257 а 26, 27 // Соч. Т. 4. С. 391.

² См.: Платон. Государство. II 371 а // Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 147.

³ Аристотель. Политика. I 3, 1257 а 21 // Соч. Т. 4. С. 391.

⁴ См.: Платон. Государство. II 371 d // Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 148.

⁵ Там же. 371 cd.

⁶ Там же. 371 b.

⁷ Аристотель. Никомахова этика. V 5, 1133 а 16—18 // Соч. Т. 4. С. 155—156.

⁸ Там же. 19. С. 156.

⁹ Там же. 20.

В самом деле, "ею все измеряется" таким образом, что она может компенсировать "как переизбыток, так и недостаток"¹. Если, например, дом стоит больше, чем обувь, то в обмене различие будет компенсировано деньгами. Тем не менее остается верным, что деньги устанавливают количественное равенство между качественно различными продуктами и работами. Таким образом, можно сказать, что определение посредством денег стоимости вещей (того, что называют их ценой) совершается не по "природе, а по установлению"². Доказательством чего служит то, что "в нашей власти изменить ее (монету. — *Перев.*) или вывести из употребления"³. Это хорошо показывает, что деньги имеют только принудительный курс или узаконенную стоимость. Они — лишь условный представитель настоящей основы стоимости, которая является в то же время "настоящей связью" общности — "потребности"⁴:

Не будь у людей ни в чем нужды или нуждайся они по-разному, тогда либо не будет обмена, либо он будет не таким⁵.

Настоящей основой стоимости продукта оказывается, таким образом, употребление, какое могут из него сделать, чтобы удовлетворить потребность, и по отношению к этой фундаментальной стоимости фиксированная в деньгах цена имеет лишь условную стоимость.

Отсюда получается, что при обмене невозможно определить настоящую цену, и приходится удовлетворяться приблизительной оценкой, основанной на потребности:

Конечно, в действительности вещи столь различные не могут стать соизмеримы, но, если иметь в виду потребность, основания [для соизмерения] достаточны⁶.

Итак, похоже на правду, что испытываемая потребность в тех или иных вещах определяет их стоимость, как это выглядит согласно закону спроса и предложения. Но данное правило отнюдь не универсально. Потребность является на деле двусмыслен-

ной категорией, и бывает, что вещь, имея большую потребительную стоимость, тем не менее не котируется на рынке:

Существующее в изобилии лучше того, что встречается как редкость, потому что пользование им более распространено, ибо "часто" имеет преимущество перед "редко", отчего и говорится: "Всего лучше вода"⁷.

Вода, которую Диоген черпал рукой из ручья, и необходима, и бесплатна, между тем как золото ему вообще было ни к чему.

В дополнение к сказанному можно отметить, что если перейти от опыта примитивных экономических обществ к опыту более сложных систем, то даже в том случае, когда доставленный на рынок продукт не соответствует спросу и не находит покупателей, его цена не может опуститься ниже некоторой стоимости. Таково неотвратимое правило, которое лежит в основе банкротств и кризисов перепроизводства. Если, стало быть, существуют бесплатные потребительные ценности и если, с другой стороны, не находящий покупателей товар не теряет тем не менее свою цену (чаще его предпочитают уничтожить, чем продавать за бесценок), то нельзя согласиться, что потребность является единственным источником стоимости.

Конечно, экономическая практика, такая, как девальвация денег, наталкивает на мысль, что стоимость денег произвольна и коренится в законном соглашении. Но нельзя не видеть, что так как деньги являются только посредником в обмене, то можно измерить стоимость продуктов непосредственно друг через друга, как это и происходит в меновой торговле:

[Пусть] дом — α , десять мин⁸ — β , ложе — γ ; α — это половина β , если дом стоит пять мин или равен пяти минам. Ложе γ есть десятая часть β ; ясно тогда, сколько лож равно дому, а именно пять. Ясно также, что до монеты обмен происходил как раз таким образом, потому что безразлично, дать ли за дом пять лож или цену пяти лож⁹.

¹ Аристотель. Никомахова этика. V 5, 1133 а 20—21 // Соч. Т. 4. С. 156.

² Там же. 30.

³ Там же. 30—31.

⁴ Там же. 29, 27.

⁵ Там же. 27—28.

⁶ Там же. 1133 в 19—20. С. 157.

⁷ Аристотель. Риторика. I 7, 1364 а 26—28 // Античные риторики. М., 1978. С. 38. Аристотель цитирует первую "Олимпийскую оду" Пиндара. См.: Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. М., 1980. С. 8.

⁸ Мина — греческая монета.

⁹ Аристотель. Никомахова этика. V 5, 1133 в 23—28 // Соч. Т. 4. С. 157.

Впрочем, исторически установлено, что деньги, появившись для обеспечения обменов при расширении торговли, были вначале потребительскими предметами:

Когда стала больше требоваться чужая помощь для ввоза недостающего и вывоза излишков, неизбежно стала ощущаться потребность в монете, так как далеко не каждый предмет первой необходимости можно было легко перевозить. Ввиду этого пришли к соглашению давать и получать при взаимном обмене нечто такое, что, представляя само по себе ценность, было бы вместе с тем вполне сподручно в житейском обиходе, например железо, серебро или нечто иное; сначала простым измерением и взвешиванием определяли ценность таких предметов, а в конце концов, чтобы освободиться от их измерения, стали отмечать их чеканом, служившим показателем их стоимости¹.

Но если деньги являются полезным предметом (золото вначале просто металл, который в условиях примитивной металлургии легче обрабатывать, чем другие), просто имеющим свойство легко сохраняться, транспортироваться и делиться на кратные величины, то они представляют такую же ценность, как и любой другой товар.

При развитии обменов монета из металла (первоначально определяемая измерением или взвешиванием, как буасо или центнер зерна) была отмечена знаком, указывающим на количество металла. Именно этот знак является результатом общественного соглашения, и им можно манипулировать более или менее произвольно:

Государи и правительства нередко воображали, что в данный момент им выгодно уменьшить количество чистого металла, содержащегося в их монете, но им редко приходило в голову увеличивать его².

Эти манипуляции были во многом облегчены, когда торговая необходимость привела к введению бумажных денег — денежного знака, совершенно отличного от его реальности как товара. Тем не менее остается верным, что по своей основной стоимости, если только они реально стоят, деньги являются просто одним из полезных предметов, выражающим стоимость других предметов в таком количественном от-

ношении, в каком он может быть обменен на них. Ведь всякий продукт труда может быть обменен на другие в определенном соотношении.

Существование рынка является, следовательно, фактическим³ доказательством того, что продукты, обмениваемые на рынке, вопреки качественным различиям, существующим между ними и между работами, лежащими в их основе, реально соизмеримы. Именно из этого факта должна исходить политическая экономия, чтобы найти точку зрения, исходя из которой количественно и качественно различные продукты труда могли бы оцениваться как равные. По крайней мере есть один аспект, в отношении которого продукты оказываются тождественными: все они результаты человеческого труда. Итак, труд — это та цена, которую естественно стоит всякая вещь тому, кто хочет ее приобрести:

Действительная цена любой вещи — чего реально стоит человеку всякая вещь, которую ему хочется добыть, — это телесные и душевные тяготы, связанные с ее добыванием⁴.

Именно своим трудом Робинзон платит природе за то, что ему необходимо. И дело не меняется от того, что вместо одного человека налицо деятельность объединенных производителей: все равно цена⁵ любой вещи определяется количеством труда, необходимого для ее производства.

Вот почему некоторые блага остаются бесплатными — ведь они не произведены человеческим трудом:

Таковы: воздух, девственные земли, естественные луга, дикорастущий лес и т. д.⁶

С другой стороны, за блага, представляющиеся самыми естественными, — воду, воздух, солнце, море и т. д. — приходится платить, как только какой-нибудь человеческий труд предоставляет их в распоряжение того, кто ими наслаждается. А такие

³ См.: Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 1. Гл. 1. § 4 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 83—84.

⁴ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. I. 5. С. 144.

⁵ Точнее говоря, не цена, которая может колебаться в зависимости от спроса и предложения, а лежащая в ее основе стоимость. — Примеч. ред.

⁶ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 1. Гл. 1. § 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 49.

¹ Аристотель. Политика. I 3, 1257 а 31—41 // Соч. Т. 4. С. 391.

² Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. I. 5. С. 149.

малоупотребимые блага, как золото или бриллиант, имеют очень высокую цену, поскольку добываются большим трудом:

И то, что встречается реже, лучше того, что бывает в изобилии, как, например, золото лучше железа, хотя оно и менее полезно, обладание им представляется большим благом, потому что оно труднее¹.

В этом смысле стоимость определяется не полезностью, а количеством труда, содержащимся в предмете.

Что касается измерения этого количества, то сам принцип разделения труда указывает, как оно может быть осуществлено. Различные продукты имеют равную стоимость, если только они произведены равным количеством труда:

Соотношение между количествами труда, необходимыми для приобретения различных предметов, было, по-видимому, единственным обстоятельством, которое могло давать какое-либо руководство для их взаимообмена².

Но нужно еще определить количество труда, учитывая, что при разделении труда разные работы оказываются качественно разнородными. Так вот, их можно уравнять, так как изначально разделение труда осуществляется на основе уравнивания рабочих дней различных работников. Разные работы могут, стало быть, рассматриваться как равные, если только они занимают одинаковую часть рабочего времени:

Естественно, что продукт, обыкновенно требующий двух дней или двух часов труда, должен быть вдвое ценнее продукта, обыкновенно требующего одного дня или одного часа труда³.

В обмене стоимость продуктов может быть определена согласно количеству труда, какое они представляют, само же это количество измеряется продолжительностью труда.

Несомненно, учет одной только продолжительности недостаточен, так как нужно еще учитывать интенсивность труда, которая позволяет производить больше в меньшее время, а также учитывать относительно исполненного труда то время, которое было необходимо, чтобы ему научиться:

¹ Аристотель. Риторика. I 7, 1364 а 24—26 // Античные риторики. С. 38.

² Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. I. 6. С. 165.

³ Там же.

Часто бывает трудно установить соотношение между двумя различными количествами труда. Это соотношение не всегда определяется только временем, затраченным на две работы различного вида. Во внимание так или иначе следует принимать различную степень претерпеваемой трудности и проявленной искусности. Один час какой-нибудь тяжелой работы может заключать в себе больше труда, чем два часа легкой работы; точно так же один час занятия таким ремеслом, обучение которому стоило десяти лет труда, может содержать в себе больше труда, чем месячное усердствование в каком-нибудь заурядном и общедоступном занятии⁴.

”Нелегко, однако, найти точное мерило для трудности или ловкости”⁵. Существует только приблизительное равенство в измерении работ. Но хотя оно не является точным, оно ”достаточно все же для обычных житейских дел”⁶.

Можно допустить, что ”сложный” или ”квалифицированный” труд содержит только ”помноженный простой” труд, не требующий никакого особенного расхода силы или ловкости:

Товар может быть продуктом самого сложного труда, но его стоимость делает его равным продукту простого труда, и, следовательно, сама представляет лишь определенное количество простого труда⁷.

Нужно еще уточнить, что труд должен рассматриваться в его ”среднем” исполнении в данном обществе. Иначе ”могло бы показаться, что стоимость товара тем больше, чем ленивее или неискуснее производящий его человек, так как тем больше времени требуется ему для изготовления товара”⁸. Поэтому время труда, которое принимается в рассмотрение при определении стоимости, — это ”необходимое в среднем или общественно необходимое рабочее время”⁹:

Общественно необходимое рабочее время есть то рабочее время, которое требуется для изготовления какой-либо потребительной стоимости при наличных общест-

⁴ Там же. I. 5. С. 145.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 1. Гл. 1. § 2 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 53.

⁸ Там же.

⁹ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. I. 6. С. 173.

¹⁰ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 1. Гл. 1. § 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 47.

¹¹ Там же.

венно нормальных условиях производства и при среднем в данном обществе уровне умелости и интенсивности труда¹.

Стоимость товаров определяется, таким образом, исходя из количества среднего общественного труда, которое они содержат, но речь здесь идет об "абстрактном понятии"².

Поэтому, для того чтобы это понятие было введено в теорию Адамом Смитом, нужно было дождаться, пока оно по-настоящему не обретет свой смысл на практике. Только в капиталистическом обществе, когда рыночная экономика стала преобладающей, продукты различных видов труда, идет ли речь о работе дворника или философа, стали безжалостно сравниваться друг с другом посредством универсального "торга"³, обнаружив себя таким образом как взаимозаменяемые продукты одного и того же абстрактного человеческого труда. С другой стороны, если "гений Аристотеля" в выражении стоимости товаров открыл "отношение равенства"⁴ (например, "1 дом = пять лож"), он все же не смог открыть основу этого равенства по причине неравенства работ в греческой экономике, разделенных между рабами и свободными тружениками:

Но того факта, что в форме товарных стоимостей все виды труда выражаются как одинаковый и, следовательно, равнозначный человеческий труд, — этого факта Аристотель не мог вычитать из самой формы стоимости, так как греческое общество покоилось на рабском труде и потому имело своим естественным базисом неравенство людей и их рабочих сил⁵.

Если такой великий мыслитель, как Аристотель, первый проанализировал форму стоимости, посредством которой выражается соизмеримость всех товаров, тем не менее "тайна выражения стоимости" могла "быть расшифрована лишь тогда, когда идея человеческого равенства уже приобрела прочность народного предрассудка"⁶, то

есть после того, как капитализм освободил рабов.

Но если человеческое равенство становится народным предрассудком, то признание труда источником стоимости таковым еще не стало. Поэтому стоимость товара выражается обычно не в труде, а соответственно количеству тех благ, которые могут быть обменены на него.

Товары обмениваются, а потому и сравниваются гораздо чаще с другими товарами, чем с трудом. Поэтому более естественно устанавливать меновую стоимость товаров через количество какого-нибудь другого товара, а не труда, который можно на него приобрести. К тому же большинство людей лучше понимает, что означает определенное количество какого-нибудь товара, чем определенное количество труда⁷.

Исчисление стоимости вещей должно было бы восходить изначально к отношению между различными работниками в разделении труда, но оно фактически останавливается на отношении между товарами:

Поэтому когда Галиани говорит: стоимость есть отношение между двумя лицами... то ему следовало бы добавить: отношение, прикрытое вещной оболочкой⁸.

Товар ценится в обычной экономической деятельности и без того, чтобы осознавали, откуда происходит его стоимость: в силу этого он приобретает "фетишистский характер"⁹. Это особенно верно в отношении товара, более, чем какой-либо другой, служащего для определения стоимости, то есть золота — бога Плутона, вытасченного "из недр земных"¹⁰.

2. Противоестественный труд

В условиях возникновения обществ было ясно, что труд является ценой, какую нужно заплатить за всякое богатство. Но с развитием разделения труда связь между богатством и трудом все больше ослабевает. При этом, с теоретической точки зрения, сознание не схватывает более происхождения стоимости вещей и особенно денег, ко-

¹ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 1. Гл. 1. § 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 47.

² Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. I. 5. С. 146.

³ См. там же.

⁴ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 1. Гл. 1. § 3 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 70.

⁵ Там же. С. 69.

⁶ Там же.

⁷ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. I. 5. С. 146.

⁸ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 1. Гл. 1. § 4 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 84.

⁹ Там же. С. 82.

¹⁰ Там же. Гл. 3. § 3. С. 143.

торые представляются мистически ценными сами по себе. Даже на практике, вне иллюзий мистифицированного сознания, богатство проявляется как самоценное, так как оно воспроизводится само независимо от какого бы то ни было труда того, кто им владеет:

Деньги делают деньги, говорит пословица. Стоит вам добыть немного денег, и вам часто легко будет добыть больше. Главная трудность в том, чтобы добыть это самое "немногого"¹.

Так первоначальное отношение, соответственно которому труд производит богатство, перевертывается в новое отношение, согласно которому богатый живет не трудясь, так как его деньги производят и работают за него.

а) Богатство

Чтобы определить понятие богатства, сначала нужно уяснить двойственный характер стоимости, вытекающий из превращения продуктов труда в товары, обмениваемые на рынке:

Пользование каждым объектом владения бывает двойное; в обоих случаях пользуются объектом как таковым, но не одинаковым образом; в одном случае объектом пользуются по его назначению, в другом — не по назначению; например, обувью пользуются и для того, чтобы надевать ее на ноги, и для того, чтобы менять ее на что-либо другое. И в том и в другом случае обувь является объектом пользования: ведь и тот, кто обменивает обувь имеющему в ней надобность на деньги или на пищевые продукты, пользуется обувью как обувью, но не по назначению, так как оно не заключается в том, чтобы служить предметом обмена².

Произведенная трудом пара обуви своей формой и материей соответствует определенным потребностям. В качестве продукта труда она является, стало быть, объектом потребления и ценится прежде всего за это. Но сапожники бывают без сапог, потому что они используют обувь не для ходьбы, а для продажи и получения в обмен того, в чем они нуждаются. В качестве же пред-

мета обмена обувь имеет стоимость, материализованную в ее цене, которая определяется не ее пользой, а отношением труда сапожника ко всем другим работам в общественном разделении труда.

Нужно, следовательно, отличать потребительную стоимость, выражающую полезность вещи, от меновой стоимости, которая и есть собственно то, что обычно называют стоимостью (ценностью):

Слово *ценность* имеет два различных значения: иногда оно обозначает полезность какого-нибудь предмета, а иногда возможность приобретения других предметов, которое дает обладание данным предметом. Первое можно назвать "ценностью в употреблении", второе — "ценностью в обмене"³.

Как бы ни были они различны — ведь меновая стоимость предмета не имеет прямого отношения к его полезности, — эти две формы стоимости остаются тесно связанными, так как покупают только то, в чем имеют потребность. Сапожник может продать обувь только потому, что она полезна. Так в обмене рождается видимость, что именно потребность определяет стоимость вещей.

В обмене, следовательно, "потребительная стоимость становится формой проявления своей противоположности, стоимости"⁴. Еще проще: вещи имеют цену постольку, поскольку они полезны, хотя не их полезность определяет их цену. Раз это так, обмен оказывается только средством и "существование его обеспечивается теми, кто занят накоплением средств, необходимых для жизни и полезных для государственной и семейной общины"⁵. Такова форма приобретения, которую Аристотель называет "экономической"⁶ в этимологическом смысле этого слова, то есть того, что относится к благам семьи или поместья. Если только подобное приобретение касается потребительских благ, оно соответствует натуре⁷, так как имеет в виду удовлетворение только естественных потребностей. И поскольку мера владения собственностью, "ко-

³ См.т А. Исследование о природе и причинах богатства народов. I. 4. С. 142—143.

⁴ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 66.

⁵ Аристотель. Политика. I 3, 1256 b 28—30 // Соч. Т. 4. С. 389—390.

⁶ См. там же. 27. С. 389.

⁷ См. там же. 38. С. 390.

¹ См.т А. Исследование о природе и причинах богатства народов. I. 9. С. 215.

² Аристотель. Политика. I 3, 1257 a 5—13 // Соч. Т. 4. С. 390.

торая является достаточной для хорошей жизни, не беспредельна"¹, накопление, возможное в такой форме, также ограничено. Оно ограничивается потребляемыми и полезными благами, составляющими "истинное богатство"².

Но расширение обмена, когда в него вводятся деньги, приводит к появлению новой формы приобретения. Первоначально деньги являлись "посредником" обмена. Действительно, деньги даются сапожнику в обмен на обувь, и за деньги он может обеспечить себе блага, в которых нуждается. Деньги (Д) здесь представляют собой только среднее звено в обмене между товарами (Т), так что эта форма обмена может считаться лишь улучшением меновой торговли:

Т — Т' (меновая торговля)

Т — Д — Т' (экономический обмен)³.

Но на первом этапе такого обмена продажа товаров служит для обеспечения себя деньгами: она соответствует природе товара, поскольку этот последний рассматривается не как объект полезности, а как объект обмена. Однако при этом может появиться такая форма приобретения, которая хотя и "соприкасается"⁴ с первой, но является радикально от нее отличной.

В этой новой форме, названной Аристотелем "хрематистикой", деньги оказываются "необходимым элементом и целью всякого обмена"⁵, а не его посредствующим звеном. Именно товар является отныне посредником между двумя суммами денег:

Д — Т — Д' (хрематистический обмен).

"Торговля"⁶ заключается здесь в покупке товара и его перепродаже таким образом, чтобы получить в обмен сумму денег, превосходящую первую. Предельной формой такого обмена является ростовщичество или отдача в долг под процент, когда деньги дают, чтобы получить их обратно в большем объеме:

Д — Д' (ростовщичество).

В этой последней форме обмена "проценты являются денежными знаками, происшедшими от денежных же знаков. Этот род наживы оказывается по преимуществу противным природе"⁷.

В торговле, как и в ростовщичестве, можно отметить прежде всего изменение самой природы богатства. Если "истинное богатство" состоит из используемых и потребляемых благ, то торговля и ростовщичество приводят к появлению нового определения богатства, связанного с "деньгами"⁸, каковое становится определением общеупотребительным⁹. В этом смысле богатство есть "преизобилие денег"¹⁰. Конечно, деньги суть средство приобретения благ, необходимых для жизни. Но если в приобретении таких благ довольно быстро достигается предел, то приобретение денег — это процесс без "предела"¹¹:

Все занимающиеся денежными оборотами стремятся увеличить количество денег до бесконечности¹².

Люди стремятся обогатиться, чтобы обеспечить себе необходимые для счастья блага. Но в результате включаются в бесконечный процесс, где в погоне за средствами жизни теряют саму жизнь.

Богатство в этой денежной форме представляет собой на самом деле накопление благ, непригодных для употребления. Тем самым оно становится лишением, а не наслаждением:

Такого рода богатство может оказаться прямо-таки не имеющим никакого смысла, и человек, обладающий им в преизобилии, может умереть голодной смертью, подобно тому легендарному Мидасу, у которого вследствие ненасытности его желаний все предлагавшиеся ему яства превращались в золото¹³.

Мидас захотел, чтобы все, чего он коснется, превращалось в золото. И он это получил. Но в то время, когда ели руками, это значило осудить себя на голодную смерть.

¹ Аристотель. Политика. I 3, 1256 b 32 // Соч. Т. 4. С. 390.

² Там же. 30—31.

³ Об употреблении этих символов см.: Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 2. Гл. 4. § 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 157—166.

⁴ См.: Аристотель. Политика. I 3, 1257 b 35 // Соч. Т. 4. С. 393.

⁵ Там же. 23. С. 392.

⁶ См. там же. 2. С. 391.

⁷ Там же. 1258 b 7—8. С. 395.

⁸ См. там же. 1257 b 5—6. С. 392.

⁹ См. там же. 5. С. 391.

¹⁰ Там же. 9. С. 392.

¹¹ Там же. 29.

¹² Там же. 34. С. 393.

¹³ Там же. 13—16. С. 392.

Скупец впадает в такую же иллюзию, лишая себя всякого удовольствия, чтобы бесплодно накапливать золото.

Отказ от наслаждения демонстрирует противоестественный аспект денежного обогащения в сфере потребления. Но это последнее извращает также во многом сам производительный труд. Труд является изначально производителем полезных предметов: он находит, стало быть, свое естественное оправдание и свое определение в результате, производимом им соответственно особой природе его деятельности. Но в условиях погони за денежным богатством полезность труда определяется уже не по его результату, а по тому заработку, который он обеспечивает. В этом случае различные производительные способности используются "вопреки даже голосу природы"¹:

Мужество заключается в отваге, а не в наживании денег; точно так же военное и врачебное искусства имеют в виду не наживу, но первое — одержание победы, второе — доставление здоровья. Однако эти люди обращают все свои способности на наживу денег, будто это является целью².

В данном случае не продукт труда, используемый как товар, служит для зарабатывания денег, а сама "способность" отчуждается, то есть продается другому. Очевидно, что генерал или врач, которые служат по найму, не могут продать ни победу, ни здоровье, так как они не могут быть уверены в достижении таких результатов. Они продают именно свои способности, то есть свои услуги и работу. ○

б) Отчужденный труд

Отчуждение труда изменяет его конечную цель. Таковой становится уже не результат труда, а нечто совершенно внешнее — тот заработок, который он обеспечивает. Отчуждение труда представляется, таким образом, предосудительным с гуманной и моральной точек зрения. Но оно ставит, независимо от всякого морального рассмотрения, экономическую проблему: про-

блему цены, по которой труд может быть продан. Стоимость товара определяется количеством содержащегося в нем труда. Но тогда труд есть источник стоимости, ее субстанция, "имманентная мера"³. Следовательно, он не может сам иметь "стоимость"⁴, так как он является тем, что служит для измерения всякой стоимости.

Цена, которой оценивается труд, называется заработной платой. Отчуждение труда ставит перед политической экономией проблему оценки труда в заработной плате. Решение такой проблемы стало возможно только на основе современной политической экономии в силу тех же причин, которые делали невозможным общее решение проблемы стоимости товара. Действительно, только в капиталистической экономике заработная плата становится общей формой платы за труд. Античность не знала подобной проблемы, так как раб не получал никакого заработка, а большое число видов деятельности, называемых свободными профессиями, по обычаю, который исчез только в самое последнее время, вознаграждались лишь "гонорарами" или подарками, размер которых определялся совершенно произвольно и вне всяких правил.

Первоначальный принцип общественного разделения труда между производителями позволяет определить "естественное вознаграждение за труд", которое является не чем иным, как его "продуктом"⁵. Действительно, вознаграждением, естественно связанным с трудом, является изготовленный им предмет. Но подобное определение заработной платы предполагает, что "весь продукт труда принадлежит работнику"⁶. Это возможно, лишь когда сам работник является собственником инструментов производства и сырья, с которым он работает. Разделение труда, обмен, частная собственность на средства производства (обрабатываемая материя и орудия ее обработки) взаимодополняют здесь друг друга. Но именно институт частной собственности лимитирует ее расширение. Если первые

³ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 6. Гл. 17 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 547.

⁴ Там же.

⁵ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. I. 8. С. 184.

⁶ Там же.

¹ Аристотель. Политика. I 3, 1258 а 10 // Соч. Т. 4. С. 393.

² Там же. 10—13.

производители, которые организуют между собой рынок, являются собственниками средств и продуктов труда, то они исключают из этой собственности тех, кто в силу роста человеческих объединений претендует затем на то, чтобы войти в кругооборот производства.

Для трудящихся, лишенных собственности, не остается ничего другого, как продавать свой труд, цена которого составляет то, что, собственно, и называют заработной платой:

Под заработной платой повсюду понимают то, чем она является обычно, когда рабочий и нанимающий его обладатель капитала являются двумя различными лицами¹.

Итак, когда работник является в то же время собственником, он "пользуется полным продуктом своего труда"². Этот продукт есть не что иное, как "ценность (стоимость. — *Ред.*), которую его труд прибавляет к обрабатываемому им материалу"³. К стоимости сырья всякий труд, действительно, добавляет меновую стоимость, которая является естественной заработной платой труда:

$$\begin{array}{c} \text{сырье} \quad + \quad \text{труд} \\ \hline \text{начальная стоимость} \quad + \quad \text{добавленная стоимость} \\ \quad \quad \quad \quad \quad \quad \quad \quad = \text{естественная заработная плата.} \end{array}$$

Но когда собственник и работник являются двумя разными лицами, только часть стоимости, добавленной трудом, возвращается к работнику в форме заработной платы, тогда как другая часть достается собственнику фондов и представляет собой его прибыль:

Во всех ремеслах и производствах большинство работников нуждается в хозяине, который авансировал бы им материалы для работы, а также заработную плату и средства существования до времени ее окончания. Хозяин получает долю продукта их труда, или ценности, которую труд добавляет к обрабатываемому им материалу; эта доля и составляет его прибыль⁴.

Фондами, или капиталом (этот термин сохраняется скорее для денежного выражения

производственных фондов), называют накопление благ, предварительно необходимых для производительного труда. Можно, следовательно, сказать, что происхождение заработной платы ясно: она происходит из стоимости, добавленной трудом к капиталу, который приводится в действие трудом. В том случае, когда работник является одновременно собственником капитала, вся сумма добавленной стоимости составляет его заработную плату. Но в случае, если работник и собственник капитала — разные лица, стоимость, добавленная его трудом, делится между заработной платой и прибылью на капитал, и только в этом случае можно, собственно, говорить о заработной плате:

$$\begin{array}{c} \text{капитал} + \text{добавленная трудом стоимость} \\ \hline \text{прибыль} + \text{заработная плата.} \end{array}$$

Но если происхождение заработной платы ясно, то труднее объяснить, по какому правилу делится добавленная трудом стоимость между зарплатой и прибылью на капитал.

Если смотреть с чисто юридической точки зрения, это разделение как будто не подчиняется никакому общему правилу. Наем трудящегося хозяином является договором, свободно обговариваемым обеими сторонами — собственником капитала и трудящимся, причем каждый из них стремится достичь большей выгоды:

Обычно размер заработной платы повсюду зависит от договора между этими двумя сторонами, интересы которых отнюдь не совпадают. Рабочие хотят получить возможно больше, а хозяева хотят давать возможно меньше. Первые стараются договориться, для того чтобы поднять заработную плату, последние же — чтобы ее понизить⁵.

Свободный характер трудового договора, похоже, отдает соотношение между заработной платой и прибылью во власть случайных обстоятельств и волевых решений.

Между тем нужно заметить, что трудовой договор не является совершенно свободным в силу неравенства договаривающихся сторон. Несомненно, "в конечном счете рабочий может оказаться столь же

¹ Смита А. Исследование о природе и причинах богатства народов. I. 8. С. 186.

² Там же. С. 185.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 186.

необходимым для своего хозяина, как и хозяин для рабочего”¹, так как хозяин не привлекает дохода из своего капитала без использования трудящихся. Но хозяин — собственник, тогда как рабочий им не является: хозяева “могли бы... прожить на капиталы, уже добытые ими”, тогда как трудящийся не может долго “просуществовать”, “не имея работы”². “Хозяева могут”, стало быть, “держаться гораздо дольше”, более того, “хозяева, будучи в меньшинстве, гораздо легче могут сговориться между собой”³.

Говорят, что нам редко приходится слышать о соглашениях хозяев, зато часто слышим о соглашениях рабочих. Но те, которые на этом основании воображают, что хозяева редко вступают в соглашения, совершенно не знают ни жизни, ни данного предмета. Хозяева всегда и повсеместно находятся в своего рода молчаливом, но постоянном и единообразном сговоре с целью не повышать оплату труда выше ее существующего размера. Нарушение этого соглашения повсюду признается в высшей степени неблагоприятным делом и своего рода проступком такого предпринимателя в глазах его соседей и братьев. Правда, мы редко слышим о таких соглашениях, но только потому, что они представляют собой обычное и, можно сказать, естественное состояние вещей, которого никто не замечает⁴.

С наступлением современного капитализма закон к тому же усугубил это положение вещей, так как он “разрешает или, по крайней мере, не запрещает” соглашения между хозяевами и “запрещает это делать рабочим”⁵. Таким образом, история рабочего сословия представляет собой постоянную борьбу трудящихся за повышение их заработной платы или даже просто за то, чтобы были признаны средства борьбы за такое повышение в форме прав профсоюзных объединений и забастовок.

Но этот аспект отношений между наемными рабочими и хозяевами является собственно политическим. Действительно, он ставит юридические проблемы, предполагает вмешательство государства, которое

издает законы и судьи которого выносят решения, для того чтобы оправдать применение вооруженной силы. Проблема, касающаяся собственно экономического определения стоимости труда, тем самым еще не решена. Зато экономическое установление реальной стоимости труда возможно, так как “самую низкую норму заработной платы” можно определить как “необходимый минимум существования работника”⁶.

Существует известная граница, ниже которой невозможно, по-видимому, сократить на сколько-нибудь продолжительное время обычную заработную плату даже низших видов труда. Человек всегда должен иметь возможность существовать своим трудом, и его заработная плата должна по меньшей мере быть достаточной для его существования. Она даже в большинстве случаев должна быть несколько выше, в противном случае ему было бы невозможно содержать семью, и племя рабочих исчезло бы после первого поколения⁷.

Минимальная цена труда определяется, следовательно, совокупностью благ, необходимых для производства и поддержания существования трудящихся.

В капиталистической экономике наемный рабочий рассматривается просто как “одушевленное”⁸ орудие производства. Определение стоимости такого орудия подчиняется общим законам рыночной экономики, то есть она определяется количеством часов труда, необходимого для производства подобного орудия. Так как гораздо проще выразить стоимость товара скорее в потребительских благах, чем в часах труда, то обычно стоимость трудящегося исчисляют соответственно сумме потребительских благ, нужных для его производства. Именно таким образом, например, гарантированный межпрофессиональный уровень минимальной заработной платы исчисляется по количеству килограммов хлеба, кусков мыла, рубашек, рабочих блуз, пачек сигарет, сеансов кино и т. д., которые считаются сегодня в среднем необходимым минимумом для поддержания существования, воспроизводства (и даже развлечения) наименее квалифицированного трудящегося.

¹ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. I. 8. С. 186.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 187.

⁵ Там же. С. 186.

⁶ Там же. I. 9. С. 220.

⁷ Там же. I. 8. С. 188.

⁸ См.: Аристотель. Политика. I 2, 1253 b 28 // Соч. Т. 4. С. 381.

ся. Стоимость самих этих благ может, в свою очередь, определяться рабочим временем, необходимым для их производства. Что касается других работ, то они определяются иерархической сеткой заработной платы, как кратное от простого труда.

Именно такими окольными путями политическая экономия смогла определить объем зарплат. Но нужно заметить, что, определяя "реальную стоимость" труда согласно стоимости средств существования, необходимых для поддержания и воспроизводства "самого рабочего", политическая экономия "бессознательно" совершала подмену. То, что она определяла таким образом, было не "стоимостью труда" (выражение, лишенное смысла), а стоимостью самого рабочего, то есть это была "стоимость рабочей силы"². Но это выражение двусмысленно. Ведь стоимость бывает потребительной или меновой. Как всякий продукт, продаваемый на рынке, рабочая сила покупается, потому что она имеет потребительную стоимость. При этом потребительной ценностью или полезностью рабочей силы является труд, который она обеспечивает. Именно ради выполняемого ею труда покупается рабочая сила. Но она покупается по своей меновой стоимости, определяемой согласно количеству труда, нужного для ее производства. Весь секрет наемного труда заключается в том, что количество труда, которое доставляет рабочая сила, всегда больше того, что нужно для ее производства:

Труд сильного раба доставляет двойную стоимость его содержания, а труд самого убогого рабочего... не может доставлять меньше, чем труд сильного раба³.

Таково происхождение прибыли: она вытекает из разницы между потребительной стоимостью рабочей силы (т. е. труда, который она обеспечивает) и ее меновой стоимостью (т. е. труда, которого она стоит). В этих терминах марксистская критика переформулирует анализ, представленный классической политической экономией. Ме-

новая стоимость рабочей силы ниже, чем ее потребительная стоимость:

капитал	добавленная стоимость	(Смит)
	прибыль заработная плата.	
капитал	потребительная стоимость	
	рабочей силы	(Маркс)
	прибыль меновая стоимость	
		рабочей силы.

Критика Маркса представляет собой более точное экономическое обоснование происхождения прибыли, чем анализ Смита (который считает произвольным разделение добавленной стоимости между заработной платой и прибылью). Действительно, ее источником не является ни воровство, ни произвольная экспроприация, — она возникает благодаря чисто экономическому механизму, в результате покупки рабочей силы по ее меновой стоимости.

Это объяснение проясняет подлинные основы различия между двумя формами обмена, которые Аристотель называет "экономической" и "хрематистической". Экономический обмен — это обмен полезными благами между независимыми производителями. Причем его природа не изменяется от того, включает ли такой обмен деньги в качестве посредствующего звена:

$T-T'$ или $T-D-T'$ (экономический обмен).

Эта форма обмена имеет своим условием равенство. Когда сапожник продает обувь, чтобы купить себе дом, он должен отдать количество обуви, соответствующее количеству труда, которое заключает в себе дом:

$T = T'$ (экономический обмен).

В экономическом обмене, собственно говоря, нет выгоды, кроме разве что той, которая вытекает одинаково для всех партнеров из общего увеличения производительности вследствие общественного разделения труда.

Зато хрематистический обмен имеет целью обогащение. В этом обмене нужно, чтобы сумма денег, полученная в конце процесса, превосходила ту, которую авансировали вначале:

$D-T-D'$, если $D < D'$ (хрематистический обмен).

¹ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 6. Гл. 17 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 548.

² Там же.

³ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. I. 8. С. 188—189.

При этом неизвестно, откуда берется излишек в данной форме обмена, так как "обращение, или товарообмен, не создает никакой стоимости"¹, а обмен в основе своей подчиняется закону равенства. Лишь современная политическая экономия объясняет, каким образом тот особый товар, каким является рабочая сила, может, будучи покупаемым по стоимости, обеспечить прибыль. Как следствие, проясняется и процесс ростовщичества:

Д—Д', если $D < D'$ (ростовщический обмен).

В этом случае говорят, что деньги производят процент. Но слишком очевидно, что они не смогли бы ничего произвести сами по себе. Как и в случае наемного труда, излишек стоимости происходит из труда. Но когда стоимость, добавленная к капиталу, происходит из труда заемщика, она гораздо более очевидно выглядит как достигнутая посредством эксплуатации, чем когда она имеет источником наемный труд.

с) *Эксплуатируемый труд*

Как всякий другой товар, рабочая сила подвержена рыночным колебаниям соответственно закону спроса и предложения:

Спрос на людей, как и спрос на всякий иной товар, необходимо регулирует производство людей².

Хорошо известно, например, что в развитых капиталистических странах страх перед безработицей или промышленным кризисом приводит к кризису рождаемости. Действительно, цена рабочей силы уменьшается, если она предлагается на рынке в слишком большом количестве. И рабочая сила защищает свою товарную стоимость, как это делает всякий производитель: уменьшая свое собственное производство, то есть прилаживая предложение к спросу.

Но трудящиеся пользуются своим количеством и в конфликтах, когда они противостоят капиталу в борьбе за увеличение заработной платы. Наиболее впечатляю-

щим итогом этой борьбы с начала существования современной индустрии является сокращение рабочего дня. Заработная плата, согласно ее основному определению, — это плата за потребительную стоимость рабочей силы, то есть ее функционирование. Нет сомнения, что посредством заработной платы капитал делается собственником всего времени, в течение которого рабочая сила в состоянии функционировать:

"Что такое рабочий день?" Как велико то время, в продолжение которого капитал может потреблять рабочую силу, дневную стоимость которой он оплачивает? ...На эти вопросы... капитал отвечает: рабочий день насчитывает полных 24 часа в сутки, за вычетом тех немногих часов отдыха, без которых рабочая сила делается абсолютно негодной к возобновлению своей службы. При этом само собой разумеется, что рабочий на протяжении всей своей жизни есть не что иное, как рабочая сила, что поэтому все время, которым он располагает, естественно и по праву есть рабочее время и, следовательно, целиком принадлежит процессу самовозрастания стоимости капитала³.

Именно серьезная борьба привела к сокращению рабочего дня.

Преимущества такого сокращения очевидны для трудящегося. Что касается капитала, то он поддерживает уровень своей прибыли, повышая производительность труда. Из этого повышения вытекает понижение стоимости необходимых средств существования, так как на производство последних затрачивается меньше рабочего времени, и в результате сокращается стоимость рабочей силы:

Капитал имеет непрерывную склонность и постоянную тенденцию к увеличению "производительной силы труда", с тем чтобы "удешевлять товары" и, следовательно, понижать цену трудящегося⁴.

А наиболее действенным средством увеличения производительности труда является разделение труда. Подобное средство тем более пригодно для повышения прибыли, что оно состоит только в организации труда и в способе применения рабочей силы, так что "производительные силы, возника-

¹ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 2. Гл. 4. § 2 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 174.

² Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. I. 8. С. 202.

³ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 3. Гл. 8. § 5 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 274.

⁴ См. там же. Отд. 4. Гл. 13. § 1. С. 382.

ющие из кооперации и разделения труда, ничего не стоят капиталу”¹.

Первая форма разделения труда, известная уже с древности, — это ремесленное разделение труда. Оно развилось вплоть до разделения ремесел, которое было санкционировано в средневековом праве посредством цеховой регламентации. Эта последняя предусматривала, что мастер должен уметь выполнять все операции по созданию совокупности предметов, имеющих отношение к его гильдии (например, для мастера слесарного дела это совокупность употребляемых замков), и что он может в своей мастерской или лавке использовать лишь ограниченное число подмастерьев и учеников. Фактически это ограничение имело целью “предотвратить снижение цен”² и “воспрепятствовать превращению ремесленника-мастера в капиталиста”³. Кроме того, “цех ревностно охранял себя от всяких посягательств со стороны купеческого капитала”⁴. Действительно, “купец мог купить всякие товары, но не труд в качестве товара”⁵.

Нужно было, стало быть, бороться с цеховой организацией, чтобы перейти к следующему этапу разделения труда — в мануфактуре. Мануфактурное разделение труда имеет фактически “двойное происхождение”⁶. С одной стороны, действительно, можно собрать в одной мастерской “рабочих разнородных самостоятельных ремесел, через руки которых последовательно должен пройти продукт вплоть до того, пока он не будет окончательно готов”⁷:

Так, например, карета была первоначально общим продуктом работ большого числа независимых ремесленников: тележника, шорника, портного, слесаря, медника, токаря, позументщика, стекольщика, маляра, лакировщика, позолотчика и т. д. Каретная мануфактура объединяет всех этих различных ремесленников в одной мастерской, где они работают одновременно и во взаимодействии друг с дру-

гом. Конечно, карету нельзя позолотить раньше, чем она сделана. Но если одновременно производится много карет, то часть их может непрерывно подвергаться золочению, в то время как другая часть проходит более ранние фазы процесса производства⁸.

Несомненно, эта форма производства предполагает приемы и навыки, приобретенные в ремесленном производстве. Но рабочие, употребляемые для данной специальной задачи, “теряют мало-помалу привычку, а вместе с тем и способность заниматься своим старым ремеслом в его полном объеме”⁹: например, слесарь не может более делать ничего, кроме замков кареты. Зато, в силу того что область действия работников “сужена”¹⁰, их умение в этой ограниченной специальности выигрывает в скорости и ловкости.

Однако более характерна другая форма мануфактурного разделения труда, при которой различные операции, направленные на производство одного предмета, не выполняются более “одним ремесленником последовательно”, а “отделены”, “изолированы” и “каждая из них поручается отдельному ремесленнику”¹¹:

Возьмем для примера совсем незначительную отрасль, но такую, где разделение труда отмечалось очень часто, а именно булавочное ремесло. ...При том способе, как это делается теперь, особую профессию составляет не только вся работа как таковая, но она сама подразделяется на ряд специальностей, которые большей частью также являются особыми профессиями. Один тянет проволоку, другой выпрямляет ее, третий обрезает, четвертый заостряет конец, пятый обтачивает один конец для насаживания головки. Изготовление самой головки требует двух или трех самостоятельных операций; насадка ее составляет особую операцию, полировка булавок — другую; самостоятельной операцией является даже завертывание готовых булавок в пакетики. Таким образом, сложная работа по изготовлению булавок разделена приблизительно на восемнадцать отдельных операций, которые в некоторых мастерских все выполняются различными рабочими, тогда как в других один и тот же рабочий нередко выполняет две или три операции”¹².

¹ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 4. Гл. 13.
§ 2 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 398.

² Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. I. 10. С. 249.

³ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 3. Гл. 9 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 318.

⁴ Там же. Отд. 4. Гл. 12. § 4. С. 371.

⁵ Там же.

⁶ Там же. § 1. С. 348.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 349.

¹² Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. I. 1. С. 119.

Производительная человеческая деятельность оказывается, таким образом, разделена на элементарные операции. При этом каждая из них становится простой механической деятельностью, которой можно научиться в несколько минут и которая выполняется, в силу привычки, с наибольшей степенью ловкости и скорости.

Таким образом, труд становится деятельностью все более и более "абстрактной"¹, так как различные моменты, еще органически связанные в ремесленном производстве, отныне выполняются отдельно друг от друга. Труд становится все более "механичным", и в пределе этого процесса абстракции и механизации "оказывается, что человек может уйти и уступить свое место машине"². Эта замена обычно описывается как замещение двигательной силы человека двигательным действием природных сил. В этом смысле главным в машине был бы мотор. "Однако с экономической точки зрения это определение совершенно непригодно, потому что в нем отсутствует исторический элемент"³. Действительно, исторически то, что прежде всего захватывается промышленной революцией в роли человека-производителя при замене его машиной, это не двигательная активность, а скорее "ручное орудие"⁴, то есть, собственно говоря, рабочие руки. Программа Джона Уайетта, когда он в 1735 г. предложил прядильную машину и начал таким образом промышленную революцию, возмещала целью машины "прясть без помощи пальцев"⁵.

По-настоящему характерным для работы машины является не замена двигательной силы человека новыми двигательными силами, а скорее замена ручной ловкости человека механическим управлением орудиями обработки материи:

После того как собственно орудие перешло от человека к механизму, машина заступает место простого орудия. Разли-

чие между машиной и орудием с первого же взгляда бросается в глаза, хотя бы первичным двигателем все еще оставался сам человек⁶.

Таким образом формируется настоящий искусственный организм общественного человека. Действительно, если "количество рабочих инструментов, которыми человек может действовать одновременно, ограничено количеством его естественных производственных инструментов, количеством органов его тела"⁷, то для машины подобного ограничения не существует:

...Количество орудий, которыми одновременно действует одна и та же рабочая машина, с самого начала освобождается от тех органических ограничений, которым подвержено ручное орудие рабочего⁸.

Что же касается роли, какую оставляет человеку чисто механическая форма производства, то она сводится к труду "по наблюдению за машиной и по исправлению своими руками ее ошибок"⁹. Более того, в последней промышленной революции и эта последняя роль, благодаря кибернетическому контролю, может быть доверена самой машине.

3. Предназначение труда

Итак, стремясь удержать высокую норму прибыли и сокращая "время, общественно необходимое для производства данного товара", капитализм совершил переворот в технических и общественных условиях процесса труда, а следовательно, и в самом "способе производства"¹⁰. В этом отношении он проявил себя самым активным агентом преобразования общества и эмансипации индивидов путем повышения уровня жизни масс. Между тем это преобразование и эмансипация приобретают двусмысленное значение в силу того факта, что их важнейшими средствами явились погоня за прибылью и безграничная эксплуатация наемного труда.

¹ См.: Гегель Г. В. Ф. Философия права. § 198. С. 239.

² Там же.

³ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 4. Гл. 13. § 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 383.

⁴ Там же. С. 385.

⁵ Там же. С. 383.

⁶ Там же. С. 385.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. Гл. 10. С. 325.

а) Противоречия машинного производства

Что касается условий труда, а также способов и результатов производства, то очевидно, что важнейшее преобразование связано с введением машинного производства. Последнее стало возможным только при капитализме. Правда, часто задавали вопрос (впрочем, не находя ответа), почему в античности не распространился машинный труд, хотя тогда уже были научные знания, необходимые для механизации производства. Но постановка этой проблемы, как и бессилие в ее решении, обусловлены просто недостаточностью исторического и теоретического анализа самого понятия машины. Конечно, древние знали "машинны" элементарной механики, то есть "рычаг, наклонную плоскость, винт, клин и т. д."¹. Конечно, они умели использовать природные двигательные силы, такие, как "животные, вода, ветер"². А многие орудия "отчасти в мануфактурный период, в единичных же случаях уже задолго до него" могли приводиться в движение механически — как насос, кузнечные меха, сукновальная машина и т. д., но они "не революционизируют способа производства"³:

И даже паровая машина в том виде, как она была изобретена в конце XVII века, в мануфактурный период, и просуществовала до начала 80-х годов XVIII века, не вызвала никакой промышленной революции⁴.

Только "создание станков" поистине ввело в механическое производство природные силы, такие, как "вода, ветер, пар", и сделало совершенно "случайным" употребление в качестве двигательной силы человеческой мускульной энергии. С тех пор как человеческий организм, и особенно рука, не стал более необходим для управления орудиями, мускульная сила людей в качестве простого двигателя становится всего лишь одной из природных сил и притом бесконечно более слабой, чем многие другие. Настоящая же революция в способе производства — это чисто механическое использование орудий.

¹ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 4. Гл. 13.

§ 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 382.

² Там же. С. 386.

³ Там же.

⁴ Там же.

Но для того чтобы инструмент, первоначально служивший продолжением человеческого организма, мог быть доверен машине, нужно было сначала сделать человеческий жест совершенно машинальным вследствие механического разделения, что осуществилось только в конце мануфактурного разделения труда, каковое само явилось наследием очень долгого процесса развития. Действительно, разделение труда может как следует развиваться лишь в условиях расширяющегося товарообмена. Результатом развитого разделения труда являются все более многочисленные и в то же время все более разнообразные продукты. Но они должны найти покупателей, которые были бы в то же время производителями, так что "разделение труда ограничивается размерами рынка"⁵:

Так как именно возможность обмена ведет к разделению труда, то степень последнего всегда должна ограничиваться пределами этой возможности или, другими словами, размерами рынка. Когда рынок незначителен, ни у кого не может быть побуждения посвятить себя целиком какому-либо одному занятию за неимением возможности обменять весь избыток продукта своего труда сверх собственного потребления на необходимые продукты труда других людей⁶.

Нет, стало быть, никакой тайны в неспособности древней экономики развить машинное производство. Последнее появляется лишь в результате такого разделения труда, которое само имеет условием расширение рынка, развитие торгового капитала и возможность для него приобретать рабочую силу и заставлять, таким образом, "работать деньги".

Именно капитализм освободил человечество от рабства, реализовав старую мечту Аристотеля:

Раб — некая одушевленная собственность, как и вообще в искусствах всякий ремесленник как орудие стоит впереди других инструментов. Если бы каждое орудие могло выполнять свойственную ему работу само, по данному ему приказанию или даже его превосходящая, и уподобляясь бы статуям Дедала или треножникам Гэфеста, о которых поэт говорит, что они "сами собой (automatous) входили в со-

⁵ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. I. 3. С. 132.

⁶ Там же.

бране богов"; если бы ткацкие челноки сами ткали, а плектры сами играли на кифаре, тогда и зодчие не нуждались бы в работниках, а господам не нужны были бы рабы¹.

Между тем "целью" введения машин не было "облегчение труда"², а главным образом поддержание нормы прибыли. Поэтому разделение труда вообще и в его заключительной стадии машинного труда в частности свело трудящегося к простому элементу превосходящего его механизма.

Разделение труда имеет своим результатом осуществление работником все более фрагментарных операций. В условиях ремесленного разделения труда всякий мастер трудится один над своим продуктом, каковой составляет товар, который можно обменять на другие. Но при мануфактурном разделении труда "частичный рабочий не производит товара. Лишь общий продукт многих частичных рабочих превращается в товар"³. В этом смысле нужно различать собственников производителей, то есть обладателей капиталов, которые могут поставлять на рынок конечный продукт, и рабочих или операторов, которые ограничиваются очень фрагментарным участием в создании такого продукта.

Итак, трудящийся, поскольку он является просто рабочим, не имеет никакого права собственности на продукт своего труда. Но он лишен владения даже и самим своим трудом, в силу того что "разделение труда" превращает его "в совершенно частичное искусство управлять отдельным частичным орудием"⁴. В ремесленном производстве трудящийся совершал совокупность операций по производству объекта и, следовательно, использовал и развивал в своей деятельности весь спектр своих физических и духовных ресурсов. Даже Платон подчеркивал, что ремесленник должен иметь идеи, и можно продемонстрировать, что науки в их подразделении и первичном содержании произошли из ремесленной деятельности. Но в условиях мануфактурного разделе-

ния труда "познания, рассудительность и воля" требуются "только от всей мастерской в целом"⁵. Умственные и волевые аспекты труда отобраны у трудящегося и даже противопоставлены ему как исключительная принадлежность капитала:

То, что теряют частичные рабочие, сосредоточивается в противовес им в капитале. Мануфактурное разделение труда приводит к тому, что духовные потенции материального процесса производства противостоят рабочим как чужая собственность и господствующая над ними сила⁶.

"В крупной промышленности" "наука" становится производительной силой, она даже идет вразрез с его интересами, так как способствует созданию машин, завершающих экспроприацию труда.

Мануфактурное разделение труда покоилось еще на ловкости трудящихся и дополнительно ее развивало, хотя и ограничивая ее частичной деятельностью. Но в условиях индустриальной механизации "управление орудием переходит к машине", так что "вместе с потребительной стоимостью рабочей силы исчезает и ее меновая стоимость"⁷. Ловкости, действительно, более не требуется, так что труд у машины становится элементарным и оплачивается как таковой, то есть самой низкой заработной платой. В условиях подобного преобразования машинной техники, которое ведет к автоматическому производству, обесцениваются, в свою очередь, интеллектуальные аспекты профессии. Действительно, машина сама наблюдает и регулирует свою деятельность, так что способности инженеров, обязанных управлять производством, на автоматизированных заводах оказываются ненужными. Имеющиеся у них научные и технические знания остаются без употребления перед лицом машин, которые за редким исключением не выходят из строя и работают, подобно внутренним органам живого организма, в темноте совершенно закрытых помещений.

Разделение труда, развившееся на своей последней стадии в машинное производство, превращает, таким образом, работу

¹ Аристотель. Политика. I 2, 1253 b 33 — 1254 a // Соч. Т. 4. С. 381. Цитируется "Илиада" (XVIII, 376).

² Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 4. Гл. 13. § 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 382.

³ Там же. Гл. 12. § 4. С. 367.

⁴ Там же. Гл. 13. § 5. С. 441.

⁵ Там же. Гл. 12. § 5. С. 374.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же. Гл. 13. § 5. С. 441.

в занятие скучное из-за своей монотонности и в то же время изматывающее своей быстротой:

Машинный труд, до крайности захватывая нервную систему, подавляет многостороннюю игру мускулов и отнимает у человека всякую возможность свободной физической и духовной деятельности. Даже облегчение труда становится средством пытки, потому что машина освобождает не рабочего от труда, а его труд от всякого содержания¹.

Поскольку же "разум большинства людей необходимо формируется их повседневными занятиями"², то, если человек "проводит свою жизнь в осуществлении малого числа простых операций", он должен стать "вообще таким тупым и таким невежественным, как только это возможно для человеческого существа"³. Тем самым разделение труда в ходе промышленного прогресса порождает существенное противоречие. С одной стороны — это "величайшая выгода"⁴ для населения и индустрии, тогда как, с другой стороны, оно постоянно ухудшает положение рабочих:

Ведет к разрозненности и ограниченности особенного труда и тем самым к зависимости и нужде связанного с этим трудом класса, а отсюда и к неспособности чувствовать и наслаждаться всей свободой, и особенно духовными преимуществами гражданского общества⁵.

С одной стороны, следовательно, индустриальное общество увеличивает "накопление богатства"⁶, но, с другой — оно умаляет индивидов и массы, лишая их всякого человеческого и духовного развития.

Однако механизация труда приводит не только к деградации связанной с ней рабочей силы: она ее перемещает в направлении более сложных видов деятельности. Целиком механическое выполнение производительных работ возможно, только если расчленение человеческого труда достаточно развито. Оно может касаться лишь полезных предметов, производство которых уже

прошло через последовательные фазы разделения труда в мануфактуре и в индустрии. Но на каждом этапе механизации производство машин само становится более сложной деятельностью. Сегодня серия операций, ведущая к изготовлению автомобиля, может осуществляться совершенно автоматическим способом. Но создание автоматической поточной линии само требует сложнейшей кибернетической и электронной техники. Машиностроительная промышленность становится, таким образом, постоянно революционируемой формой производства:

Современная промышленность никогда не рассматривает и не трактует существующую форму производственного процесса как окончательную. Поэтому ее технический базис революционен, между тем как у всех прежних способов производства базис был по существу консервативен⁷.

В качестве революционной силы крупная промышленность "обуславливает перемену труда, движение функций, всестороннюю подвижность рабочего"⁸. Недаром в Соединенных Штатах прославляют "авантюристов, которые легче меняют свое ремесло, чем вы рубаху"⁹, вместо того чтобы замкнуться, как делают в старой Европе, в рамках одной неизменной профессиональной деятельности. Поэтому крупная промышленность должна своим естественным движением уничтожить отупляющую связь индивида с одной-единственной частичной задачей:

Она, как вопрос жизни и смерти, ставит задачу: ...частичного рабочего, простого носителя известной частичной общественной функции, заменить всесторонне развитым индивидуумом, для которого различные общественные функции суть сменяющие друг друга способы жизнедеятельности¹⁰.

Задачи, предлагаемые промышленным развитием, не только разнообразны, они также прогрессивны, так как механизация труда

¹ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 4. Гл. 13. § 4 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 434.

² Smith A. Richesse des nations. V. 1. § 2.

³ Ibidem.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Философия права. § 243. С. 271.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 4. Гл. 13. § 9 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 497—498.

⁸ Там же. С. 498.

⁹ Corbon A. De l'enseignement professionnel. 2ème éd. P. 50. Цит. по: Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 4. Гл. 13. § 9 // Там же. С. 498.

¹⁰ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 4. Гл. 13. § 9 // Там же. С. 499.

постоянно передоверяет машине самые простые задания, требуя все более высокой научной и технической компетенции для создания тех же самых машин. Возможно бо́льшая многосторонность рабочих станвится, таким образом, "всеобщим законом"¹ современного производства. Суть этого закона заключается в постепенном освобождении трудящегося в результате неизменно революционного прогресса индустрии.

б) Судьба капитализма

Однако социальные отношения не приспособлены "к нормальному осуществлению"² этого закона, другими словами, реально он не является законом развития капиталистической промышленности. Скорее в реальной истории капитализма проявляется "отрицательная сторона"³ развития, которая делает из всякого экономического прогресса общественное бедствие. В самом деле существует "абсолютное противоречие"⁴ между техническими нуждами крупной промышленности и теми социальными особенностями, которые ей свойственны при капиталистическом строе. В силу этого противоречия "движение функций", всесторонняя "подвижность рабочего" оборачиваются прежде всего разрушением устойчивости, обеспеченности жизненного положения рабочего, уничтожением его "частичной функции"⁵ без какой-либо уверенности вновь найти равноценное занятие.

Дело в том, что затраты на обучение рабочей силы составляют часть величины заработной платы. Поэтому в капиталистической экономике они всегда насколько возможно малы. Игнорируя революционную сторону своего собственного производства, капитализм всегда осуществляет подготовку людей в зависимости от минимальных на настоящий момент требований техники и потребностей промышленности, так что всякий раз он оказывается захвачен

врасплох своими собственными технологическими изменениями. В результате остается только выбрасывать на улицу трудящихся, функции которых уничтожены или изменены техническим прогрессом, не имея возможности использовать их для деятельности более высокого уровня или даже просто для других видов деятельности, так как они не получили необходимой для этого подготовки.

Но помимо особой проблемы подготовки людей исключительное стремление к прибыли в капиталистическом обществе приводит к тому, что прогресс в нем не может осуществляться без кризисов. В условиях ремесленного разделения труда стабильность, безусловно, имела следствием стагнацию производства и рутину в технике. Но она вытекала из требования справедливости, из того факта, что продукты различных работ обмениваются по принципу равенства. Такая ситуация не сохраняется в условиях наемного труда, так как заработная плата здесь составляет только часть стоимости, добавленной трудом к капиталу. Разумеется, существует "доля труда", которой рабочий "лишь возмещает стоимость своей собственной рабочей силы"⁶. Подобное возмещение является непреложной необходимостью в условиях всякой экономики, основанной на принципе общественного разделения труда и обмена:

Если бы он [наемный рабочий] работал не на капиталиста, а на самого себя, самостоятельно, ему пришлось бы, при прочих равных условиях, по-прежнему работать в среднем такую же часть суток для того, чтобы произвести стоимость своей рабочей силы и таким образом приобрести жизненные средства, необходимые для его постоянного сохранения, или постоянно воспроизводства⁷.

Но для капиталистического способа эксплуатации характерно появление прибыли. Его неизбежным результатом является то, что масса трудящихся не в состоянии купить богатства, которые она производит, так как заработная плата, определяющая ее покупательную способность, составляет только часть стоимости, добавленной ее трудом к первоначальному капиталу. Если в эпоху

¹ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 4. Гл. 13. § 9 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 499.

² Там же.

³ Там же. С. 498.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же. Отд. 3. Гл. 5. § 2. С. 209.

⁷ Там же. Гл. 7. § 1. С. 228.

ремесла производитель всегда мог обеспечить себе эквивалент того, что он производит, то при капитализме увеличение богатства основывается на том, что производящий его труд никогда не сможет им насладиться:

капитал	прибыль	заработная плата
	произведенная трудом стоимость	
		покупательная способность труда

"Злом", от которого страдает капиталистическое общество, является отсутствие "потребителей, самостоятельно производящих соответственно потреблению"¹. Разумеется, капиталистическое общество включает большое число потребителей. Но они могут войти в обменный цикл рыночной экономики, если только имеют что продать, в обмен на то, что они хотят купить. При этом только производители могут обмениваться между собой на равных. Наемные же рабочие не являются производителями в собственном смысле слова, а только орудиями производства. Поэтому капиталистическое общество периодически поражается кризисами сверхпроизводства, влекущими за собой остановку производства и массовое увольнение трудящихся, которые остаются безработными и не имеют возможности добыть своим трудом необходимые средства существования:

Когда жизнь большой массы людей оказывается ниже известного уровня существования, который сам собой устанавливается как необходимый для члена общества, а это ведет к потере чувства права, правомерности и чести обеспечить свое существование собственной деятельностью и собственным трудом, возникает *чернь*².

Появление безработицы "способствует концентрации несметных богатств в немногих руках"³, так как дает капиталу силу дополнительного давления на труд в отношении раздела между заработной платой и прибылью.

Однако "обедневшая масса населения" должна быть поддержана "на подобающем уровне жизни"⁴ с помощью некоторых организаций, пусть даже основанных на общественной собственности. Раньше можно было найти для этого средства "в богатых лечебницах, благотворительных учреждениях, монастырях"⁵, сегодня — это пособия по безработице. Но тем самым капиталистическое общество приходит в противоречие со своим основным принципом, согласно которому существование индивидов должно обеспечиваться их собственностью или их трудом, так что "никто, кроме нищего, не хочет зависеть в важнейших вопросах от благоволения своих сограждан"⁶.

Существование нуждающихся было бы обеспечено без опосредования его трудом, что противоречило бы принципу гражданского общества⁷ и чувству независимости и чести его индивидов⁸.

Но так как именно труд, долженствующий обеспечить их существование, не может быть предоставлен безработным, то в феномене безработицы капиталистическое общество демонстрирует одно из своих коренных противоречий:

В этом сказывается, что при *чрезмерном богатстве* гражданское общество *недостаточно богато*, т. е. не обладает достаточным собственным достоянием, чтобы препятствовать возникновению переизбытка бедности и возникновению черни⁹.

"Через эту свою диалектику гражданское общество выходит за свои пределы"¹⁰.

Во-первых, оно вынуждено "искать потребителей и необходимые средства к существованию у других народов"¹¹. Такой поиск приобретает империалистический характер, ибо он осуществляется на основе экономического неравенства. Действитель-

¹ Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. § 245. С. 272.

² Там же. § 244. С. 271.

³ Там же.

⁴ Там же. § 245. С. 272.

⁵ Там же.

⁶ Смит А. *Исследование о природе и причинах богатства народов*. I. 2. С. 129.

⁷ Здесь и в последующих цитатах из Гегеля двусмысленное немецкое выражение "bürgerliche Gesellschaft" переведено на французский язык в отличие от русского, не как "гражданское", а как "буржуазное общество". — *Примеч. ред.*

⁸ Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. § 245. С. 272.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. § 246.

¹¹ Там же.

но, каждая капиталистическая нация должна искать клиентов, "обладающих меньшим количеством тех средств, которые у него имеются в избытке"¹. Преимущество этой империалистической торговли в том, что капиталистической промышленности не нужно заботиться о средствах существования потребителей своих продуктов, каковых она отправляется искать вне своей собственной системы: их средства существования, так же как те избытки, которые они обменивают на продукты капиталистического производства, проистекают из всех экономических систем, предшествующих капитализму (аграрной экономики, ремесленного производства и т. д.), или из еще неразвитых форм капитализма. В своем пределе это расширение отношений взаимной зависимости приводит к "колониализации"², так как поиск новых рынков сбыта основан на существенно неравном положении.

Эти два средства — торговый империализм и колонизация — представляют выход из противоречий капитализма. Они позволяют решить внутренние проблемы отдельного капиталистического общества (взятого, например, в границах современной нации), обеспечивая рынки для его продукции, работу его рабочей силе и приобретение по низким ценам сырья и средств существования. Но такое решение отнюдь не окончательно, оно только переносит проблему на более отдаленный срок. Правда, отношения эксплуатации внутри самого капиталистического общества, во взаимоотношениях между трудом и капиталом, оказываются смягченными. Но они возникают в других формах внутри капиталистического общества: эксплуатация и растущая экспроприация предшествующих экономических систем (мелкой крестьянской, торговой и ремесленной собственности); сверхэксплуатация импортируемой рабочей силы, составляющей расовое или этническое меньшинство; эксплуатация менее развитых капиталистических наций более развитыми; общая эксплуатация планеты

развитыми промышленными странами, выражающаяся в ненормально низком курсе сельскохозяйственного и промышленного сырья на мировом рынке. Таковы главные черты общей ситуации, свидетельствующей о том, что если конфликт капитала и труда стал менее острым, чем он был в XIX в. в передовых капиталистических странах, то это объясняется просто тем, что проблема получения прибыли ставится теперь в основном не внутри капиталистических наций, а в масштабах всей планеты. Именно две трети человечества, находящиеся сегодня на грани голода, составляют основной источник капиталистической прибыли. Но взрывчатый характер создавшейся ситуации достаточно показывает, что она скорее угрожает равновесию капиталистической системы, чем поддерживает его.

Такое развитие буржуазного общества, связанное с расколом на противоположные по интересам классы, ведет к тому, что "сфера гражданского общества переходит в государство"³. "Буржуа" — это "человек", рассматриваемый с точки зрения "потребности"⁴, он является членом общества потребностей, или простой жизненной необходимостью, это человек, сведенный к своей голой экономической функции. Но форма сосуществования, которая складывается между людьми в результате их экономических отношений, является только историческим истоком общества, но не его настоящим фундаментом, так как развитие системы потребностей через разделение труда, обмен, капитализацию, наемный труд и т. д. ведет к непреодоленным противоречиям. Нужно, следовательно, перейти к собственно государству, которое в качестве выражения политического общества отличается от буржуазного общества⁵ как простого места объединения и конфликта экономических интересов.

Историческое разграничение между экономическим обществом и государством, между буржуа как участником первого

¹ Там же. § 256. С. 278.

² Там же. § 190. С. 235.

³ Автор, излагая концепцию Гегеля, продолжает переводить гегелевское выражение "bürgerliche Gesellschaft" как "буржуазное общество". Но здесь лучше было бы все же сказать "гражданское общество". — *Примеч. ред.*

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия права. § 246. С. 272.

² Там же. § 248. С. 273.

и гражданином как членом второго, является характерным для капиталистического общества. В средневековом обществе, например, подобного разграничения не существовало, так как член цеха, занимающийся ремеслом для удовлетворения потребностей, уже в силу этого принадлежал к публичной жизни. Зато в капиталистическом обществе золотых дел мастер или мясник не являются как таковые гражданами и их принадлежность к публичной или политической жизни отлична от их профессионального существования. Но различие буржуазного общества¹ и государства включает тем не менее и их неразрывную связь, так как государство участвует в конституировании буржуазного общества и не перестает вмешиваться в его развитие.

Именно рождавшееся современное государство благоприятствовало развитию капитализма, разбив феодальную и цеховую организацию. После установления капиталистического общества конфликты между трудом и капиталом относительно величины заработной платы и продолжительности рабочего времени не переставали выдвигать политические проблемы. Экономическая необходимость определяет лишь минимальную стоимость рабочей силы, ниже которой она не может надолго опуститься. Всякое же профсоюзное объединение (хозяев или рабочих), ставящее своей задачей фиксировать отношение между заработной платой и прибылью, имеет, по существу, политическую природу, будь то в связи с преследуемой целью, с используемыми средствами или с его возможным юридическим статусом (как разрешенное или незаконное). Помимо того, государство вмешивается постольку, поскольку образовательная подготовка людей, столь необходимая для развития промышленности, все более ложится на его плечи.

Кроме того, государство получает собственно экономическую роль предвидения и управления:

Но более всего всеобщая забота и руководство необходимы вследствие зависимости крупных отраслей промышленности от внешних обстоятельств и соверша-

емых вдали комбинаций, которые не могут быть в своем взаимодействии приняты во внимание отдельными индивидами, интересы которых связаны с этими сферами².

Такая роль управления связана с растущей сложностью экономических ситуаций, которыми нельзя овладеть с точки зрения индивидуального интереса. Отсюда у современных капиталистических государств развиваются тенденции дирижизма и планирования.

Данная форма экономического вмешательства государства осуществляется тем более широко, что капитализм фактически уже основывается "на общественном процессе производства"³. Действительно, крупная промышленность коллективизировала процессы труда. Этот процесс коллективизации не перестает расширяться в силу того факта, что имманентные законы "самого капиталистического производства" ведут к "централизации капиталов"⁴. Действительно, при капитализме все время разоряются предприятия, принадлежащие к предшествующим способам хозяйствования (крестьянство, ремесленничество, мелкая торговля), и в то же время экспроприируются мелкие капиталистические предприятия, концентрируемые в промышленных и финансовых империях колоссальных размеров:

Рука об руку с этой централизацией, или экспроприацией многих капиталистов многими, развивается кооперативная форма процесса труда в постоянно растущих размерах, развивается сознательное техническое применение науки, планомерная эксплуатация земли, превращение средств труда в такие средства труда, которые допускают лишь коллективное употребление, экономия всех средств производства путем применения их как средств производства комбинированного общественного труда, втягивание всех народов в сеть мирового рынка⁵.

Коллективизация производства касается не только технических аспектов, но также форм собственности и управления предпри-

² Гегель Г. В. Ф. Философия права. § 236. С. 267.

³ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 7. Гл. 24. § 7 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 773.

⁴ Там же. С. 772.

⁵ Там же.

¹ Точнее, "гражданского общества". — Примеч. ред.

ятием. Это последнее все реже находится в частной собственности в узком смысле слова (семейного характера, например) и все чаще — в руках акционерного общества, то есть в коллективной собственности. Что касается управления предприятиями, оно теперь редко связано с собственностью, и все более часто осуществляется лицами наемного труда. Управление такими обширными предприятиями является школой, в которой можно учиться руководству интересами всего общества. Не редко случается, что "Дженерал Моторс" поставляет американскому федеральному государству руководящий персонал. Так складывается индустриальное общество, в котором экономическое руководство государством более или менее гармонично сочетается с теми коллективными формами управления, которые есть у администраций крупных капиталистических фирм.

с) Условия прогресса

Государство не является, однако, административным органом общества, совершенно независимым от этого последнего. Разумеется, оно отличается от него тем, что имеет задачу управлять обществом с точки зрения его самых общих интересов. Но очевидно, что как руководящая сила оно не может быть совершенно независимым от отношений влияния и господства внутри экономического общества. Так, начиная с революции 1917 г. можно различать капиталистическое государство, которое в основном представляет правящий капиталистический класс, и социалистическое государство, которое вследствие диктатуры коммунистической партии, действующей от имени пролетариата, и национализации главных предприятий является в большей мере представителем интересов трудящихся.

Однако можно с некоторым основанием утверждать, что это различие второстепенно по отношению к структурному сходству индустриальных обществ, каковые все предполагают более или менее авторитарное управление предприятиями со стороны государства. Действительно, концентрация капиталистических предприятий привела

к всеобщей экспроприации, которая с точки зрения чисто финансовых последствий делает второстепенной проблему частного присвоения капитала. Этот последний сконцентрирован в немногих руках, так что можно согласиться, что, например, в Соединенных Штатах раздача рабочим прибылей капиталистов могла бы оказать очень слабое влияние на их уровень жизни в силу того факта, что самая большая часть прибылей идет не на личные удовольствия владельцев капиталов, а реинвестируется в предприятие. Скорее именно эта реинвестиция повышает уровень жизни, увеличивая производительность и понижая вследствие этого себестоимость необходимых средств существования.

Но проблемы, поставленные частной собственностью на капитал, не ограничиваются тем, что прибыли присваиваются паразитическим меньшинством, ведущим жизнь в роскоши и праздности благодаря эксплуатации труда других. Конечно, такая ситуация оскорбляет моральное сознание. Но владение большими капиталами может также обернуться аскетической строгостью существования без удовольствий, посвященного лишь строгому накоплению прибыли, желанной ради нее самой, но не ради доставляемых ею наслаждений. Лозунг Гизо "Обогащайтесь!" является выражением категорического императива, а не морали удовольствий. Выбор между наслаждением и накоплением, который делает владелец капиталов, относится к сфере частной морали и не имеет больших социальных последствий.

Дело в другом: частное владение капиталом оказывается экономической и социальной детерминантой, поскольку оно ориентирует помещение капиталов и промышленные инвестиции в единственной зависимости от стремления к прибыли со стороны частного интереса. Одним из примеров превосходства капитализма приводят "свободу выбора" — когда покупателю автомобиля на выбор предлагают множество марок и моделей. И разумеется, в интересах потребителя найти на рынке индивидуальный транспорт, точно соответствующий его потребностям. Но еще более соответствовало бы его свободе, если бы он мог сделать выбор между индивидуальны-

ми средствами передвижения и средствами общественного транспорта, адаптированными к реальным потребностям и достаточно комфортабельными. Но этот последний выбор не может быть предложен капиталистической системой, потому что норма прибыли от общественного транспорта много ниже прибыли от создания автомобиля. Вообще государство должно постепенно заменить собой слабеющее частное предприятие во всех тех секторах промышленного производства, которые, будучи важными для экономической деятельности в целом, тем не менее имеют норму прибыли, недостаточную для привлечения частной инициативы.

Постепенная социализация экономики кажется неизбежным будущим капитализма, в то же время она диктуется требованиями справедливости, заключающимися в том, чтобы удовлетворение коллективных потребностей превалировало над частным интересом. Но если наступление всеобщего социалистического общества казалось одно время делом близкого будущего, то теперь оно все отстывает и отстывает перед поразительной способностью капитализма все время преодолевать свои противоречия и увеличивать свою мощь. Правда, сегодня ряд стран имеют экономику социалистического типа. Но эта экономика способна лишь ставить перед собой (недостижимую) цель догнать капиталистическую экономику, которая беспрестанно навязывает ей свой собственный идеал экономического роста и производительности. Конечно, объяснение такого положения вещей можно найти отчасти в первоначальном отставании социалистических стран, где до революции капитализм едва начал развиваться в особенно неблагоприятной форме колониальной или полуколониальной эксплуатации. Вот почему сталинизм должен был осуществить особенно жестоким образом экспроприацию крестьянства. Он подражал таким образом не менее жестокому, но гораздо более медленному процессу, каким следовали капиталистические страны. Тем не менее он не добился этим удовлетворительного развития советской экономики. Однако чисто историческое обстоятельство запоздания в развитии недо-

статочно для объяснения того, почему, вопреки своим порокам и противоречиям, капитализм остается динамичной и во многом революционной экономической формой.

Объяснение заключается, по-видимому, в особой способности капиталистической экономики развивать коллективные формы производства. В самом деле, стремление к прибыли требует постоянного революционизирования способов производства (от мануфактурного разделения труда до целиком автоматизированного производства), позволяющего удовлетворять по низким ценам элементарные потребности и понижающего таким образом стоимость рабочей силы. Так оказалась создана громадная коллективная инфраструктура промышленных обществ — неперенное условие прогресса промышленности и населения. Эта инфраструктура могла быть создана только благодаря труду в условиях капиталистической эксплуатации. Механизм наемного труда оказался экономической формой, наиболее способной добиться от трудящихся прироста коллективно используемого труда.

Вообще говоря, нет ничего предсудительного в том, что капиталистическая эксплуатация добывается от трудящегося большего труда, чем нужно для обеспечения его собственного существования. Ведь никакое общество не может ни развиваться, ни даже существовать, если, помимо труда, необходимого для удовлетворения их собственных потребностей, трудящиеся не выполняют дополнительного труда, нужного для создания коллективного богатства. Вот почему всякое общество, включая социалистическое, располагает различными средствами для выколачивания подобного труда. И никакое средство не является в этом отношении таким действенным, как институт наемного труда, как это достаточно показывает его сравнение с рабством или крепостничеством.

При рабстве, как и при наемном труде, средства существования работника должны быть обеспечены хозяином или нанимателем. Но гораздо более выгодно выдавать их в форме заработной платы, чем, как при рабстве, в форме натурального довольствия:

Обычно говорят, что раб изнашивается за счет своего хозяина, а свободный работник — за свой собственный счет. Между тем утрата трудоспособности последнего действительно ложится на хозяина в такой же мере, как и утрата трудоспособности первого. Заработная плата, выплачиваемая поденщикам и работникам всякого рода, должна быть такой, чтобы они могли продолжить род поденщиков и работников на том же уровне, какой потребуется возрастающим, уменьшающимся или стационарным спросом общества. Однако хотя износ свободного работника тоже производится за счет хозяина, он обычно стоит ему меньше, чем износ раба. Фонд, предназначенный на возмещение, или, если так можно выразиться, на восстановление износа раба, находится обыкновенно в распоряжении небрежного хозяина или невнимательного управляющего. Фонд, предназначенный для той же цели по отношению к свободному человеку, находится в распоряжении его самого. Беспорядочность, обычно преобладающая в хозяйстве богатого человека, естественно распространяется и на фонд содержания рабов; строгая умеренность и бережливость бедняка столь же естественно проявляются в расходовании его фондов существования¹.

Кроме того, раб обращается со своими рабочими орудиями с грубой небрежностью, тогда как наемный рабочий столь же аккуратен в употреблении и содержании своих орудий, как если бы это были блага, которые он приобретает на свое скудное жалованье:

Экономический принцип такого [рабовладельческого] способа производства — применять только наиболее грубые, наиболее неуклюжие орудия труда, которые как раз вследствие своей грубости и неуклюжести труднее подвергаются порче².

В силу этих двух соображений оказывается, что "труд свободных людей обходится, в конечном счете, дешевле труда рабов"³. "Это установлено даже в Бостоне, Нью-Йорке и Филадельфии, где заработная плата за простой труд весьма высока"⁴ и не нужно искать других экономических причин антирабовладельчества Севера Соединенных Штатов.

Но есть еще одно обстоятельство, обеспечивающее экономическое превосходство наемного труда. "В форме барщинного труда прибавочный труд точно отделен от необходимого труда"⁵, нужного для поддержания жизни самого трудящегося:

Необходимый труд, который выполняет, например, валашский крестьянин для поддержания собственного существования, пространственно отделен от его прибавочного труда на боярина. Первый труд он выполняет на своем собственном поле, второй — в господском поместье⁶.

Вследствие этого в феодальном обществе отношения между людьми не скрыты, как в рыночной экономике, за отношениями вещей, произведенных трудом:

Барщинный труд, как и труд, производящий товар, тоже измеряется временем, но каждый крепостной знает, что на службе своему господину он затрачивает определенное количество своей собственной, личной рабочей силы⁷.

В капиталистическом обществе, напротив, форма наемного труда скрывает отношение между трудом, необходимым для оплаты средств существования трудящегося, и трудом, обеспечивающим прибыль капиталу. С этой точки зрения сравнение с рабством свидетельствует еще более отчетливо в пользу наемного труда:

При рабском труде даже та часть рабочего дня, в течение которой раб лишь возмещает стоимость своих собственных жизненных средств, в течение которой он фактически работает лишь на самого себя, представляется трудом на хозяина... Наоборот, при системе наемного труда даже прибавочный, или неоплаченный, труд выступает как оплаченный⁸.

"...Как высасыватель прибавочного труда и эксплуататор рабочей силы, капитал... превосходит все прежние системы производства"⁹. Эти последние основывались только на (внеэкономическом) принципе принудительного труда, между тем как капитализм получает труд, не оказывая никакой другой формы принуждения, кроме давления экономической необходимости и приманки заработка.

¹ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. I. 8. С. 202.

² Маркс К. Капитал. Кн. I. Отд. 3. Гл. 5. § 2 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 208.

³ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. I. 8. С. 202.

⁴ Там же.

⁵ Маркс К. Капитал. Кн. I. Отд. 3. Гл. 8. § 2 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 248.

⁶ Там же.

⁷ Там же. Отд. 1. Гл. 1. § 4. С. 87.

⁸ Там же. Отд. 6. Гл. 17. С. 550.

⁹ Там же. Отд. 3. Гл. 9. С. 319.

"...Капиталистический способ производства является исторической необходимостью для превращения процесса труда в общественный процесс"¹ и вообще для того, чтобы приучить все человечество к труду посредством постоянного механизма экспроприации, который постепенно преобразует всякого работника в наемного рабочего и воспитывает в нем привычку к коллективному труду. Именно на эту привычку, приобретенную в суровой школе капитализма, рассчитывают социализм и коммунизм в их утопическом представлении общества, в котором бы производство осуществлялось трудящимися, свободными от всякого принуждения, будь то со стороны государства или капитала. Но капиталистическое производство остается тем, которое дает норму промышленного производства, потому что, используя безжалостные механизмы рыночной экономики, оно позволяет рассчитать наиболее точно стоимость вещей и в то же время дать наиболее точное определение платежеспособных потребностей.

Правда, потребности, которые капитализм способен удовлетворить, являются исключительно платежеспособными потребностями, то есть такими, которые способны предъявить стоимости в обмен на их удовлетворение. Вот почему капиталистическое общество представляет кричащее противоречие. Действительно, с одной стороны, оно приводит к увеличению "многообразия и специфицирования потребностей, средств и наслаждений", то есть к "роскоши", а с другой стороны, к бесконечному росту "зависимости и нужды" и абсолютной жесткости социального положения, которое сталкивается с "оказывающей бесконечное сопротивление материей"². В его первом аспекте капитализм критикуют как общественное потребление, которое, беспрестанно создавая новые продукты, должно все время находить для них потребителей и, следовательно, должно беспрестанно пробуждать искусственные потребности, что является процессом, не имеющим "границ"³.

Но в этом аспекте капиталистическое общество скорее не заслуживает критики. По-настоящему естественные потребности определяют только абсолютную границу, ниже которой жизнь не может уже существовать. Но таким образом определяется только жизнь как таковая, а не собственно человеческая жизнь. В условиях коллективного труда человеческие потребности, вызывая взаимную "признанность" людьми друг друга, приобретают нечто "общественное"⁴. Нет поистине неподвижной "границы" в различии "между природными потребностями и потребностями образованных людей"⁵, — человеческие потребности являются продуктами истории:

Размер так называемых необходимых потребностей, равно как и способы их удовлетворения, сами представляют собой продукт истории и зависят в большой мере от культурного уровня страны...⁶

Фактически умножение потребностей является существенным модусом цивилизации, поскольку оно является условием утонченности:

Так же *делятся и множатся* средства для партикуляризовавшихся потребностей и вообще способы их удовлетворения, которые в свою очередь становятся относительными целями и абстрактными потребностями; это увеличение многообразия уходит в бесконечность, и оно в такой же мере есть *различение* этих определений и *суждение* о соответствии средств их целям, есть *рафинирование*⁷.

Удовлетворение потребностей с помощью труда отличается от чисто животного удовлетворения тем, что создание под воздействием потребности определенных предметов удовлетворения, в свою очередь, изменяет потребность, каковая из просто животной становится человеческой.

Конечно, это преобразование двусмысленно: приглашение к утонченности является также подталкиванием к хвастливой роскоши или унижающей человека неумеренности. Но тем самым предоставляется возможность морального выбора, который невозможен под давлением потребности,

¹ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 4. Гл. 11 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 347.

² Гегель Г. В. Ф. Философия права. § 195. С. 238.

³ Там же.

⁴ Там же. § 192. С. 236.

⁵ Там же. § 195. С. 221.

⁶ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 2. Гл. 4. § 3 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 182.

⁷ Гегель Г. В. Ф. Философия права. § 191. С. 236.

являющейся только естественной необходимостью:

Представление, будто человек в так называемом естественном состоянии, в котором у него якобы существуют лишь так называемые простые естественные потребности, для удовлетворения которых он пользуется только средствами, непосредственно предоставляемыми ему природой, будто такой человек *свободен* с точки зрения своих потребностей, — это мнение ложно, даже оставляя пока в стороне момент освобождения, заключающийся в труде... Ложно это мнение потому, что естественная потребность как таковая и ее непосредственное удовлетворение были бы не более чем состоянием погруженной в природу духовности, а тем самым грубости и несвободы¹.

Развитие общества потребления включает, стало быть, настоящий аспект "освобождения"², и если можно в чем-либо упрекнуть современное капиталистическое общество, так это в том, что оно не в полной мере является обществом потребления и оставляет две трети человечества почти умирать от голода.

Не только в своих следствиях, но и в самом своем принципе капиталистическое общество не является в полной мере обществом потребления. Нацеленное прежде всего на прибыль, оно видит во всякой вещи меновую, а не потребительную стоимость. Эта особенность проявляется более ясно, если учесть, что, говоря о разделении труда и расширении товарообмена, философы античности принимали во внимание в основном потребительную стоимость:

В прямую противоположность этому подчеркиванию количественной стороны дела и меновой стоимости, авторы классической древности обращают внимание исключительно на качество и на потребительную стоимость. Вследствие разделения общественных отраслей производства товары изготавливаются лучше, различные склонности и таланты людей избирают себе соответствующую сферу деятельности...³

Таким образом, античность и средневековый период были нацелены прежде всего на

потребление, и в то же время они уважали личность работника и его целостное выражение в произведенном им продукте.

Но, с другой стороны, в докапиталистические времена существовало и рабство, и крепостничество, а денежный капитал не использовался по-настоящему — его просто накапливали, что справедливо осуждали моралисты, так как он действительно оставался бесплодным. Только при капитализме богатство перестает быть проклятым, становясь капиталом, необходимым для всякого общественного производства. Но обогащение обществ, освобождение от рабства и крепостничества — это в то же время мучительная и бесконечная экспроприация трудящегося, который при капитализме "на протяжении всей своей жизни есть не что иное, как рабочая сила"⁴:

Что касается времени, необходимого человеку для образования, для интеллектуального развития, для выполнения социальных функций, для товарищеского общения, для свободной игры физических и интеллектуальных сил, даже для празднования воскресенья — будь то хотя бы в стране, в которой так свято чтут воскресенье, — то все это чистый вздор!⁵

Итак, капиталистическое общество является обществом труда, а не обществом досуга, как это утверждают. То, что в данном случае называют досугом, это просто время, вырванное у труда, которое капитал стремится себе вернуть, индустриально организуя эксплуатацию досуга, становящегося таким же механическим и отчужденным, как и труд, и являющегося в нем только антрактом.

Отчуждение труда вызывает отчуждение самого трудящегося. Действительно, труд, проданный другому, становится всего лишь "деятельностью для заработка"⁶. Он оказывается лишь "*средством* для удовлетворения всяких других потребностей, но не потребности в труде"⁷. Поэтому "как только прекращается физическое или иное принуждение к труду, от труда бегут, как от чумы"⁸. Действительно, рабочий "только

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия права. § 194. С. 237—238.

² Там же. С. 237.

³ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 4. Гл. 12. § 5 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 377—378.

⁴ Там же. Отд. 3. Гл. 8. § 5. С. 274.

⁵ Там же.

⁶ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 54.

⁷ Там же. С. 91.

⁸ Там же.

вне труда чувствует себя самым собой"¹. Но труд является собственно человеческой формой деятельности, отличной от активности животных. Таким образом, в том, что является собственно человеческим, в труде, трудящийся чувствует себя чужим самому себе, и он чувствует себя самым собой только в тех функциях, которые, будучи отделены от собственно человеческого аспекта его жизни, то есть труда, возвращают его к животности:

Еда, питье, половой акт и т. д. тоже суть подлинно человеческие функции. Но в абстракции, отрывающей их от круга прочей человеческой деятельности и превращающей их в последние и единственные конечные цели, они носят животный характер².

Достаточно сравнить описание любви в романе Стендаля и в современном романе, чтобы измерить глубину падения в животность (окрещенную культом Эроса или возвратом к природе), которому капиталистическая индустриальная цивилизация подвергает ту часть человека, которая не занята в труде.

Здесь также сравнение с античностью проясняет суть дела, так как то, что греческие философы называли досугом, не имеет ничего общего с отупляющими занятиями, которые связаны с этим словом сегодня. Речь не идет уже о "свободной игре физических и интеллектуальных сил"³ на основе физической и интеллектуальной культуры. Конечно, современный идеал спорта подражает духу Олимпийских игр. Но тут нет ничего, кроме грубой аналогии, поскольку спорт стал профессиональной деятельностью, то есть трудом ради заработка. Все менее и менее спорт может быть чем-то иным, нежели профессией, ибо он требует все большей специализации и все более интенсивных тренировок. Но яснее всего отличает современный спорт от античных игр научная регистрация спортивных достижений. Она демонстрирует стремление к производительности, характерное для превращения спорта в технический труд.

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 90.

² Там же. С. 91.

³ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 3. Гл. 8. § 5 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 274.

Что касается интеллектуального аспекта досуга, то его отождествляли в античности с занятием науками, литературой, философией. Так сложилось традиционное понятие гуманизма, с которым был согласен еще Маркс. Путь, пройденный индустриальной капиталистической цивилизацией, в данном отношении можно измерить по тому факту, что некоторые марксисты выступают сегодня против классического гуманизма во имя наук о человеке. Несомненно, эти науки необходимы в индустриальном обществе, которым нельзя управлять без знания его объективных детерминаций. Но, с другой стороны, они являются характерными продуктами этого общества. Они дают объективную трактовку человека человеком, которая в форме научной теории отражает реальную практику индустрии, где человек является только механическим колесиком производственного аппарата.

Правда, в своих самых прогрессивных формах индустриальный труд реинтегрирует в себя самые развитые аспекты научной и интеллектуальной деятельности. Космонавтам нужно не меньше храбрости и еще больше научных знаний, технической способности и физической энергии, чем Христофору Колумбу. К тому же их деятельность является не только индивидуальной, но во многом общественной, так как она предполагает всю индустриальную инфраструктуру наиболее развитых стран и постоянное сотрудничество огромных отрядов ученых и техников. Труд в этом аспекте является важнейшим инструментом культуры, посредством которого человек даже в ходе своей повседневной деятельности, а не на досуге вдаль от практики, как в условиях античности, изменяется и возвышается.

Но эти высшие формы деятельности образуются как результат прогресса труда. Они, следовательно, включают в качестве своих исторических условий все частичные и отчужденные формы труда, существовавшие на протяжении вековой эволюции производства. Несомненно, труд, рассматриваемый во всеобщности этого понятия, является самым конкретным проявлением свободы человека. Ведь в труде человек изменяет не только внешнюю природу, но

и свою собственную. С одной стороны, беспрерывно развивающаяся дифференциация продуктов, предлагаемых для удовлетворения человеческих потребностей, приводит к их социализации, изысканности и одухотворению. С другой стороны, сам труд культивирует, социализирует и возвыщает человека в силу того, что он требует напряжения воли, принятия риска и усталости, требует все более высокого уровня научных и технических знаний. Но это освободительное преобразование человека в труде и посредством результатов его труда включает как "необходимый момент развития"¹ "подчинение производителя исключительно одной отрасли производства, разрушение первоначального многообразия его занятий"² и вообще "капиталистический способ производства", который увеличивает

производительные силы труда только как "способ выгоднее эксплуатировать этот процесс"³. Труд является самой революционной силой, потому что он преобразует общественное существование человека не только в его политических надстройках, но и в том, что в нем наиболее реально: в повседневной жизни. Но в то же время именно эта повседневная жизнь пожертвована труду. Освобождение, имеющее своим средством порабощение; развитие, идущее через калечение; возвышение к полноте человеческой сущности, опосредуемое экспроприацией и отчуждением; повсюду опосредования, через которые реализуется сущность труда, находятся с ней в противоречии. Именно в силу этого противоречия философия труда выражает глубокие тайны свободы и истории.

¹ Маркс К. Капитал. Кн. 1. Отд. 4. Гл. 13.
§ 9 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 497.

² Там же. С. 496.

³ Там же. Гл. 11. С. 347.

Глава 13

СВОБОДА

Свобода может быть познана по ее проявлениям в труде и историческом творчестве человека. Но современная философия в качестве исходного пункта познания свободы выбирает скорее непосредственное свидетельство сознания:

Свобода нашей воли постигается без доказательств, одним нашим внутренним опытом¹.

Действительно, мы беспрестанно сознаем наличие в нас способности хотеть или не хотеть, утверждать или отрицать и вообще выбирать ту или иную из противоположностей, которые подлежат нашему умственному одобрению или предлагаются в качестве возможного действия. Но, будучи таким образом представлена в нашем субъективном опыте, свобода проявляется одновременно как нечто непосредственное и нечто неопределенное. Разум, который требует определенности в мысли и установления связи всякой истины с другой, служащей ей основанием или мотивом, не мог не потребовать доказательств свободы и не искать точного определения ее природы.

1. Определения свободы

"Термин *свобода* очень двусмыслен"². Поэтому нужно сначала поискать, в каком смысле можно понимать это слово, начиная с самых простых и наиболее доступных для познания значений.

а) Смысл свободы

Прежде всего нужно отделить "юридическую" свободу от "фактической"³ свободы:

Согласно *юридической* свободе, раб совсем несвободен, крепостной не вполне свободен, но бедняк столь же свободен, как и богач⁴.

Здесь сразу видно, что юридическое определение обретает реальный смысл, только когда речь идет об утрате свободы — в рабстве, в подданстве, в определяемом законом статусе несовершеннолетнего или умалишенного и т. д., но оно остается формальным, когда утверждает правовую свободу, абстрагируясь от реальных условий ее осуществления. Правовая свобода есть разрешение совершать некоторые действия, не заботясь о том, соответствует ли это разрешение действовать реальной возможности. В частности, юридическое определение абстрагируется от экономического положения, так что с его точки зрения "бедняк столь же свободен, как и богач", тогда как реально дело обстоит иначе, потому что "тот, у кого больше средств, более свободен" делать то, что он хочет"⁵.

"Фактическая свобода" состоит, стало быть, "в силе делать то, что хочешь"⁶. Это определение подразумевает необходимость рассмотрения "средств", нужных вообще для реализации воли и, "в частности, свободу пользования вещами, находящимися

¹ Декарт Р. Начала философии. Ч. I. § 39 // Избр. произв. М., 1950. С. 442.

² Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. II. Гл. 21. § 8 // Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 2. С. 174.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 174.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

обыкновенно в нашей власти, и особенно свободное пользование нашим телом”¹:

Так, тюрьма и болезни, мешающие нам сообщать нашему телу и нашим членам движения, которые мы хотим и которые мы обыкновенно можем сообщать им, лишают нас свободы. В этом смысле заключенный не свободен, а паралитик не пользуется свободно своими членами².

Свобода эффективна, только когда может претворяться в действия, и в этом смысле следовало бы сказать, вопреки стоикам, что раб в его оковах не мог быть свободным, разве что исключительно внутренней свободой, которая, не имея реального выражения, является воображаемой или химерической.

В то же время *”свободным”* в этом смысле оказывается только тот, кто *”действует без препятствий”*³. Но такая форма свободы соответствует скорее тому, что называют просто спонтанностью. Воля подразумевает нечто большее, чем простую способность действовать без внешнего принуждения, и существует некоторая двусмысленность в определении свободы как возможности делать то, что хочется, ибо желание может скрывать под собой просто каприз или страсть, то есть бездумную спонтанность ребенка или человека, являющегося рабом своих желаний. Но не это называют собственностью волей, ибо воля обозначает деятельность разумную и властвующую над собой:

Уже Аристотель удачно заметил, что свободными действиями мы называем не просто те, которые спонтанны, но те, которые вдобавок обдуманны⁴.

”Фактическая свобода” отсылает, следовательно, к свободе воли, то есть к *”силе хотеть”* как должно”⁵:

Когда рассуждают о свободе воли или о *свободе выбора*, то не спрашивают, может ли человек сделать то, что он хочет, а спрашивают, обладает ли достаточной независимостью его воля. Не спрашивают, свободны ли его руки или ноги, а спрашивают, свободен ли его дух и в чем состоит эта свобода⁶.

Единственная реальная свобода — это свобода делать то, что хотят. Но если это означает, что реальной свободой является та, которая воплощает в действия решения воли, то снова возникает проблема, на этот раз в отношении воли, — является ли свободной та воля, которая внешне выражается в определенных действиях.

Итак, *”свобода хотеть”* тоже понимается в двух различных смыслах”⁷. В первом смысле противопоставляют свободу воли *”несовершенству или рабству духа”*, какое является *”принуждением внутренним, подобным тому, которое вытекает из страстей”*⁸:

Действительно дух не бывает свободен, если он одержим сильной страстью, так как мы тогда не способны хотеть как должно, т. е. обдумав надлежащим образом⁹.

Лейбниц употребляет для обозначения этого внутреннего принуждения термин *”содействие”* (coaction), которое действительно обозначает принуждение, но указывает, кроме того, что здесь имеется момент действия, сопровождающего действие воли. Речь идет о действии инстинктов, страстей, желаний, которые являются такими же внутренними и психическими, как и воля, и к тому же могут выразиться в словах *”я хочу”*, но которые принадлежат к нерелефлексивной спонтанности и выражают естественные, инстинктивные, не свободные детерминации. Чтобы обозначить естественную спонтанность, которая принуждает волю, увлекая ее за собой, говорят обычно об увлекательных волю *”побуждениях”* и ставят вопрос о том, способна ли воля им сопротивляться.

В первом смысле свобода воли понимается, следовательно, как ее независимость от чувственных побуждений. Во втором же смысле воля рассматривается в ее отношении *”к нашему разуму”*¹⁰. В этом плане свободу воли рассматривают в ее отношении к тому, что традиционно называют

¹ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. II. Гл. 21. § 8 // Соч. Т. 2. С. 174.

² Там же. С. 174—175.

³ Там же. § 9. С. 175.

⁴ Там же.

⁵ Там же. § 8. С. 174.

⁶ Там же. § 21. С. 181.

⁷ Там же. § 8. С. 175.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

"мотивами", то есть в отношении к рациональным детерминациям, которые воля сравнивает в ходе принятия решения. В этом случае ставят вопрос о том, способна ли воля выбирать вопреки тому, о чем мышление и разум свидетельствуют как о наилучшем.

б) Абсолютная свобода

"Опыт"¹, который мы постоянно имеем относительно свободы нашей воли, представляет нам ее как абсолютную силу:

Нам присуща свобода воли (*libertas voluntatis*), и мы по собственному своему выбору можем со многим соглашаться либо не соглашаться; положение это настолько ясно, что его следует отнести к нашим первичным и наиболее общим врожденным понятиям².

Абсолютная свобода воли, засвидетельствованная очевидностью внутреннего опыта, является, стало быть, "общим... понятием"³. Именно этим термином (характерным для логики стоиков) Евклид обозначал первые истины, сами собой навязывающиеся разуму, каковы, например, утверждения о том, что целое больше части или что два количества, равные третьему, равны между собой. Утверждение реальности свободы является в этом случае аксиомой или метафизическим принципом того же рода, что и "Я мыслю, следовательно, я существую". В некоторых отношениях это утверждение реальности свободы раскрывается таким же образом, как и достоверность моего существования, в самом метафизическом смысле:

Это было вполне ясно... когда мы, пытаясь во всем усомниться, дошли до того, что вообразили, будто некий могущественнейший наш создатель пытается нас всеми способами обмануть; тем не менее мы при этом ощущали в себе такую свободу, что сумели воздержаться от веры в те вещи, кои не представлялись вполне достоверными и исследованными⁴.

Если я сомневаюсь, я существую. Но если я сомневаюсь, я свободен, так как сомнение является не чем иным, как приостановкой суждения, которая следует из абсолютной независимости воли в отношении всего того, что претендует на ее внимание. "Я" не может признать, что оно есть, не замечая в то же время, что его бытие совершенно свободно.

Если абсолютный характер свободы является первым принципом, то из этого принципа надлежит извлечь все те следствия, какие он допускает. В том, что касается отношения воли к чувственным побуждениям, таким, как страсти, нужно сказать, что "воля по природе своей до такой степени свободна, что ее никогда нельзя принудить"⁵. Но то, что верно для чувственных побуждений, должно быть также верно для интеллектуальных мотивов волевого решения.

Классические описания свободы основываются на механической дефиниции этого понятия. В механическом значении термина "свободой" системы называют ее способность двигаться или деформироваться. Свобода предполагает превосходство сил, которые стремятся к деформации системы, над теми, которые стремятся к ее сохранению в прежнем состоянии. Это абстрактное определение хорошо иллюстрируется механической системой, которая часто служит образом волевого решения, а именно весами: свобода представляется как то, что способно склонить весы или заставить принять решение в том или другом варианте.

Можно сначала вообразить ситуацию, когда чаши весов совершенно уравновешены (1). Это же иллюстрирует образ буриданова осла, находящегося на полдороге между двумя лугами с одинаково нежной травой. Он должен умереть с голоду, если не обладает свободой выбрать из них тот или другой и остается одинаково притягиваемым в двух противоположных направлениях. В этом случае свобода является дополнительной силой (С), которая позволяет склонить чашу весов (2) или "определиться в отношении вещей, к которым мы индифферентны"⁶.

¹ Декарт Р. Начала философии. Ч. I. § 39 // Избр. произв. С. 442.

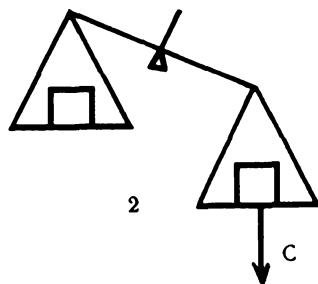
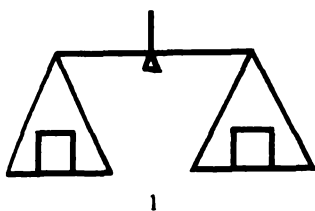
² Декарт Р. Первоначала философии. Ч. I. § 39 // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. I. С. 329.

³ Там же.

⁴ Там же.

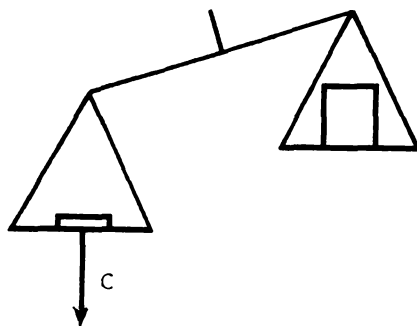
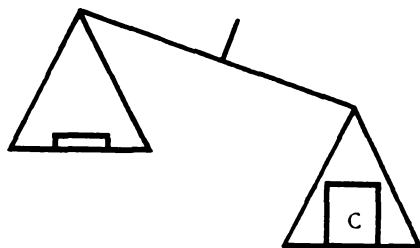
⁵ Декарт Р. Страсти души. Ч. I. § 41 // Соч. Т. I. С. 499.

⁶ Descartes R. Lettre au Père Mesland. 9 févr. 1645 (?).



В таком случае традиционно говорят об "индифферентной свободе". "Индифферентность" обозначает в этом смысле "такое состояние, в котором воля находится, когда она нисколько не решается, посредством познания истины или блага, принять скорее одну сторону, чем другую"¹. В случае индифферентности воля свободна в том смысле, что она не определяется никаким мотивом или побуждением, способным ее увлечь в том или другом направлении. И именно ее свобода позволяет ей выйти из этого состояния индифферентности или неопределенности.

Но если свобода воли абсолютна, она должна проявляться не только в ситуациях безразличия, но и в отношении всякой, чувственной или интеллектуальной, детерминации. В таком случае нужно признать, что "более сильные доводы и впечатления, доставляемые разумом воле, не мешали акту воли быть случайным"². В этом смысле свобода (C) есть сила, способная перевесить чашу весов, даже когда одна из чаш более тяжела, чем другая.



Именно это называют "свободой воли", или "настоящей волей", имея в виду возможность для воли принимать свои решения абсолютно свободно и независимо от всякого предопределяющего побуждения или мотива:

До такой степени, что даже когда разум очевидно толкает нас к одному решению, хотя бы с моральной точки зрения было бы трудно сделать противоположное, тем не менее с абсолютной точки зрения мы это можем. Ибо нам всегда позволено воздерживаться от преследования блага, которое нам ясно видно, или от принятия очевидной истины, если бы только мы думали, что полезно этим засвидетельствовать нашу свободную волю³.

Подобная свобода представляется поистине абсолютной, так как она не имеет другого основания, кроме себя самой, и принимает свое собственное утверждение в качестве единственной основы своих решений. Вот почему ей "позволено" определяться вопреки ясно выраженным требованиям морали и разума. "Следовать худшему, видя лучшее"⁴ — является вообще признаком

¹ Descartes R. Lettre au Père Mesland. 9 févr. 1645 (?).

² Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. II. Гл. 21. § 8 // Соч. Т. 2. С. 175.

³ Descartes R. Lettre au Père Mesland. 9 févr. 1645 (?).

⁴ Ibidem. (Формулировка заимствована. См.: Овидий. Метаморфозы. VII. 20.)

слабой воли, не способной согласовать свои действия со своими собственными решениями. Но воля, которая смело выбирает зло в качестве зла, чтобы утвердить абсолютный характер своей свободы, осуществляет скорее "великое употребление" "позитивной силы"¹.

с) Детерминированная свобода

Свобода, которая утверждает себя посредством выбора заблуждения или зла, является, однако, скорее сатанинской, чем человеческой. "Хотеть вразрез со всеми действиями, исходящими от разума" значит разрушать разум и ставить, таким образом, человечество "ниже животных"². Эти последние по крайней мере детерминированы в действиях своим инстинктом, который подразумевает некоторую природную рациональность. Кто хочет выступить в роли демона зла, поступает, таким образом, хуже животных. Не только мораль осуждает подобное употребление свободы, но даже простая логика. Нельзя без противоречия действовать вопреки разуму и благу, так как это делают в силу того довода, что засвидетельствовать таким образом свою свободу уже является благом:

Тем не менее люди находят здесь затруднение, заслуживающее разрешения. Они говорят, что, узнав и обдумав все, они способны хотеть не только то, что им больше нравится, но и совершенно противоположное, для того только, чтобы показать свою свободу. Но следует принять во внимание, что этот каприз, или это упрямство, или по крайней мере это соображение, мешающее им следовать другим соображениям, входит в общий итог и заставляет их склоняться к тому, что без этого им бы вовсе не нравилось, так что выбор всегда определяется восприятием³.

Всегда существует некое основание, чтобы поступить вопреки разумному основанию: иначе будет "пагубно для самых важных истин, даже для такой основной аксиомы, что ничто не происходит без основания"⁴.

Абсолютный характер свободы является метафизическим принципом. Но не менее

фундаментальным является принцип, что все случающееся, не исключая свободных актов, имеет основание, в силу которого оно случается скорее так, а не иначе. А свобода, поскольку она раскрывается только внутренним чувством, является лишь истинной факта. Как таковая, она подчинена юрисдикции истин разума, и в частности принципу, согласно которому ничто не делается без оснований:

Было бы огромным недостатком, даже явным безразсудством, если бы это происходило иначе, даже среди людей здесь, на земле, и если бы они были способны поступать без всякого склоняющего их основания⁵.

Всякая свобода, которая определялась бы без оснований, была бы в действительности только абсурдом и противоречием. Поэтому именно разум оказывается детерминирующим в выборах воли. Для Декарта даже достоверно, что "из большой ясности разумения проистекает большая склонность воли"⁶. Таким образом, "если мы усматриваем зло ясно, это делает наше прегрешение немислимым на то время, когда мы видим его таким образом"⁷. В этом случае нужно идти до конца и сказать, что индифферентная свобода, где нет основания для того или иного решения, является "самой низшей степеню свободы"⁸ и что мы тем более свободны, чем у нас больше оснований для принятия определенного решения:

И мне нет никакой нужды — коль скоро я свободен — разрываться между двумя указанными возможностями (делать или не делать. — *Пер.*), но, напротив, чем более я склоняюсь к одной из них — поскольку либо я с очевидностью усматриваю в ней определенную меру истины и добра, либо Бог таким образом настраивает мои глубинные мысли, тем свободнее я избираю эту возможность⁹.

⁵ Лейбниц Г. В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла. Ч. I. § 45 // Соч. Т. 4. С. 158.

⁶ Декарт Р. Отцу [Мелану], 2 мая 1644 г. // Соч. М., 1994. Т. 2. С. 498.

⁷ Там же. С. 499.

⁸ Descartes R. Lettre au Père Mesland. 9 févr. 1645 (?).

⁹ Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом. Четвертое размышление // Соч. Т. 2. С. 47—48.

¹ Descartes R. Lettre au Père Mesland. 9 févr. 1645 (?).

² Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. II. Гл. 21. § 15 // Соч. Т. 2. С. 180.

³ Там же. § 25. С. 183.

⁴ Там же. § 13. С. 179.

Свободы больше, таким образом, не тогда, когда она определяется без оснований или против всякого разумного основания, а когда у нее больше оснований для самоопределения.

Нужно, следовательно, отбросить как фикцию наличие так называемой индифферентной свободы. Допущение такой свободы требует "невозможного"¹. Поэтому противоречит законам природы, как и законам разума, предполагать ситуацию равновесия, точный баланс симметричных сторон, разделяющий буриданова осла на две равные половины в отсутствие чего-либо, что склонило бы его направо или налево. Видимость безразличия происходит оттого, что побуждения, склоняющие принять скорее то, чем другое решение, часто столь малы, что они не воспринимаются:

Мы никогда не бываем безразличны в случае какой-нибудь альтернативы, например если нам предстоит пойти направо или налево, выставить вперед левую ногу или правую (как у Трималхиона); мы поступаем так или иначе, не задумываясь над этим, и это доказывает, что *совместное действие* внутренних predispositions и внешних впечатлений (хотя и те и другие незаметны) детерминирует нас к принятому решению. Но *превосходство* победивших при этом мотивов ничтожно, и может показаться, что мы безразличны в этом отношении, так как малейший представляющийся нам мотив способен без труда детерминировать нас к тому или другому решению².

Разумеется, мы осуществляем, не думая об этом, индифферентные действия, так как не всегда есть, как у Трималхиона, раб, который кричит: "Сначала правая нога!" — чтобы предупредить, что для нашего благополучия не нужно вставать с левой ноги. Но даже если основания наших актов ускользают от нас в силу их малости, мы от этого не менее детерминированы повернуть скорее направо, чем налево.

Однако мы не всегда осознаем основания наших действий:

И если мы не всегда замечаем причину, которая детерминирует нас или воздействием которой мы детерминируемся, то происходит это потому, что мы так же не

способны сознавать весь механизм нашего духа и его мыслей, чаще всего незаметных и неотчетливых, — как не способны разбираться во всех пружинах механизма, вложенного природой в наше тело³.

Но если настоящие причины наших действий неощутимы или неосознаваемы, утверждение реальности свободы, исходящее из факта ее осознания, является иллюзорным:

Вот почему приводимый г-ном Декартом довод для доказательства независимости наших свободных действий посредством пресловутого внутреннего живого чувства не имеет силы. Мы не можем в собственном смысле чувствовать нашу независимость; и мы не всегда замечаем зачастую незаметные причины, от которых зависит наше решение⁴.

Нужно, следовательно, держаться не непосредственного чувства свободы, но того принципа разума, согласно которому ничто не происходит без оснований. Таким образом, достоверно, что "мысли" так же детерминированы, как и представляемые ими движения⁵ тела. Именно в силу этой абсолютной детерминации свобода делается эффективной.

В самом деле, можно утверждать, что "акт воли" остается "случайным"⁶, хотя он детерминирован. Противоположностью детерминации является не случайность, а недетерминированность, или индифферентность. Но недетерминированности нет ни в природе, ни в духе, так как "все случайные предложения имеют основания быть таковыми, а не иными"⁷. Что касается, в частности, воли, то она детерминируется всегда согласно имеющемуся у нее представлению о благе. Она, таким образом, детерминирована к "выбору того, что представляется наилучшим"⁸. Но принцип наилучшего "склоняет, не принуждая"⁹ с необходимостью. "Необходимым" является то, "противоположное" чему "заключает в себе

³ Там же. § 13. С. 178.

⁴ Лейбниц Г. В. Опыты теодицеи... Ч. I. § 50 // Соч. Т. 4. С. 160.

⁵ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. II. Гл. 21. § 13 // Соч. Т. 2. С. 178.

⁶ Там же.

⁷ Лейбниц Г. В. Рассуждение о метафизике. § 13 // Соч. Т. 1. С. 137.

⁸ Там же. § 30. С. 154.

⁹ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. II. Гл. 21. § 8 // Соч. Т. 2. С. 175.

¹ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. II. Гл. 21. § 15 // Соч. Т. 2. С. 180.

² Там же. § 48. С. 198—199.

противоречие"¹, тогда как случайное — это то, противоположное чему возможно. Но то, что является "менее совершенным", остается "само по себе возможным, хотя оно и никогда не произойдет", будучи отвергаемым, "но не в силу его невозможности, а лишь по его несовершенству"². Строго говоря, видно, что решение воли остается случайным и в силу этого свободным и не необходимым, так как всегда остается возможным решение, противоположное принятому, поскольку оно подразумевает не противоречие, а просто меньшее совершенство:

Выбор, как бы детерминирована ни была при этом воля, не должен быть абсолютно и строго необходимым; сознание превосходства благ склоняет, не принуждая, хотя все же эта склонность детерминирующего характера всегда оказывает свое действие³.

Но хотя детерминация воли и случайна, представлением о наилучшем она обладает с "достоверностью и бесспорностью"⁴.

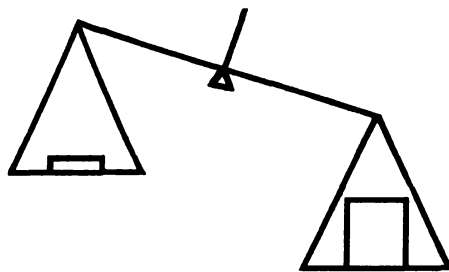
2. Противоречия свободы

Картезианская и лейбницева философии свободы кажутся на первый взгляд абсолютно противоречащими друг другу: одна говорит об абсолютной свободе, другая — об абсолютной детерминации, и сам Лейбниц считал себя критиком Декарта. Но каждая из этих философий содержит также точку зрения другой. Противоречие существует не между ними, а скорее в самой метафизике свободы. И это противоречие Декарт и Лейбниц представляют с противоположных точек зрения.

свобода, которая самоопределялась бы без доводов разума, была бы абсурдной. Декарт дает оба противоречивых определения свободы. Первое из них соответствует механическому определению, имеющему в виду способность системы двигаться. Оно состоит "в большей способности к самоопределению"⁵, и в этом смысле мы тем более свободны, чем более у нас оснований действовать:

Если мы следуем тому, в чем, как нам кажется, более оснований для осуществления блага, мы определяемся легче⁶.

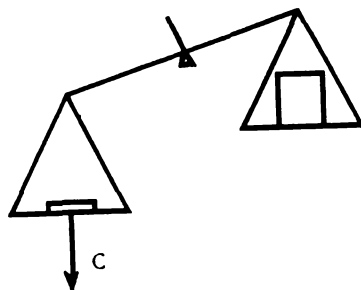
Если продолжить пример с весами, то их свобода состояла бы в тем более легком нарушении равновесия, чем более одна из чаш перевешивала бы другую. Но согласно другому определению, свобода состоит в "широком использовании имеющейся у нас позитивной возможности следовать



худшему, хотя и видя лучшее"⁷. В этом случае свобода состоит в умении контрбалансировать детерминирующие основания, и в этом смысле мы тем более свободны, чем более совершаемое нами зло осознано нами как таковое.

а) Противоречие свободы и детерминизма

С одной стороны, картезианство представляет свободу как абсолютную силу, осуществляющуюся даже вопреки разуму. Но, с другой стороны, оно обнаруживает в свободе, действующей согласно разуму, наивысшую степень свободы, потому что



¹ Лейбниц Г. В. Рассуждение о метафизике. § 13 // Соч. Т. 1. С. 136.

² Там же. С. 137.

³ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. II. Гл. 21. § 49 // Соч. Т. 2. С. 200.

⁴ Там же. § 8. С. 175.

⁵ Descartes R. Lettre au Père Mesland, 9 févr. 1645 (?).

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

Но очевидно, это второе решение с механической точки зрения столь же невозможно, сколь и решение, утверждающее, что при индифферентной свободе можно склонить одну из одинаково нагруженных чаш весов. Неясно, в самом деле, откуда может взяться дополнительная сила, которая склонила бы одну из чаш уравновешенных весов, и еще менее ясно, откуда возьмется сила, которая смогла бы выпрямить весы, одна из чаш которых нагружена более тяжело. Вот почему Лейбниц признал, что свобода должна состоять в следовании детерминирующим основаниям. Но такое определение свободы отождествляет ее с механической детерминацией, которая является, очевидно, ее противоположностью.

Дело в том, что под "механизмом природы" понимают "необходимость событий во времени по естественному закону причинности"¹. При этом "каузальностью согласно законам природы" является то, в соответствии с чем "все, что происходит, предполагает предшествующее состояние, за которым оно неизбежно следует согласно правилу"². Таким образом, в условиях механической детерминации всякое событие вытекает из предшествующей ему по времени причины и именно неизбежный и регулярный характер результата предопределяет его необходимость. Напротив, свобода состоит в возможности "безусловно начинать некоторое состояние"³. Абсолютный характер этого начала означает не только то, что свободное решение имеет возможность "начинать безусловно... ряд следствий", в том смысле, что свободное действие является детерминирующей причиной ряда, который вытекает из его "спонтанности"⁴. Здесь имеется также в виду, что и само решение свободной причины является спонтанным, то есть оно само не следует ни из какой детерминирующей причины:

¹ Кант И. Критика практического разума. Ч. 1. Кн. 1. Гл. 3. Критическое освещение аналитики чистого практического разума // Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 425.

² Кант И. Критика чистого разума. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 2. Антиномии чистого разума. Третье противоречие трансцендентальных идей. Доказательство тезиса // Соч. Т. 3. С. 418.

³ Там же. Доказательство антитезиса. С. 419.

⁴ Там же.

В таком случае благодаря этой спонтанности должен безусловно начинаться не только некоторый ряд, но и определение самой этой спонтанности к созданию этого ряда, т. е. причинность, так что ничто не предшествует, посредством чего определялось бы это происходящее действие по постоянным законам⁵.

С точки же зрения Лейбница, решение детерминировано с "достоверностью и бесспорностью"⁶ предшествующими основаниями: именно это понимают под необходимостью законов естественного детерминизма.

Для существования механической необходимости не обязательно иметь дело с "действительными материальными машинами"⁷. И в "automaton materiale", где механизм "приводится в действие материей", и в "automaton spirituale" Лейбница (монада), где он движется "представлениями"⁸, присутствует одна и та же общая идея механизма:

И если бы свобода нашей воли была только как automaton spirituale... то в сущности она была бы не лучше свободы приспособления для вращения вертела, которое, однажды заведенное, само собой совершает свои движения⁹.

Духовный автомат свободен лишь постольку, поскольку он, как и часы, имеет в самом себе двигатель своих действий.

Правда, мы можем также назвать "свободным движение часов, потому что они сами двигают стрелку, которая, следовательно, не нуждается в толчке извне"¹⁰. Таким же образом и лейбница монада может казаться свободной, так как она действует в силу необходимостей своей собственной природы, так что все, что с ней случается, может быть схвачено в единственном понятии, "как свойства круга заключаются в его определении"¹¹:

⁵ Там же.

⁶ См.: Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. II. Гл. 21. § 8 // Соч. Т. 2. С. 175.

⁷ Кант И. Критика практического разума. Ч. 1. Кн. 1. Гл. 3. Критическое освещение аналитики... // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 426.

⁸ Там же. Automaton materiale (лат.) — материальный механизм; automaton spirituale (лат.) — духовный механизм. — Примеч. ред.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 424.

¹¹ Лейбниц Г. В. Рассуждение о метафизике. § 13 // Соч. Т. 1. С. 136.

Так как Юлий Цезарь будет постоянным диктатором и верховным главою государства и низвергнет свободу римлян, то действие это заключается в его понятии; ибо мы предполагаем, что только природе совершенного понятия какого-либо субъекта свойственно обнимать все так, чтобы предикат заключался в нем. ...Ибо если бы кто-нибудь был в состоянии дать полное доказательство связи между субъектом, Цезарем, и его предикатом, счастливым предприятием, то он действительно показал бы, что будущая диктатура Цезаря имеет свое основание в его понятии или природе, что в ней заключается причина, в силу которой Цезарь перешел Рубикон, а не остановился у него и выиграл, а не проиграл битву при Фарсале¹.

Итак, каждое сущее свободно, если только оно не делает ничего другого как разворачивает во времени следствия своей собственной природы. Не испытывая никакого внешнего влияния. Но развернуть следствия своей природы вплоть до последнего означает скорее осуществить свою судьбу, чем выразить свою свободу. И говоря, что действия человека зависят от его природы, как свойства круга вытекают из его определения, Лейбниц придает им форму самой абсолютной необходимости.

Эта необходимость является тем более неизбежной, что сама натура каждого человека и поступки, которые он совершает исходя из нее, определены ему, по Лейбницу, положением, которое он занимает в общем плане Вселенной. Таким образом, поступки человека находят свою основу не только в его индивидуальной природе, но и в плане, извечно предначертанном божественным Провидением:

Бог от века видит, что объявится некий Иуда, в понятии или идее Бога о котором заключается такое будущее свободное действие².

Противоречие доходит здесь до предела, ибо непонятно, как можно назвать свободным действие, детерминированное не только природой того, кто его совершает, но еще и общим порядком Вселенной.

Трудно после этого не рассматривать Бога как творца зла, так как дурные поступки людей, так же как и их хорошие поступки, записаны в плане мира Богом и детерминированы им. Вот почему Пла-

тон в своем мифе о загробных воздаяниях³ стремился представить Бога непричастным к делу, вводя перед началом реального земного существования момент случайности и приостановки необходимости, во время которого души свободно выбирали новую жизнь, которую они должны были начать в цикле переселения душ. Конечно, каждый будет затем связан необходимостью с той жизнью, какую он выбрал⁴, — из этого первоначального выбора вытекают столь же необходимые следствия, как и те, что скрываются в бесконечных извивах лейбницевои монады. Но в данный момент приостановки между небом и землей, где каждый выбирает судьбу, клубок которой затем ему придется разматывать в течение всей жизни, он свободен. Вот почему голос прорицателя мог объявить: "Это — вина избирающего: Бог невиновен"⁵.

Однако "большей частью выбор соответствовал привычкам предшествовавшей жизни"⁶:

Случайно самой последней из всех выпал жребий идти выбирать душе Одиссея. Она помнила прежние тяготы и, отбросив всякое честолюбие, долго бродила, разыскивая жизнь обыкновенного человека, далекого от дел; наконец она насилу нашла ее, где-то валившуюся: все ведь ею пренебрегли, но душа Одиссея, чуть ее увидела, сразу же избрала себе, сказав, что то же самое она сделала бы и в том случае, если бы ей выпал первый жребий⁷.

Таким образом, этот свободный выбор сам детерминирован предшествующими условиями: даже посредине луча "света" потустороннего мира, стоящего "словно столп, очень похожий на раду, только ярче и чище"⁸, скрывается тень прошлого, а веретено, на которое наматывается порядок Вселенной, "вращается... на коленях Ананки"⁹.

Действительно, поскольку "существование вещей" "определимо во времени"¹⁰, все

³ См.: *Платон. Государство*. X 614 b // Соч.: В 3 т. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 447 и далее.

⁴ См. там же. 617 е. С. 450.

⁵ Там же.

⁶ Там же. 620 а. С. 452—453.

⁷ Там же. 620 cd. С. 453.

⁸ Там же. 616 b. С. 449.

⁹ Там же. 617 b. С. 450. Ананка — олицетворение необходимости у древних греков. — *Примеч. пер.*

¹⁰ *Кант И. Критика практического разума*. Ч. 1. Кн. 1. Гл. 3. Критическое освещение аналитики... // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 422.

¹ *Лейбниц Г. В. Рассуждение о метафизике*. § 13 // Соч. Т. 1. С. 136—137.

² Там же. § 30. С. 155.

то, что происходит, необходимо обусловлено прошлым, так что мы никогда не свободны:

Каждый поступок, который происходит в определенный момент времени, необходимо обусловлен тем, что было в предшествующее время. А так как прошедшее время уже не находится в моей власти, то каждый мой поступок необходим в силу определяющих оснований, *которые не входят в моей власти*, т. е. в каждый момент времени, в который я действую, я никогда не бываю свободным¹.

Всякое действие детерминировано условиями протекшего прошлого, отныне застывшего в своей необходимости. Впрочем, не только мое собственное прошлое детерминирует мое действие в настоящий момент, но и "бесконечный ряд событий, который я всегда могу лишь продолжать в заранее уже определенном порядке"².

Кантовская критика содержит основательное разоблачение противоречий тех теорий свободы, которые можно найти в философии Платона или Лейбница. И поэтому еще более удивительно, что Кант в свою очередь впадает в то же самое противоречие, утверждая одновременно и человеческую свободу, и абсолютную детерминацию поступков:

Следовательно, можно допустить, что если бы мы были в состоянии столь глубоко проникнуть в образ мыслей человека, как он проявляется через внутренние и внешние действия, что нам стало бы известно каждое, даже малейшее побуждение к ним, а также все внешние поводы, влияющие на него, то поведение человека в будущем можно было бы предсказать с такой же точностью, как лунное или солнечное затмение, и тем не менее утверждать при этом, что человек свободен³.

Оправдание этого противоречия, по Канту, состоит в том, что человек не может быть назван свободным и детерминированным с одной и той же точки зрения. Он является детерминированным с точки зрения его феноменального характера, то есть с точки зрения того, что мы можем знать о нем по феноменальному опыту, судя по ряду его поступков, детерминированных их последовательностью во времени. Свободен же он

с точки зрения его интеллигибельного характера. Под этим Кант подразумевает понятие, или идею, индивида: как всякая идея, она существует вне времени и составляет поэтому причину, свободную от условий временной последовательности. Таким образом, можно считать, что всякое действие, хотя оно и детерминировано эмпирически предшествующими обстоятельствами, всегда может быть вневременно соотносено с его творцом, который таким образом несет за него полную ответственность.

Часто подчеркивали родство кантовского тезиса о свободном интеллигибельном характере и платоновского мифа о вневременном выборе существования, определенного порядком времени. Правда, кажущаяся ясность платоновского мифа — следствие его поэтического характера и хронологического повествования, которое рассредоточивает в последовательных моментах различные аспекты противоречия. А вышеуказанное кантовское "различение", "выраженное в общей и совершенно абстрактной форме, должно казаться чересчур тонким и неясным"⁴. Что представляет собой интеллигибельный характер и как он "определяет"⁵ характер эмпирический, остается для разума непостижимым:

Но почему умопостигаемый характер приводит именно к таким-то явлениям и к такому-то эмпирическому характеру при данной обстановке — этот вопрос выходит за пределы всякой способности нашего разума⁶.

Интеллигибельный (умопостигаемый) характер представляется, таким образом, скорее неинтеллигибельным (умонепостижимым).

b) Софизмы ответственности

Утверждение об абсолютной свободе, независимой от причин, делающих необходимым человеческое действие, поддерживается, несмотря на противоречие, в которое оно вовлекает теоретическую мысль, лишь потому, что этого якобы требует мораль:

¹ Кант И. Критика практического разума. Ч. 1. Кн. 1. Гл. 3. Критическое освещение аналитики... // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 423.

² Там же.

³ Там же. С. 428.

⁴ Кант И. Критика чистого разума. Ч. 2. Отд. 2. Кн. 2. Разд. 9. Разрешение космологических идей... // Соч. Т. 3. С. 481.

⁵ Там же. Объяснение космологической идеи свободы... С. 488.

⁶ Там же. С. 494.

Без этой свободы... невозможен никакой моральный закон, никакое вменение по этому закону¹.

Действительно, если человеческое действие необходимо в силу детерминирующих обстоятельств, становится невозможным осудить аморальный поступок, ибо его нельзя порицать, не допустив, что его могло бы и не быть, а это невозможно, если поступок неотвратимо детерминирован:

Если о человеке, который совершил кражу, я говорю: этот поступок есть по естественному закону причинности необходимое следствие из определяющих оснований предшествующего времени и потому было невозможно, чтобы этот поступок не был совершен, то каким образом может оценка поступка по моральному закону что-то изменить здесь и как можно предполагать, что этого поступка могло и не быть, так как закон гласит, что его не должно было бы быть?²

Этой точке зрения морали, которая требует свободы действия, противостоит научное знание, согласно которому нужно устанавливать и исследовать причины действия соответственно общему принципу природного детерминизма:

Мы прослеживаем... эмпирический характер вплоть до источников, которых мы ищем в дурном воспитании, плохом обществе, отчасти также в злобности его природы, нечувствительной к стыду, и отчасти в легкомыслии и опрометчивости, не упуская, впрочем, из виду также и случайных побудительных причин. Во всем этом исследовании мы действуем точно так же, как и при изучении того или иного ряда причин, определяющих данное действие природы³.

Моральное суждение должно, таким образом, абстрагироваться от научной точки зрения, чтобы вынести осуждение поступку, относительно которого, однако, известно, что он целиком детерминирован:

Так и все судьи не ищут оснований, которые побудили человека иметь злую волю, а останавливаются только на рассмотрении того, в какой мере зла эта воля⁴.

Это осуждение "основывается на законе разума, причем разум рассматривается как причина, которая могла и должна была определить поведение человека иначе, независимо от всех названных эмпирических условий"⁵.

Однако наши осуждения могут относиться лишь "к эмпирическому характеру"⁶. Только в границах опыта, согласно самому кантовскому учению, мы можем рационально установить отношение причины к следствию. Мы не можем понять способ действия интеллигибельного характера, и он нам остается совершенно неизвестным, так что "истинная моральность поступков (заслуга и вина) остается для нас совершенно скрытой, даже в нашем собственном поведении"⁷:

...Что в поступках есть чистый результат свободы и что результат одной лишь природы, а также имеющих не по нашей вине недостатков темперамента или его удачных свойств (*merito fortunae*) — никто не может раскрыть и потому не может судить об этом со всей справедливостью⁸.

Тезис об абсолютной свободе предназначен был определять чью-либо ответственность, чего нельзя сделать, если поведение абсолютно детерминировано. Но столь же хорошо видно, что если способ действия свободы чужд всякой ощутимой детерминации, то пропадает и всякая возможность вменения. Если я абсолютно свободен, то моя ответственность столь абсолютна, сколь и неуловима, и всякое осуждение (как, впрочем, и всякое одобрение) столь обоснованно, сколь и несправедливо.

Столь же верно, впрочем, что тезис об абсолютной детерминации действий не исключает вменения ответственности, ибо если детерминация некоего действия включает "подробность, которая заключала бы в себе бесконечные вариации"⁹ и если мы не всегда замечаем всех оснований нашего действия, то не можем всерьез считать, что мы не свободны в наших волевых актах.

¹ Кант И. Критика практического разума. Ч. 1. Кн. 1. Гл. 3. Критическое освещение аналитики... // Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 425.

² Там же. С. 424.

³ Кант И. Критика чистого разума. Ч. 2. Отд. 2. Кн. 2. Разд. 9. Объяснение космологической идеи свободы... // Соч. Т. 3. С. 492.

⁴ Лейбниц Г. В. Рассуждение о метафизике. § 30 // Соч. Т. 1. С. 155.

⁵ Кант И. Критика чистого разума. Ч. 2. Отд. 2. Кн. 2. Разд. 9. Объяснение космологической идеи свободы... // Соч. Т. 3. С. 493.

⁶ Там же. С. 490.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Лейбниц Г. В. Рассуждение о метафизике. § 30 // Соч. Т. 1. С. 155.

Действительно, "нельзя предвидеть"¹ поступок до его совершения, ибо мы не располагаем бесконечной совокупностью элементов, которые были бы необходимы для вычисления наперед человеческого поведения: а следовательно, лишь наше действие может нам показать, к чему мы действительно детерминированы. Итак, если "до факта" мы не способны доказать, что мы детерминированы, то "после факта" мы не можем отвергать вменения нашей ответственности².

Однако утверждение, что воля детерминирована основаниями, подразумевает, что "если мы усматриваем зло ясно, это делает наше прегрешение немыслимым на то время, когда мы видим его таким образом"³. Если же совершают зло, то лишь потому, что не имеют точного представления о добре. В самом деле, каждый видит его "со своей колокольни" и может вследствие этого воспринимать его смутно или ошибочно, в искаженной перспективе. "Вот почему говорят", что "omnis peccans est ignorans"⁴, или, согласно знаменитой сократовской формуле, "никто не является злодеем добровольно", так как действие, совершенное по незнанию его настоящих условий, невольно.⁵ Воля стремится всегда к "видимому благу"⁶, то есть к тому, что с ее точки зрения представляется как благо.

Конечно, тут есть и простая видимость, но в то же время имеются некоторые частные стороны, "по отношению к которым это видимое благо всегда имеет в себе нечто истинное"⁶. Ведь зло всегда соответствует удовольствию, интересу, самоутверждению того, кто его совершает. Если даже оно является злом в себе, в отношении морального закона, в его последствиях для другого человека или в более отдаленных следствиях для самого его творца, то в некоторых отношениях оно всегда является непосредственно благом для того, кто его

совершает и именно поэтому выбирает. Разумеется, "от души вполне зависит предохранить себя от видимостей случайного воздействия благодаря твердому решению все обдумывать"⁷. "Правда, однако (и даже от вечности достоверно), что та или другая душа не воспользуется этой способностью при тех или других обстоятельствах"⁸, потому что связь мыслей и размышлений механически детерминирована всеми предшествующими мыслями и размышлениями.

Поэтому в общем можно простить вину: ведь человек делал то, что считал хорошим, тогда как для того, чтобы быть по-настоящему виновным, он должен был бы сделать то, что считал злом:

Чтобы совершить грех и быть виновным перед Богом, нужно сознавать, что собираешься совершить поступок недостойный, или, по крайней мере, сомневаться, опасаться; или же, понимая, что Богу не угодно это действие, что Он его воспрещает, тем не менее совершить его, дерзнуть и преступить⁹.

В этом смысле вменение вины потребовало бы, чтобы проступок был совершен с нечистой совестью, то есть с сознанием, что совершаемое дурно. Значит, надо бы прощать все дурные поступки, совершаемые без сознания содержащегося в них зла. Но тогда, чтобы поступки считались хорошими, было бы достаточно просто избегать думать о содержащемся в них зле, задушив в себе, в результате очерствения и безразличия к пороку, совесть и моральную рефлексию:

Я всегда думал, что мы тем больше грешим, чем меньше думаем о Боге; но теперь я вижу, что стоит только раз заставить себя вовсе перестать о нем думать, и впредь всякий поступок становится чист перед Богом. Нет больше этих полугрешников, сохранивших еще некоторую любовь к добродетели; они все будут осуждены. Но что касается открытых грешников, грешников полных, законченных, грешников закоренелых, без примеси, ад их не принимает: они провели самого дьявола в силу того, что слишком предались ему¹⁰.

¹ Лейбниц Г. В. Рассуждение о метафизике. § 30 // Соч. Т. 1. С. 154.

² Там же.

³ Декарт Р. Отцу [Мелану], 2 мая 1644 г. // Соч. Т. 2. С. 499.

⁴ Там же. "Всякий грешащий грешит по невежеству" (лат.). — Примеч. ред.

⁵ Лейбниц Г. В. Рассуждение о метафизике. § 30 // Соч. Т. 1. С. 154.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Паскаль Б. Письма к провинциалу. Письмо четвертое. Спб., 1898. С. 39 (цитируется "Сумма грехов" отца Бони).

¹⁰ Там же.

Если для вменения ответственности требовать абсолютно ясного сознания вины, то люди окажутся тем более виновными, чем более деликатной и требовательной будет их совесть, и тем более хорошими, чем меньше у них раскаяния и смущения в совершенном зле.

"Называть проступок произвольным, если человек не ведает, в чем польза, нежелательно", ибо это невежество является скорее причиной "испорченности"¹:

Стало быть, всякий испорченный человек... не ведает, как следует поступать и от чего уклоняться, а именно из-за этого заблуждения становятся неправомерными и вообще порочными².

Существует форма неведения, которая делает поступок невольным и простибельным, это неведение, относящееся к материальным "обстоятельствам" "поступка"³. Можно не сообразить, что делаешь, например, когда "разглашают неизреченное"⁴; можно также не знать предмета или области действия, как солдат на посту убивает по ошибке своего; можно ошибиться насчет средств действия, например, орудия⁵, когда пользуются рапирой без предохранительного наконечника, думая, что это учебное оружие; можно совершить ошибку насчет цели действия⁶ и средств ее реализации, когда, дав питье, чтобы спасти, этим "убивают"⁷; можно не осознавать образ действия⁸, как те борцы, которые дерутся слишком жестоко, потому что они не осознают степени своей силы. Эти различные формы промахов в действии извинительны, но незнание самого морального закона достойно осуждения, так как именно оно составляет вину.

Но если ошибка насчет обстоятельств поступка извинительна, то судить о нем нужно не по его материальности, но согласно тому, что сознание действительно знало о внешней реальности, так как соответ-

ственно этому знанию оно и решилось на действие:

Самостоятельно действующая воля обладает в своей цели, направленной на подлежащее наличное бытие, *представлением о его обстоятельствах*. Но так как эта воля из-за этой предпосылки конечна, предметное явление для нее *случайно* и может содержать в себе нечто другое, чем то, что содержится в ее представлении. Право воли, однако, признавать в своем *деянии* лишь то своим *поступком* и нести вину лишь за то, что ей известно о предпосылках ее цели, что содержалось в ее *умысле*. Деяние может быть *вменено* лишь как *вина воли*; это — *право знания*⁹.

Сознание ответственно только за то, что оно знало до действия, и за решение, которое оно соответственно приняло, а не за материальность своего поступка и его реальные результаты. Его нельзя считать ответственным за обстоятельства, которые непредвиденным образом возникают при совершении поступка. Этот последний оказывается отдан "во власть внешним силам, которые приводят с ним в связь нечто совершенно другое, чем то, что он есть для себя, и перемещают его, заставляя переходить в отдаленные, чуждые ему последствия"¹⁰. Сознание должно быть судимо только на основе его замысла, то есть на основании того, что оно знало об обстоятельствах, и тех следствиях, которые непосредственно связаны с поступком, а не на основе материальных условий, которых оно не могло знать, или вмешательства непредвиденных моментов, придающих последствиям его поступка непредвидимый ход.

с) Злосчастие поступка

Между тем, с другой стороны, "какие последствия случайны и какие необходимы, остается неопределенным"¹¹, потому что в действии события и причины пересекаются как придется. Выходит, все необходимо, так как всякое событие может быть связано с некоей причиной, и все случайно, так как

¹ Аристотель. Никомахова этика. III 1, 1110 b 31—33 // Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 97—98.

² Там же. 28—30. С. 97.

³ Там же. 1111 a 16. С. 98.

⁴ Там же. 8—9.

⁵ См. там же. 4—5.

⁶ См. там же. 5.

⁷ Там же. 13—14.

⁸ См. там же. 5.

⁹ Гегель Г. В. Ф. Философия права. § 117. М., 1990. С. 161.

¹⁰ Там же. § 118. С. 162.

¹¹ Там же.

все вытекает из пересечения независимых причин, перепутавшихся как попало. С одной стороны, следовательно, можно выдвинуть максимум: делай, что должно, и будь что будет, то есть следует "пренебрегать в своих поступках последствиями"¹, сохраняя в чистоте свою совесть. Но с другой стороны, эта максима ложна, поскольку "последствия как собственное *имманентное* формирование поступка открывают лишь его природу и суть не что иное, как он сам"². То, что не имеет последствий в действительности, не существует, и действие, которое не имело бы последствий, не было бы вовсе действием, так как суть действия состоит во внесении изменений в реальность и, следовательно, в проявлении себя в результатах.

Именно это игнорируют иезуиты, для которых главное — это правильно ориентировать намерение, что означает на деле не принимать во внимание поступок с его реальными последствиями, но лишь учитывать то, что сознание хочет знать об обстоятельствах и результатах действия. Так, хотя моральные законы и законы государства запрещают дуэли, оказывается дозволенным драться на лугу:

Ведь что же дурного в том, чтобы пойти в поле, гулять там в ожидании другого человека и начать защищаться, если вдруг нападут?³

Из сложного сцепления образующих действие элементов сознание удерживает только безобидные обстоятельства, возлагая тяжесть других на чужие действия, за которые оно не может нести ответственности. Также и в том, что касается последствий, сознание берет на себя ответственность лишь за те, которые являются законными и хорошими, объясняя другие слепым и индифферентным детерминизмом. В силу этого становится дозволено желать смерти своих близких, имея в виду, что заботятся лишь о желаемом наследстве⁴. Но таким образом в поступке и его замысле совершается недопустимое разделение между элементами, связанными между собой и составляющими

ми "собственное *имманентное* формирование поступка"⁵.

Существует, таким образом, иезуитство субъективности, состоящее в произвольном отделении внутреннего аспекта действия в субъективном замысле сознания от материальной реальности поступка в его результатах и следствиях:

Вы предоставляете людям внешнюю и материальную сторону — действие, а Богу предоставляете внутреннюю духовную — намерение...⁶

Но эта точка зрения обоснована в той мере, в какой она не позволяет смешивать доброе намерение действия с его в известных случаях катастрофическими последствиями. Ведь существует и иезуитство объективности, гласящее: "оценивая поступки по их последствиям"⁷, когда только их и принимают в рассмотрение. Судить о поступке по его объективным следствиям и объективному смыслу — значит включать в него обстоятельства, "вторгшиеся извне и приходящие случайно, не имеющие никакого отношения к природе поступка"⁸, что означает серьезную несправедливость по отношению к честному намерению, попавшему впрок из-за незнания обстоятельств.

Таким образом, в поступке существует "противоречие", которое в реальности выражается "переходом необходимости в случайность и наоборот"⁹. Так, следствия, которые кажутся необходимыми включенными в действие, не имеют места, ибо они предотвращены случайными обстоятельствами. И наоборот, всякий поступок до его совершения кажется случайным и непредвидимым, между тем как, осуществившись, он составляет необходимую причину строго определенных действий. "Действовать" — значит "*отдать себя во власть этого закона*"¹⁰, который превращает значение поступков в их следствиях и делает поступки лучше или хуже в зависимости от последствий, связанных с ними более или менее случайно:

⁵ Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. § 118. С. 162.

⁶ Паскаль Б. *Письма к провинциалу*. Письмо четвертое. С. 89.

⁷ Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. § 118. С. 162.

⁸ Там же. С. 163.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹ Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. § 118. С. 162.

² Там же.

³ Паскаль Б. *Письма к провинциалу*. Письмо седьмое. С. 92 (цитируется Гуртадо де Мендоса).

⁴ См. там же. С. 91.

Этим объясняется, что преступнику идет на пользу, если его поступок имел не столь дурные последствия, так же как добрый поступок должен мириться с тем, что он не имел никаких или очень незначительные последствия и что преступление, чреватое серьезными последствиями, отягощается ими¹.

В основном именно реальные последствия определяют значение поступка, ибо "нелегко увидеть, каково внутреннее решение" того, кто действует, "вот почему мы вынуждены судить о нем по его поступкам"². По всей справедливости, осуждение или одобрение должны были бы относиться к намерению, но, так как последнее сокрыто внутри, "легче понять деятельность"³.

Но не только поэтому объективному суждению о поступке отдается предпочтение перед учетом его субъективного значения: дело в том, что на других людей наши поступки воздействуют своими результатами и следствиями. Такова причина, по которой политические или исторические оценки ответственности отличны от юридической ответственности. Действительно, суд беспристрастен, по крайней мере в принципе, потому что он сам не задет оскорблением или ущербом, испытанным жертвой. Он может поэтому стараться проникнуть в намерение и произвести различие между "деянием", то есть тем, что было действительно осуществлено, и "поступком"⁴, то есть тем, что исключительно зависит от действующей воли. Но в политической борьбе нет беспристрастного арбитра, каждый судья и сторона, так что о действиях судят односторонне по его результатам. То, что для политика является "ошибкой или оплошностью", "может быть" для тех, кто испытывает на себе его действие, "абсолютным злом, рабством или смертью"⁵.

Наблюдая крушение Германии в 1918 г., кайзер Вильгельм II сказал: "Я этого не хотел". Это было реальное следствие, но для него непредвиденное и относящееся к обстоятельствам, не зависящим от его

воли и первоначального плана. Но ссылка на непредвидимость, которая могла бы быть принята на почве частной морали, ничего не стоит в политике:

Никакой политик не может обольщаться относительно своей невинности. Как говорят, управлять — это предвидеть, и непредвиденное для политика не может быть оправданием⁶.

Неспособность предвидеть, тогда как его задача заключается в предвидении, не может служить оправданием политику, так как это его вина. Тем более он должен брать на себя ответственность за последствия своих поступков, потому что историческая случайность вполне может обернуться и в его пользу, и, следовательно, он принимает "вместе с ролью политика возможность" равно "незаслуженных" осуждения или славы. Деяния государственных людей хороши или дурны не в соответствии с моральной оценкой, а соответственно тому, хорошо или плохо они обернулись по своим последствиям. "Это хуже, чем преступление, это ошибка", — сказал Талейран о казни герцога Энгиенского. Данное изречение означает, что дурные действия государственных мужей, когда они не имеют пагубных последствий для их политических планов, не вменяются им как преступления.

Единственной настоящей виной политика является неспособность точно оценить возможные последствия своих действий. Но "существует непредвидимое. Вот трагедия!"⁷. Античная трагедия — это трагедия Эдипа, который, хотя он убил Лая и женился на Иокасте, не зная, что они были его отцом и матерью, тем не менее считает себя виновным в отцеубийстве и кровосмешении, потому что именно он совершил эти поступки:

Героическое самосознание (как в античных трагедиях, в "Эдипе" и др.) еще не перешло от своей основательности к рефлексированию различия между деянием и поступком, внешним происшествием и умыслом и знанием обстоятельств, так же как и к отдельному рассмотрению последствий, а принимает вину во всем объеме деяния⁸.

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия права. § 118. С. 163.

² Aristote (?). Morale à Eudème. II 11, 1228 a 15—17.

³ Ibid. 17.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Философия права. § 118. С. 163.

⁵ Merleau-Ponty M. Humanisme et Terreur. Paris, 1947. P. XXVIII.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibid. P. XXIX.

⁹ Гегель Г. В. Ф. Философия права. § 118. С. 163.

Сегодня в области индивидуальной морали сознание умеет хорошо различать умысел поступка и его результаты. Оно умеет так же хорошо делать выбор между необходимыми последствиями умысла и теми, которые добавляются извне, и использовать софистику, чтобы доказать свою невиновность в дурных последствиях своих действий. Но, по словам Наполеона, трагедией сегодня является политика. Историческая и политическая оценка ответственности все же сохраняет кое-что от первоначального характера трагической ответственности, так как "она уничтожает индивида в пользу его действий, смешивая объективное и субъективное, вменяя воле в вину обстоятельства"¹.

Однако не имеет смысла приплетать ответственность, если судят лишь о фактическом состоянии дел. В ходе политической или вооруженной борьбы, при применении силы и физическом уничтожении противника его рассматривают просто как вещь, которой манипулируют или которую разрушают. Но на политическом процессе преступление или вину вменяют свободной воле, которая считается сознательной и ответственной. В политическом процессе есть, стало быть, кое-что юридическое, так как на нем используются такие понятия как преступление и ответственность. И, однако, при этом отбрасываются собственно юридические различия, так как "ошибка" там расценивается как "вина, а оппозиция — как измена"². Обращение к юридической точке зрения и одновременное ее исключение означают, что и обвинение, и обвиняемый, если он признал правомочность суда и принял дискуссию с ним, впадают в одно и то же противоречие.

Действительно, обвинение говорит об "исторической роли обвиняемого"³. Но подобное обвинение рассматривает акт только в его объективной реальности: ролью является то, "что мы есть для другого человека и в наших отношениях с ним"⁴. В этом смысле "осуждение" "не касается персональной чести"⁵, так как эта последняя является

только внутренней субъективностью индивида. Очевидно, однако, что эта честь затронута, так как идет процесс и существует позорящее осуждение. Во время процессов в Москве, например, речь шла не только об устранении противника, но и об его дискредитации: нужно было, следовательно, привлечь и осудить его внутреннюю ответственность. Не меньше противоречие со стороны обвиняемого. Если он признал законность суда, значит, он согласен с ним относительно некоей общей концепции общества. Он признает, стало быть, ту же самую общую направленность действия, что и его обвинители. Так, на московских процессах обвинители и обвиняемые разделяли единое убеждение о необходимости пролетарской революции и построения коммунистического общества. Несогласие касалось средств: обвиняемые отрицали сталинский способ осуществления социалистической революции. Итак, приняв ту же самую общую направленность действия, что и его обвинители, обвиняемый должен был чувствовать себя невиновным, так как он хотел того же, что и его судьи, и его воля столь же справедлива и хороша, что и их. Но так как он не согласен насчет средств, он должен чувствовать себя виновным в том, что фактически мешал своей деятельностью оппозиционера осуществлению того дела, которому он служил.

Таким образом, в сознании обвиняемого виновность должна представляться сначала объективной, затем субъективной. Для обвиняемых московских процессов Сталин объективно был руководителем социалистической революции. Даже если они считали, что его руководство ошибочно, они должны были признать также, что их собственная оппозиция объективно его ослабляла и что вследствие этого они объективно играли на руку контрреволюции. Но так как они были сознательными революционерами, невозможно предположить, что они ждали своего обвинения в ходе процессов, чтобы осознать свою объективную роль. А если они осознавали свою роль и тем не менее продолжали ее выполнять, то теперь также и субъективно, на уровне самих своих намерений, их деятельность становится контрреволюционной. Существует, следовательно, собственная логика поступка, действия в ней следуют друг за другом с объек-

¹ Merleau-Ponty M. Humanisme et Terreur. P. 34.

² Ibid. P. 30. Речь идет об обвинениях, предъявленных на московских процессах 30-х годов.

— Примеч. ред.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem.

тивной необходимостью, которая в конечном итоге включает в свою собственную связь само субъективное намерение:

Логика борьбы завершалась логикой идей и приводила к изменению нашей психологии, к превращению наших целей в контр-революционные¹.

Однако тот, кто признал себя таким образом объективно и субъективно контрреволюционером, не верил, что Сталин действительно руководил революцией так, как было нужно. Воспротивившись во имя революционной законности фактическому ходу революции, он, однако, формально чувствует себя виновным, хотя его противник олицетворял для него только фактическую власть. Существует, стало быть, некое "злосчастие совместной жизни"², где каждый, запутавшись в противоречии между намерением и результатом, субъективным и объективным, "не знает", когда его привлекают к ответственности, "как он должен оценивать свое собственное поведение, и в разные моменты то одобряет, то осуждает его"³.

3. Диалектика свободы

Описание человеческого поступка включает, таким образом, противоречие моментов: свободы и детерминизма, субъективного и объективного, намерения и результата и т. д. В этом противоречии субъективный момент намерения и свободы противостоит как непознаваемая недетерминированность всякой объективной детерминации. Тем самым он составляет софизм морального сознания, которое всегда может освободить себя от ответственности за любое реальное действие, не признавая за собой иной виновности, кроме той, что связана с его скрытыми намерениями: именно так поступал отец Бони, прозванный "тем, кто берет на себя грехи мира"⁴ за то, что очень ловко делал извинительными в их собственных глазах

дурные поступки светских людей. Действительно, если есть только одна вещь, считающаяся "отвратительной" и абсолютно запрещенной, а именно хотеть зла ради зла⁵, то достаточно желать дурного действия ради некоего блага, которое всегда так или иначе найдется, чтобы действовать невинно.

Если же считается лишь с детерминированной стороной действия и с добром или злом, которое оно объективно содержит в своей реальности и фактических следствиях, тогда действие, в качестве детерминированного, представляется только одним звеном в цепи детерминизма природы, и неясно, как можно ставить вопрос об ответственности там, где существует лишь механическое сцепление последовательных фактических состояний. Если действие не свободно, ответственность за него не может быть вменена его творцу. Но если свобода является только недетерминированной волей, каковую никоим образом нельзя удостоверить в реальности, выступающей всегда как детерминированная, возможность вменения также испаряется.

а) Доказательство свободы

Но в условиях противопоставления точки зрения свободы и детерминизма "каждая из этих сторон утверждает больше, чем знает"⁶. Отрицание свободы "поощряет знание и содействует ему"⁷, так как поступат детерминизма — необходимое условие научного анализа человеческого поведения. Но в то же время оно наносит "ущерб практическому"⁸, так как не видно, как тогда возможны вменение ответственности, утверждение морального закона или попытка активного изменения мира. Тот, кто считает себя детерминированным, может пытаться познать себя научно, но он игнорирует себя как морального агента и вообще как практически действующего. Наоборот, тот, кто считает себя свободным, "дает превосходные принципы практическому интересу",

¹ Merleau-Ponty M. Humanisme et Terreur. P. 56 (здесь процитированы слова Н. И. Бухарина).

² Merleau-Ponty M. Humanisme et Terreur. P. XXXIV.

³ Ibid. P. XXXIII.

⁴ Паскаль Б. Письма к провинциалу. Письмо четвертое. С. 39.

⁵ См. там же.

⁶ Кант И. Критика чистого разума. Ч. 2. Отд. 2. Кн. 2. Разд. 3. Об интересе разума... // Соч. Т. 3. С. 438.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

"но именно в силу этого разрешает разуму... следовать за идеальными объяснениями явлений природы"¹. Он сознает себя действительно свободным моральным агентом, но игнорирует объективную детерминированность человеческой природы вообще и своей собственной натуры в частности и впадает тем самым в полный идеализм.

Но если точка зрения детерминизма, как и точка зрения свободы, говорят больше, чем они знают (так как детерминист считает себя также моральным агентом, а сторонник свободы считает себя также детерминированным своей природой и своей социальной ролью), то все же нужно точно сказать то, что известно. В этом плане кантовский принцип² заключается в том, чтобы при оценке понятий ориентироваться на их возможное применение к опыту:

Только возможный опыт может сообщить нашим понятиям реальность; без этого всякое понятие есть лишь идея, лишенная истины и отношения к предмету. Поэтому возможное эмпирическое понятие было масштабом, по которому необходимо судить об идее, есть ли она только идея и вымысел, или же она находит в мире соответствующий предмет³.

Рассматриваемая таким образом, идея о "свободном возникновении" кажется "слишком мала" для нашего "необходимого эмпирического понятия"⁴. Ведь опыт учит признавать детерминации свободы, чтобы мы всегда смогли назвать причины того, почему свободное действие выступает в опыте так, а не иначе. Ни один историк не затруднится объяснить, почему Наполеон напал на Россию, почему Людовик XVI бежал в Варенну или почему Цезарь перешел Рубикон. Ограничиться же ответом, что они действовали так потому, что таков их свободный выбор, было бы, очевидно, все равно что ничего не сказать по сравнению с тем, что дает научный анализ опыта посредством понятий.

Зато идея абсолютной детерминации человеческого действия, согласно законам

природы, "*слишком велика*", превосходя возможности такого анализа:

Если вы предположите, что во всем, что происходит в мире, нет ничего, что не было бы результатом следования законам *природы*, то каузальность причины есть опять-таки нечто происходящее, что заставляет вас довести регресс до еще более отдаленной причины и, стало быть, без конца продолжать ряд условий *a parte priori*⁵.

Полная детерминация самого незначительного действия потребовала бы восстановления бесконечного ряда причин, а подобная бесконечность выходит за границы возможного опыта.

В свете лейбницевой метафизики ясно, что невозможно "дать полное доказательство", в силу которого мы увидели бы "основание", почему Цезарь "перешел Рубикон, а не остановился у него"⁶. Подобное доказательство охватывает бесконечный перечень, так что Лейбницу приходится представить как простую метафизическую гипотезу утверждение, что действия Цезаря логически включены в его понятие:

Ибо мы предполагаем, что только природа совершенного понятия какого-либо субъекта свойственно обнимать все так, чтобы предикат заключался в нем⁷.

Но Лейбниц предлагает априорное доказательство, не зависящее от всякого опыта, чисто математического или логического типа. Слишком очевидно, что такое доказательство неуместно в области наук о человеке.

Поэтому Кант поступает гораздо более искусно, когда использует научный принцип детерминизма и отсылает к опыту, выдвигая свой собственный тезис, согласно которому "в отношении... эмпирического характера нет свободы"⁸:

Если бы мы могли исследовать до конца все явления воли человека, мы не нашли бы ни одного человеческого поступка, которого нельзя было бы предсказать с достоверностью и познать как необходимый на основании предшествующих ему условий⁹.

⁵ Там же. С. 448—449. *A parte priori* (лат.) — с априорной точки зрения. — *Примеч. ред.*

⁶ Лейбниц Г. В. Рассуждение о метафизике. § 13 // Соч. Т. 1. С. 136—137.

⁷ Там же. С. 136.

⁸ Кант И. Критика чистого разума. Ч. 2. Отд. 2. Кн. 2. Разд. 9. Объяснение космологической идеи свободы... // Соч. Т. 3. С. 489.

⁹ Там же.

¹ Кант И. Критика чистого разума. Ч. 2. Отд. 2. Кн. 2. Разд. 2. Об интересе разума... // Соч. Т. 3. С. 438.

² См. там же. Разд. 5. Скептическое изложение космологических вопросов... С. 449—450.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 449.

”Если бы мы могли” исследовать до конца характер какого-либо человека и познать его во всех деталях, мы могли бы предвидеть его поведение с той же достоверностью, с какой предвидят затмение Луны. Но в том-то и дело, что мы не можем осуществить такого детального исследования. Тот факт, что детерминация поведения охватывает бесконечность, выражается, в частности, в бесконечно малом и вследствие этого невоспринимаемом и неосознаваемом характере большинства мотиваций. Кантовский анализ, стало быть, действительно отсылает к опыту, но не к такому, который возможен. Опыт, на который ссылается Кант, не менее метафизичен, чем лейбницево априори, которое он справедливо отверг. А то, что Кант называет ”эмпирическим характером”, оказывается столь же мало эмпирическим, как и то, что он называет ”интеллигибельным характером”, является мало интеллигибельным. Так как идея характера, полностью подчиненного детерминизму природы и полностью чуждого всякой свободе, не соответствует никакому возможному опыту, она представляет собой простую идею, чистую фикцию мысли, имеющую не более применения к реальности, чем фикция недетерминированной свободы. Поэтому если исследуют возможное применение к опыту, то надо отбросить как бессодержательные абстракции и идею абсолютной феноменальной детерминации, и идею абсолютно недетерминированной свободы.

Критический аргумент против возможности свободы заключается в том, что такая сила поколебала бы правильный ход природы:

Приписывать такую способность субстанциям, находящимся в самом мире, ни в коей мере непозволительно, так как в таком случае в весьма значительной степени исчезла бы связь между явлениями, необходимо определяющими друг друга по общим законам, связь, которая называется природой¹.

Но опыт вполне свидетельствует, что человеческая деятельность дезорганизует ход природы и изменяет естественные условия.

¹ Кант И. Критика чистого разума. Ч. 2. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 2. Третье противоречие трансцендентальных идей. Примечание к антитезису // Соч. Т. 3. С. 425.

Наличие свободы в этом смысле — факт опыта. Но свободное вмешательство человека в механизмы природы не означает тем не менее изменения природной закономерности. Преобразование трудом и свободной деятельностью человека природных условий его существования осуществляется путем использования детерминизма природы. Наличие человеческой свободы не исключает, таким образом, закономерности природы и того, что обычно называют ее детерминизмом. Здесь как раз и заключается трудность в понимании свободы, которую привыкли противопоставлять детерминации. Решение трудности состоит в том, что детерминация противостоит не случайности, а индетерминации, или индифферентности, и, таким образом, действия воли могут быть случайными, не будучи индетерминированными: ведь у нее есть основания самоопределиться так, а не иначе.

Противоречие между свободой и детерминизмом неизбежно для механистического представления о воле, когда, например, волевое решение приравнивается к опусканию чаши весов. Но это представление не соответствует никакому возможному опыту, так как ни наше опытное знание о самих себе, ни опытное знание о другом человеке не позволяет нам реально познать бесконечную совокупность детерминаций, чего требует идея абсолютного детерминизма действия. Если обратиться к реально возможному опытному знанию нашей и чужой деятельности, то мы увидим, что действовать — значит ставить цели действия и определять средства их достижения. Так что скорее именно понятие целенаправленности (цели и средства), а не понятие механизма (причины и следствия) позволяет анализировать действие, как оно проявляется в нашем опыте.

Воля есть прежде всего определение цели, так как ”хотеть подразумевает желать чего-то”². Именно так мы говорим: ”Я хочу”, — чтобы выразить все то, чего мы желаем или к чему стремимся, а также чтобы обозначить то, что мы решили обдуманно. С другой стороны, существует сознательная воля в качестве ”сознательного

² Thomas d'Aquin. Somme théologique. I, q. 83, a. 4.

выбора" — "это, пожалуй, способное принять решение стремление к зависящему от нас"¹. Таким образом, понятие волевого действия "шире"², чем понятие сознательного действия. Ребенок, например, может действовать волевым образом, хотя его действия не сознательны:

К произвольному причастны и дети, и другие живые существа, а к сознательному выбору — нет, и внезапные поступки произвольными мы называем, а сознательно избранными — нет³.

При этом действия, в которых проявляется способность выбора, кажутся более свободными, чем те, в которых желание спонтанно фиксирует цель. Различие между волевым действием в широком смысле и сознательным действием важно для определения свободы.

Значение сознательного принятия решения может быть прояснено посредством ограничения области, в которой оно проявляется. Взвешивание "за" и "против" исключается необходимостью, будь она рациональной или естественной. Именно в силу этого основания "о точных и самодостаточных [знаниях, или] науках... не может быть решения"⁴, обсуждают более в "искусствах", чем в науках, "потому что в первом случае у нас больше сомнений"⁵. Например, "в делах кораблевождения по сравнению с гимнастикой мы скорее принимаем решения, причем тем скорее, чем менее подробно [наука кораблевождения разработана]"⁶. Можно, следовательно, сказать, что научное знание необходимого исключает принятие решения.

Но и, наоборот, не принимают решения и о том, что абсолютно случайно:

Не принимают решений ни о том, что всякий раз бывает по-разному (как засуха и дожди), ни о случайном (как, например, находка кладов)⁷.

Если принятие решения не может относиться к тому, что не подчиняется никакому

правилу, то это потому, что в такой области "ничего от нас не зависит"⁸. Можно сказать, что мы вообще принимаем "решения о том, что зависит от нас"⁹, то есть "решения бывают о том, что происходит, как правило, определенным образом"¹⁰, без чего мы не могли бы действовать. Но так как, с другой стороны, научное знание исключает принятие решения повсюду, где оно достигло точности, то можно сказать, что принятие решения касается объектов, которые хотя и находятся во власти нашего действия, но "исход не ясен" и существует "[некоторая] неопределенность"¹¹.

Таким образом, в действии есть область неопределенности, открытая для рациональной дискуссии, где возможен выбор противоположных линий поведения. Здесь проявляется форма свободы:

Область частных действий есть область случайности; вот почему суждение разума включает различные возможности, а не определено единственным образом. И отсюда необходимо, чтобы человек располагал свободной волей в силу того факта, что он является рациональным¹².

Свобода является в этом плане свободной волей или свободой суждения, посредством которой человеческое действие противостоит поведению животного, управляемому инстинктом. Человеческая свобода зависит от рационального взвешивания, каковое ведет к свободному решению в неясных ситуациях.

Это определение свободы все же недостаточно, ввиду того что оно ограничивается свободной волей, которая решает во всех случаях, когда рациональное рассмотрение не приводит к однозначному решению. В таком случае мы были бы свободны только в невежестве, а наука уничтожила бы свободу. Очевидно, однако, что свобода действия тем более велика, чем более конкретным и точным знанием она освещена.

Значит, нужно пересмотреть более тщательно не область, а сам объект принятия решения. Пример технической деятельнос-

¹ Аристотель. Никомахова этика. III 5, 1113 a 11—12 // Соч. Т. 4. С. 103.

² См. там же. 4, 1111 b 8. С. 99.

³ Там же. 8—10.

⁴ Там же. 5, 1112 b 1. С. 102.

⁵ Там же. 6—8.

⁶ Там же. 5—6.

⁷ Там же. 1112 a 26—27. С. 101.

⁸ Там же. 30. С. 102.

⁹ Там же. 30—31.

¹⁰ Там же. 1112 b 8—9.

¹¹ Там же. 9.

¹² Thomas d'Aquin. Somme théologique. I, q. 83, a. 1.

ти показывает, что "решение наше касается не целей, а средств к цели"¹:

Ведь врач принимает решения не о том, будет ли он лечить, и ритор — не о том, станет ли он убеждать, и государственный муж — не о том, будет ли он устанавливать законность, и никто другой из прочих мастеров [не сомневается] в целях, но, поставив цель, он заботится о том, каким образом и какими средствами ее достигнуть; и если окажется несколько средств, то прикидывают, какое самое простое и наилучшее; если же достижению цели служит одно средство, думают, как ее достичь при помощи этого средства и что будет средством для этого средства, покуда не дойдут до первой причины, находят которую последней².

Процесс принятия решения состоит, следовательно, в поиске средств, затем средств этих средств, и так происходит даже тогда, когда нет множества средств и нет неуверенности. Принятие решения является настоящим "анализом"³, когда исходят из предпосылки цели, а затем обращаются к первому средству, с помощью которого можно начать действовать. Оно походит, стало быть, на научный поиск⁴, и фактически оно есть род поиска, ибо "не всякие поиски оказываются принятием решения, например, в математике, зато всякое принятие решения — поиски"⁵. Различие в том, что научный поиск — это теоретический анализ, тогда как принятие решения является практическим поиском, ищущим условия реализации цели.

Что касается цели, то для техники принятия решения она составляет не объект, а предпосылку. Цель продиктована прежде всего самой природой деятельности: никакой врач не рассуждает о том, должен ли он лечить своего больного или нет, он решает вопрос о средствах лечения. Плохим врачом считается не тот, кто намеревается погубить пациента, а тот, кто не знает, как его вылечить. Различие между добром и злом связано не столько с определением цели, сколько с выбором средств: врач, который плохо выбрал средства лечения больного,

так же его убивает, как и тот, кто решил бы его отравить.

Но техническая деятельность — это только часть практической деятельности вообще. Например, здоровье как цель медицины само есть только средство для более общей цели, каковой является благо-состояние или счастье. Поэтому о моральной деятельности вообще можно сказать то же, что и о технической деятельности. С одной стороны, общая цель моральной деятельности не свободна, но фиксирована природой человека, так как по натуре все люди хотят быть счастливыми:

Мы желаем быть здоровыми, и мы желаем быть счастливыми и так и говорим: ["желаю быть здоровым или счастливым"], но выражение "мы избираем быть здоровыми или счастливыми" нескладно⁶.

Но если цель воли не является делом выбора и если каждый может хотеть только своего собственного блага, то нет никакого смысла говорить, что единственной абсолютно запрещенной вещью является делание зла ради зла, ибо зло всегда делают ради некоего блага. Это верно и вообще, и для конкретных форм действия. Например, нет такого политика, который хотел бы установить плохое правление, и вполне можно считать, что Гитлер хотел величия Германии, не оправдывая его тем не менее, ибо суждение относится к средствам, которые в конечном счете оказались в противоречии с целью. Цель всегда хороша, и не в определении цели действия заключается различие между добром и злом, а в выборе средств.

Поэтому нет смысла говорить, что цель оправдывает средства, ибо цель, поскольку она не определяется выбором средств, всегда добра, между тем как средства имеют определенный способ действия. Именно по результату, который они могут произвести, можно видеть, хороши средства или дурны, и, следовательно, является ли тот, кто их выбрал, хорошим или дурным. Человек может желать лишь быть счастливым, но он может желать достичь этого с помощью денег, благодаря удовольствиям, посредством власти, благодаря преданности делу или добродетельной жизни и т. д. "По его выбору мы судим о том, что каждый собой

¹ Аристотель. Никомахова этика. III 5, 1112 b 11—12 // Соч. Т. 4. С. 102.

² Там же. 12—20.

³ Там же. 23—24. С. 103.

⁴ См. там же. 20.

⁵ Там же. 21—23. С. 102—103.

⁶ Там же. III 4, 1111 b 27—29. С. 100.

представляет”¹. Вот, кстати, почему моральное суждение так трудно, — ведь нужно судить именно моральный выбор, “а не” просто “то, что делают”². Нужно еще знать, “почему делают”³ то, что делают. Например, человек может лечить больных, или потому что он взялся облегчать страдания людей, или для того, чтобы заработать деньги. В зависимости от того, какая цель преобладает, врачебная деятельность будет осуществляться по-разному. Тем не менее различие уловить нелегко — ни для самого врача, ни для больного, ни для того, кто их наблюдает со стороны.

Таким образом, постоянно приходится делать моральный выбор, ибо всякая деятельность может быть средством для различных целей и, с другой стороны, всякое средство может быть целью, достижимой различными средствами. Принятие решения в волевом действии всегда касается выбора средств в том смысле, что оно исходит из определения цели и двигается шаг за шагом к определению средств и средств для этих средств, пока не дойдет до некоей вещи, которую можно совершить непосредственно и с которой начинают действовать. И только в таком переборе средств воля становится реальной, ибо можно захотеть “невозможного, например бессмертия”⁴, между тем как “если” в выборе средств “наталкиваются на невозможность [осуществления], отступаются (например, если нужны деньги, а достать их невозможно)”⁵.

Следовательно, в качестве реальной воля определена в своих средствах. Индетерминация, стало быть, несущественна для свободы. Конечно, воля проявляет себя недвусмысленно свободной, когда она осуществляет сомнительный выбор в неясных обстоятельствах и в пользу действия, исход которого темен. Но здесь можно также сказать, что воля ограничена незнанием. Если воля по существу свободна, то не потому, что она способна на произвольный выбор, а потому, что она определяет себя исходя

из рассмотрения некоей цели, которой еще нет. Человеческое действие свободно, поскольку оно является средством ввиду некоей еще не реализованной цели, а не просто следствием предшествующих причин, которые бы его детерминировали механически. Воля, таким образом, может быть свободной и детерминированной мотивами, поскольку мотивы, которые ее детерминируют, выводят необходимость из предположения цели, которая должна быть реализована, а не составляют цепь механического детерминизма на манер предшествующей причинности.

Свобода не находится в противоречии с детерминацией, поскольку она становится реальной только в условиях определенного выбора и поскольку реализация всякой цели включает действие механической каузальности. Но поскольку оно само себя детерминирует в качестве механического, волевое действие изменяет не только внешнюю реальность, на которую оно направлено, но и сам действующий субъект. Это изменение происходит в основном при частом повторении одних и тех же волевых актов. Если взять отдельное сознательное волевое действие, то видно, что оно “от начала и до конца в нашей власти и мы знаем [все] отдельные обстоятельства”⁶, так что в любой момент мы можем о нем подумать и остановить или изменить его. Но не так происходит с привычками или установками, которые мы приобретаем вследствие постоянного повторения: ибо “[нравственные] устои, [или складывающиеся души, в нашей власти только] вначале, и постепенное их складывание происходит незаметно”⁷. Наше сознание и наша рефлексия теряют над ними контроль, и в результате то, что вначале было волевым, может с течением времени перестать быть таковым.

В этом смысле волевое поведение может выступать как абсолютно детерминированное: так, люди не свободны по своему желанию перестать быть порочными:

Нелепо полагать, что поступающий против права не хочет быть неправосудным, а ведущий себя распушенно — распушен-

¹ Aristote (?). Morale à Eudème. II 11, 1228 a 2—3.

² Ibid. 3—4.

³ Ibid. 3.

⁴ Аристотель. Никомахова этика. III 4, 1111 b 23—24 // Соч. Т. 4. С. 100.

⁵ Там же. III 5, 1112 b 24—26. С. 103.

⁶ Там же. III 7, 1114 b 31—32. С. 108.

⁷ Там же. 1114 b 32—1115 a 1.

ным. А коль скоро человек отнюдь не в неведении делает такое, из-за чего станет неправосуден, то он неправосуден по своей воле; правда, будучи неправосуден, он не перестанет им быть, когда захочет¹.

Порочность является добровольной, коль скоро она вытекает из привыкания и приучения к поступкам, которые вначале совершались по своей воле. Но, будучи начаты по своей воле, они составляют детерминацию поведения, которое уже не может быть изменено по желанию:

Метнувший камень не может получить его обратно, между тем как от него самого зависело — раз источник действия в нем самом — бросить его. Так и у неправосудного и распущенного сначала была возможность не стать такими, а значит, они по своей воле такие, а когда уже человек стал таким, у него больше нет [возможности] таким не быть².

Итак, волевое действие, благодаря его возможным следствиям в дальнейшем, становится причиной, детерминирующей будущее действие, которое является, стало быть, косвенно волевым:

Однако не следует упускать из виду, что посредством произвольных (*volontaires*) действий мы часто содействуем косвенным образом другим произвольным действиям, и, хотя невозможно хотеть того, чего хочешь, как невозможно даже судить о том, чего хочешь, можно, однако, заранее сделать так, чтобы с течением времени судить о том или хотеть того, чего желал бы иметь возможность хотеть или о чем хотел бы судить в настоящее время. Привязываются к людям, к книгам, разделяют соответствующие точки зрения и направления и не обращают внимания на то, что исходит от противоположного направления, и благодаря этим приемам и тысяче других, которыми обычно пользуются без всякого умысла и не думая об этом, умудряются себя обмануть или по крайней мере измениться и в зависимости от того, с кем встречаются, либо исправиться, либо испортиться³.

Итак, воля свободна, поскольку она имеет способность самоопределяться. Но эта способность косвенная, а не абсолютная. То, чем каждый человек является, вытекает опосредованно из следствий его поступков

и его волевых выборов, но каждый отдельный поступок не свидетельствует об абсолютной способности хотеть и судить.

Вот почему против абсолютизации свободы вполне можно возразить, что выбор всегда зависит от субъективных и объективных условий, в которых осуществляется решение. Для того чтобы поступок был хорошим, нужно, чтобы человек прояснил свой выбор углубленной рефлексией, которая должна его оградить от неожиданностей видимого. "Но может быть, человек таков, что не способен проявить внимания"⁴. На возражение, содержащееся в этом высказывании, можно ответить, что беззаботность, ставшая привычной и вследствие этого произвольной, приобретает в силу сознательной небрежности и не может, следовательно, служить оправданием.

Можно согласиться с платоновским мифом о свободном выборе определенного характера в том, что в истоках того, что мы есть, и в зависимости от чего мы отныне действуем механическим образом, лежат волевые акты и свободный выбор. Но выбор не является ни единственным, ни бесповоротным, он вытекает беспрерывно из рефлексии о прошлом поведении. Ни абсолютно свободная делать то, что ей хочется, ни абсолютно поработанная прошлыми детерминациями, воля оказывается в промежутке действия, где она не может измениться по капризу и по простому произвольному решению, но где она может стать другой благодаря терпеливому опосредованию волевых актов:

Деятельности, связанные с определенными вещами, создают людей определенного рода. Это видно на примере тех, кто упражняется для какого-либо состязания или дела, потому что они все время заняты этой деятельностью⁵.

Таким образом, воля должна постоянно упражняться и изучать себя, чтобы открыть в своих объективно дурных действиях настоящую меру своей ответственности.

В самом деле, можно выявить, по крайней мере в границах частной морали, что именно во вредных последствиях действия

¹ Аристотель. Никомахова этика. III 7, 1114 а 11—14 // Соч. Т. 4. С. 106.

² Там же. 17—21.

³ Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Кн. II. Гл. 21. § 23 // Соч. Т. 2. С. 182.

⁴ Аристотель. Никомахова этика. III 7, 1114 а 3—4 // Соч. Т. 4. С. 106.

⁵ Там же. 7—9.

связано с неудачей, проступком или пороком. "Если вред причинен вопреки расчету, то случилась неудача"¹. Никто не может считаться ответственным за результаты или последствия поступков, которые он не мог достаточно предвидеть. А если вред причинен "не вопреки расчету, но без участия порочности, то совершен проступок"². Порок — это выбор морально дурного действия, между тем как проступок есть действие объективно дурное, которое не выбрано в качестве такового, но оказывается совершенным, потому что обстоятельства поступка или последствия, которые он может объективно иметь, не были достаточно тщательно рассмотрены.

Итак, Эдип не является ни "порочным", ни "подлым", но тем не менее он совершил "ошибку"³. Конечно, он не знал, что Лай был его отцом, ни того, что Иокаста была его матерью. Но, зная, что он рисковал убить своего отца и жениться на своей матери, он не должен был из-за пустячной ссоры насчет первенства прохода по горному перевалу смертельно ранить ударом палки старика, который по возрасту мог быть его отцом, ни жениться из амбиции на женщине, годящейся ему в матери. Он должен был больше остерегаться и больше думать: "ибо проступок совершают, когда сам человек — источник вины, а неудача случается, когда источник вовне"⁴. Импульсивность и необдуманность, небрежность в отношении полученных предупреждений составляют вину. Но, может быть, Эдип и был таким, то есть не был способен на достаточное размышление? Здесь моральная трагедия: нужно думать, но в бездумности и силе страстей есть что-то неизбежное. Эдип был молодым человеком, и только мало-помалу, под влиянием рефлексии, он мог победить бездумную импульсивность, свойственную молодости. Судьба Эдипа — "Вот пример для вас!.."⁵. Когда пробуждается моральное сознание,

оно обнаруживает, что проступок уже совершен и что сознательная рефлексия приходит слишком поздно, чтобы ему помешать.

Не виновное (так как проступок изначален и предшествует всякой сознательной рефлексии), не невинное (ибо отсутствие сознательной рефлексии как раз и составляет его вину) сознание подвергается двоякому искушению — угрызений совести и легкомыслия. Угрызения совести, если они погружают сознание в болезненное смакование вины, пренебрегают свободой, посредством которой воля отделяется от своих прошлых актов. Напротив, моральное легкомыслие — это свобода сознания, освобождающая и оправдывающая его в том, что оно сделало, но оно забывает, что прошлое не находится больше во власти свободы и что невозможно ни отменить то, что уже сделано, ни сделать так, чтобы вина не была его собственной виной. Подлинное же чувство ответственности может укрепиться благодаря сознанию вины, каковое дает углубленное познание связи следствий и причин и учит лучше соизмерять в будущем возможные последствия своих действий.

b) Аспекты свободы и ее становление

Свобода — это прогресс, в котором следуют друг за другом и сочетаются противоречивые аспекты. Это противоречие аспектов проявляется, как только пытаются найти определение свободы в том виде, как она представляется непосредственно, то есть то как естественная спонтанность, то как непосредственное данное сознания. Свобода действительно "дана как факт сознания" и... в нее надо верить⁶. Мы не можем не верить, что мы свободны, поскольку мы постоянно ощущаем в себе способность делать или не делать, а также поступать в соответствии с той или другой из противоположных возможностей, которые все время возникают перед нами. Но такой внутренний опыт свободы не является по-настоящему непосредственным, так как это истина размышления.

Непосредственному чувству свободы детерминизм может по праву противопоставить тот довод, что воля детерминируется

¹ *Аристотель*. Никомахова этика. V 10, 1135 b 16—17 // Соч. Т. 4. С. 162.

² Там же. 17—18.

³ См.: *Аристотель*. Поэтика. 13, 1453 a 8—11 // Соч. Т. 4. С. 659.

⁴ *Аристотель*. Никомахова этика. V 10, 1135 b 18—19 // Там же. С. 162.

⁵ См.: *Софокл*. Эдип-царь // Трагедии. М., 1958. С. 64.

⁶ *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. § 4. С. 67.

соответственно содержанию, которое предлагается ей извне:

Детерминизм справедливо противопоставлял уверенности этого абстрактного самоопределения содержание, которое в качестве преднайденного не содержится в этой уверенности и потому приходит к ней извне, хотя это извне и есть влечение, представление, вообще любым образом так наполненное сознание, что содержание не есть составной элемент самоопределяющей деятельности как таковой¹.

В этом отношении свободная воля является волей "в качестве противоречия"², так как индетерминация свободы противостоит инстинктивным или рациональным детерминациям, которые ей противопологаются и которые кажутся определяющими волевое решение.

Но инстинктивная детерминация, которую противопоставляют свободе, является также волей и свободой, так как инстинкт проявляется сознательно и выражает свои желания, говоря "я хочу":

В нас только одна душа, и эта душа не имеет частей: чувствующая часть является и разумной, а все вожеления являются и желаниями³.

Впрочем, в инстинкте есть кое-что рациональное, так как он представляет собой реакцию, непосредственно адаптированную к некоторым ситуациям. Если взять само его содержание, то нельзя противопоставлять инстинкт рациональности и моральности, так как инстинкты находят свою рациональную форму и моральную санкцию в самых высоких институтах цивилизации и права: инстинкт самосохранения — в нации и государстве, половой инстинкт — в семье, инстинкт потребления — в экономическом обществе и т. д.

Можно, следовательно, сказать, что в инстинкте воля свободна "сначала только в себе"⁴, но еще не для себя самой, в сознательном размышлении о себе. В качестве нерелексивного инстинкт — это "непосредственная или природная, воля"⁵: имен-

но он является, стало быть, непосредственной свободой, а не внутренней свобода. Но он не менее противоречив, чем свободная воля. С одной стороны, как естественная свобода, он обладает спонтанностью. Это свобода животных, которые свободны, коль скоро их деятельность естественно и без рефлексии адаптирована к целям. Но спонтанность является нерелексивной волей, еще не размышляющей и не сознающей самое себя: здесь другой аспект инстинкта, согласно которому "воля находит себя определенной от природы"⁶, это несвободная воля. В инстинкте существует противоречие между его содержанием, которое "в себе разумно", и той его формой "непосредственности"⁷, которая вне разумна.

В силу этого противоречия человеческая природа может считаться как доброй, так и злой:

В отношении оценки влечений диалектика проявляется в том, что в качестве имманентных, тем самым позитивных, определения непосредственной воли добры; человек, таким образом, признается от природы добрым. Поскольку же они определения природные, следовательно, вообще противоположны свободе и понятию духа и негативны, их надо истребить, и человек признается, таким образом, от природы злым⁸.

"Решение" как выбор между противоречивыми моральными определениями, какие представляет инстинкт, принадлежит в этом случае "произволу"⁹.

Перед лицом инстинктивной свободы, которая является простой спонтанностью, сознание свободы выступает как чистая рефлексия "я в себя"¹⁰. Оно предстает как "абсолютная возможность абстрагироваться от любого определения"¹¹. Но тем самым такая свобода оказывается "негативной": это "свобода пустоты"¹². Эта свобода может быть просто внутренним отказом, но, "возведенная в действительный образ и страсть", она становится "фанатизмом"¹³, разрушающим всякий порядок:

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия права. § 15. С. 80.

² Там же.

³ Декарт Р. Страсти души. Ч. I. § 47 // Соч. Т. 1. С. 502.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Философия права. § 11. С. 77.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же. § 18. С. 82.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. § 5. С. 70.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Там же.

Обращаясь к действительности, [свобода пустоты] становится как в области политики, так и в области религии фанатизмом разрушения всего существующего общественного порядка и устранением всех подземаемых в приверженности к порядку, а также уничтожением каждой пытающейся вновь утвердиться организации. Лишь разрушая что-либо, эта отрицательная воля чувствует себя существующей; она полагает, правда, что стремится к какому-либо позитивному состоянию, например к всеобщему равенству или к всеобщей религиозной жизни, но на самом деле она не хочет позитивной действительности этого состояния, ибо такая действительность тотчас же установит какой-либо порядок, какое-либо обособление как учреждений, так и индивидов, а между тем именно из уничтожения этого обособления и объективной определенности возникает самосознание этой отрицательной свободы. Таким образом, то, к чему она, как ей кажется, стремится, уже для себя может быть лишь абстрактным представлением, а осуществление этого — лишь фурией разрушения¹.

Свобода пустоты — это чисто негативная форма свободы, отбрасывающая всякую определенность, идет ли речь об инстинктивных импульсах, о наследии социального обычая или институционального порядка, но не для того, чтобы заменить новой детерминацией ту, что отброшена, а чтобы извлечь из уничтожения всякого порядка и всякой определенности обостренное самосознание.

Ярость разрушения и уничтожения справляет ликующий праздник самосознания. Однако она заключает в себе самой собственное противоречие. Бунт разрушает всякую установившуюся определенность: но тем самым он сводится к негативной позиции отказа, которая и есть его собственная определенность и ограничение,

потому что он есть абстракция от всякой определенности, он сам не есть *без* определенности, и то, что он в качестве абстрактного должен быть односторонним, и есть его определенность, недостаточность и конечность².

Отвержение всякой определенности — это ограниченный бунт, и он содержит тем самым ограничение, которое отвергает.

Поэтому "Я" становится самым собой, соглашаясь на ограничения и определения, ибо все то, что реально, определено, и "Я" может реализоваться, только самоограничиваясь. Новый аспект свободы состоит в свободном принятии "Я" своих определений, — оно ограничивается определенной социальной ролью и определенным индивидуальным характером посредством собственного решения "Я". Такое определение, будучи свободным принятием, носит духовный характер, так как оно принадлежит "Я" лишь постольку, поскольку оно полагает себя в нем:

Я... безразлично к этой определенности, знает ее как свою и *идеальную*, как простую *возможность*, которой оно не связано и в которой оно есть только потому, что полагает себя в ней³.

Такова "тяжесть"⁴ свободы. Противоречие понятий выражает противоречие ситуации, в которой свобода одновременно находится над содержанием, которое она себе дала, и связана с ним:

Конечная воля... *стоит над* содержанием, различными влечениями, а также и дальнейшими отдельными видами их осуществления и удовлетворения; вместе с тем оно [Я]... связано этим содержанием как определением своей природы и своей внешней действительности; однако в качестве неопределенного Я оно *не связано* тем или иным содержанием⁵.

Каждый человек знает, что он стоит большего, чем частные определения, какие он себе дал, и что он есть не просто характер или социальная роль. Однако он не может реально оторваться от этих определений, без которых его бы не было, хотя они все даны ему извне — его природной конституцией, его инстинктами, воспитанием, социальной реальностью и случайностями жизни — и не составляют собственно "произведения" его "свободы"⁶.

Свободная воля (*libre arbitre*) как простая возможность выбора между содержаниями, которые не она сама производит, является только рефлексией, остановившейся на "полпути между волей, определя-

³ Там же. § 7. С. 73.

⁴ Там же.

⁵ Там же. § 14. С. 79.

⁶ Там же. § 13. С. 78.

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия права. § 5. С. 70—71.

² Там же. § 6. С. 72.

емой лишь естественными влечениями, и в себе и для себя свободной волей”¹. Воля не является полностью свободной в свободном выборе (*libre arbitre*), где она определяет себя произвольным и принудительным движением. Решения свободного выбора являются действительно произвольными, поскольку они не целиком обоснованы разумом и не могут быть таковыми. Необходимость действия всякий раз заставляет человека решаться в условиях, когда он еще не успел полностью прояснить мотивы решения. Самый решающий выбор, такой, как выбор профессии или социальной роли, осуществляется без подлинного знания имеющихся возможностей. Итак, “в воле и начинается... *собственно конечность* интеллекта”², так как выбирающая воля (*libre arbitre*) решает и должна решать до того, как рассудок кончит раздумывать и полностью определиться.

Поэтому следует сказать вопреки Декарту, что человек конечен именно благодаря своей воле:

Мало поэтому понимают в природе мышления и воления те, кто полагает, что в воле вообще человек бесконечен, в мышлении же он или даже сам разум ограничен. Поскольку мышление и воление еще отличны друг от друга, истинно как раз обратное, и мыслящий разум в качестве воли и состоит в том, что решается стать *конечным*³.

Воля является абсолютной силой, поскольку она способна положить предел промедлению разума. Решимость, решительность указывают на ее абсолютную власть в сфере принятия решений. Но решение воли конечно, поскольку из него вытекает принятая определенность, и сама воля является ограниченной способностью, коль скоро она отделена от разума и решает вне его.

Самый высокий уровень свободы тот, при котором “воля вновь поднимается до мышления и сообщает своим целям имманентную бесконечность”⁴. К индивидуальной судьбе, какой ее реализует свобода, всегда примешивается меланхолия, неотделимая от всего конечного: “Кабы молодость знала, кабы старость могла”... Имен-

но размышляя над безрассудными действиями своей молодости, люди зрелого возраста понимают, как нужно было поступать, и знают, как выбирать, в тот момент, когда собственно ставки уже сделаны и их нельзя взять обратно. Но истинно мыслящее размышление не поддается сожалениям конечного, как и иронии существования, когда знают, как жить, но времени на жизнь уже нет. Нет смысла в том, чтобы, пытаясь освободиться от ограниченности личностного выбора, отвергать и отбрасывать свою особость. Ибо быть особым индивидом, говорить “Я”, испытывать потребности, играть роль — это всеобщее условие. Такие особенности всеобщи, и мыслящая воля признает, что то, что она делает и хочет, есть не что иное, как действие и хотение всякого человека. Таким образом, “в объективности”, где она реализуется особым и ограниченным образом, воле удастся “вместе с тем остаться у себя”⁵. Реальная старость Гёте, пренебрегая тщетными жалобами и сожалениями, повторяет мифическую старость Эдипа, когда по достижении предела нескончаемого пути воли его преклонный возраст и величие души заставляют его признать, что все хорошо.

с) Воля как право и как закон

Полностью свободная воля может узнать себя в тех образах, в которых собственная индивидуальность обретает универсальное величие, когда партикулярность инстинктов и удовлетворений, очищенная от своей необузданности благодаря рефлексии разума, становится счастьем или безмятежностью. Но скорее она узнает свое творение в праве — реакции разума на действия свободы. Право фиксирует объективно результативным и общепризнанным образом, что волен делать каждый человек, то есть совокупность общественных и частных свобод. Именно рассмотрение права в данном обществе наиболее ясно показывает, до какой степени самосознания дошла свобода. Например, античное право, признавая противоположность свободного человека и раба, было озабочено тем, чтобы

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия права. § 15. С. 79—80.

² Там же. § 13. С. 78.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. § 28. С. 89.

придать свободе реальный статус, делая из рабства одних условие действительной свободы других:

Как! Свобода держится лишь с помощью рабства? Возможно. Эти две крайности соприкасаются... Бывают такие бедственные положения, когда можно сохранить свою свободу только за счет свободы другого человека и когда гражданин может быть совершенно свободен лишь тогда, когда раб будет до последней степени рабом. Таково было положение Спарты¹.

В то же время античное право показывает, что свобода, будучи реальной, остается лишь привилегией некоторых и не может определить человеческую сущность в ее всеобщности.

Поэтому нельзя отрицать прогресса в свободе людей при переходе от античного к современному праву, так как это последнее считает свободу всеобщей принадлежностью человека. Между тем античное право продемонстрировало ограниченное, но конкретное и реальное сознание свободы, тогда как современное право, определяя свободу всеобщим образом, непосредственно включает в это определение ограничение и отрицание свободы. Согласно распространенному представлению, право является "ограничением моей свободы и моей свободной воли, так чтобы они могли согласоваться со свободной волей каждого в соответствии со всеобщим законом"². Согласно такому определению, моя свобода прекращается там, где начинается свобода другого, и закон должен определить границу между свободами. Но таким образом моя свобода определена через ограничение или лишение меня моей свободы, а закон для моей свободы является только ее негативной границей.

Это противоречие вытекает из противоречивого понимания генезиса обществ в философиях права буржуазного общества, представляющих собой философии общественно-

го договора. В этих философиях свободная воля представлена прежде всего как свобода выбора (*libre arbitre*) естественно независимого индивида. Однако если воля полагается прежде всего в ее абсолютной независимости, то невозможно без противоречия конституировать общество, исходя из частного асоциального инстинкта. Для преодоления противоречия необходимо, чтобы по "Общественному договору", то есть по соглашению между свободными волями, которое конституирует общество, каждая независимая воля потеряла "свою естественную свободу"³. Эта утрата абсолютна, так что формула договора была бы формулой тоталитарного общества, в котором индивид, лишенный всякого права, целиком подчинен социальной целостности, часть которой он составляет:

Эти статьи [Общественного договора], если их правильно понимать, сводятся к одной-единственной, именно: полное отчуждение каждого из членов ассоциации со всеми его правами в пользу всей общины⁴.

Но такая абсолютная утрата всех прав противоречиво выступает абсолютной гарантией всех прав и настоящей политической свободы.

Объяснение данного противоречия достигается при сравнении с феодальным обществом, в котором привилегии освящены, когда существуют множественность частных законов в ущерб всеобщности закона и личная зависимость человека от человека. В общественном договоре тотальность отчуждения гарантирует, напротив, равенство и взаимность условий, так как:

Если каждый отдает себя всецело, то создаются условия, равные для всех; а раз условия равны для всех, то никто не заинтересован в том, чтобы делать их обременительными для других⁵.

Абсолютное равенство и совершенная взаимность уничтожают и принцип личной зависимости, так как "каждый, подчиняя себя всем, не подчиняет себя никому в отдельности"⁶. В современных обществах зависимость имеет всеобщий и абстрактный характер согласно правилам, действующим универсально, независимо от индивидуаль-

¹ Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре, или Принципы политического права. Кн. III. Гл. 15 // Трактаты. М., 1969. С. 223.

² Kant I. Doctrine du droit. Introduction. В русском издании Собрания сочинений Канта это место выглядит так: право — "это совокупность условий, при которых произволение одного лица совместимо с произволением другого с точки зрения всеобщего закона свободы" (Кант И. Соч. М., 1994. Т. 6. С. 253.). — Примеч. пер.

³ Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре... Кн. I. Гл. 8 // Трактаты. С. 164.

⁴ Там же. Гл. 6. С. 161.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

ных особенностей и вне всякой связи с личной зависимостью.

Индивидуальная воля здесь не ограничена никакой частной волей, но только "общей волей"¹. Эта воля является волей социального организма в целом и выражается в законе. Но этот социальный организм "образуется лишь из частных лиц"², так что общая воля представляет собой только совокупность частных волей. Такое сложение существует, например, когда идут выборы или голосование, когда складывают голоса. Но если кандидатуры различны и мнения разделены, "часто существует немалое различие между волею всех и общею волею"³. Воля всех, действительно, это сумма всех частных волей. Как таковая, она обращена к "интересам частным", что же касается общей воли, она является волей большинства, и в то же время она рассматривается как такая, которая "блюдет только общие интересы"⁴. Но так как воля большинства так же составлена из сложения частных волей, как и воля всех, нужно объяснить, почему ей можно приписать способность выражать общий интерес.

Объяснение таково: различие между волей всех и общей волей — это различие между арифметической суммой и суммой статистической. Статистически самыми многочисленными являются средние мнения, вокруг них располагаются мнения крайние, которых тем меньше, чем больше их экстремизм.

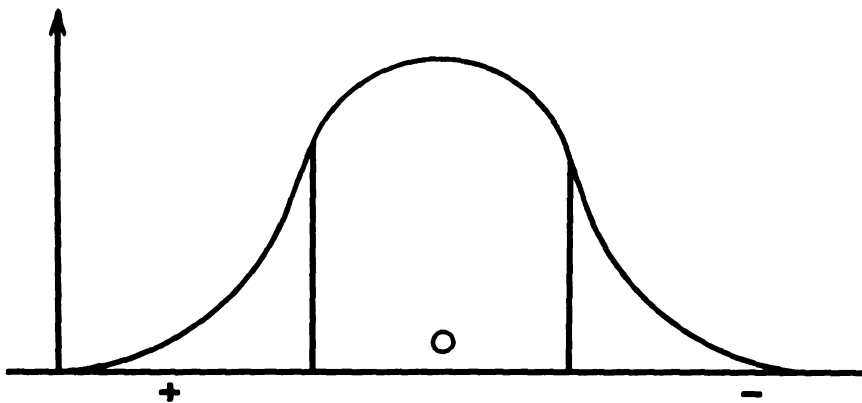
Можно считать, что противоположные крайности взаимно аннулируются, "но отбросьте из этих изъятий воли взаимно уничтожающиеся крайности; в результате сложения оставшихся расхождений получится общая воля"⁵.

Воля всех становится, стало быть, общей волей в силу того простого факта, что волю меньшинств не принимают в расчет. Эти последние не включены в результат, хотя как частные воли они необходимы для его достижения. Ведь общая воля может быть выявлена, только если воли изолированы в их особости:

Когда в достаточной мере осведомленный народ выносит решение, то, если граждане не вступают между собою ни в какие сношения, из множества незначительных различий вытекает всегда общая воля и решение всякий раз оказывается правильным⁶.

Необходимость учитывать только индивидуальные воли ведет к осуждению партий, которые раздробляют общую волю и мешают тому, чтобы она корректно вытекала из сложения частных волей:

Но когда в ущерб основной ассоциации образуются сговоры, частичные ассоциации, то воля каждой из этих ассоциаций становится общею по отношению к ее членам и частною по отношению к Государству; тогда можно сказать, что голосующих не столько же, сколько людей, но лишь столько, сколько ассоциаций. Различия становятся менее многочисленными и дают менее общий результат⁷.



¹ Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре... Кн. I. Гл. 7 // Тракаты. С. 164.

² Там же. С. 163.

³ Там же. Кн. II. Гл. 3. С. 170.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

Действительно, воля меньшинств внутри каждой партии исчезает в ее общей воле и не может более быть принята во внимание при подсчете общей воли государства. Чтобы "получить выражение именно общей воли", очень важно, следовательно, "чтобы каждый гражданин высказывал только свое собственное мнение"¹. Однако это частное мнение, особость которого так ревниво оберегается до и во время голосования, должно потонуть в общей воле, даже если оно было в оппозиции к ней. Перед голосованием частное мнение важно, после же получения результата голосования, если оно ему противоречит, оно должно рассматриваться как простая субъективная иллюзия:

Если одерживает верх мнение, противное моему, то сие доказывает, что я ошибался и что то, что я считал общеою волею, ею не было².

С одной стороны, когда советуются с гражданами, общая воля "есть их воля"³. Поэтому каждый во время голосования выражает свою собственную волю. Но когда он должен подчиниться воле большинства, возникает вопрос: "Как те, кто несогласен с большинством, могут быть свободны и одновременно подчиняться закону, на которые они не давали согласия?"⁴ Тут уже приходится иначе интерпретировать суть голосования: каждого спрашивают не о его собственном интересе, чтобы статистически выявить интерес большинства, а о его "мнении"⁵ об общем интересе. Бесспорно, что люди легче жертвуют своими мнениями, чем интересами. Но бесспорно также, что в таком случае опрос выявляет только общее мнение об общей воле, и эта последняя теряет, таким образом, всякую субстанциальную реальность.

Выходит так, что воля меньшинства — это та воля, которая ошибается насчет своей настоящей свободы, поэтому мы имеем право принудить ее быть свободной:

Итак, чтобы общественное соглашение не стало пустою формальностью, оно молчаливо включает в себя такое обязательство, которое одно только может дать силу

другим обязательствам: если кто-либо откажется подчиниться общей воле, то он будет к этому принужден всем Организмом, а это означает не что иное, как то, что его силою принудят быть свободным⁶.

Тюрьма, принудительные работы, галеры, каторга — таковы, выходит, подлинные проявления свободы, и неудивительно, что республики пишут свой девиз: "Свобода" прежде всего на тюрьмах:

В Генуе у входа в тюрьмы и на кандалах каторжников можно прочесть слово: *Libertas*. Такое применение этого девиза прекрасно и справедливо. В самом деле, лишь преступники всех состояний мешают гражданину быть свободным. В стране, где все эти люди были бы на галерах, наслаждались бы самой полной свободой⁷.

Впрочем, тюрьмы недостаточно, чтобы принудить к свободе, общество располагает также "правом жизни и смерти"⁸.

Оправдание этого последнего права в том, что "всякий преступник, посягающий на законы общественного состояния, становится по причине своих преступлений мятежником и предателем отечества"⁹. Вследствие этого, "когда убивают виновного, то его уничтожают не столько как гражданина, сколько как врага"¹⁰. Именно в соответствии с этой доктриной Сен-Жюст, потребовавший у Конвента голову Людовика XVI, ссылаясь на право Брута против Цезаря и оправдывая обращение к кинжалу убийц¹¹. Эта теория наказания исходит из законодательства о "враге общества"¹² и закона Линча. Представляя злоумышленника как политического врага, она в то же время представляет политического противника как изменника и сваливает в кучу политических оппозиционеров, преступников и простые меньшинства, подвергая всех одним и тем же репрессиям. Эта теория опускает осуществление правосудия до уровня простого убийства, а общественное право

⁶ Там же. Кн. I. Гл. 7. С. 164.

⁷ Там же. Кн. IV. Гл. 2. С. 231. *Libertas* (лат.) — свобода. — *Примеч. ред.*

⁸ Там же. Кн. II. Гл. 5. С. 174.

⁹ Там же. С. 175.

¹⁰ Там же.

¹¹ *Сен-Жюст Л. Речь на Конвенте // Речь и трактаты. СПб., 1995.*

¹² *Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре... Кн. II. Гл. 5 // Трактаты. С. 175.*

¹ *Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре... Кн. III. Гл. 3 // Трактаты. С. 171.*

² Там же. Кн. IV. Гл. 2. С. 231.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

сводит к насилию в духе природной дикости. Тем самым она оказывается в противоречии с философией договора, которая противопоставляет гражданское состояние естественному. Если виновный — это враг, он "не является более членом Государства"¹. Но тогда неясно, какое право относительно него может иметь общество, если только его не считать побежденным врагом, признавая право войны как право "убить" "побежденного"².

Но это варварский принцип, противоположный "постоянной практике всех цивилизованных народов"³. "Ясно, однако, что это так называемое право убивать побежденных ни в коей мере не вытекает из состояния войны", ибо "война — это отношение... Государства к Государству", цель которого "разрушение вражеского Государства", так что право убивать его защитников существует, лишь "пока у них в руках оружие"⁴:

Как только они бросают оружие и сдаются, переставая таким образом быть врагами или орудиями врага, они вновь становятся просто людьми, и победитель не имеет более никакого права на их жизнь⁵.

Ясно, таким образом, что конфликт государства с индивидом не является состоянием войны и что преступник — это не враг. Но если бы он им и был, то право государства на жизнь и смерть врага общества прекращается, как только он побежден и сложил оружие.

Значит, "Общественный договор" не может логично обосновать ни установления общей воли на основе частной воли, ни права подавления общей волей воли меньшинств. Такая же трудность обнаруживается в теории власти. С одной стороны, есть необходимость и законность правительства, осуществляющего, рядом с законодательной властью общей воли, исполнительную власть. Действительно, "общая воля не может высказаться по поводу предмета частного", так как в общей воле "весь народ выносит решение, касающееся всего народа", так что "сущность того, о чем выно-

сится решение, имеет общий характер, так же как и воля, выносящая это решение. Этот именно акт" и можно назвать "законом"⁶:

Закон рассматривает подданных как целое, а действия — как отвлеченные, но никогда не рассматривает человека как индивидум или отдельный поступок⁷.

Но когда идет речь не о законодательстве, а о действии, нужно высказываться относительно людей и фактов, взятых в их особенности. Из этого различия между законом и его исполнением вытекает, с одной стороны, отказ от делегирования суверенитета депутатам в законодательной области, а с другой стороны, необходимость передачи исполнительной власти правительству:

В том, что относится до власти законодательной, народ не может быть представляем; но он может и должен быть представляем в том, что относится к власти исполнительной, которая есть сила, приложенная к Закону⁸.

Исполнительная власть оказывается, таким образом, единственным законным представителем общей воли.

Но эта законность не может быть прочно установлена. Действительно, правительство — это особый орган в государстве, и имеет вследствие этого свою частную волю, отличную от общей воли. Более того, глава правительства — это индивид, обладающий, как таковой, частной волей. Существует, стало быть, противоречие между общей волей суверенного народа и частной волей правительства и его главы:

В самом деле, если возможно, что воля отдельного человека в некоем пункте согласуется с общей волей, то уж никак не возможно, чтобы это согласие было длительным и постоянным⁹.

У правительство неизбежно возникает склонность к "вырождению"¹⁰, ибо правительство как орган и его глава в качестве индивида неизбежно имеет собственную политическую волю — волю удержаться у власти. Эта воля неизбежно должна противопоставлять их суверенному народу.

¹ Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре... Кн. II. Гл. 5 // Тракаты. С. 175.

² Там же.

³ Там же. Кн. I. Гл. 4. С. 158.

⁴ Там же. С. 157—158.

⁵ Там же. С. 158.

⁶ Там же. Кн. II. Гл. 6. С. 177.

⁷ Там же.

⁸ Там же. Кн. III. Гл. 15. С. 222.

⁹ Там же. Кн. II. Гл. 1. С. 168.

¹⁰ Там же. Кн. III. Гл. 10. С. 214.

С этой второй точки зрения правительство, хотя оно в принципе законно, неизбежно стремится к узурпации власти и к беззаконию.

Здесь обнаруживается противоречие между правовым принципом, который требует постоянной смены правительства, и потребностями политического действия, которым отвечает непрерывность и стабильность в исполнении власти:

Изменения всегда опасны, и не следует касаться уже установленного Правительства, за исключением того случая, когда оно становится несовместимым с общим благом. Но эта осмотрительность — правило политики, а не принцип права, и Государство не в большей мере обязано предоставлять гражданскую власть своим высшим должностным лицам, чем власть военную своим генералам¹.

Не существует правила, которое определяло бы, что предпочтительнее — терпеть узурпацию власти или восстать против нее. А в случае восстания трудно определить, является ли оно делом общей воли или просто волей некоего меньшинства:

В подобном случае невозможно соблюсти со всею тщательностью все формальности, которые требуются для того, чтобы отличать акт правильный и законный от мятежного волнения и волю всего народа от ропота политической фракции².

"Общественный договор" вовсе не уточняет, какие "формальности" позволили бы выявить различие между законным возмущением общей воли и попыткой одной группы узурпировать власть под прикрытием народного недовольства.

Опыт политических обществ, вдохновлявшихся принципами "Договора", показывает, что в жизни вовсе не затрудняются формальностями этого пункта и что законной становится группировка, которой удалось овладеть властью и удержать ее. Правда, фактическая власть всегда может похвалиться некоторым согласием большинства. Теория общей воли хорошо показывает, что воля большинства — это усредненная воля, то есть воля слабых, готовых присоединиться к любой власти, если она

ими воспринимается как достаточно прочная. Во всех случаях, где исход неясен, решают нерешительные, становясь на ту сторону, на которой, как им кажется, находятся власти, способные восстановить порядок, раздираемый противоположными группировками. Но именно потому, что в качестве реальной власти оно подразумевает уже сложившуюся волю, правительство противостоит даже тому большинству, которое дает ему поддержку. Противоречие принципов "Договора" в том, что они делают из правительства властную группировку, готовую быть свергнутой другими группировками. Эти принципы проиллюстрированы самым жестоким образом в опыте тоталитарных правительств, которые разоблачают заговоры группировок до тех пор, пока не падают под их ударами, и где правители, восхваляемые сначала как единственные законные представители власти, как Робеспьер или Сталин, вдруг оказываются разоблаченными как кровавые тираны.

Философия "Общественного договора" — это неудавшаяся попытка перехода от частной воли к воле всеобщей через абстрактное опосредование общей волей. Конечно, Руссо видел в законе не просто ограничение свободы. Можно, действительно, быть "свободным и подчиняться законам", если законы суть не что иное, как "записи изъявлений нашей воли"³. Но нужно еще, чтобы эта воля имела универсальное и всеохватывающее значение, то есть чтобы она принималась всеми и предписывала одинаково всеобщие права и обязанности. Всеобщность ведет к полной взаимности и обратимости, когда каждый может найти в законе свою собственную волю и усмотреть в своих обязанностях свои права. Так, всеобщая обязанность военной службы означает право самому обеспечить свою собственную безопасность, а обязательное школьное образование составляет всеобщее право участвовать в культуре и в духовных измерениях социального бытия. Если закон имеет, таким образом, всеобщее значение как в своем содержании, так и в применении, можно говорить о "Республике", то есть о "Государстве,

¹ Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре... Кн. III. Гл. 18 // Трактаты. С. 226.

² Там же.

³ Там же. Кн. II. Гл. 6. С. 177.

управляемом посредством законов¹: "ибо только тогда интерес общий правит Государством и общее благо означает нечто"².

Между тем очевидно, что частная воля индивидов не может стать непосредственно всеобщей волей в законе. Свободная индивидуальная воля, связанная с частными интересами, не может ни непосредственно сформулировать универсально годного законодательства, ни даже непосредственно признать свою собственную волю в таком законодательстве, если оно существует в общественно признанном праве. Нужен ряд опосредований и промежуточных звеньев, для того чтобы простая санкция инстинктивных интересов посредством индивидуальной свободной воли поднялась до понимания и воли всеобщих интересов.

Но в этих опосредованиях воля, какой она выступает непосредственно, оказывается отрицаемой и опровергаемой. Выработка общей воли становится одним из таких негативных опосредований между особой волей и всеобщей. В общей воле, как воле большинства, воли меньшинств отрицаются и суммарно подавляются. Но в институте исполнительной власти общая воля, в свою очередь, опровергается в самих формах ее исполнения. Правительство есть переход общей воли к действию. Но в том-то и дело, что в качестве общей она является скорее волей бездеятельной, просто рассуждающей. Коллективное действие подчиняется, стало быть, тем же необходимым и оказывается отмечено теми же противоречиями, что и индивидуальное волевое действие. Власть должна решать в ситуации противоречия интересов, путаницы и неопределенности интеллектуальных мотиваций, и часто она должна принимать решение до того, как все участвующие в игре интересы смогли выразить себя и до того, как рациональное обсуждение проблем привело к очевидному выводу.

Власть является, стало быть, наличной всеобщей волей, но в качестве арбитра между противоположными интересами и противоречивыми мотивами, обладая свободным выбором. Всякая власть включает не-

что произвольное, то есть действие воли, отделенное от разума. Это отделение четко проявляется в том, что называют "государственными соображениями". Действительно, последние покрывают все акты, основания которых государство не может представить, потому что они исходят только из его самовластия и из необходимости, ради спасения его существования или его авторитета, принять жесткие меры, несовместимые с моралью и законностью. Государственные соображения являются, таким образом, государственной волей, поскольку она действует произвольно вне универсальной рациональности.

Создавая органы администрации и управления обществом, государство осуществляет основное опосредование между свободными частными волями и законом как всеобщей волей. Именно в государстве вырабатывается рациональная рефлексия внутри общества и развиваются различные политические, юридические, военные, административные и пр. способности, в самом деле необходимые для руководства современным обществом соответственно рациональным правилам. Руссоистская мысль, которая знала только непосредственное столкновение большинства и меньшинства, власти и управляемых, игнорирует это посредничество, необходимое для рационализации общественного существования. Но правда, что в современных обществах частная воля имеет дело непосредственно не с государством разума, а с государственными соображениями³.

Действительно, поскольку рационализация общества осуществляется через посредство государственных органов, она используется ими в их особых интересах. Поэтому частная воля не может непосредственно признать в обязательствах, которые на нее возлагаются, ни своего интереса, ни своей собственной свободы, поднятой до уровня всеобщности. Воинская обязанность есть, несомненно, право защиты самим гражданином своей свободы и имущества. Но она представляется непосредственно как необходимость дисциплины, как подчинение касте профессиональных военных, как отречение индивида не только от своей собствен-

¹ Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре... Кн. II. Гл. 6 // Трактаты. С. 178.

² Там же.

³ По-французски здесь игра слов: non à l'Etat de la raison, mais à la raison d'Etat. — Примеч. ред.

ной воли, но даже от своего разума и своего здравого смысла. Обязательное школьное образование — это обучение универсальной культуре, но также ценой дисциплины и скуки школьных упражнений, задаваемых учителями и произволом школьных программ. Хотя административная власть и вносит в общество универсальную рациональность, но эта последняя проявляется прежде всего в форме абсурдно-мелочной бюрократической бумажной волокиты или кошмарного засилия технократии. Несомненно, выучка, которой государственный аппарат в его различных формах (административной, школьной, военной) подвергает частную волю, имеет ту позитивную сторону, что она подготавливает к пониманию и принятию всеобщего. Но, как показал пример нацистской Германии, форма этой подготовки такова, что чистая совесть от осознания выполненного государственного долга может привести к служению самым преступным интересам.

Негативным является также опосредование, которое требует прибегнуть к "депутатам", или "представителям народа"¹, в подготовке и обсуждении законов и постановлений. Руссо отрицает это опосредование на том основании, что оно ведет к утрате или отчуждению суверенности:

Английский народ считает себя свободным: он жестоко ошибается. Он свободен только во время выборов членов Парламента: как только они избраны — он раб, он ничто².

Верно, что законодательная суверенность в представительных режимах принадлежит только выбранным представителям. Но для правильного обсуждения нужно, чтобы "народ" был "в достаточной мере осведомленным"³. Так как он таковым быть не может, он должен делегировать свою суверенность профессиональным политикам, достаточно осведомленным, чтобы рассуждать со знанием дела и компетентно контролировать акты власти.

Но главная трудность обусловлена тем, что политическая свобода не реальна без экономической справедливости. При нера-

венстве имуществ политическое равенство "лишь кажущееся и обманчивое; оно слугит лишь для того, чтобы бедняка удерживать в его нищете, а за богачом сохранять все то, что он присвоил"⁴. Руссо не видел другого выхода из этой трудности, кроме уравнивания собственности на некоем весьма невысоком уровне:

Общественное состояние выгодно для людей лишь поскольку они все чем-либо обладают и поскольку ни у кого из них нет ничего излишнего⁵.

Это решение в духе абстрактного равенства игнорирует право общества реально освободить человечество благодаря труду и коллективному обогащению: свобода не менее иллюзорна при всеобщей нищете, чем в условиях неравенства состояний. Но если право на индивидуальное обогащение входит в конфликт с формальным правом равенства, то обобществление собственности ограничивает индивидуальную свободу, поскольку эта последняя реально выражается только в обладании вещами.

Итак, опосредования, через которые должна пройти свобода, чтобы стать правом всеобщей свободы, включают отрицания и противоречия. Не случайно свобода принимает различные последовательные формы как в индивидуальном сознании, так и в истории обществ. Этому соответствуют столько же форм права:

Каждая ступень развития идеи свободы обладает своим собственным правом, так как она есть наличное бытие свободы в одном из ее определений⁶.

Существует право индивидуального сознания, семьи, экономического общества, государства и т. д. И неизбежно эти формы права вступают в "коллизии", "поскольку все они находятся на одной и той же линии"⁷. Невозможно, в самом деле, чтобы они были только последовательными этапами, — они могут пересекаться в определенной точке и входить в конфликт. Так, "моральная точка зрения духа"⁸ является

⁴ Там же. Кн. I. Гл. 9. С. 167.

⁵ Там же.

⁶ Гегель Г. В. Ф. Философия права. § 30. С. 90.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

¹ Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре... Кн. III. Гл. 15 // Трактаты. С. 222.

² Там же.

³ Там же. Кн. II. Гл. 3. С. 170.

также правом, которое может вступать в коллизию с государственным правом, как это показывают политические процессы.

Конечно, точка зрения индивидуального морального сознания не знает жестоких необходимостей политического и исторического действия. Но со своей стороны чисто политическая точка зрения подавляет различия, удерживаемые либеральной мыслью. Эта точка зрения игнорирует кое-что, так как она не признает различия намерений и результата, акта и последствий, субъективной и объективной сторон. Удержание этих различий является также выражением права. Так что мы имеем перед собой своеобразное злоключение диалектики¹, когда Мерло-Понти, публикуя "Гуманизм и террор", стремился оправдать в сфере филосо-

фии судебный произвол сталинизма незадолго до того, как политика его осудила. Иезуиты тоже сочли полезным оправдать дуэль перед лицом морали и церкви в тот самый момент, когда благочестие короля побудило его запретить ее в своем государстве². Может быть, роль мысли состоит в успокаивающем примирении с действительностью. Но такое успокоение — не в примирении с несправедливостью и даже не в удовлетворении "холодным отчаянием, допускающим, что во временной жизни все плохо или в лучшем случае посредственно, но ничего другого в ней нечего и ждать"³. Успокоение приходит скорее от понимания беспрестанного движения, которое в ходе истории фиксировало в праве завоевания свободного разума.

¹ Автор обыгрывает выражение, употребленное Мерло-Понти в названии его работы "Приключения диалектики". — *Примеч. ред.*

² См.: Паскаль Б. Письма к провинциалу. Письмо седьмое. С. 93.

³ Гегель Г. В. Ф. Философия права. Предисловие. С. 56.

ИСТОРИЯ

Греки не были чужды духу истории. Недаром Перикл, говоря о величии Афин, ссылаясь на суд потомков¹. Но ни законное сознание того, что Афины должны остаться историческим примером некоей реализации демократии, ни даже уверенность, что существует суд истории, где действия народов будут судимы по их истине, недостаточны для конституирования философии истории. Под философией истории можно понимать только попытку осознать ход человеческой истории в ее целостности, с выявлением ее общего смысла, последовательности фаз и общих законов развития. Такой целостной концепции не наблюдалось до христианской теологии, которая, истолковывая историю как спасение человечества, указывает главные события, разграничивающие ее прошлые и будущие фазы, — грехопадение Адама, дарование закона Моисею на Синае, искупление посредством рождения и смерти Христа, страшный Суд², — и заявляет, что законом истории является порядок, который ей определен планами божественного Провидения.

Несомненно, философия истории, какой она развивалась в современной мысли, начиная с Канта и особенно Гегеля, явно унаследована от христианской теологии, от которой она получила ту основную идею, что человеческая история — это значащая целостность, смысл которой может быть определен через последовательность ее фаз от ее начала и до конца. Но философия истории не может не отличаться от теологии откровения. Дело не только в том, что

философия как свободная рефлексия рациональной мысли должна отличаться от религиозного откровения как по форме, так и по содержанию. Это различие лишь противопоставило бы извне философию истории христианской теологии и не дало бы возможности понять, как смогла философия истории, отделяясь от религиозной мысли, найти все же в ней свое начало.

Дело в том, что само содержание христианского откровения подразумевает необходимость рациональной философии истории. Христианство включает в себя откровение Священной истории. Но эта история, в которой беспрестанно проявляется прямое вмешательство Бога, есть лишь история избранного народа, то есть это история еврейского народа. И следовательно, за пределами откровения остается действие Бога во всеобщей истории, и в частности во всей человеческой истории после пришествия Христа. Если, стало быть, явлено, что история в ее целостности имеет смысл, то детали истолкования отдаются инициативе свободного разума.

К тому же для христианской мысли пути Бога неисповедимы. Разум, следовательно, волен истолковывать историю, но он постигает только позитивную реальность событий, схваченных и истолкованных в их деталях, в их непосредственном конкретном проявлении, без соотнесения с управляющим ими божественным разумом. Конституируясь в гегельянстве, философия истории оказывается наследницей двух интеллектуальных традиций, не только противоположных между собой, но еще и противоположных идее интерпретации истории как рационально мыслимой целостности.

¹ См.: Фукидид. История. Кн. I. Гл. 144. М., 1993. С. 64.

² См.: Рим 2:16; 3:24—25; 9:15.

Первая традиция состоит в христианской вере в Провидение. Вера действительна поговорит о том, что история имеет значение в своей целостности, но оно совершенно "неопределенно"¹:

[Религиозная вера] есть то, что называют верой в провидение вообще, и она не достигает определенности, не применяется к целому — к всеобъемлющему ходу всемирной истории².

Другая традиция идет от конкретной историографии. Но эта последняя рассматривает события в их деталях и объясняет их исключительно причинами, которые называют естественными

страсти людей, их гений, их действующие силы³.

Следовательно, с одной стороны, мы имеем значащую целостность, но смысл ее остается абстрактным и неопределенным, заключенным в "бесконечную глубину... премудрости Божьей"⁴, и его нельзя отыскать ни в каком конкретном событии. С другой стороны, — обстоятельное видение конкретного, но сама эта обстоятельность противостоит всякому видению целого. Таково противоречие, которое хочет преодолеть философия истории. История должна быть представлена как целостность, смысл которой может быть расшифрован разумом не только в отношении целого, но и в деталях:

Только разум, взятый в его определении, есть суть дела⁵.

Рациональность мира прежде всего познается в науках о природе. Но вследствие некоторого рода атеизма "в области нравственного мира"⁶ история всегда кажется иррациональной последовательностью событий, подверженных случайностям обстоятельств и капризу индивидуальных волей. Однако "Дух пробуждается" и "приходит время", когда "мысль и понятие заявляют

свое право"⁷, право быть узанными в реальности, которая более, чем природа, духовна и рациональна, а именно в реальности свободного и сознательного действия человека внутри его истории.

1. Различные формы историографии

Кажется в некоторых отношениях верным, что время философии истории прошло, так как формулировка такой философии, впервые ясно появившаяся в гегелевской мысли, не переставала напоминать о себе современному сознанию. Идея о наличии у истории некоего общего смысла перешла из философского сознания в политическое, которое, особенно в различных вариантах марксистской мысли и марксистской пропаганды, не перестает ссылаться на смысл истории. Но в то время как необходимость философии истории проникает в сознание людей, объективный прогресс исторического знания, непрерывно демонстрируя поразительное разнообразие исторических ситуаций и событий, схваченных в их реальности, приводит к тому, что выдвижение общей философии истории становится делом все более трудным и произвольным. Нужно, следовательно, проследить, рассмотрев разные формы историографии, рождение собственно философской концепции истории.

а) Первоначальная история

"Первоначальная история"⁸ — это рассказ об исторических событиях людей, которые сами принимали в них участие:

Чтобы тут же дать конкретный образ, я назову для примера имена *Геродота*, *Фукидида* и других подобных им историков. Эти историки описывали преимущественно протекавшие на их глазах деяния, события и состояния, причем сами они были проникнуты их духом и переносили в сферу духовных представлений то, что существовало вовне⁹.

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия истории. Введение // Соч. М.; Л., 1935. Т. VIII. С. 14.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Лейбниц Г. В. Рассуждение о метафизике. § 30 // Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 155.

⁵ Гегель Г. В. Ф. Философия истории. Введение // Соч. Т. VIII. С. 16.

⁶ Гегель Г. В. Ф. Философия права. Предисловие. М., 1990. С. 47.

⁷ Hegel G. W. F. Leçons sur la philosophie de l'histoire. Cours de 1830. Ed. Hoffmeister. P. 46.

⁸ Гегель Г. В. Ф. Философия истории. Введение // Соч. Т. VIII. С. 3.

⁹ Там же.

Несомненно, бывает, что такие историки включают в свои рассказы воспоминания других действующих лиц истории, ибо невозможно, чтобы один человек все видел¹, "но для них это материалы спорадические, низшие, случайные и субъективные"², которые нужно сначала осмыслить и покритиковать, прежде чем включить их в собственный рассказ:

Что же касается событий этой войны, то я поставил себе задачу описывать их, получая сведения не путем расспросов первого встречного и не по личному усмотрению, но изображать, с одной стороны, лишь те события, при которых мне самому довелось присутствовать, а с другой — разбирать сообщения других со всей возможной точностью. Основательная проверка сведений была делом нелегким, потому что свидетели отдельных событий давали разное освещение одним и тем же фактам в зависимости от их расположения к одной из воюющих сторон или силы памяти³.

Благодаря своему рассказу историк вырывает события из недостоверности памяти и не дает поглотить их прошлому:

Подобный историк, отправляясь от того, что уже прошло и преодолено реальностью, рассеяно в субъективных и случайных воспоминаниях и сохранено только в беглых реминисценциях, создает целое и помещает его в храм Мнемозины, чтобы дать ему бессмертное существование⁴.

Такая форма истории является "достоянием навеки"⁵, если только она переносит прошлые события, внешние и случайные, в "сферу духовных представлений"⁶, где, "как рассказывают древние, герои вечно совершают то, что они сделали при жизни только один раз"⁷.

Но душа такой первоначальной истории заключена не только в том, что она воссоздает в воображении ту реальность,

которая без этого исчезла бы из памяти людей. Она заключена также в том, что автор "описывает то, в чем он более или менее принимал участие, или то, что он по крайней мере переживал"⁸. Поэтому такая форма истории по существу живая:

Ее материей является, по существу, то, что есть живого в собственном существовании и настоящих интересах людей, то, что есть настоящего и живого в той среде, в которой они живут⁹.

Вот почему историк непосредственно проникает в дух событий, о которых он рассказывает:

Образованность автора и культура, выражающаяся в тех фактах, излагая которые он создает свое произведение, дух автора и дух тех действий, о которых он повествует, тождественны¹⁰.

Таким образом, историку нет надобности вводить собственную рефлексию в изложение событий, он их представляет потомству такими, какими они интуитивно представляются ему.

В связи с этим длинные пересказы речей, которые встречаются у древних историков и особенно у Фукидида, представляют особый интерес. Конечно, такой способ писать историю мог у позднейших писателей и особенно у римлян вырождаться в пристрастие к пустой риторике и к торжественным речам, не имеющим реального значения. Но в первоначальной истории Фукидида речи выражают "осознание" актерами истории "их целей, интересов и принципов"¹¹. Как таковые, они составляют важный аспект действия:

Один аспект действий — это способ, каким люди действия объясняют их другим, чтобы воздействовать на их представление и привести в движение их волю¹².

Поэтому историк остерегается "объяснять и представлять" сознание действующих ин-

¹ См: Гегель Г. В. Ф. Философия истории. Введение // Соч. Т. VIII. С. 3.

² Hegel G. W. F. Leçons sur la philosophie de l'histoire. 1822—1828. P. 4.

³ Фукидид. История. Кн. I. Гл. 22. С. 13—14.

⁴ Hegel G. W. F. Leçons sur la philosophie de l'histoire. 1822—1828. P. 4.

⁵ Фукидид. История. Кн. I. Гл. 22. С. 13—14.

⁶ Гегель Г. В. Ф. Философия истории. Введение // Соч. Т. VIII. С. 3.

⁷ Hegel G. W. F. Leçons sur la philosophie de l'histoire. 1822—1828. P. 5.

⁸ Гегель Г. В. Ф. Философия истории. Введение // Соч. Т. VIII. С. 4.

⁹ Hegel G. W. F. Leçons sur la philosophie de l'histoire. 1822—1828. P. 6. Ср.: "то, что существует и живет в окружающей их среде, составляет их существенное содержание" (Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. VIII. С. 4). — Примеч. пер.

¹⁰ Гегель Г. В. Ф. Философия истории. Введение // Соч. Т. VIII. С. 4.

¹¹ Hegel G. W. F. Leçons sur la philosophie de l'histoire. 1822—1828. P. 7.

¹² Ibidem.

дивидов, "исходя из своих собственных рефлексий", "он скорее должен позволить индивидам и народам высказываться самим насчет того, чего они хотят, и насчет их способа познания того, чего они хотят"¹. Это остается верным и тогда, когда историку приходится "редактировать" текст речей на основе сохранившихся воспоминаний:

Что до речей (как произнесенных перед войной, так и во время ее), то в точности запомнить и воспроизвести их смысл было невозможно — ни тех, которые мне пришлось самому слышать, ни тех, о которых мне передавали другие. Но то, что, по-моему, каждый оратор мог бы сказать самого подходящего по данному вопросу (причем я, насколько возможно ближе, придерживаюсь общего смысла действительно произнесенных речей), это я и заставил их говорить в моей истории².

Именно так Фукидид, передавая речь Перикла, сохранил для потомства непосредственное и пронизательное выражение принципов и целей "образованнейшего, чистейшего, благороднейшего государственного деятеля"³. Первоначальная история позволяет, таким образом, проникать в характер индивидов и народов, действующих в истории, в контексте "их собственной культуры"⁴. Она тем самым позволяет понять, как и почему люди действовали в истории и как они осознавали свою историческую деятельность. "Тот, кто не хочет стать историком-эрудитом, но хочет получать удовольствие от истории, может чаще всего ограничиваться такими описаниями", и "они никогда не наскучат"⁵.

б) Объективная история

Но "таких историков... не так много, как можно было бы думать"⁶. Самое большее — можно назвать Геродота, Фукидида, По-

либия, Цезаря и французских мемуаристов, из которых самым крупным является кардинал де Ретц⁷. Кроме того, эта форма истории "воспроизводит непродолжительные периоды" и только "индивидуальные образы людей и происшествий"⁸.

Недостаток такой первоначальной истории заключается и в ее ограничении тем, что исторические деятели понимали и желали от своего собственного действия, как если бы не существовало иллюзий сознания. Такая история представляет события в их непосредственной видимости, а людей соответственно самим категориям их культуры, то есть не освобождаясь в суждении об актерах истории от их собственных предрассудков и иллюзий и не осуществив в их отношении некоего отстранения и взгляда с точки зрения высшей рефлексии⁹. Наконец, наше историческое представление о жизни какого-либо народа "включает гораздо больше точек зрения, чем представление древних"¹⁰, охватывая, помимо политической и военной истории, которая почти исключительно занимала их интерес, "историю искусства, религии, науки, конституции, права, собственности и т. д."¹¹. С этой точки зрения история должна посредством научного исследования текстов и изучения археологических данных попытаться создать более конкретное и более объективное знание о прошлом, чем то, которое было у первых историков.

Но объективность состоит, прежде всего, в соответствии объекту, здесь — прошлой истории. В связи с этим историк стремится сочувствовать, проявлять "симпатию" к эпохам прошлого¹². Попытки такого рода можно найти во французской историографии, например в работах Мишле. Постоянно изучая оригинальные документы, историк пытается вновь обрести дух эпохи и воплотить его в своем труде, как если бы он сам был первичным историком, переживающим непосредственно сердцем

¹ Hegel G. W. F. Leçons sur la philosophie de l'histoire. 1822—1828. P. 7.

² Фукидид. История. Кн. I. Гл. 22. С. 13.

³ Гегель Г. В. Ф. Философия истории. Введение // Соч. Т. VIII. С. 4.

⁴ Там же. С. 5.

⁵ Hegel G. W. F. Leçons sur la philosophie de l'histoire. 1822—1828. P. 8.

⁶ Гегель Г. В. Ф. Философия истории. Введение // Соч. Т. VIII. С. 5.

⁷ См. там же.

⁸ Там же. С. 4.

⁹ См. там же.

¹⁰ Hegel G. W. F. Leçons sur la philosophie de l'histoire. 1822—1828. P. 21.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibid. P. 14.

и разумом события, о которых он рассказывает. Но очевидно, что "историк, как и мы, принадлежит к своему миру с его потребностями и интересами, он уважает то, что высоко ценит его собственная эпоха"¹. Невозможно, стало быть, чтобы мы полностью разделяли чувства людей прошлой эпохи, испытывая симпатию. Если, например, "Афины нас интересуют в высшей степени" как "благороднейшая родина цивилизованного народа", если мы можем "принимать участие в их действиях и опасностях", мы не можем все же симпатизировать афинянам, когда мы узнаем, что "в день битвы под Платеями они были озабочены тем, чтобы принести жертвы", или когда мы читаем в "Политике" Аристотеля об оправдании "рабства"². Невозможно, стало быть, чтобы дух, который говорит при помощи историка от имени прошлых эпох, был действительно "духом этих эпох"³:

Если историк изображает дух времени, этот последний оказывается духом самого ученого⁴.

Непосредственно испытать все чувства людей прошлого невозможно, — всегда вмешивается отстранение рефлексии, если историк принадлежит к иной эпохе, чем та, о которой он пишет.

Итак, собственно научная дефиниция исторической объективности заключается не в слиянии с объектом, а в дистанции в отношении него. Историк помещается перед объектом и описывает его извне. Такая позиция объективна, если только историк не примешивает свою собственную интуицию и свою собственную субъективность, а вооружается принципами критики и объяснения. Эти принципы позволяют определить исторический факт как объективный факт природы, существование которого устанавливают методами исторической критики и который объясняют, связывая его с другими известными фактами согласно принципу детерминирующей каузальности.

¹ Hegel G. W. F. Leçons sur la philosophie de l'histoire. 1822—1828. P. 13.

² Ibidem.

³ Гегель Г. В. Ф. Философия истории. Введение // Соч. Т. VIII. С. 6.

⁴ Hegel G. W. F. Leçons sur la philosophie de l'histoire. 1822—1828. P. 12.

с) Переход к философии истории

Форма исторической объективности, которая состоит в попытке симпатического совпадения с объектом, кажется скорее субъективной историей. Конечно, такая форма истории стремится "сделать прошлое присутствующим в духе"⁵. Но она может его сделать только частично присутствующим, потому что историк неизбежно примешивает свой собственный дух и заботы своей собственной эпохи к симпатическому воссозданию событий. Какие бы усилия Мишле ни предпринимал, чтобы стать чуждым своему веку, зарывшись в архивах, он смог написать только романтическую историю. Разумеется, это лишь частичное возражение в отношении истории, где прошлое воскресает в его интуитивно постигаемой видимости с яркостью, присущей галлюцинациям: мы всходим вместе с Людовиком XVI на повозку, которая везет его на эшафот, мы видим на его щеках щетину плохо сбритой бороды, мы ломаем вместе с ним последний кусок хлеба, чувствуем его землистый вкус во рту, мы слышим его слова сострадания, одновременно реального и далекого, о нищете народа и т. д. По сравнению с этой историей, где прошлое пережито снова, как оно было прожито самими участниками вплоть до их впечатлений и субъективных намерений, история, которая придерживается чисто внешнего и объективного описания, может показаться бездушной. Она знает только факты, тогда как человеческое действие не только грубый факт, но также внутренняя страсть, намерение и воля.

Между тем объективная история не столь уж бездушна, как это кажется сначала. С одной стороны, действительно, она трактует события как абстракции, лишая их субъективного момента, так же как всей серии второстепенных обстоятельств. Так, "рассудок сокращает наиболее сильно"⁶. "Сражение, победа, осада" — эти общие

⁵ Ibid. P. 10.

⁶ Ibid. P. 14. Ср.: Рефлексивная история прибегает "к сокращенному изложению путем применения абстракций" (Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. VIII. С. 7). — *Примеч. пер.*

представления "собирают и резюмируют в простом определении"¹ всю бесконечную совокупность обстоятельств и индивидуальных действий. Если удовлетворятся тем, что скажут: "Экспедиция афинян в Сицилию закончилась неудачно", то это будет "резюме того, что Фукидид описал так интересно и развернуто во всех деталях"². В сухости подобного изложения тоска индивидуальной агонии похоронена прочнее, чем в каменных карьерах Сиракуз. Но благодаря этой абстракции, которая признает только бездушные факты, раскрывается, с другой стороны, точка зрения целого, которая необходима для философии истории.

Абстракция тоже сфера духа. Передача реальности в ее объективном анализе дает возможность ее объяснения и рационализации. В этом смысле научное истолкование истории подготавливает переход к философии истории. Действительно, "философское рассмотрение не имеет другой цели, кроме упразднения случайности"³. Оно стремится все обосновать разумом и сделать вследствие этого необходимым. Поэтому оно начинается с научной рационализации истории, каковая ее сокращает, объективирует и позволяет таким образом понять ее в целом и в необходимом сцеплении.

2. Противоречия исторической необходимости

Движение абстракции, которое ведет от первоначальной истории к философии истории, переворачивает в своем конечном пункте значение исходного пункта. Исходным пунктом является свободное и сознательное действие человека в истории, а конечным — утверждение исторической рациональности и необходимости. Если же история становится понятной и значащей

как рациональная целостность, то она должна представить свободные действия как необходимые, что является очевидным противоречием.

а) Необходимость и случайность

Свободное действие выступает в границах исторического объяснения как детерминированное. Конечно, в текущей истории, какую каждый может прожить день ото дня, индетерминация и непредвиденность кажутся правилом. Никто не может знать, что будет завтра. Но мы знаем, что было сделано вчера, и то, что могло быть непредвиденным, отныне зафиксировано в реальности. А ретроспективный исторический анализ применяется как раз к совокупности того, что было сделано, то есть к установившимся и полностью связанным между собой детерминациям. Ретроспективный анализ использует в объяснении явлений принципы разума и, следовательно, осмысливает детерминацию индивидов совокупностью обстоятельств, в которых они действовали.

Появление великих людей часто пытаются истолковывать как нечто абсолютно случайное и приписать единственно их деятельности непредвиденный ход событий. Так, говорят, что без Ленина революция 1917 г. и ее огромные последствия не имели бы места в России. И наоборот, когда бедствие обрушивается на нацию, непреодолимо хочется думать, что его можно было избежать, если бы был более энергичный государственный деятель или более толковый генерал, которого, к несчастью, в стране не оказалось. Но рассмотрение прошлой истории показывает, что само появление великих людей зависит от ряда обстоятельств, которые им благоприятствуют, и что каждый момент истории имеет тех государственных деятелей, каких он заслуживает:

¹ Hegel G. W. F. Leçons sur la philosophie de l'histoire. 1822—1828. P. 14. Ср.: "Сражение, великая победа, осада перестают быть самими собой, но резюмируются в простых определениях" (Hegel G. W. F. Соч. Т. VIII. С. 7). — *Примеч. пер.*

² Hegel G. W. F. Leçons sur la philosophie de l'histoire. 1822—1828. P. 14.

³ Ibid. 1830. A. P. 29.

При философском рассмотрении истории должно воздерживаться от таких выражений, как: "Государство не устремилось бы к своей гибели, если бы в нем имелся человек, который..." и т. д. Индивиды ступают перед субстанциальностью целого, которое формирует для себя своих

собственных индивидов, тех, кто ему необходим для его собственных целей. Но индивиды не мешают происходить тому, что должно произойти¹.

Но если появление великих людей обусловлено общими обстоятельствами, то в своем способе действия они еще более обусловлены всей совокупностью внутренних и внешних детерминаций. Они могут действовать только благодаря исключительной твердости своего характера. Но характер представляет естественную детерминацию, так что свобода великих людей является тем более действенной, чем более жестко она детерминирована в качестве характера. Предположение, что Наполеон мог бы и не напасть на Россию или не покинуть остров Эльбу, является лишь умственной забавой. В первом случае логика его завоеваний, во втором — логика его ситуации и характера сделали его действия неизбежными.

Свободная деятельность великих людей, будучи зависимой от обстоятельств и от их характера, оказывается детерминированной. Но ход событий, поскольку он осуществляется благодаря непредвиденному пересечению бесконечного числа детерминированных действий, оказывается случайным. Битва, мятеж, а также годы более мирной и почти неощутимой эволюции наций показывают, как взаимопересекаются и переплетаются наугад в неопределенной мешанине тысячи судеб, каждая из которых имеет свой ход и свои собственные детерминации. Самые ничтожные обстоятельства влияют случайным образом:

Если бы нос Клеопатры был покороче, лик земли был бы иным².

Если, таким образом, свобода каждого необходима, то взаимопересечение этих необходимостей, в свою очередь, случайно:

Случайность является тем же самым, что и внешняя необходимость, то есть она является необходимостью, которая восхо-

дит к причинам, являющимся не чем иным, как простыми внешними обстоятельствами³.

Необходимость, до которой поднимается объективное историческое объяснение, применяя к объяснению фактов принцип детерминизма, оказывается тем же, что и случайность.

б) Законы истории

С этой точки зрения история есть последовательность отличающихся друг от друга событий, осуществляющаяся среди непрерывных вариаций, связанных с постоянным различием обстоятельств, людей и ситуаций. Именно в этом смысле говорят, что история никогда не повторяется, и справедливо настаивают на особой трудности исторической науки, где всякое событие объясняется бесконечностью причин всякого рода и где нужно столько труда, чтобы различить те из них, влияние которых могло быть преобладающим:

Формальный рассудок при рассмотрении какого-либо богатого обстоятельствами события (например, французской революции) может совершать выбор между бесчисленным их множеством и решить, на какое именно он возлагает вину за случившееся⁴.

История проявляется, таким образом, как бессвязная последовательность множества событий, одновременно абсолютно случайных и абсолютно оригинальных. Общим местом является мнение, что в непрерывной изменчивости исторических обстоятельств разум не может выявить никакого закона.

Однако сказанное — полуправда, ведь в истории можно найти и примеры повторений, в которых не было ничего случайного. Например, смерть Людовика XVI на эшафоте повторяет смерть Карла I в Англии, а поражение гитлеровских армий перед лицом российской необъятности повторяет поражение Наполеона и шведского короля Карла XII. В том, что касается

¹ Hegel G. W. F. Leçons sur la philosophie de l'histoire. 1830. A. P. 60.

² Паскаль Б. Мысли. 413 (162). М., 1995. С. 184.

³ Hegel G. W. F. Leçons sur la philosophie de l'histoire. 1830. P. 29.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Философия права. § 115. М., 1990. С. 161.

примера с Гитлером, можно считать, что его поражение не было случайным, ибо еще Клаузевиц, анализируя походы Карла XII и Наполеона, писал, что "Россия не такая страна, которую можно действительно завоевать, то есть оккупировать; по крайней мере этого нельзя сделать... силами современных европейских государств"¹. Действительно, это страна огромных размеров, относительно мало организованная и где центры национальной жизни отделены друг от друга огромными расстояниями, так что завоевание значительной части национальной территории и даже Москвы, как это было в кампанию Наполеона, не дает завоевателю решающего преимущества:

Россия своей кампанией 1812 г. засвидетельствовала, во-первых, что государство с большой территорией не может быть завоевано (что, впрочем, можно было бы знать и заранее) и, во-вторых, что вероятность конечного успеха не во всех случаях уменьшается в соответствии с числом проигранных сражений и потерянных столиц и провинций (раньше это представлялось дипломатам... неопровержимым принципом)².

Военные кампании в России, по существу, показали, что "часто именно в сердце своей страны обороняющийся может оказаться всего сильнее"³.

Эта парадоксальная истина объясняется тем фактом, что нападающий должен по мере своего наступления наращивать изнуряющие усилия, удлинять линии коммуникаций, отвлекать все большую часть своих войск для охраны своих тылов на все более протяженном пространстве. Напротив, у обороняющегося линии коммуникаций сокращаются, он сражается на своей земле, которую хорошо знает, и он обретает удвоенную моральную энергию в борьбе за свою собственную родину, между тем как моральная энергия нападающего истощается, а его силы расходуются в атаке⁴. Нападающий, таким образом, рискует то ли в силу потерь, которые он несет "от меча обороняющегося", то ли в силу истощения

в результате "собственного напряжения сил"⁵. Вот почему существует стратегия — стратегия всех выжидающих, с тех пор как Фабий победил Ганнибала, — которая состоит просто в том, чтобы заставить противника самого истощить свои силы в нападении.

Таким образом, на войне существует сложное отношение нападения и обороны. С одной стороны, "оборона... легче, чем наступление"⁶. С другой стороны, "оборона преследует негативную цель, удержание, а наступление — цель позитивную, завоевание"⁷. А при завоевании нападающий "увеличивает наши средства вести войну"⁸, чего не позволяет оборона. Можно, следовательно, сказать, что "оборонительная форма ведения войны сама по себе сильнее, чем наступательная"⁹, но исход все же зависит от того, чего нападающий смог достичь до "кульминационного пункта наступления"¹⁰.

Так можно назвать тот момент, когда наступление захлебывается, потому что истощение, причиненное обороной противника и вызванное собственными усилиями, не позволяет ему более продолжаться. Если к этому времени ничего решающего не достигнуто, оборона может проявить на деле превосходство, каким она обладает сама по себе, и пересилить атакующего, развертывая контрнаступление, так что "естественный ход войны и сводится к тому, чтобы начинать ее с обороны и заканчивать наступлением"¹¹.

Ценность таких анализов поκειται прежде всего "на опыте", то есть на истории, из которой извлекают уроки, взяв на рассмотрение факты и исходя из принципа, что реальное возможно и может, следовательно, воспроизводиться в будущем:

Раз мы должны учиться у истории, то надо смотреть на явления, имевшие место в действительности, как на возможные и в будущем. Что ряд великих событий, которые последовали за походом на Москву, являлся не рядом случайностей,

⁵ Там же. Ч. VI. Гл. 8. С. 44.

⁶ Там же. Ч. VI. Гл. 1. § 2. С. 6.

⁷ Там же. С. 7.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. Ч. VII. Гл. 5. С. 272.

¹¹ Там же. Ч. VI. Гл. 1. § 2. С. 7.

¹ Клаузевиц К. О войне. В 2 т. М., 1936. Т. II. Ч. VIII. Гл. 9. С. 44.

² Там же. Т. I. Ч. III. Гл. 17. С. 246.

³ Там же.

⁴ См. там же. Т. II. Ч. VI. Гл. 1—3. С. 6—19.

с этим согласится всякий, кто может претендовать на право судить в таких вопросах¹.

Не случайно, что наступление Ганнибала захлебнулось у дверей Рима, а наступление Наполеона закончилось в Москве, скорее, это следствие закона войны, который говорит о превосходстве обороны над наступлением. И эта же неумолимая необходимость объясняет, почему танки гитлеровской армии остановились на подступах к Москве без решающей фактической причины.

И действительно, превосходство обороны над наступлением не является очевидной истиной на уровне фактов. Переплетение обстоятельств таково, что всегда можно дать другое объяснение. Так, один из сподвижников Ганнибала счел своего вождя неспособным использовать свои победы, тогда как карфагенская армия, пройдя Испанию, юг Галлии, север Италии, перейдя Пиренеи и Альпы и истощившись в многочисленных схватках, была просто не в состоянии преодолеть отчаянное сопротивление римлян, сражавшихся за свои алтари и очаги. Но если превосходство обороны перед наступлением может скрываться за сложностью фактов, нужно его установить иным путем — на уровне всеобщности, где оно не затерялось бы за противоречивостью явлений. Если посмотреть, что представляет собой война, то видно, что военная оккупация, не встретившая сопротивления, является вооруженной аннексией страны, а не войной. Война начинается только вместе с обороной, и поскольку последняя выражает сущность войны, она и содержит ее главную силу:

Вполне естественно, что если оборона первая вводит в действие стихию войны, и лишь с ее рождением образуется деление на две стороны, то оборона же первая устанавливает и законы войны².

Но речь здесь идет об абстракции, использованной "теорией для определения своего пути"³. Не история, взятая в единичности ее фактов, дает мысли ее ос-

нование, а само "понятие войны", взятое как "точка опоры"⁴.

Таким образом, можно признать, что историческое действие включает законы, от которых зависит то или иное его протекание, и что повторения и поразительные аналогии, обнаруживаемые в истории, не случайны. Но если эти законы скрываются за сложностью или противоречивой видимостью фактов, — так, некоторые удачные кампании могут послужить примером для отстаивания идеи о превосходстве наступления перед обороной, — то нельзя считать, что эти законы выражают историческую реальность как таковую. Представляясь необходимыми следствиями вневременного понятия, они помещаются скорее по ту сторону исторической реальности, которая связана с эволюцией во времени. Хотя фактически принцип превосходства обороны перед наступлением и может прояснить некоторые исторические события, все же он не является законом истории. Это собственно закон войны, и его необходимость вытекает из вечной сущности войны. Недаром он заставил склониться под своей тяжестью, несмотря на различие эпох и обстоятельств, как Наполеона перед Кутузовым, так и Ганнибала перед Фабием.

с) Необходимое зло

Нет, стало быть, законов истории, а есть вообще законы социального бытия. Их примером или частным случаем и являются законы войны, но они включают также экономические, политические, географические и другие законы. Но тогда обнаруживается новая форма превращения человеческой свободы в историческую необходимость. Человеческое действие вполне может свободно ставить себе свои цели, однако воздействовать на социальную реальность оно может только так же, как оно воздействует на природу, то есть соблюдая законы детерминизма. Таким образом, свобода вольна делать лишь то, что ей позволяют необходимые законы природного и социального бытия человека. То есть свобода, на самом деле действующая в истории, — это такая

¹ Клаузевиц К. О войне. Т. II. Ч. VIII. Гл. 8. С. 396.

² Там же. Ч. VI. Гл. 8. С. 34.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 33, 34.

свобода, которая ведет себя как орудие необходимости.

Однако правила социальной необходимости, это не правила морали. Война означает кровавое столкновение и стремление к физическому уничтожению противника, политика требует завоевания и удержания власти с помощью соответствующих методов, экономическая жизнь связана с самыми корыстными интересами и эксплуатацией чужого труда посредством самых циничных средств. Принятие некоей исторической роли, по-видимому, включает также принятие средств, которые представляются необходимыми для достижения поставленных целей. Таким образом, здесь проявляется новая форма исторической необходимости — та, которая требует выбора внутренние дурных средств для достижения целей, даже если цели сами по себе хороши.

Конечный характер человеческого действия имеет то следствие, что не все возможно в одно и то же время. В условиях недостаточного экономического развития невозможно обеспечить всем полное удовлетворение их потребностей, и всестороннее развитие одних может иметь условием только предельное рабство других. А экономическое развитие не может осуществляться без усиленной эксплуатации труда и без жертв, которые приносят настоящие поколения ради счастья будущих. Что касается войны, то можно, конечно, отвергать применение силы. Но "овцы созданы, чтобы быть съеденными волками"¹. Нужно, стало быть, защищаться, и тот, кто хочет мира, должен не молить богов о спасении, а стремиться стать таким, чтобы победить в бою². Средством победить является сила, и, так как она используется с обеих сторон, из этого вытекает такое взаимное ожесточение, которое в современных войнах ведет к безграничному насилию, использующему "изобретения искусств и открытия наук" в борьбе, где разгул дикости наталкивается лишь на "едва достойные упоминания ограничения"³.

В силу того факта, что не все одновременно возможно в истории, достижению

благой цели нередко могут служить в качестве средства дурные поступки. Таково оправдание зла в Лейбницево́й метафизике: план Бога в отношении мира включает самый строгий подсчет различных возможностей, так что зло, реально констатируемое в истории, наверняка компенсируется в другом месте бóльшим добром. Между тем никакого реального доказательства такой компенсации не дано: зло можно непосредственно констатировать в границах человеческого опыта, но подсчет добра, которое должно бы его компенсировать, возможен только в бесконечном разуме. Следовательно, лишь только вера может утешаться тем, что добром где-то вознаграждают за зло, непосредственно констатируемое и испытанное.

Впрочем, необходимость веры присуща не только теологической перспективе. Атеистический социально-политический режим тоже может требовать от живущих ныне поколений жертв ради счастья потомства. Но это счастье не есть осязаемая реальность, оно относится к сфере возможного. Нужно, стало быть, верить, что ход истории будет таким, как предсказывают руководители, принять, что они абсолютно правы и что никакая непредвидимая причина не собьет историю с пути, который они предвидели и по которому они стремятся ее вести. Но никакого достоверного доказательства будущего представить нельзя. Как показывает прошлая история, в ней всегда существовало непредвиденное и оно остается возможным и сегодня. Конечно, можно верить, что в будущем должен, например, осуществиться всеобщий социализм. Но есть также серьезные основания считать, что социализм не сможет предложить экономическую модель, превосходящую модель капитализма, или же что вся цивилизация будет уничтожена в термоядерной войне. В этом случае окажутся напрасными жертвы во имя строительства социализма, жертвы сталинских репрессий и судебного произвола, противостоявшего требованиям морального сознания, во время процессов в Москве или в Будапеште. Зло — это непосредственная реальность в страданиях, рабстве и смерти. И очень сомнителен тезис о том, что зло, непосредственно реальное и достоверное в рамках истории, явля-

¹ *Plotin. Ennéades.*

² *Ibidem.*

³ *Клаузевиц К. О войне. Т. I. Ч. I. Гл. 2 С. 34.*

ется средством благой цели. Ради какого такого благого дела можно причинить мучения невинному ребенку? Моральное сознание может по праву отказаться оплачивать такой ценой спасение мира¹.

3. Смысл истории

Если историческая необходимость такова, что по законам детерминизма следствия необходимо вытекают из их причин, то сложное взаимопересечение этих причин имеет результатом случайное. В данном смысле историческая необходимость прежде всего тождественна случайности, и история является беспорядком, где все возможно и ничто не может быть предвидимо. Если же необходимость заключена не в исторических событиях, а в законах, которые ими управляют, тогда эти законы определяют не возможность истории в значащей последовательности ее фаз, а просто необходимые условия социального бытия, независимо от разнообразия эпох и обстоятельств. Если, наконец, необходимость является необходимостью средств, которые предписывают законы социального бытия для осуществления некоторых целей, то зло делается необходимым, и мы впадаем в противоречие, когда дурные поступки выступают как необходимые средства для достижения благих самих по себе целей. Ни одно из этих определений необходимости не открывает поистине смысла истории, которая остается путаным рассказом, полным шума и ярости, поведенным идиотом².

а) Границы исторической случайности

По-видимому, ни то, ни другое, ни третье определения не годятся. Не подходит и греческая трагедия, где неотвратимая судьба придает сцеплению событий суровую необходимость, имеющую кое-что рациональное, и даже Шекспир — поэт нашей истории, где можно расшифровать в фактах понятные последовательности, но где

они оказываются вскоре прерванными случайными событиями или вспышкой безумия и преступления.

Между тем в бессвязной видимости событий разум неустанно ищет путеводную нить. Но для этого нужно сначала отказаться от ложных принципов объяснения, таких, как тот, согласно которому незначительные события становятся причиной гигантских переворотов. Малые причины — большие следствия: такова максима тех, кто видит в истории непонятную и непредвиденную цепочку действий, не соотнесенных с их причинами. Но это именно только максима, то есть чисто субъективное правило, которое нельзя рассматривать как всеобщий принцип разума. Максима "малые причины — большие следствия" отступает от поистине рационального принципа, который гласит, что "в совокупной производящей причине должно быть, по меньшей мере, столько же реальности, сколько в действии этой же самой причины"³. Если бы нос Клеопатры был короче, ее лицо изменилось бы и, вероятно, изменились бы также некоторые события ее личной жизни, как и жизни Цезаря или Марка Антония, что по обычаю историографии, услужливой в отношении великих людей, выдается за события мировой истории. Но изменения личной жизни цезарей и королей не могли бы помешать римскому империализму заинтересоваться Египтом и завоевать его, ибо эти крупные события имеют и причины соответствующего масштаба, то есть масштаба социальной жизни.

Историческое объяснение должно, следовательно, разворачиваться на двух различных уровнях: уровне случайности частных событий и уровне необходимости измерений целого. Дело в том, что законы, управляющие обществом, суть законы больших чисел, так как они действуют при взаимопересечении тысяч и миллионов индивидуальных существований. Каждое из этих существований можно рассматривать только как существование свободного индивида, более или менее независимого от

¹ См.: Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы.

² См.: Шекспир У. Макбет.

³ Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом. Третье размышление // Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 33.

других. Крупное коллективное событие, мятеж или битва показывают, как перекрещиваются эти независимые судьбы в беспорядке и случайности. Но эта случайность, как и всякая иная, имеет свои законы, и исход событий в целом оказывается детерминированным, с учетом ограниченного числа соображений. Например, исход войны, каким бы сложным и случайным ни было ее течение, может быть определен несколькими общими обстоятельствами, зависящими от соотношения сил противников (число людей, протяженность и способ обустройства территории, экономическое богатство и уровень морали), а также от применения в этих обстоятельствах подходящей или не подходящей стратегии и, наконец, от правила превосходства обороны перед наступлением. Таковы общие детерминации, которым частные явления могут, однако, довольно долго противостоять. Так, успехи гитлеровской молниеносной войны могли в течение долгого времени заставлять верить в превосходство наступления перед обороной и атакующей профессиональной армии перед демократической армией, особенно склонной в начальной фазе войны к оборонительной стратегии. Но окончание конфликта в конечном итоге соответствовало соотношению сил и превосходству обороны перед наступлением.

Поэтому нужно, чтобы мнения о непосредственно данных частных случаях были в некотором роде незавершенными перед лицом более общих принципов, которые управляют событиями, взятыми в целом¹. Не следует делать вывод о судьбе войны по первым битвам. Ведь случайность, которая неумолимо правит частными событиями соответственно пересечению второстепенных причин, может создать видимость, противоположную окончательному результату. Можно проиграть все сражения, как Кутузов Наполеону, и все же выиграть войну, или выиграть все битвы, как Наполеон в 1813 г., и все же проиграть войну, как Пирр. Настоящее понимание событий дается лишь тому, кто умеет подниматься над деталями, чтобы постичь их в их глубокой каузальности. Тому же, кто

не обладает такой способностью или утратил ее, событие кажется управляемым пересечением случайностей и непостижимых фатальностей:

Сегодня годовщина битвы под Ватерлоо. Кто-то о ней напомнил, и это произвело видимое впечатление на императора. "Непостижимый день! — произнес он с болью. — Стечение неслыханных фатальностей! Груши!.. Ней!.. Дерлон!.. Сплошное несчастье!.. Ах! бедная Франция!.. И однако, — сказал он, — все умение было применено!.. Все рухнуло, когда почти достигли успеха!"²

В последних кампаниях, начиная с войны в Испании, военный гений Наполеона управлял только деталями, упуская общее значение событий. Правда, он нашел лучшую, чем Лазар Карно, форму, которая вовлекла в борьбу все материальные и моральные ресурсы вооруженного народа. Под его предводительством французские армии сумели безжалостно сокрушить профессиональные армии государей, но, когда оккупация Европы пробудила против Франции национальные чувства европейцев от Испании до России, великая армия, столкнувшись с восстанием народов и армиями, набранными по принципу воинской повинности и одушевленными тем же национальным духом, который составлял силу Франции, должна была пасть в силу законов численности, даже если согласиться, что Наполеон сохранил над своими противниками превосходство своего военного гения.

Наличие в историческом объяснении двух уровней — индивидуального и общего — позволяет понять тот факт, что свобода индивидуальных действий имеет результатом необходимость событий в целом. Толстой справедливо заметил, что люди никогда не бывают более свободны, чем на поле битвы. Грозящая отовсюду опасность ослабляет дисциплину, налагаемую привычкой и властью командиров или страхом перед ними, и каждый остается сам с собой, вольный идти в бой, бежать или вновь присоединяться, как те мародеры из великой армии, которые рассеивались, чтобы грабить деревни, но вновь занимали ряды, когда звук пушки возвещал о начале битвы.

¹ См.: Клаузевиц К. О войне. Т. I. Ч. I. Гл. 3. С. 90.

² Las Cases. E. Mémorial de Sainte-Hélène.

Но из свободы индивидуальных действий вытекает необходимость целостности события, так как при вычитании индивидуальных вариаций, управляемых случаем, получается закон, который управляет большими числами. Смертельно раненый, лежа на поле Бородинской битвы, князь Андрей видит, как зажигаются над ним мерцающие созвездия¹: его личная судьба, его беспокойная и себялюбивая душа должны склониться перед всеобщим порядком природы; но в красоте ночного неба волнуется скопище случайностей, гораздо большее, чем то, которое ведет к конечному результату через превратности битв. Повсюду, в природе и в истории, правило складывается в результате беспорядочного вычитания случайностей.

Всякое историческое событие ясно в целом и неопределенно в деталях. Бастилия была взята 14 июля 1789 г. Это совершенно верно и в некоторых отношениях совершенно понятно: королевский абсолютизм не имел более средств противиться возникновению нового социального строя. Но если попытаться понять детали этого дня, появляется необъяснимое, путаное, непредвиденное: невозможно вполне постичь, как такая громадная крепость была взята народом, не имеющим опыта, без командиров и без оружия. В деталях события царит ужасная непоследовательность: возникают неожиданные инициативы, там, где ждали успеха, терпят поражение, невероятное преувеличение, вспыхивают насилие и убийства. Поэтому тем, кто хочет управлять такими драматическими событиями, как революции и войны, нужны "вера" в правила, которые управляют конечным результатом, и "некоторый скептицизм"² в отношении деталей действия.

Скептицизм и вера действительно необходимы, потому что полная рациональность исторического события никогда не может быть целиком доказана:

Между конкретным случаем и принципом часто оказывается значительное пространство, которое не всегда можно перекрыть достаточно ясной цепью умозаключений³.

В рациональном доказательстве действительно частный случай может быть логически дедуцирован из принципа. Но не так обстоит дело в области простой вероятности, какой является область больших чисел. Только общее правило свершения событий может быть дедуцировано из нескольких простых принципов. Например, если одна игральная кость имеет шесть граней и если она физически однородна, то можно заключить, что каждая грань имеет один из шести шансов выпасть, но никогда нельзя предсказать, какая грань выпадет в результате отдельного броска. Так вполне возможно объяснить исход войны, исходя из совокупности простых принципов, хотя исход отдельной битвы вытекает лишь из взаимопересечения случайностей.

Таким образом, первое соотношение между случайностью и необходимостью в истории состоит в том, что необходимость целого получается в результате вычитания случайностей из совпадения частностей. Но их второе соотношение заключается в том, что частный случайный факт вполне может противоречить необходимости общего правила. Из этого следует, что случайность деталей — это форма проявления ее противоположности — общего абстрактного правила.

Поэтому утверждение, что будущая история непредвидима, одновременно истинно и ложно. Особенность события в его вариантах, его дата и обстоятельства не могут быть предвидимы. Но основные черты события можно предвидеть, и только "глупцов благоразумию научают несчастья"⁴, ведь они должны проиграть войну, чтобы узнать, что не могли ее выиграть.

Как бы то ни было, предвидимы лишь основные черты события, тогда как для практического действия важны конкретные и детальные обстоятельства, момент времени, особый характер события, единичные действия и индивидуальные реакции и т. д. А это как раз совершенно непредвидимо. Хорошо еще, что возможно заранее предусмотреть основные черты события и его различные возможности, так чтобы не быть всецело захваченным врасплох:

¹ См.: Толстой Л. Н. Война и мир.

² Клаузевиц К. О войне. Т. I. Ч. I. Гл. 3. С. 90.

³ Там же.

⁴ Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности. М., 1935. С. 210.

Маркс с особым предпочтением изучал не только прошлую историю Франции, но и следил во всех деталях за ее текущей историей, собирая материал для использования его в будущем. События поэтому никогда не заставляли его врасплох¹.

Нет ни одного значительного события, которое не отбрасывало бы перед собой свою собственную тень. Нет скачков ни в природе, ни в истории, которым бы не предшествовали небольшие движения и изменения, подготавливающие и делающие их возможными, и талант политика заключается в том, чтобы их обнаружить и предупредить.

Предвидению может помочь сравнение с предшествующими историческими аналогами соответственно принципу, что то, что однажды было реально, может всегда быть возможным в будущем. Но против исторической аналогии можно всегда по праву возразить, сославшись на изменчивость обстоятельств, в силу чего ситуации никогда не бывают в точности идентичными, и можно, следовательно, всегда надеяться воспользоваться уроком прошлого, чтобы не впасть в ошибки предшественников. Гитлеру был известен анализ наполеоновских кампаний 1812—1813 гг., данный Клаузевицем. Но он надеялся, что скорость его танков позволит ему преуспеть там, где Наполеон потерпел поражение, как будто бы у русской армии не было технического прогресса по сравнению с 1812 г. Он надеялся также избежать ошибок, совершенных Наполеоном в деталях кампании, тогда как Клаузевиц подчеркивал, что "если уж добиваться этой цели, то в основных чертах, иначе ничего нельзя было поделать" и что настоящей "ошибкой"² Бонапарта была попытка завоевания России. Ошибка была в полагании самой цели, а не в ее средствах. Правда, если бы Гитлера убедил пример Наполеона в невозможности завоевать Россию, ему нужно было бы отказаться от своего предприятия. Но как раз не такого рода уроки хочет извлекать из истории человек действия.

¹ *Энгельс Ф.* Предисловие к третьему немецкому изданию работы К. Маркса "Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта" // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 259.

² *Клаузевиц К.* О войне. Т. II. Ч. VIII. Гл. 9. С. 416.

Вот почему есть только один урок истории, а именно тот, что не существует уроков истории:

Правителям, государственным людям и народам с важностью советуют извлекать поучения из опыта истории. Но опыт и история учат, что народы и правительства никогда ничему не научились из истории и не действовали согласно поучениям, которые можно было бы извлечь из нее. В каждую эпоху оказываются такие особые обстоятельства, каждая эпоха является настолько индивидуальным состоянием, что в эту эпоху необходимо и возможно принимать лишь такие решения, которые вытекают из самого этого состояния³.

В силу своеобразия ситуации и необходимости немедленного действия те уроки, которые можно извлечь из истории, воспринимаются как абстрактные и недействительные:

В сутолоке мировых событий не помогает общий принцип или воспоминание о сходных обстоятельствах, потому что бледное воспоминание прошлого не имеет никакой силы по сравнению с жизненностью и свободой настоящего⁴.

И все же нет другой школы, кроме истории, где бы можно было познать судьбу человеческих сообществ, рассматриваемых в их конкретной и реальной целостности. Но так как уроки истории трудно расшифровать и так как реальные исторические аналогии глубоко скрыты за разнообразием поверхностных феноменов, из истории можно извлечь не столько уроки, сколько пророчества. В кампаниях Карла XII и Наполеона Гитлер мог бы прочесть кривую своей судьбы, но он увидел в них только рекомендации, как избежать ошибок в деталях. В истории есть нечто зловещее: включая необходимые законы, она говорит о неизбежном, а не о том, чему можно помешать путем усиленных предосторожностей. Мадам Помпадур заказала для Людовика XV портрет английского короля Карла I, который Людовик XVI, будучи заключен в Тюильри, повесил в своем рабочем кабинете. Людовик XVI очень хорошо понимал, что Карл I погиб на эшафоте

³ *Гегель Г. В. Ф.* Философия истории. Введение // Соч. Т. VIII. С. 7—8.

⁴ Там же. С. 8.

из-за того, что оторвался от глубоких народных движений, следуя советам своего дворянского окружения. Но не в его власти было избежать ошибок своего предшественника, даже зная их. Пророчество, которое исходило ежедневно от портрета короля, ставшего жертвой буржуазной революции, содержало не предписания в адрес французской королевской власти о предосторожностях, которые следует принять, дабы избежать гибели, а только напоминание, которым приветствуют друг друга монахи: помни, что придется умереть.

Предупреждения истории обречены оставаться без последствий то ли потому, что они говорят о неизбежном, то ли потому, что глубокая аналогия ситуаций скрыта за различием ситуаций. Наоборот, когда люди сознательно повторяют прежние исторические ситуации только в поверхностном их значении, не учитывая существенных различий, они рискуют дать лишь комическое или смешное повторение прошлого:

Гегель где-то отмечает, что все великие всемирно-исторические события и личности повторяются, так сказать, дважды. Он забыл прибавить: первый раз в виде трагедии, второй раз в виде фарса¹.

Именно так пуритане Кромвеля подражали героям Библии, французские революционеры драпировались одеждами римской республики, Наполеон младший следовал Наполеону старшему, а Комитет общественного спасения Алжира такому же комитету Конвента и т. д. Почему так происходит в истории? Потому что действительно новое историческое содержание, не осмеливаясь утвердиться в своей собственной оригинальности, всегда ищет предшественников, которые смогли бы ему придать в его собственных глазах и в глазах других авторитет, вначале отсутствующий у того, что действительно оригинально.

Но, таким образом, в этих сознательных повторениях форма глубоко отлична от содержания. Эгалитарная буржуазная республика Робеспьера и Сен-Жюста находит свой исторический прецедент в аристократической и рабовладельческой республике Рима: подобное сближение является оче-

видной исторической бессмыслицей. Вот почему костюмы и жесты актеров истории, не соответствующие их реальному историческому действию, имеют что-то от маскарада и фарса. Солдаты Бонапарта в лесах Сен-Клу, смеясь, гонялись за трибунами, неповоротливыми в своих тогах. В пародии поверхностных повторений прошлое, давая настоящему авторитет прежних событий, ступеньвается перед ним, испытывая после своей трагической смерти в реальности комическую смерть на костюмированном балу. Так человечество весело прощается со своим прошлым.

б) Двусмысленности прогресса

Ход истории оставляет прошлое позади, используя и превзойдя его в настоящем. Именно это называют вообще прогрессом. Идея прогресса может придать наиболее ясное содержание утверждению о смысле истории. Между тем прогресс очевиден только в том, что касается истории наук и техники. Он не проявляет себя во всех других аспектах цивилизации, и, например, многие оспаривают, что существует настоящий прогресс в искусствах или в нравах обществ и индивидов. Стало быть, "понятие прогресса не следует брать в его обычной абстрактности"².

Абстрактная идея прогресса — это идея прогрессивного обогащения исторической действительности. Самые простые формы человеческого общества имели бы, таким образом, "историческое, или естественное, существование", предшествующее существованию форм более конкретных и более сложных³. В этом смысле развитие истории должно было бы служить руководством для анализа настоящего, так как абстрактные категории, служащие для понимания настоящего, оказываются реализованными отдельно, более простым и более легко схватываемым образом, в наиболее примитивных формах общества. Например, "деньги могут существовать и исторически

¹ Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 8. С. 119.

² Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 46.

³ См. там же. С. 38.

существовали раньше капитала, раньше банков, раньше наемного труда и т. д.”¹. Если рассматривать такое сложное общество, как капиталистическое, то там трудно понять настоящее значение денег. Оно скрыто и затеряно за всеми механизмами рынка, выпуска государствами бумажных денег, биржевой спекуляции и т. д. Если же обратиться к истории, то видно, что деньги берут свое начало в обмене, когда металлическая монета была только одним из товаров, имеющим те особенности, что его легко перевозить, хранить и делить на кратные части. Отсюда можно проследить историю монеты в ее трансформациях: чеканка монеты государями и суверенными государствами, изобретение бумажных денег, векселей, чеков и т. д.

В этом первом случае “более простая категория может выражать собой господствующие отношения менее развитого целого”². Эти отношения, стало быть, легче понять в них самих, чем когда они будут включены в более богатую и развитую целостность. А так как в более сложном социальном состоянии та же самая категория сохраняется как “подчиненное отношение”³, мысль может руководствоваться историей, чтобы проследить самую простую категорию в развитии все более сложных отношений, в которые она включена. В этом смысле “ход абстрактного мышления, восходящего от простейшего к сложному, соответствует действительному... историческому процессу”⁴.

Но, с другой стороны, бывает, что простая категория получает свое полное выражение лишь в полностью развитом социальном состоянии. Пример этого — труд. Конечно, труд всегда существовал, но в различных и конкретных формах, которые не позволяли его понять в его простой абстрактной действительности. Например, в античности труд существовал как рабский или свободный, представая в конкретно различных формах, которые кажутся несводимыми друг к другу. Только в капиталис-

тической экономике все виды труда — врача, философа, государственного деятеля, как и чернорабочего или землекопа, — сводимы в форме наемного труда к простым проявлениям одного и того же абстрактного общественного труда. Именно “в самой современной из существующих форм буржуазного общества — в Соединенных Штатах” труд оказывается действительно простой категорией социального объяснения, потому что тут впервые “абстракция категории “труд”, “труд вообще”, труд sans phrase... становится практически истинной”⁵.

В таком случае объяснение не следует порядку исторического развития, но переворачивает его. Действительно, категории и их взаимные отношения приобретают свое полное и целостное рациональное значение лишь в наиболее законченной форме. Стало быть, эта последняя и содержит объяснение форм, которые ей исторически предшествовали:

Буржуазное общество есть наиболее развитая и наиболее многообразная историческая организация производства. Поэтому категории, выражающие его отношения, понимание его структуры, дают вместе с тем возможность заглянуть в структуру и производственные отношения всех тех погибших форм общества, из обломков и элементов которых оно было построено. Некоторые еще не преодоленные остатки этих обломков и элементов продолжают влачить существование внутри буржуазного общества, а то, что в прежних формах общества имелось лишь в виде намека, развилось здесь до полного значения и т. д.⁶

Так же происходит в развитии природы, где только высшая форма позволяет понять “намек”, которые в низших формах остаются еще в состоянии наброска: “анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны”⁷.

Итак, история, как и природа, — это целенаправленный процесс, и полное объяснение его может быть достигнуто только в конце. Но таким образом, низшие этапы могут быть поняты, только “если само это более высокое уже известно”⁸. Однако высшее, конечное может быть познано только

¹ Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 39.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 41. Sans phrase (фр.) — без дальнейших разговоров. — Примеч. ред.

⁶ Там же. С. 42.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

посредством истории. Получается, что философия истории ждала современной эпохи, чтобы стать потребностью духа. Для того чтобы родилась философия истории, в самом деле, нужно, чтобы история людей стала по крайней мере практически реальной целостностью. А это не могло реально осуществиться, пока капиталистический рынок не охватил совокупность народов в единстве мировой экономики. "Всемирная история", стало быть, "существовала не всегда", она скорее "результат"¹ движения, которому она отныне придает ретроспективно определенный смысл.

Из этого, однако, не следует заключать, что предшествующие этапы развития имеют смысл только в отношении к концу истории: они очевидно значимы сами по себе. Конечно, самые абстрактные категории, как они проявляются в наиболее развитом обществе, "именно благодаря своей абстрактности — имеют силу для всех эпох"². Но в предшествующие эпохи они не находятся в том же самом отношении с совокупностью других элементов в силу того, что эти последние или еще отсутствуют, или находятся в зародыше. Отсюда следует, что каждая эпоха составляет оригинальную целостность, где доминирующая социальная черта определяет для всех других их "место и влияние"³ внутри целого:

Это — то общее освещение, в сферу действия которого попали все другие цвета и которое модифицирует их в их особенностях⁴.

Таким образом, каждая эпоха имеет собственную оригинальность, и в силу особого расположения элементов, общего освещения, которое придает целому его собственный колорит, некоторые человеческие возможности могут развиваться более удовлетворительным и удачным образом, чем в позднейшие эпохи.

Так, греческое общество характеризовалось лишь ограниченным и частичным видением человеческой свободы и покоилось на рабстве. Однако Саламин и Марафон остаются навсегда победами свободы,

и греческая эпоха в целом свидетельствует о замечательном расцвете гуманизма в искусстве, науке и философии. И это не просто иллюзия, связанная с тем, что действительность социальной организации греков затухала с течением времени в памяти поколений. Это факт, говорящий о том, что полное развитие некоторых аспектов человечества возможно лишь в определенных социальных обстоятельствах. Например, в современную эпоху развитию философии мешают бурный рост разнообразной теоретической и практической деятельности, техническая и интеллектуальная специализация, изолированность общественных классов и массовость народных движений современной истории. Только относительная простота греческой культуры при уже достигнутом высоком научном и политическом уровне позволила философии развиваться здесь так мощно и оригинально, как этого больше не было с тех пор. Конечно, греческая философия менее богата сложными построениями, чем современная мысль, и в некоторых отношениях оставляет нас "неудовлетворенными"⁵, но, с другой стороны, мощь и простота ее принципов сверкают для всякого философского сознания непревзойденным блеском.

Прогресс не является, стало быть, односторонним феноменом в том смысле, что некоторые возможности необратимо связаны с рудиментарными состояниями цивилизации. И поэтому, например, "обаяние", которым обладает для нас греческое искусство, "не находится в противоречии с той неразвитой общественной ступенью, на которой оно выросло"⁶:

Наоборот, это обаяние является ее результатом и неразрывно связано с тем, что незрелые общественные условия, при которых это искусство возникло, и только и могло возникнуть, никогда уже не могут повториться вновь⁷.

В историческом прогрессе тоже не все возможно. Вот почему к осознанию его реальности может примешиваться ностальгия по совершенству веков, ушедших навсегда.

¹ Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 47.

² Там же. С. 42.

³ Там же. С. 43.

⁴ Там же.

⁵ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Введение в историю философии // Соч. М., 1932. Т. IX. С. 50.

⁶ Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 48.

⁷ Там же.

с) *Зло*

Но не только ностальгию в отношении прошлого оправдывает зрелище всемирной истории. Ведь она "пожертвовала на свой алтарь тем, что в ней было благородного и прекрасного" и "конкретная реальность зла встает в ней перед глазами в огромных масштабах"¹. "Неописуемые стенания индивидов"² и зрелище физического и морального зла должны возбудить у того, кто их созерцает, "чувство глубочайшей, беспомощной скорби"³. Разумеется, то, что конечно, должно исчезнуть. Но меланхолическая безропотность в отношении гибели всякого ограниченного существования не может смягчить бесконечный ущерб, который причиняют насилие, несправедливость, презрение и разрушение того, что в человеке имеется подлинно святого, — его моральной чистоты и достоинства. Поэтому центральная проблема философии истории — это проблема зла:

Наше рассмотрение является теодицеей, оправданием бога, которое Лейбниц старался выразить на свой лад метафизически в еще не определенных абстрактных категориях, так, чтобы благодаря этому стало понятно зло в мире⁴.

Для метафизики, и в частности для лейбницевой метафизики, которая представляет собой самую впечатляющую попытку метафизического понимания зла в истории, главная трудность при рациональном объяснении зла состоит в его оправдании, каковое вытекает из доказательства его необходимости.

Если признать, что история обнаруживает смысл для рациональной мысли, она будет выглядеть как необходимая связь событий, из которых одни являются условием или необходимым средством для других. Например, если спасение человечества требует смерти Христа и если эта последняя может осуществиться лишь в силу измены Иуды, то "Иуда-предатель" должен быть предвидим испокон веков в божест-

венном плане искупления и акт его предательства должен быть записан в его вечной сущности декретом Провидения⁵. Метафизическая сторона такого оправдания сказывается с очевидностью в противоречиях, которые оно включает, так как свободное действие Иуды оказывается абсолютной необходимостью, а доброта Провидения проявляется в дурном поступке, на который оно склоняет существо, осуждаемое им на муки по его вине. Доброта Провидения, как его описывает лейбницева метафизика, оказывается, таким образом, дважды дурной: во-первых, потому что она предусматривает грех людей как необходимое средство для своих собственных планов, и, во-вторых, потому что оно осуждает грешное существо за вину, являющуюся неизбежной и даже желательной.

Не решенная метафизической мыслью трудность состоит в необходимости понять, как история может иметь рационально необходимый смысл, если человеческие действия свободны, а взаимопересечение свобод должно было бы произвести лишь случайность и беспорядок. Но случайное столкновение свободных действий имеет скорее результатом исключение случайностей и появление общего закона, который управляет в данную эпоху историческими событиями. Правда, на уровне индивидуальных судеб в истории все возможно, но удался может только то, что соответствует глубокой необходимости событий. Таким образом, историческая необходимость не делает необходимым зло, коль скоро последнее вытекает из свободной инициативы индивидов. Разумеется, история вообще имеет смысл, так как она является местом свободного человеческого действия. Действие же — это процесс, детерминированный своей целью и, следовательно, привлекающий свой смысл из связи целей и средств. Цель истории — это цель всякого исторического действия: счастье человека и его свобода. Но в деталях этот исторический смысл теряется в случайностях, так как цель истории, определенная только как счастье и свобода людей, остается абсолютно недетерминированной и обретает

¹ Hegel G. W. F. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Introduction. 1830. P. 48.

² Ibid. P. 80.

³ Гегель Г. В. Ф. *Философия истории*. Введение // Соч. Т. VIII. С. 21.

⁴ Там же. С. 15—16.

⁵ См.: Лейбниц Г. В. *Рассуждение о метафизике*. § 30 // Соч. Т. I. С. 155.

точный смысл только в результате выбора средств. Именно в этом выборе сказывается свобода индивидов и появляется различие добра и зла.

Зло является на самом деле внутренне дурным средством, которое свобода представляет как необходимое в данных обстоятельствах для достижения своих целей. Однако ничто не позволяет утверждать, что это средство абсолютно необходимо и что результат мог быть достигнут только с его помощью.

Если и существует историческая необходимость, то она в том, что результат неизбежен и осуществится в любом случае. Недоказуемо, следовательно, то, что реально выбранный путь был единственно возможным, так как результат, взятый в самом общем виде, мог бы быть достигнут другими средствами. Несомненно, было необходимым, например, чтобы европейские нации, вслед за Французской революцией, обрели свое национальное сознание. Но ничто не указывает на то, чтобы необходимым средством для этой цели были наполеоновские войны и их кровавый кортеж ужасов и убийств. Несомненно, было необходимым, чтобы Россия начала XX века включилась в процесс современной экономики. Но это могло осуществиться и в рамках капитализма, и ничто не делало необходимым ни революцию 1917 г., ни кровавый процесс ликвидации кулаков. Историческая необходимость вытекает из исключения случайностей и нивелирования индивидуальных волей. Но то, что было сделано, как хорошее, так и плохое, не является необходимым в деталях. Вот почему мы узнаем историческую необходимость только посредством истории, то есть по "фактам"¹. Факт, то есть то, что реально имело место, сам по себе не является необходимым, но только возможным. Он действительно результат случайного выбора, решений, которые могли быть другими, но которые, будучи осуществленными, становятся необходимой основой отныне неизбежных следствий. Ришелье по праву применил к коллективному человеческому действию то, что Аристотель говорил об индивидуальном моральном действии: то,

что в исходном пункте случайно, развивается затем с неизбежной необходимостью. Однако такую необходимость, являющуюся просто другой формой случайности, следует отличать от глубокой исторической необходимости, которая вытекает скорее из исключения случайностей и индивидуальных несущественных вариаций. Именно эта вторая необходимость является собственно исторической необходимостью, той, которая делает из истории рациональный процесс в его целом. А частности истории — это бессмысленный хаос, абсурдное перекрещивание жестоких и дурных действий, где случайное превращается в необходимость, необходимость в случайность, где добрые намерения имеют ужасные последствия, а злодеи признаются невиновными в силу счастливого исхода их действий.

Это противоречие проявляется наиболее глубоко в деятельности великих людей. Великие люди — это те, которые "в данное время" проявляют наибольшую проникаемость и лучше знают, "что нужно и что своевременно"². Они проникают в смысл исторической необходимости, лежащей по ту сторону видимости случайных событий. А "другие идут за этими духовными руководителями", потому что они чувствуют, что слова и действия великих людей выражают то, что "является правдой их времени"³ и чего требует наиболее глубоко настоящий момент истории. Вот почему великие люди не должны быть судимы с точки зрения психологических камердинеров, которые сводят действия героев к их маленьким корыстным мотивам:

Известна поговорка, что для камердинера не существует героя; я добавил, — а Гёте повторил это через десять лет, — но не потому, что последний не герой, а потому, что первый — камердинер. Камердинер снимает с героя сапоги, укладывает его в постель, знает, что он любит пить шампанское и т. д. Для камердинера нет героя, ибо тот существует лишь для мира, современности, истории⁴.

² Гегель Г. В. Ф. *Философия истории*. Введение // Соч. Т. VIII. С. 29, 30.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 31. Последняя фраза, отсутствующая в русском переводе, приведена по изданию: Hegel G. W. F. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. 1830. P. 103. — *Примеч. пер.*

¹ См.: Лейбниц Г. В. *Рассуждение о метафизике*. § 30 // Соч. Т. I. С. 154.

Конечно, Бонапарт был воякой, получившим власть посредством заговора, мятежа и интриги, за непродолжительное время сколотившим состояние для себя и своего клана благодаря угнетению Франции и ограблению Европы. Но все это несущественно по сравнению с проявленным им поразительным пониманием необходимости современной войны и современного государства. И недаром им восхищались и Клаузевиц, которому он представлялся "Богом Марсом лично", и Гегель, увидевший однажды посреди зарниц Иенской битвы "мировой дух, неподвижный на своем коне"¹. В родном доме императора, в Аяччо, еще можно увидеть анфиладу лишенных изыска комнат, чье аристократическое достоинство зажато между двором, узким, как колодец, и улочкой, темной, как подземелье. Страсть же, благодаря которой властитель этого ничтожного королевства смог войти победителем во дворцы всех королей Европы, столь громадна, что уже невозможно различить в ней мелочные стороны. В частной жизни и мелких делишках Цезаря не копаются.

Нельзя, стало быть, смотреть на великих людей "через замочную скважину нравственности"². Не только их страсти и их недостатки, но даже их преступления ускользают от морального суда. Народное мнение, склоняясь перед высшей необходимостью их действий, называет их бичами божьими и прощает все их ужасные грехи на основании результатов их дел. Сулла, виновный во многих убийствах и преступлениях, отрекся от власти в удобный момент и закончил свою жизнь как мирный гражданин. А Иван Грозный, доводя до конца логику безнаказанности великих людей, писал, что даже личные преступления правителей не являются преступлениями. Всемирность, которая проявляется в поступках исторических героев, затмевает их злобу и жадность в частной жизни и покрывает убийства и ограбления, служащие только для обеспечения их безопасности,

власти или личного состояния, так как их судьба сливается с судьбой мира.

Философ, чурающийся всякой несправедливости, чтобы иметь возможность покинуть этот мир со спокойной душой, знает, что его собственное моральное сознание не позволяет ему испытать самую высокую человеческую судьбу, которая состоит в управлении государством и руководстве человеческими сообществами в их движении к счастью и свободе. Из-за своей щепетильной боязни несправедливости Платон сравнивает его с человеком, застигнутым бурей, который пытается укрыться за стеной³. Однако Аристотель не поддавался обаянию великих людей. Не то чтобы он не мог признать величие Александра Македонского и его дела, но, когда такой варвар, каким остался Александр, поддается колдовским чарам Азии и отрывается от эллинизма, Аристотель его осуждает и отдаляется от него, не испытывая слепого восхищения, какое интеллектуалы — и даже Гегель — нередко чувствуют в отношении вояк.

Действия великих людей дурны в самом деле постольку, поскольку их исторические решения, даже в их всеобщем значении, являются решениями индивидов. Здесь действительно "тайна" зла. Всякое моральное решение придает всеобщую значимость тому, что является, однако, лишь индивидуальной свободной волей⁴: решение великого человека, подхваченное всеми теми волями, которые ему подчиняются, это и есть зло в истории, коль скоро оно представляет собой произвольное индивидуальное решение, обретающее силу и действенность всеобщего законодательства. Поэтому главным достоинством великих людей является нечувствительность, позволяющая им взять на себя все зло, какое они считают необходимым для осуществления своих великих планов. Великий человек — это тот, кто знает, что кровь сохнет быстро, или тот, кто перед лицом ужасающей бойни под Эйлау говорит, подобно солдафону, что одна ночь в Париже исправит все это. Но это также тот, кто, как Сталин, не ста-

¹ Hegel G. W. F. Lettre à Niethammer, 13 oct. 1806.

² Hegel G. W. F. Leçons sur la philosophie de l'histoire. Introduction. 1830. P. 10.

³ См.: Платон. Государство. VI, 496 d // Соч.: В 3 т. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 301.

⁴ См.: Гегель Г. В. Ф. Философия права. § 139. С. 182.

вит ни во что моральную правоту людей и не верит в их честные намерения. Поэтому судьбу великих людей "нельзя назвать счастливой"¹: добившись с большим трудом осуществления своих замыслов, они остаются мучимыми постоянным сомнением насчет того, что никто другой, кроме них, не смог бы осуществить историческую необходимость.

Моральное сознание может увидеть "утешение"² в том факте, что великий человек, по исполнению своей исторической задачи, не может найти счастья. Но моральное сознание нуждается в утешении в отношении истории только в том случае, если оно полагает, что моральному суждению там нет места и что историческая ответственность существенно отличается от моральной ответственности. Однако исторические акты выражают выбор, который может и должен быть судим морально. Конечно, историческая объективность состоит в простой констатации того, что было, но такая объективность не соответствует точно природе объекта. Исторический факт — это именно то, что сделано³, то есть действие, зависящее от намерений и решений, которые могли быть другими. Если роль морального сознания в том, чтобы сделать возможным то, что должно быть, оно не должно переставать судить то, что было, дабы извлечь из него уроки для будущего действия.

Конечно, могут сказать, что история дает примеры чего угодно и что нет ничего труднее, чем извлекать из нее уроки. Но сама эта трудность делает тем более необходимыми науку историю и философию истории: ибо история — это единственное абсолютно конкретное знание, касающееся индивидуального и коллективного человеческого действия, и если откуда-нибудь можно извлечь уроки для действия, то только из истории. Разумеется, история не

что иное, как бесконечная распадающаяся поразений человечества, она зрелище руин, она демонстрирует лишь смерть цивилизаций и исчезновение самого высокого и прекрасного. Но она показывает также, что никакая цивилизация не является абсолютно смертной: то, что исчезло в реальности, вошло внутрь сознания истории и сохраняется в неустанной сосредоточенности мысли. Крылья побед разбиты в разрушенных храмах Афин, но Саламин и Марафон остаются навечно победами свободы над тиранической силой.

Правда, свидетельства истории могут опустылеть, потому что она, похоже, совсем не учит счастью. Счастливые народы не имеют истории, а значит, история не обещает счастья, и "периоды счастья являются в ней пустыми листами"⁴. Однако время от времени выпадает в истории день сумасшедшего счастья, когда история предстает на мгновение тем, чем она должна бы быть: праздник 14 июля 1790 г., вступление французов Бонапарта в Милан, освобождение Парижа и т. д. Правда, следующий день после этих дней счастья — это уже понедельник истории. Мало одной ласточки, чтобы сделать весну⁵, и мало Пражской весны, чтобы создать всеобщее социалистическое общество. Но разочарование, следующее за днями, когда история была ненадолго в согласии сама с собой, вовсе не означает, что эти дни были сплошными иллюзиями. Скорее они многообещающи, так как показывают, что коллективные свобода и счастье человека возможны в истории. Если философия истории — это "воскресение жизни"⁶, где мысль обретает, вопреки непостижимой суровости дней, уверенность в том, что история имеет смысл, она должна укрепить прекрасную надежду на то, что бывшее реальным в праздники и в редкие вспышки исключительных дней, должно стать снова возможным в повседневной реальности.

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия истории. Введение // Соч. Т. VIII. С. 30.

² Там же.

³ По-французски "факт" и "сделано" — одно и то же слово: fait. — Примеч. ред.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Философия истории. Введение // Соч. Т. VIII. С. 26.

⁵ См.: Аристотель. Никомахова этика. I 7, 1098 а 18 // Соч. Т. 4. С. 64.

⁶ Hegel G. W. F. Leçons sur la philosophie de l'histoire. Introduction. 1830. P. 43.

Глава 15

БОГ

История философии насчитывает немало метафизических доказательств бытия Бога. Однако с давних пор они подвергались критике со стороны представителей религии как исключительно метафизические, то есть слишком интеллектуальные и недоступные обыденному сознанию:

Метафизические доказательства существования Бога столь удалены от человеческого разума и столь запутаны, что мало проникают в душу, и если кому-либо и полезны, то лишь на тот миг, пока это доказательство у них перед глазами; а час спустя они уже боятся, не ошиблись ли в нем¹.

Но вера может быть представлена как переживание Бога в человеческом сердце, как внутренняя уверенность, непосредственный характер которой делает ненужными слишком сложные и косвенные доводы.

Однако бунт веры против рационального познания Бога связан не только со сложностью такого познания: вера ставит под сомнение его логическую правильность. Именно в этом направлении решительно действовала кантовская критика, окончательно дискредитировав метафизические доказательства существования Бога:

Критика Кантом метафизических доказательств бытия Бога возымела то действие, что аргументы таких доказательств были отброшены и в научных работах о них больше нет речи и почти что стыдно их приводить².

Разумеется, Кант, опровергая доказательства существования Бога, не отрицал веру

и моральные основы христианства. Однако уже один тот факт, что обращаться к этим доказательствам стало сегодня "почти что стыдно", несомненно, является одним из главных аргументов в пользу атеизма. "Итак, если есть смысл знакомиться с научными доводами, в результате которых доказательства утратили свой авторитет"³, то рассмотрение критики Канта оказывается сегодня в центре проблем, которые ставят перед философией фундаментальные понятия богословия.

1. Кантовская критика доказательств существования Бога

Чтобы доказать существование Бога, надо показать, что существование необходимо принадлежит ему, то есть, доказывая суждение "Бог есть", следует связать необходимым образом понятие Бога и понятие бытия. Согласно Канту, этого можно достичь тремя способами. Прежде всего, принимая за исходный пункт бытие, данное в опыте, показывают, что такой опыт необходимо ведет к Богу. Этот опыт может быть, во-первых, опытом детерминированного порядка в мире, констатация которого приводит к выводу о существовании высшей причины порядка. Кант называет это доказательство "физикотеологическим"⁴, хотя было бы яснее назвать его доказательством телеологическим⁵, то есть доказательст-

¹ Там же. С. 401.

² Паскаль Б. Мысли. 190 (543) М., 1995. С. 129.

³ Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога. Критика космологического доказательства Кантом // Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т. М., 1977. Т. 2. С. 400.

⁴ Кант И. Критика чистого разума. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 3. О невозможности физикотеологического доказательства // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 537.

⁵ Кант И. Критика способности суждения. § 90 // Соч. М., 1966. Т. 5. С. 499.

вом, основанным на наличии целесообразности в природе. Во-вторых, можно доказывать существование Бога, исходя из опыта недетерминированного мира, определяемого как простая случайность: в этом случае из случайности мира выводят абсолютную необходимость существования его причины. Кант называет этот довод "космологическим", напоминая, что Лейбниц назвал его (более ясно) доказательством, "основанным на случайности мира". Но вместо того чтобы от бытия, данного в опыте, переходить к понятию Бога, можно начать с понятия Бога и показать, что оно содержит в себе бытие: это третий способ доказательства, называемый "онтологическим".

Согласно Канту, порядок рассмотрения доказательств от телеологического к онтологическому через космологическое — это порядок, "какого придерживается постепенно обогащающийся разум"¹. С этим, однако, можно поспорить, так как представление, что существует причина порядка в мире, возникло в истории, по-видимому, позже, чем понятие о всемогущем существе как первопричине мира. Но если порядок рассмотрения доказательств, приводимых Кантом, не таков, каким он был в истории, то Кант, по крайней мере, показывает, что они связаны между собой.

а) Невозможность доказательства, основанного на целесообразности в мире

Телеологическое доказательство бытия Бога начинается с эмпирического утверждения о явных признаках "порядка, установленного... с великой мудростью и образующего целое с неописуемым многообразием содержания, а также безграничной величиной объема"². Причину порядка в мире нельзя искать в вещах, из которых он состоит, поскольку действие вещей подчинено законам слепого детерминизма, и поэтому не следует полагать, что они могут "согласоваться с определенными конечными

целями"³. Следовательно, необходимо существование одной (или нескольких) разумной причины, которая бы извне вносила порядок в слепое плодородие природы:

Следовательно, существует возвышенная и мудрая причина (или несколько причин), которая должна быть причиной мира не просто как слепо действующая всемогущая природа через плодородие, а как мыслящее существо через свободу⁴.

Последним пунктом этого доказательства является заключение о единственности этой причины (а не множестве), которое "можно вывести из единства взаимного отношения частей мира (как звеньев искусного строения)"⁵.

Приведенное доказательство вызывает сомнения уже потому, что это доказательство по аналогии. Единство между частями мира "с достоверностью" утверждается лишь "во всем, что доступно нашему наблюдению"⁶. "За пределы наблюдения" оно просто выводится "согласно всем правилам аналогии"⁷. Более того, такое рассуждение ведет от "наблюдаемых в мире порядка и целесообразности... к существованию причины, соразмерной этому устройению"⁸. Но эта соразмерность не приводит к желаемому выводу, она лишь позволяет заключить о существовании "очень большого, удивительного, неизмеримого могущества и превосходства"⁹. Итак, тут имеют дело просто с характеристиками количественно неопределенной величины, а пытаются сделать вывод о "сущности, которая обладает всем могуществом, всей мудростью и т. д. — одним словом, всем совершенством"¹⁰.

Таким образом, между исходным пунктом и заключительным выводом имеется незаконный скачок:

Я надеюсь, никто не возьмется утверждать, что он в состоянии постигнуть отношение наблюдаемой им величины мира (как по объему, так и по содержанию) к всемогуществу, отношение порядка вещей в ми-

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 541—542.

⁹ Там же. С. 542.

¹⁰ Там же.

¹ Кант И. Критика чистого разума. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 3. Об основаниях спекулятивного разума... // Соч. Т. 3. С. 516.

² Там же. О невозможности физикотеологического доказательства. С. 540.

ре к высшей мудрости, отношение единства мира к абсолютному единству творца и т. д.¹

Этим скачком совершается переход от очень большого к бесконечно большому, или к абсолюту.

На незаконность данного вывода указывает и то, что наблюдаемый в мире порядок позволяет самое большее говорить лишь о "существовании зодчего мира"², демиурга или божественного мастерового, какой описан у Платона в "Тимее". Такой Бог ответствен лишь за "форму" мира, и ничто не говорит о сотворении им "материи" или что он — действительно *"творец мира"*³. Чтобы доказать существование Бога как творца мира, приходится оставить телеологическое доказательство и "перескочить" к "космологическому доказательству"⁴, основанному на случайности мира.

b) Невозможность доказательства, основанного на случайности мира

Доказательство, основанное на случайности, может быть построено в виде силлогизма, большая посылка которого состоит в следующем: "если нечто существует, то должна существовать также и безусловно необходимая сущность"⁵, а меньшая посылка заключается в эмпирической констатации факта существования:

Если нечто существует, то должна существовать также и безусловно необходимая сущность. По меньшей мере существую я сам, следовательно, существует и абсолютно необходимая сущность⁶.

Меньшая посылка "по меньшей мере, существую я сам" без труда выводится из "я мыслю, следовательно, существую". Большая посылка — "если нечто существует, то должна существовать также и необходимая сущность" — выводится из принципа основания, согласно которому все в мире имеет основание. Всякое существование чем-то

обусловлено, что, в свою очередь, должно быть объяснено, и так до тех пор, пока не достигнут причины абсолютно необходимой, которая, будучи безусловной, заканчивает бесчисленный ряд условий:

Случайное существует только при наличии чего-то другого как своей причины, и об этом другом можно сказать то же самое, пока мы не дойдем до какой-то причины, которая не случайна и именно потому существует необходимо без всякого условия⁷.

Следовательно, принцип доказательства состоит в том, что всякое существование, встречаемое в опыте, рассматривается как случайное, пока для него не находится причина безусловно необходимая.

Критикуя этот способ доказательства, Кант в первую очередь подчеркивает незаконность перехода от случайности к причинности. Согласно определению, случайное есть существование того, что могло бы и не существовать: такое определение делает заведомо неоправданным поиск причины случайного. Но даже если допустить обращение к принципу причинности, то его использование в доказательстве оказывается незаконным. Обычное законное использование метода причинности заключается в переходе от одной причины к другой, как это и делается в научных исследованиях реальности. В данном же случае возникает противоречие — сначала используют принцип причинности, а затем перестают им пользоваться, объявив о существовании некоего необходимого существа⁸, о причине которого и спрашивать нечего:

Если я допускаю понятие о какой бы то ни было вещи, я нахожу, что ее существование никогда не может быть представлено мной как безусловно необходимое⁹.

Итак, не очевидно, "мыслим ли мы... что-нибудь"¹⁰ посредством понятия безусловной необходимости:

¹ Кант И. Критика чистого разума. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 3. О невозможности физикотеологического доказательства // Соч. Т. 3. С. 542.

² Там же. С. 541.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 543.

⁵ Там же. О невозможности космологического доказательства... С. 525.

⁶ Там же.

⁷ Там же. Об основаниях спекулятивного разума... С. 512.

⁸ Речь идет о Боге. Немецкий термин *Wesen* (сущность или существо) по-разному переводился в разных изданиях Канта. — *Примеч. ред.*

⁹ Кант И. Критика чистого разума. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 3. Обнаружение и объяснение диалектической видимости... // Соч. Т. 3. С. 533.

¹⁰ Там же. О невозможности онтологического доказательства... С. 517.

Если мы посредством слова *безусловный* отвергаем все условия, в которых всегда нуждается рассудок, чтобы рассматривать нечто как необходимое, то для меня далеко еще не понятно, мыслю ли я вслед за этим посредством понятия безусловно необходимого еще что или, быть может, вообще ничего не мыслю¹.

Чтобы представить что-то как необходимое, надо показать условия, которые его определяют; поэтому можно сказать, что безусловная необходимость — просто-напросто противоречие в терминах.

Космологическое доказательство делает "один только шаг", который ведет "к существованию необходимой сущности вообще"². Но безусловную необходимость можно мыслить положительно только в понятии "всереальной сущности"³. Всереальной сущностью — это сущность, понятие о которой включает существование, или та сущность, что существует необходимо: таково, по крайней мере, утверждение онтологического доказательства, без которого доказательство, основанное на случайности, не может считаться полностью завершенным.

с) Невозможность онтологического доказательства

В основе онтологического доказательства лежит идея высшего совершенства, которое, имея все совершенные качества, должно обладать и существованием — ибо совершеннее быть, чем не быть. Следовательно, существование присуще природе или определению Бога так же, как "природе" прямоугольного "треугольника присуще равенство его трех углов двум прямым"⁴ углам.

¹ Кант И. Критика чистого разума. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 3. О невозможности онтологического доказательства... // Соч. Т. 3. С. 517—518.

² Там же. О невозможности космологического доказательства... С. 527. Во французском переводе Канта — не "необходимой сущности", а "необходимого существа". — *Примеч. ред.*

³ Там же. Во французском переводе — "всереальнейшего существа". — *Примеч. ред.*

⁴ Декарт Р. Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше "Размышлений" с ответами автора. Ответ на Вторые возражения // Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 129.

Эта аргументация сразу вызывает возражение, которое мы пока рассматривать не будем, чтобы понять суть доказательства. Онтологическое доказательство показывает, что существование необходимо содержится в сущности Бога, то есть, если рассматриваемый субъект Бог, то предикат существования необходимо принадлежит ему, так же как и в случае, если рассматриваемый субъект треугольник, то предикат равенства его углов двум прямым принадлежит ему необходимым образом:

Если в тождественном суждении я отвергаю предикат и сохраняю субъект, то возникает противоречие⁵.

Но похоже, что можно избежать противоречия, устраняя одновременно и субъект и предикат: "так как не остается уже ничего, чему что-то могло бы противоречить"⁶. Если убрать треугольник, вместе с ним исчезнут и его свойства, и противоречия как такового не будет. Однако устранение такого субъекта, как Бог, равносильно утверждению, что Бога нет:

Если вы говорите, что *Бога нет*, то не дано ни всемогущества, ни какого-нибудь другого из его предикатов, так как все они отвергаются вместе с субъектом, и в этой мысли нет ни малейшего противоречия⁷.

Следовательно, как только мы перестаем предполагать существование Бога как субъекта, онтологическое доказательство аннулируется.

Но смысл онтологического доказательства скорее в том, что "есть субъекты, которые вовсе нельзя отрицать" или, вернее, есть один субъект, Бог, по отношению к которому подобное отрицание "было бы внутренне противоречиво"⁸. Действительно, можно мысленно отрицать существование треугольника, так как определение прямоугольного треугольника, включающее множество признаков (например, равенство суммы трех его углов двум прямым углам), вовсе не содержит предиката существования. Следовательно, существование треугольника лишь "потенциально"⁹: в самом

⁵ Кант И. Критика чистого разума. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 3. О невозможности онтологического доказательства... // Соч. Т. 3. С. 518.

⁶ Там же. С. 519.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 520.

⁹ Декарт Р. Возражения... Ответ на Вторые возражения // Соч. Т. 2. С. 129.

деле, известно, что сущность такой вещи, как треугольник в геометрии остается простой логической возможностью и что вполне можно поставить под сомнение существование чего-то подобного в природе. Существование же Бога заключено в его определении:

Если эта вещь отрицается, то отрицается внутренняя возможность ее, что противоречиво¹.

Отрицание Бога как субъекта приводит к противоречию, поскольку мы не можем мыслить Бога, не мысля его как существующего. Положение "Бога нет" является, следовательно, логически противоречивым. Таким образом, онтологическое доказательство говорит о том, что существование является необходимым предикатом Бога как субъекта. Бытие, следовательно, рассматривается как "реальный предикат", иначе говоря, как "понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи"². Однако утверждение о том, что бытие есть настоящее определение, спорно. В самом деле, "в логическом применении оно есть лишь связка в суждении"³, то есть сам по себе незначительный термин, связывающий грамматически субъект с его подлинными определениями:

Положение *Бог есть всемогущее* [существо] содержит в себе два понятия, имеющие свои объекты: Бог и всемогущество; словечко *есть* не составляет здесь дополнительного предиката, а есть лишь то, что предикат полагает по отношению к субъекту⁴.

Итак, бытие — само по себе не определение, но только "полагание... некоторых определений"⁵. Если оно употребляется не как связка в суждении, но в абсолютном смысле, как в положении "Бог есть", то бытие — просто "полагание субъекта самого по себе вместе со всеми его предикатами", в этом случае "я не прибавляю никакого нового предиката к понятию Бога"⁶.

Когда бытие полагает субъект сам по себе или в связи с его предикатами, то оно полагает его и как "предмет в отношении к моему понятию". Если я говорю: Бог есть, я связываю реальное существование Бога одновременно с моим понятием о нем и с тем, что вне его. Но если мое понятие истинно, оно должно точно соответствовать своему предмету. Если я полагаю, что вещь существует, — это ничего не прибавляет к пониманию, которое у меня о ней есть: в ста франках, реально лежащих в моем кармане, нет ни на сантим больше, чем в ста франках, которые лишь у меня в мыслях:

Сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров. В самом деле, так как возможные талеры означают понятие, а действительные талеры — предмет и его полагание само по себе, то в случае если бы предмет содержал в себе больше, чем понятие, мое понятие не выражало бы всего предмета и, следовательно, не было бы адекватным ему⁷.

Так, "в действительном содержится не больше, чем в только возможном"⁸. Понятие лишь определяет логическую возможность вещи, но реальное существование этой вещи ничего не прибавляет к ее понятию.

Несомненно, действительной реальности больше в существовании, чем в простой возможности:

Мое имущество больше при наличии ста действительных талеров, чем при одном лишь понятии их (т. е. возможности их)⁹.

Однако доказано, что это нечто большее не может быть определением понятия. Оно, следовательно, есть нечто не понятийное: это опыт, говорящий о реальности предмета, или непосредственное осознание его существования. "Осознание нами всякого существования... целиком принадлежит к единству опыта"¹⁰. Мы не можем делать вывод о существовании какого-либо предмета с помощью простого понятия о нем, поскольку существование не есть понятие,

¹ Кант И. Критика чистого разума. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 3. О невозможности онтологического доказательства... // Соч. Т. 3. С. 520.

² Там же. С. 521.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 522.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 523.

так что даже понятия бесконечной реальности недостаточно, чтобы оно содержало в себе существование:

Что бы и сколько бы ни содержало наше понятие предмета, мы во всяком случае должны выйти за его пределы, чтобы приписать предмету существование¹.

Доказательство существования возможно или "непосредственно восприятиями", или "посредством выводов, связывающих что-то с восприятием"²: в физике, например, чтобы доказать существование материальных частиц, не воспринимаемых непосредственно, используют второй способ. По этой причине и первые два доказательства существования Бога, чтобы вывести существование необходимого существа, исходят из бытия, данного в опыте. Но, не достигнув желаемой цели, они сворачивают с пути и, оставив опыт, перескакивают к онтологическому доказательству. Последнее пытается вывести существование из понятия, однако такое действие незаконно:

Человек столь же мало может обогатиться знаниями с помощью одних лишь идей, как мало обогатился бы купец, который, желая улучшить свое имущественное положение, приписал бы несколько нулей к своей кассовой наличности³.

Итак, сделаем общий вывод: доказательство бытия Бога невозможно, так как доказательство всякого существования можно вывести только из опыта, а существование Бога пытаются вывести всего лишь из понятий.

2. Границы кантовской критики

Суть кантовской аргументации заключается в утверждении, что всякое существование осознается исключительно через единство опыта. Но это никак не доказано: фактически мы имеем дело с тезисом эмпиризма, который в критической аргументации приводит Канта к логической ошибке предвосхищения основания (*petitio principii*).

¹ Кант И. Критика чистого разума. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 3. О невозможности онтологического доказательства... // Соч. Т. 3. С. 523.

² Там же.

³ Там же. С. 524.

а) Природа доказательства в рациональной теологии

Несомненно, Кант прав в том, что метафизические доказательства существования Бога не основаны на опыте. Опыт на самом деле является в доказательстве лишь исходным пунктом, который разум вскоре оставляет, переходя к чистым понятиям:

Хотя опыт дает первый толчок для такого рассмотрения, все же только *трансцендентальное понятие* направляет разум в этом его стремлении⁴.

Более того, следует констатировать, что не только опыт служит лишь исходным пунктом, который вскоре оставляют, но и само обращение к опыту создает лишь видимость аргументации. В доказательстве, основанном на случайности, эмпирическая констатация существования вовсе не средство доказательства. В действительности доказательство состоит в переходе от случайного к необходимому. Но случайное — это понятие, а вовсе не эмпирическое определение. Данное существование оказывается аргументом в доказательстве не потому, что оно эмпирически констатируется, но потому, что понимается как случайное. Таким образом, "доказательство" "основывается на внутренней недостаточности случайного"⁵, то есть оно является суждением, основанным исключительно на понятиях:

На деле этот временной, предлагающий восприятию мир объемлется *интеллектуальным* определением случайного, и вместе с этим определением как определением интеллектуальным само мышление уже вышло за пределы чувственного мира как такового⁶.

Следовательно, уже начиная с исходного пункта доказательство освобождается от опыта чувственно воспринимаемого мира.

Построение метафизического доказательства только с помощью понятий Кант с самого начала считал ошибочным, но, по Гегелю, это было не столько критическое

⁴ Там же. Об основаниях спекулятивного разума... С. 516—517.

⁵ Там же. С. 515.

⁶ Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога. Критика космологического доказательства Кантом // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 408.

суждение, сколько самое настоящее "при-
нижение разума"¹:

[В космологическом доказательстве] разум, рассуждая... пользуется исключительно понятиями, но тогда его упрекнут в некоей неправильности — самое пользование разумом будет считаться какой-то неправильностью².

Однако в сфере теологии рациональная аргументация единственно возможна, коль скоро речь идет об умозрительных построениях, не уместяющихся в рамках обычного опыта:

[У рационального доказательства] было бы для себя самого абсолютное право быть примененным именно в той сфере, где речь идет о Боге, постижимом только в мыслях и в духе³.

Если Бог есть дух, его можно постичь только посредством мысли и духа: но лишь в духовной реальности разум поистине пребывает у себя, тогда как чувственный мир остается "чужеродным ему элементом"⁴.

Когда разум упрекают в том, что он не использует данные опыта в теологии, совершается логическая ошибка, характерная для эмпиризма и иррационализма. Но, признав за разумом право пользоваться понятиями вообще, критика должна касаться использования разумом понятий в своих доказательствах, а также способов рациональных доказательств. С этой точки зрения можно сказать, что Кант в своей критике необоснованно облегчает себе задачу, отказываясь с самого начала учитывать собственно понятийный характер метафизических доказательств бытия Бога: как критика понятийного характера доказательства, кантовская аргументация является не вполне убедительной.

б) Переход от мира к Богу

Кант в критике телеологического или космологического доказательства существования Бога отмечает формальные ошибки или софизмы в способе аргументации.

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога. Критика космологического доказательства Кантом // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 405.

² Там же. С. 404—405.

³ Там же. С. 409.

⁴ Там же. С. 408.

Кроме того, он обнаруживает неспособность этих доказательств обосновать свои выводы без обращения к последующему доказательству. Таковы две стороны кантовской критики, которые надлежит рассмотреть.

Недостаток телеологического доказательства существования Бога, согласно Канту, заключается в том, что оно самое большее доказывает существование зодчего мира, но не его творца. Доказательство показывает зависимость от Бога только формы мира, но не материи. Такое различие формы и материи встречается и в технической деятельности человека:

Если мы производим нечто техническое, то берем материал извне, поэтому [наша] деятельность ограничена, конечна; таким путем материя полагается как пребывающая для себя, как вечная⁵.

Но Кант сам показывает, насколько спорна для "строгой трансцендентальной критики"⁶ аналогия с продуктом человеческой деятельности, на которой основано телеологическое доказательство:

Мы не будем здесь придирааться к естественному разуму за его вывод, когда он на основании аналогии между некоторыми продуктами природы и произведениями человеческого умения, насилующего природу и заставляющего ее действовать не согласно ее целям, а приспособляться к нашим целям... заключает, что такая же причинность, а именно рассудок и воля, лежит в основе природы⁷.

Телеологическое доказательство в действительности выводится из представления, что у природных сущностей отсутствует непосредственно им присущая целесообразность. Но это представление — лишь видимость, обусловленная тем фактом, что человек в процессе деятельности навязывает естественным предметам форму, не соответствующую их собственному назначению. Для мастера, делающего кровать, дерево — это бесформенный материал. Но само по себе оно не является бесформенным, поскольку, согласно своему назначению, оформлено в виде дерева.

⁵ Там же. Изложение телеологического доказательства... С. 470.

⁶ Кант И. Критика чистого разума. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 3. О невозможности физикотеологического доказательства // Соч. Т. 3. С. 541.

⁷ Там же. С. 540.

Отсюда следует, что в некоторых отношениях правомерно рассматривать форму отдельно от материи — это можно видеть на примере некоторых результатов человеческой деятельности. Но противопоставление формы и материи теряет смысл, когда оно абсолютизируется. "Бесформенная материя — это бессмыслица, чистая абстракция рассудка"¹. Точнее говоря, бесформенная материя — это "непрерывное единство материи", то есть однородность или единообразие, которые есть "одно из определенных формы"². В свою очередь, одна форма становится материей для другой формы постольку, поскольку обладает свойством однородности или самотождественности — так дерево без сучков является материей кровати или стола:

Форма тождественна самой себе, сопряжена с собой и находит в этом именно то, что отделено от нее в качестве материи³.

Значит, материя есть не что иное, как тождественность формы себе самой.

Кантовская критика, следовательно, не права, утверждая абсолютное разделение материи и формы, — такое разделение следует отвергнуть, причем как в самом доказательстве, так и в его критике. Возражая Канту, можно сказать, что если доказана зависимость от Бога формы мира, то эта зависимость распространяется и на материю. Но можно критиковать и само доказательство, показав, что его вывод о существовании высшей мудрости не обоснован, поскольку, полагая материю не способной к самоорганизации, оно незаконным образом постулирует отделенность материи от формы.

Если доказательство исходит из порядка в мире, оно должно исходить из того, что образует этот порядок, то есть из единства материи и формы и из того факта, что существование бесформенной материи невозможно. Но в своей классической форме это доказательство ошибочно и потому, что высказывает больше, чем констатирует. Оно полагает абсолютное единство приро-

ды, иначе говоря, завершенность мирового порядка. Несомненно, есть основание говорить "о мудрых устройствах, существующих в природе"⁴. Можно показать отношения целесообразности в природе, поскольку существование вещей и в особенности живых существ заблаговременно устраивается "внешними средствами"⁵. Но восхищение прозорливой мудростью природы, которая дает жизнь и возможность роста каждой травинке и самой крошечной букашке, уменьшается перед лицом многочисленных жертв и безрассудной расточительности, которые нужны природе для успешного развития некоторых, перед ужасом взаимного истребления живых существ, беспрерывно поедающих друг друга:

В природе миллионы зародышей погибают, не развив своей жизнеспособности. Подавляющее большинство живых существ основывает свою жизнь на гибели других живых существ⁶.

Порядок природы является также и настоящим беспорядком, ее прозорливость — расточительностью и массовым взаимоистреблением.

"То же самое происходит и с более высокими целями", чем простое воспроизведение и сохранение жизни, если мы "рассмотрим человеческие цели, которые можем считать относительно наивысшими"⁷. Несомненно, мы можем увидеть в человеческой истории прекрасное осуществление высших устремлений. Возможно даже, мы могли бы в развитии общества заметить прогресс, ведущий к освобождению человека. Но нам также известно, что самые героические усилия остаются безрезультатными и даже наивысшие достижения "оказываются разрушенными и гибнут, ничего не достигнув"⁸.

Если мы... посмотрим, исполняются цели или нет, то увидим, что многое, конечно, достигнуто, но *еще большее пришло в упадок и разрушено человеческими страстями, порочностью людей, в том числе самые высокие и великие цели*. Земля покрыта развалинами, остатками великолепных сооружений, творениями самых прекрасных народов, цели которых мы признаем

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога. Изложение телеологического доказательства... // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 470.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 479.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

существенными. Великие предметы природы и творения рук человеческих пребывают и противостоят времени, но великолепная жизнь народов уже погибла безвозвратно¹.

Итак, реализация целей в природе и в истории всегда конечна и ограничена:

Все эти цели, какой бы интерес они у нас ни вызывали, мы вынуждены рассматривать как *конечные*, подчиненные и видеть причину их исчезновения в их конечности².

Поэтому мы должны "неизбежно" подняться "к более высокой цели"³, то есть несовершенный характер мирового порядка предполагает высшую цель, находящуюся вне мира.

Если, следовательно, неверно, что в телеологическом доказательстве случайность цели можно отделить от случайности материи, то тем не менее можно согласиться с Кантом (хотя и по другой причине), что доказательство, основанное на порядке в мире, по сути не отличается от доказательства, основанного на случайном характере мира. Доказательство, основанное на порядке в мире, приходит к Богу, исходя из "случайности мира", выведенной в самом начале из порядка и целесообразности мира"⁴, или, точнее, исходя из случайного и конечного характера мирового порядка.

Первое возражение Канта против доказательства, основанного на случайности мира, заключается в незаконном переходе от случайности к причинности. Однако настоящий переход заключается не в этом, а в утверждении, что если есть случайное существование, то должно быть и существование необходимое:

Допустив существование чего-то, нельзя избежать вывода, что нечто существует необходимо⁵.

Следовательно, в доказательстве совершается переход от случайного к необходимому, но не от случайности к причинности:

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога. Изложение телеологического доказательства... // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 479.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Кант И. Критика чистого разума. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 3. О невозможности физикотеологического доказательства // Соч. Т. 3. С. 543.

⁵ Там же. О невозможности космологического доказательства... С. 533.

Нет нужды принимать определение причинности за *иное*, во что случайность переходит, — напротив, это иное случайного прежде всего абсолютная необходимость⁶.

Доказательство, рассматриваемое Кантом, состоит не в переходе от случайного к причине случайного, но от обусловленного к безусловному. "Случайное в существовании должно рассматриваться как обусловленное"⁷. Доказательство состоит в том, чтобы найти достаточное условие случайного лишь в безусловном, то есть в "необходимости"⁸. Однако, "чтобы вы не принимали за такое высшее основание, то есть за нечто абсолютно необходимое, ни одно определение, касающееся существования вещей", "вы должны признать абсолютно необходимое *находящимся вне мира*"⁹.

Итак, похоже, что доказательство, основанное на случайности, вправе прийти к своему заключению — заключению о существовании Бога как абсолютно необходимого существа:

Поэтому следует считать ложным утверждение Канта о том, что космологическое доказательство опирается на онтологическое и что оно вообще нуждается в этом последнем для своего дополнения, — по всему тому, что оно вообще должно достигать¹⁰.

Однако также справедливо, что определение Бога как абсолютно необходимого существа можно считать недостаточным:

Если бы космологическое доказательство не вело дальше просто абсолютно-необходимого существа, то против него и не было бы никаких возражений, за исключением только того, что представление о Боге, ограниченное таким определением, еще не столь глубоко, как того требуем мы с нашим гораздо более содержательным понятием Бога¹¹.

⁶ Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога. Критика космологического доказательства Кантом // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 408.

⁷ Кант И. Критика чистого разума. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 2. Система космологических идей // Соч. Т. 3. С. 396.

⁸ Там же.

⁹ Там же. Гл. 3. О невозможности космологического доказательства... С. 534.

¹⁰ Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога. Критика космологического доказательства Кантом // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 407.

¹¹ Там же. С. 404.

Очевидно, что такое определение "не исчерпывает христианского представления"¹ о природе Бога. Однако то, что доказательство, основанное на случайности, "вообще должно достигать чего-то большего — это дальнейшее рассуждение"², не касающееся справедливости доказательства. Кроме того, можно оспорить кантовскую критику, согласно которой невозможен переход от абсолютно необходимого существа к существу совершенно реальному. В самом деле, отмена всякого условия в безусловной необходимости является снятием всякого ограничения, что образует бесконечность в высшей степени реального существа. Таким образом, "определение так называемого наиреальнейшего существа легко вывести из определения абсолютно-необязательного существа"³.

с) Переход от сущности Бога к его существованию

Если первый способ доказательства состоит в переходе от данного существования к понятию Бога, то, согласно общим правилам доказательства, следует показать и переход от понятия Бога к его существованию. В геометрии, например, доказав, что сумма углов в прямоугольном треугольнике равна двум прямым углам, можно утверждать и обратное, что всякая фигура, образованная прямыми линиями, сумма углов которой равна двум прямым углам, является треугольником. Двойное доказательство нужно для установления необходимой связи между сущностью предмета и его отличительными свойствами. Это правило следует применить и по отношению к Богу, чтобы показать необходимую связь между его понятием и его существованием.

Критикуя онтологическое доказательство, Кант пытается показать невозможность перехода от понятия Бога к его существованию, так как бытие (как существование) не

является определением, которое может быть добавлено к понятию. Ведь последнее в своем содержании безразлично к существованию или несуществованию предмета. Мое понятие о ста франках остается тем же самым независимо от того, существуют сто франков или нет. А поскольку мое имущественное положение зависит от реального или фиктивного существования ста франков, различие между бытием и небытием оказывается чем-то внешним по отношению к понятию, так что те, кто с помощью онтологического доказательства выводят существование Бога из его понятия, весьма рискуют получить чек без обеспечения.

Если же существует различие между тем, что существует реально, и тем, что только мыслится, это различие должно быть осмыслено, то есть его суть должна получить концептуальное объяснение. Именно это делает Кант, показывая, что "посредством существования" предмет "мыслится как содержащийся в контексте совокупного опыта"⁴ и одновременно полагается "в отношении к моему понятию"⁵. Это означает, что реальное существование раскрывается в контексте связей — связей вещей между собой, а также связей вещей с сознанием, которое их воспринимает и постигает

посредством существования, главным образом потому, что нечто есть определенное существование, оно находится в связи с иным, и, между прочим, также с неким воспринимающим⁶.

Однако в своей аргументации Кант оставляет в стороне многочисленные связи опыта и рассматривает только изолированное представление, которое он неверно называет понятием:

Понятием Кант здесь называет означенные выше *изолированно* представляемые сто талеров. В такой изолированности они, правда, суть некоторое эмпирическое содержание, но содержание оторванное, не связанное с иным и не имеющее определенности в отношении иного. Форма тож-

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога. Критика космологического доказательства Кантом // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 404.

² Там же. С. 407.

³ Там же. С. 405.

⁴ Кант И. Критика чистого разума. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 3. О невозможности онтологического доказательства... // Соч. Т. 3. С. 523.

⁵ Там же. С. 521.

⁶ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Кн. 1. Разд. 1. Гл. 1. Противоположность бытия и ничто в представлении. М., 1970. Т. 1. С. 146—147.

дества с собой лишает их соотношения с иным и делает их безразличными к тому, восприняты ли они или нет¹.

Сто франков, представляемые изолированно, несомненно безразличны к тому, существуют они реально или нет; но логическая ошибка в том, что нельзя рассматривать изолированно представление о вещи, содержание которого целиком эмпирическое. Рассуждая таким образом, можно получить лишь псевдопонятие:

Не без права можно было бы считать варварством, что сто талеров называются понятием².

Реальное существование ста франков, разумеется, не схватывается в их изолированном представлении, так как сто франков на самом деле существуют только в контексте экономической реальности. Понимать — не значит постигать отдельно друг от друга искусственно и абстрактно изолированные представления, скорее это означает схватывать действительную связь частей внутри реальности.

Отсюда видно, каково истинное отношение понятия к бытию. Сто франков, рассматриваемые сами по себе, отвлекаясь от их отношения к реальности в целом, составляют малозначащее представление, для которого принадлежность к бытию или небытию абсолютно безразлична, поскольку "понятие, которое только субъективно и отделено от бытия, — ничтожно"³. Истинное понятие, следовательно, не есть изолированное представление, безразличное к своей связи с бытием, но оно должно в самом себе предполагать эту связь.

Показывая, что для моей мысли неважно, существуют ли реально сто франков, о которых я думаю, или нет, тогда как для моего имущественного положения очень важно, имею ли я в действительности в своем кармане сто франков, Кант апеллирует к привычному для обыденного сознания различению понятия и бытия. Но даже обычный рассудок не столь наивен, чтобы

не видеть неполноту понятия и бытия, если они рассматриваются раздельно:

Рассудок строго разделяет бытие и понятие, каждое — в тождественности с самим собой; но уже согласно с обычным представлением понятие, лишенное бытия, — нечто одностороннее и неистинное, и равным образом бытие, в котором нет понятия, — беспонятийное бытие⁴.

По этой причине бытие не есть по отношению к понятию еще одно определение: "бытие... не должно прибавляться к понятию", ибо понятие неполно, пока "оно — только субъективное"⁵.

Это необходимое включение бытия в понятие было использовано "в форме Ансельмова доказательства"⁶. Исходя из понятия бесконечности, Ансельм Кентерберийский показывает, что нельзя считать данное понятие субъективным, не впадая в противоречие. Если бесконечность такова, что ничего большего представить невозможно, она не является простым понятием, ибо можно было бы представить в реально существующей бесконечности нечто большее, чем простое понятие о бесконечности:

И, конечно, то, больше чего нельзя себе представить, не может быть только в уме. Ибо если оно уже есть по крайней мере только в уме, можно представить себе, что оно есть и в действительности, что больше. Значит, если то, больше чего нельзя ничего себе представить, существует только в уме, тогда то, больше чего нельзя себе представить, есть то, больше чего можно представить себе. Но этого, конечно, не может быть⁷.

Следовательно, онтологическое доказательство основано главным образом на свойстве всякого подлинного понятия содержать бытие.

Выводы онтологического доказательства не следует переоценивать. В кантовской критике этого доказательства можно, несомненно, "признать, что бытие — это не содержательное определение"⁸. Бытие — это то, что наиболее неопределенно, так

¹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Кн. 1. Разд. 1. Гл. 1. Противоположность бытия и ничто в представлении. М., 1970. Т. 1. С. 147.

² Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. § 51. М., 1974. Т. 1. С. 174.

³ Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога. Изложение онтологического доказательства... // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 492.

⁴ Там же. С. 493.

⁵ Там же. С. 492.

⁶ Там же.

⁷ Ансельм Кентерберийский. Прослогион. Гл. 2 // Соч. М., 1995. С. 128—129.

⁸ Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога. Изложение онтологического доказательства... // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 492.

как "бытие — это простая сопряженность с собою"¹. Но если бытие есть нечто столь пустое, то парадоксально утверждение, что понятие настолько бедно, что не может даже содержать бытие. Поэтому часто говорили, что бытие содержится в понятии или даже в мысли. Невозможно, в самом деле, подумать о чем бы то ни было, не думая о нем как о сущем:

В идее или понятии любой вещи содержится существование, ибо мы можем понимать вещи лишь в виде модуса их бытия².

Это видно на примере с химерами, — мы знаем, что на самом деле они не существуют, но мы думаем о них как о существах, хотя и воображаемых.

Различие между существом реальным и воображаемым говорит, однако, о том, что можно различать бытие и мысль, если под "бытием" понимать реальное существование, а под "мыслью" — то, что является простым субъективным представлением:

Те, которые все снова и снова выдвигают против философской идеи возражение, что *мышление и бытие отличны* друг от друга, должны были бы, наконец, предположить, что философам это соображение тоже неизвестно. Что может на самом деле быть тривиальнее такого соображения?³

В онтологическом доказательстве разницу между реальностью и мыслью выражает положение, что для бытия, содержащегося в понятии определенной вещи, — "существование потенциально"⁴. Никакое понятие не является истинным, если оно лишь субъективно и не содержит бытия, но определение конечного понятия содержит не больше, чем тенденцию к бытию или просто возможное бытие. Однако если среди свойств, выводимых из понятия треугольника, никогда не фигурирует существование, то, с другой стороны, существование является следствием, включенным в само понятие бесконечного существа. "В идее же Бога оно [существова-

ние] содержится не только вероятным образом, но абсолютно необходимым"⁵.

Таким образом, онтологическое доказательство основано, по существу, на различии между понятием "ограниченной вещи"⁶ и понятием Бога:

А затем они должны были бы подумать о том, что здесь идет речь о Боге, который представляет собой предмет другого рода, чем сто талеров и любое другое *особенное* понятие, представление или как бы мы его ни называли⁷.

Конечная вещь характеризуется тем, что ее понятие отлично от ее бытия. Это положение обычно понимается лишь в субъективном смысле, а именно в том смысле, что создаваемые нами понятия о вещах никогда не истинны, поскольку они абстрагированы от реальности и, не совпадая с ней, выражают по отношению к ней всего лишь логическую возможность. Но надо также учесть, что, когда речь идет о вещах конечных, никакое сущее никогда не совпадает с его понятием: реальность всегда остается отчасти непостижимой и никогда не является абсолютно истинной. Ни одно живое существо не адекватно виду, к которому оно принадлежит, и ни один человек не совпадает истинно с человечеством. Так же как ни в одной конечной вещи не осуществляется идея вечности — каждая из них преходяща и смертна. Зато бесконечное существо вечно, так как его бытие заключено в самом его понятии:

В том и состоит *дефиниция конечных вещей*, что в них понятие и бытие различны, понятие и реальность, душа и тело отделимы друг от друга и потому преходящи и смертны; напротив, абстрактная дефиниция Бога состоит именно в том, что его понятие и его бытие *нераздельны и неделимы*⁸.

Следовательно, смысл онтологического доказательства в том, что понятие бесконечного существа единственно верное.

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога. Изложение онтологического доказательства... // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 493.

² Декарт Р. Возражения... Ответ на Вторые возражения // Соч. Т. 2. С. 131.

³ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. § 51. Т. 1. С. 174.

⁴ Декарт Р. Возражения... Ответ на Вторые возражения // Соч. Т. 2. С. 129.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 131.

⁷ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. § 51. Т. 1. С. 174.

⁸ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Кн. 1. Разд. 1. Гл. 1. Противоположность бытия и ничто в представлении. Т. 1. С. 148.

3. Абсолютное доказательство

Кажется, будто можно получить доказательства существования Бога, освободившись скорее от предубеждения эмпирика, чем критика-реалиста, что бытие принадлежит не понятию, а только опыту. Но в том-то и дело, что речь идет только о доказательствах, то есть рациональных доводах, которые могут считаться убедительными лишь при допущении некоторых предпосылок. Однако предпосылки допустимы в научном доказательстве, так как оно претендует лишь на относительную истину, и не приемлемы в метафизике и особенно в теологии, которая стремится к познанию абсолюта.

а) Формальный недостаток доказательств существования Бога

Конечно, можно допустить, что понятие, а не только опыт содержит бытие и что тогда из понятия бесконечной реальности можно вывести ее существование. Однако неудобство такого способа доказательства в том, что понятие бесконечной реальности является здесь предпосылкой:

Однако есть одно обстоятельство, которое делает это доказательство неудовлетворительным. Самое наисовершеннейшее, наиреальнейшее — это вообще предпосылка...¹

По этой причине Фома Аквинский отклоняет онтологическое доказательство. Правда, он, видимо, считает это доказательство само по себе справедливым, поскольку сам дает определение Богу, что "он есть свое бытие", и видит в этом фундаментальное различие между Богом и творением. Однако это доказательство годится лишь в том случае, если мы знаем, что такое Бог, а мы не можем предполагать, что знаем это:

Итак, я считаю, что положение "Бог существует" самоочевидно в той степени, в какой оно содержится в самом себе: предикат тождествен субъекту. Бог действительно есть свое бытие. Но поскольку мы не

знаем, что такое Бог, мы не знаем и самого положения, — его необходимо доказать посредством того, что более очевидно для нас и менее очевидно по природе, а именно — через его следствия².

Более убедительными по сравнению с онтологическим могут показаться доказательства, которые идут к понятию Бога, отталкиваясь от того, что дано и что, следовательно, не нуждается в предпосылках. Действительно, если в качестве простой предпосылки принять определение Бога как единства понятия и бытия, этому предполагаемому единству неизбежно будет противопоставлена "разница двух определений" — мышления и бытия³. Конечно, такое возражение само по себе необоснованно, поскольку оно "противопоставляет представление о конечном и существование конечного бесконечному"⁴. Но избежать возражения не позволяет сама форма доказательства: доказательство состоит в переходе от понятия Бога к его существованию, которые, следовательно, понимаются как различные. Поэтому невозможно сформулировать формально правильное доказательство бытия Бога. Ведь если понятие и бытие полагаются как различные, то мы имеем условия существования конечных вещей, и доказательство становится невозможным: существование, непосредственно включенное в понятие, — не более чем мыслимое существование или просто возможное. Если же допустить единство понятия и бытия, существование Бога будет непосредственно выведено из его понятия. Тогда говорят, что оно известно "непосредственно"⁵ или "как само собой разумеющееся"⁶, а заключение, сделанное не опосредованным путем, не есть результат доказательства в собственном смысле слова.

Чтобы придать онтологическому аргументу доказательный характер, надо, стало быть, раскрыть его фундаментальное понятие, а не только его предполагать. Следует

² Thomas d'Aquin. Somme théologique. I, q. 2, a. 1 c.

³ См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. § 193. Т. 1. С. 382.

⁴ Там же.

⁵ Декарт Р. Возражения... Ответ на Вторые возражения // Соч. Т. 2. С. 127.

⁶ Там же. С. 129.

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога. Изложение онтологического доказательства... // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 493.

согласиться, что обоснование этого понятия, которое дается, например, в картезианском доказательстве, вообще говоря, совершенно недостаточно. Декарт ограничивается утверждением, что он "находит"¹ в себе идею существования Бога или что она "возникает"² и в нем находится "в высшей степени ясна и отчетлива"³. Фактически он отсылает к знанию, не указав, каким путем его можно получить:

И недостаточно будет Декарту сослаться на опыт и заявить, что он мыслит это ясно и отчетливо: это значит отказаться от доказательства, а не представить его, пока он не предложит способа, посредством которого и другие могли приобрести такой опыт; ибо всякий раз, когда мы доказываем что-либо ссылкой на опыт, мы должны и другим также указать способ произвести такой же опыт, если [не]⁴ хотим убедить одним только своим авторитетом⁵.

Надо, следовательно, не только "положить, что такое понятие мыслимо"⁶ и что это есть понятие совершеннейшего существа, но и показать источник такого понятия и его правомерность.

Доказательство правомерности других понятий, кроме понятия Бога, осуществляют обычно аналитическим способом: показывают, как понятие может быть выведено из анализа данного опыта. Но онтологическое доказательство — чисто понятийное. Анализом опыта нельзя показать возможность понятия бесконечного существа, это доказательство может быть только понятийным или логическим. Однако "возможное, согласно со старой логикой, — только там, где невозможно найти никакое противоречие"⁷. С точки зрения формальной логики, руководствующейся принципом тождества, то, что логически противоречиво, оказывается невозможным. Следовательно,

то, что не содержит противоречия, возможно. Понятие наиреальнейшего или совершеннейшего существа приложимо к тому, кто содержит в себе все реальности или все совершенства. Необходимо, стало быть, доказать, что все совершенные качества совместимы между собой или что они не противоречат друг другу. Это доказывается утверждением, что в Боге реальности или совершенные качества должны быть "без границ, так что всякое отрицание опускается", а реальности определяются "лишь с их аффирмативной стороны"⁸:

Совершенством я называю каждое простое качество, которое является положительным и абсолютным, т. е. без каких-либо ограничений выражает то, что оно выражает⁹.

"Из этого нетрудно показать, что все совершенства совместимы между собой"¹⁰. В самом деле, нельзя доказать их несовместимость "без разложения терминов" на более простые, которые позволили бы им "войти в рассуждение"¹¹. Однако эти совершенства являются абсолютно простыми терминами: невозможно найти термины более простые, которые можно было бы сочетать в рассуждении, и потому невозможно доказать их несовместимость: следовательно, можно заключить, что их совместимость возможна.

Но так же "легко показать, что остается только абстракция единого с самим собой"¹². В самом деле, "будучи простым, качество такого рода неразложимо и неразграничимо", если его разложить, оно "не будет единым простым качеством, а будет соединением многих"¹³. Если бы оно могло быть определено, оно было бы ограничено этим же определением, которое составило бы "отрицание дальнейшего усиления"¹⁴. Но то, что не может быть ни разложимо, ни определено, есть лишь неопределенное абст-

¹ См.: Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом. Пятое размышление // Соч. Т. 2. С. 52.

² См. там же. Третье размышление. С. 33.

³ Там же. С. 39.

⁴ Так у М. Гурина. — Примеч. ред.

⁵ Лейбниц Г. В. Есть Совершеннейшее Существо // Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 117.

⁶ Там же.

⁷ Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога. Изложение онтологического доказательства... // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 491.

⁸ Там же.

⁹ Лейбниц Г. В. Есть Совершеннейшее Существо // Соч. Т. 1. С. 116.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога. Изложение онтологического доказательства... // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 491.

¹³ Лейбниц Г. В. Есть Совершеннейшее Существо // Соч. Т. 1. С. 116.

¹⁴ Там же.

рактное единство. Невозможность дать такому понятию определенное содержание обнаруживается, как только мы пытаемся раскрыть природу божественных совершенств. "...Если мы говорим о реальностях, то это различные определения, как-то: мудрость, справедливость, всемогущество, всеведение", которые, "как нетрудно показать, могут вступать в противоречие друг с другом"¹.

Атеисты не устают указывать религиозному сознанию на трудность, которая запутывает его, когда оно сталкивается с противоречием определенных совершенств в Боге. Несомненно, имеется противоречие между мудростью Бога, каковая выводится из целесообразности мира, и могуществом Бога, которое следует из космологического доказательства:

Абсолютное могущество противоречит мудрости, ибо мудрость предполагает завершённые цели, а могущество, напротив, — безграничность отрицания и творения².

Сама мет. физика Лейбница показывает, что мудрость ограничивает могущество, ибо она рассчитывает возможности, совместимые при достижении лучшего из возможных результатов, то есть мудрость не может осуществлять все возможности, но только те, определенная комбинация которых будет наилучшей. Однако, ограничивая могущество, мудрость ограничивает и благодать, так как определенная комбинация элементов означает, что одни элементы приносятся в жертву другим и таким образом некоторые виды зла становятся условием реализации добра. Что же касается всемогущества, то оно противоречит справедливости, ибо, если Бог — творец всего, он также и творец зла, совершаемого его творениями, и не может их осуждать за их провинности. Впрочем, благодать в не меньшей степени ограничивает справедливость.

Итак, видно, что "если, согласно требованию, понятие не должно противоречить себе, то всякая определенность должна отпасть", ибо данные определенности отделены различиями, которые доводят их "до противопоставления"³:

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога. Изложение онтологического доказательства... // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 491—492.

² Там же. С. 492.

³ Там же.

Для понятия в том виде, в каком его берет рассудок, остается в конце концов лишь пустая абстракция неопределенной сущности, чистой реальности, или положительности, мертвый продукт современно-го просвещения⁴.

Обоснование понятия бесконечного совершенства с помощью простой формальной логики приводит, следовательно, лишь к бессодержательной абстракции высшего Существа. Несомненно, этим способом можно доказать, что Бог существует: но в таком доказательстве Бог оказывается не чем иным, как своим бытием, то есть своим простым неопределенным самотождеством. Этот результат столь незначителен, что он не трогает и не волнует ни неверующих, ни безбожников.

Такая же трудность возникает при попытке взять сущность Бога не как предпосылку, а как результат доказательства, исходящего из существования конечных вещей в случайном или упорядоченном мире. Конечно, доказательство, основанное на порядке в мире, указывает на бесконечную мудрость, а доказательство, основанное на случайности, говорит о всемогуществе абсолютной необходимости. Но дело в том, что эти божественные совершенства не только ограничивают друг друга, о чем говорилось выше; сам способ доказательства указывает на то, что они "сами должны быть конечными", ибо они определены как "отношения к конечным состояниям"⁵. Например, мудрость, выводимая из порядка в мире, является конечным качеством не только в том смысле, что она есть определенное совершенство, противостоящее другим, но также и в том, что из наблюдаемого в мире несовершенного порядка можно сделать вывод лишь о мудрости великой, но не бесконечной. Однако с помощью данного доказательства делают вывод о бесконечной мудрости. Таким образом, доказательство требует, чтобы божественные совершенства были представлены одновременно и как конечные, и как бесконечные. Теология пыталась избежать этого противоречия, утверждая, что божественные совершенства должны пониматься в "превосходном" смысле:

⁴ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. § 36. Т. 1. С. 144.

⁵ Там же.

Это противоречие допускает с этой точки зрения лишь туманный способ разрешения посредством количественного увеличения этих свойств, посредством доведения этих свойств до отсутствия всякой определенности, до *sensum eminentiorem*¹.

Но от "превосходного" смысла, будь то простое количественное увеличение, не имеющее определенных границ, или переход к пределу понятия, точность которого фактически "аннулирована", "остается только название"². Надо согласиться, что под мудростью или могуществом не представляется уже ничего определенного, если считается, что они не имеют ничего общего с мудростью или могуществом, с которыми мы встречаемся в нашем опыте.

Это затруднение связано с формальным несовершенством доказательств, выводимых из порядка или случайности в мире. Действительно, у "исходного пункта" доказательства "содержание более узкое, чем у того, к которому приходят"³. Таким образом, в связи с доказательством, выводимым из порядка в мире, можно согласиться с Кантом, что "в мире есть лишь относительная, а не абсолютная мудрость"⁴. Вообще говоря, "этот способ доказательства... встречает затруднение", связанное с внутренним противоречием, "при переходе от конечного к бесконечному"⁵. Действительно, доказательство состоит в переходе от тождественных положений к тождественным; но такой порядок должен запрещать в процессе доказательства переход от конечного к противоречию конечного в бесконечном.

Данное возражение исходит из формального правила умозаключения, которое не разрешает останавливаться на первопричине в бесконечной цепи причин: порядок обоснования запрещает переходить от обусловленного к безусловному, то есть делать

остановку в цепи условий. Но если все же решить остановиться на первой причине, также возникает трудность. Если первую причину находят в Боге, он оказывается первоосновой. Здесь происходит настоящее "переворачивание" в самом поиске доказательства существования Бога, так как такой поиск требует, чтобы были даны "объективные основания бытия Божия"⁶. Он таким образом оказывается "чем-то опосредствованным другим"⁷, то есть оказывается подчиненным конечному, которое дает ему основание. В итоге же обратный ход проваливается, так как "основание, из которого мы исходим" для доказательства, "разрушается" в бытии Бога, которое есть его "основание истинное"⁸.

б) От конечного к бесконечному

Итак, в доказательствах существования Бога имеются формальные недостатки, которые и дают повод для их опровержения. Онтологическое доказательство содержит в качестве предпосылки сущность Бога; и если другие доказательства стремятся обосновать понятие бесконечного существа, они фактически приходят к противоположному результату, ибо действуют так, "будто у Бога есть основание, от которого исходят"⁹. Вместо того чтобы полагаться бесконечным или необусловленным, "Бог оказывается чем-то обусловленным", но если вывод противоположен цели формального доказательства, тогда это "только видимость, себя сама снимающая в смысле результата"¹⁰. Однако мысль — это не только форма, но и содержание: она должна не останавливаться на несовершенствах формы, но заняться содержанием, которое "пробивается сквозь несовершенство формы"¹¹, пока не найдет форму, по-настоящему адекватную содержанию.

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. § 36. Т. 1. С. 144. *Sensum eminentiorem (лат.)* — превосходной степени. — *Примеч. ред.*

² Там же.

³ Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога. Изложение телеологического доказательства... // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 471.

⁴ Там же.

⁵ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. § 36. Т. 1. С. 144.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога. Изложение телеологического доказательства... // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 472.

⁹ Там же. С. 471.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. Критика космологического доказательства Кантом. С. 421.

Истинное же содержание доказательств заключается в возвышении мысли от конечного к бесконечному. Космологическое доказательство утверждает, что, если существует случайное, значит, есть и необходимое, или, если есть конечное, существует и бесконечное. Согласно этой формулировке доказательства, *"бытие конечного — не только его бытие, но и бытие бесконечного"*¹. Но эта добавка бесконечного к конечному не так проста, поскольку конечное не только относится к иному виду, чем бесконечное, но и прямо противоречит ему. Поэтому доказательство строится следующим образом. Утверждая сначала конечное бытие, оно переходит от него к бытию бесконечному, делая шаг формально незаконный, ибо оно по идее руководствуется принципом тождества. Но мысль, дойдя до бесконечного бытия, постигает его не как что-то, обусловленное конечным, но, напротив, как условие конечного. В результате рушится видимость того, будто утверждение конечного как исходного пункта делает из бесконечного не только понятие, обусловленное конечным, но понятие, получаемое негативно — простым устранением границ конечного.

В действительности именно бесконечное показывает себя как аффирмативное, конечное же — всегда лишь ограничение, то есть простое отрицание по отношению к абсолютной положительности бесконечного:

Я не должен считать, будто я не воспринимаю бесконечное с помощью истинной идеи, а воспринимаю его лишь путем отрицания конечного — как я воспринимаю покой и тьму через отрицание движения и света; ибо, напротив, я отчетливо понимаю, что в бесконечной субстанции содержится больше реальности, чем в конечной, и потому во мне некоторым образом более первично восприятие бесконечного, нежели конечного, или, иначе говоря, мое восприятие Бога более первично, нежели восприятие самого себя².

Если доказательство, как в картезианстве, исходит из ограниченности и несовершенства меня самого, то приходится согласиться,

что эту ограниченность невозможно мыслить определенным образом, не предположив сначала абсолютную положительность, по отношению к которой несовершенства конечного существа покажутся его недостатками:

Нельзя мыслить отрицание определенно, не полагая в основу противоположного ему утверждения. Слепорожденный не может составить себе никакого представления о темноте, так как у него нет представления о свете; дикий не представляет себе бедности, так как он не знает, что такое благосостояние. Невежда не имеет никакого понятия о своем невежестве, так как он не имеет понятия о науке, и т. д.³

Таким образом, осознание нашего несовершенства производно от понятия совершенства:

Да и каким же образом мог бы я понимать, что я сомневаюсь, желаю, т. е. что мне чего-то недостает и что я не вполне совершенен, если бы у меня не было никакой идеи более совершенного существа, в сравнении с которым я познавал бы собственные несовершенства?⁴

С формальной точки зрения, следовательно, ошибка доказательства не только в том, что конечное и бесконечное сводятся одно к другому посредством тождественного рассуждения, но в особенности в том, что конечное как исходный пункт доказательства полагается как подлинно аффирмативное.

Действительно, доказательство сначала утверждает, что *"бытие следует определить не только как конечное, но и как бесконечное"*⁵. Но сверх того оно утверждает, что в результате *"эта его — постоянная — конечность заключала бы в себе бесконечное"*⁶. Следовательно, отношение между конечным и бесконечным надо было бы сформулировать так: *"Конечное бытие как конечное бесконечно"*⁷. Но истинный смысл доказательства, выраженный в его заключении, состоит скорее в том, что ко-

³ Кант И. Критика чистого разума. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 3. О трансцендентальном идеале // Соч. Т. 3. С. 506.

⁴ Декарт Р. Размышления о первой философии... Третье размышление // Соч. Т. 2. С. 38.

⁵ Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога. Критика космологического доказательства Кантом // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 417.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога. Критика космологического доказательства Кантом // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 417.

² Декарт Р. Размышления о первой философии... Третье размышление // Соч. Т. 2. С. 38.

нечное бытие не может существовать перед лицом бесконечного, поскольку оно обнаруживает себя как простое отрицание полноты бесконечного. Тем самым "одновременно отпадает, в смысле аффирмативности... посылка: "Конечное есть"¹:

Существенный пункт такого опосредствования следующий: бытие конечного не есть аффирмативное, но, скорее, снятие аффирмативным своей аффирмативности, благодаря чему полагается и опосредствуется бесконечное².

Следовательно, надо исходить из небытия конечного, или, точнее, показать, что конечное существует лишь в бесконечном и через бесконечное:

Поэтому тезис, который мог бы составлять основную посылку умозаключения, должен, напротив, звучать так: "Бытие конечного — это не его собственное бытие, но, напротив, бытие его иного, бесконечного"³.

Это означает, что бесконечное существует не потому, что существует конечное. Наоборот, скорее потому, что конечное не существует, оно с необходимостью отсылает к бесконечному.

Следовательно, "если вполне можно сказать, что конечное *существует*, то это значит, что существование его есть только явление"⁴. Но положение о том, что конечные предметы, к которым непосредственно относится человеческое познание, представляют собой лишь явления, есть фундаментальный тезис кантовской философии. Только, по Канту, надо понимать, что мы имеем дело лишь с чисто субъективными явлениями. Данное положение следует из констатации противоречий, в которых запутывается разум, когда он рассматривает реальность. Согласно Канту, подобные противоречия выявляют субъективный и иллюзорный характер разума, поскольку реальность в себе не может быть противоречивой. Однако последнее положение никак не доказано. Скорее можно говорить, что диалектика Канта, демонстрируя про-

тиворечия конечного, показывает, как "бесконечное, разрешаясь к бытию, определяет себя тем самым *иным* самого себя, а иное бесконечного — это и есть вообще конечное"⁵.

Необходимый переход от конечного к бесконечному начинается с поиска условий существования конечного. Такой поиск неизбежно приводит от частности конечного бытия к бесконечной серии его условий в бесконечности природы и мира. Таким образом, бесконечное, к которому непосредственно отсылает космологическое доказательство, — это не обязательно Бог: переход от частного бытия к бесконечности природы и мира существует и в натурализме, и в материализме. Противоречие, которое разум обнаруживает в бесконечности мира, необходимо для совершения перехода от природы к божественному, от бесконечной вселенной к бесконечному совершенству.

Кантовские антиномии разума относительно мира показывают, что бесконечная вселенная не может представлять собой законченную целостность. В самом положении границ всякого существования, ограниченно в пространстве и времени, дана возможность выхода за эти границы в пространстве и времени до бесконечности, в бесконечной делимости и беспредельной протяженности. Если, следовательно, понимать вселенную как "соединение абсолютно всех сопринадлежащих частей"⁶ внутри реальности, то надо согласиться, что, говоря о вещах конечных, "нельзя мыслить себе целокупность"⁷ или в абсолютном смысле слова, что вселенной нет. Под целокупностью в самом деле надо понимать "завершенный синтез частей"⁸; но во вселенной невозможно определить ни части, поскольку в ней нет абсолютно простых элементов, ни завершенное целое, так как количество элементов в ней можно представить лишь как бесконечное множество.

Антиномия конечного и бесконечного показывает, таким образом, что всякое конечное бытие выражается так же, как бес-

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога. Критика космологического доказательства Кантом // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 418.

² Там же. С. 417.

³ Там же. С. 418.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 419.

⁶ См.: Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира. 1770. § 2 // Соч. М., 1964. Т. 2. С. 388.

⁷ Кант И. Критика чистого разума. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 2 // Соч. Т. 3. С. 410.

⁸ Там же.

конечное, поскольку в полагании всякой границы дана возможность ее преодоления, — а бесконечная вселенная выражается как конечная, поскольку она не может достичь своих границ и составить завершенную целостность. "Идея всей реальности"¹, следовательно, является не идеей вселенной, но идеей Бога. Подобное же противоречие и соответственно его разрешение обнаруживается в принципе причинности. С одной стороны, разум должен искать, исходя из существования случайного, необходимое:

Допустив существование чего-то, нельзя избежать вывода, что нечто существует необходимо².

Но никакая отдельная вещь в бесконечном ряду причин и следствий не может рассматриваться как необходимая:

Но, с другой стороны, если я допускаю понятие о какой бы то ни было вещи, я нахожу, что ее существование никогда не может быть представлено мной как безусловно необходимое³.

Разрешение этой антиномии могло бы состоять в том, что нужно "признать абсолютное необходимое находящимся вне мира"⁴. Но для Канта решение заключается скорее в том, что "необходимость и случайность должны касаться не самих вещей"⁵, а только их чисто субъективной видимости (или их явления в нас). Однако это решение оправдано при единственном постулате, что вещи не противоречивы в самих себе. Поэтому более естественно заключение, которое находит разрешение антиномии в "абсолютной необходимости"⁶ Бога.

с) Восхождение мысли к Богу

Итак, доказательства существования Бога, начинающиеся с рассмотрения конечного бытия, истинны по содержанию, хотя и ошибочны по форме:

Метафизические доказательства бытия Божия суть поэтому неудовлетворитель-

ные толкования и описания восхождения духа от мира к Богу, так как они не выражают или, вернее, не выявляют содержащегося в этом восхождении момента *отрицания*⁷.

Неудовлетворительный характер метафизических доказательств является результатом использования в них принципа тождества: таким образом, они встречают "затруднение при переходе от *конечного к бесконечному*"⁸. Согласно их подлинному содержанию, доказательства существования Бога не могут быть истинными доказательствами в научном смысле слова, но, скорее, диалектическими построениями, в которых опосредование носит фундаментально отрицательный характер.

Только внутреннее противоречие или отрицательность конечного делает необходимым переход к истинной бесконечности Бога. Установление такой бесконечности требует, чтобы был выявлен противоречивый характер движения к бесконечному, в котором бесконечность вселенной никогда не определяется как завершенная и, следовательно, не может составлять ни всю реальность, ни абсолютную необходимость. Что касается понятия бесконечной реальности, обычная формулировка онтологического доказательства указывает "прежде всего то, что оно *возможно*, так как оно, мол, не содержит никакого *противоречия*"⁹. Но доказательство ведет к тому, что надо просто представить себе "безграничную реальность", то есть "простое неопределенное бытие"¹⁰: так самая богатая реальность становится самой бедной. "Если реальности берутся действительно как многие определенные [реальности]", такие, как мудрость, благодать, справедливость, могущество и т. д., они все противоречат друг другу: "совокупность всех реальностей вообще" превращается в "абсолютное внутреннее противоречие"¹¹. Это абсолютное противоречие, кажется, разрешает "в ничто"¹² поня-

⁷ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. § 50. Т. 1. С. 171.

⁸ Там же. § 36. С. 144.

⁹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Кн. 2. Разд. 1. Гл. 2. Положение о противоречии. М., 1971. Т. 2. С. 68.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 69.

¹ Кант И. Критика чистого разума. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 2 // Соч. Т. 3. С. 506.

² Там же. С. 533.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 534.

⁵ Там же. С. 533—534.

⁶ Там же. С. 534.

тие бесконечной реальности: ее результатом является атеизм. Однако противоречие проявляет себя только в связи с конечными состояниями вселенной. Противоречие совершенных качеств показывает, что они взаимно несовместимы в конечном мире. Через взаимоисключение этих ограниченных совершенств и совершается настоящий переход к "абсолютной деятельности"¹.

Недостаток метафизических доказательств, следовательно, в том, что они "не выявляют содержащегося" в восхождении от мира к Богу "момента отрицания"². Этот момент отрицания осуществляется в религиозном восхождении к божественному и особенно в восхождении мистическом, когда душа приближается к Богу через то, что Хуан де ла Крус называет "мраком ночи" абсолютного отрицания. Таким образом, истинное содержание метафизических доказательств проявляется в религиозном и мистическом восхождении к Богу; но форма доказательства, соответствующая формальным схемам науки, противоречит этому содержанию. Неудивительно, что вера восстает против формы: надо заметить, что кантовская критика вдохновлена фидеизмом, она стремится "ограничить знание" метафизическое, "чтобы освободить место вере"³. Но формой кантовской критики также является критически-доказывающее рассуждение: она ограничивается опровержением формы доказательства и не пытается исследовать его истинное содержание. Так что в критике вера узнает себя не больше, чем в доказательстве, и не позволяет ни одной, ни другому лишить себя своего живого содержания. Она сосредоточивается на своей внутренней уверенности в существовании Бога и отказывает разуму в праве судить о ее субъективном убеждении. Но в этом случае вера сильно проигрывает, отвергая всякое усилие мысли и смешивая истинное возвышение со смутными догадками или сентиментальными излияниями.

Надо, следовательно, показать, что восхождение к Богу совершается не только

в религии и мистике, но этот путь может проходить и мысль. И недаром Кант упрекает доказательства существования Бога в том, что они относятся к сфере чистой мысли. Трудность перехода от случайности к необходимости, который совершает разум, исходящий в своих суждениях из беспредельного ряда причин и следствий, заключается в резком разрыве и перескакивании к первому термину, чуждому для прежнего ряда:

Если мы уж начали доказывать космологически, положив в основу [данный] ряд явлений и регресс в этом ряду согласно эмпирическим законам причинности, то нам нельзя после этого отклониться в сторону и перейти к чему-то такому, что вовсе не принадлежит к ряду как его член⁴.

Однако этот переход становится возможным, поскольку от простой констатации эмпирической случайности в мире переходят к чистому понятию случайности. Согласно его чисто логическому определению, случайное есть то, что может не быть, или то, что может быть иным, чем оно есть; короче говоря, "случайным в чисто категориальном смысле мы называем то, противоречащая противоположность чего возможна"⁵. Оно, следовательно, не содержит в самом себе оправдания своего существования, и его истинное основание может содержаться лишь в необходимом, то есть в том, что не может не быть, или в том, что не может быть иным, чем оно есть.

Постижение мира посредством чистого понятия случайности обосновывается через рассмотрение изменчивости. То, что изменяется, получает с течением времени противоречивые свойства. Реально же существующее показывает тем самым, что оно возможно. Следовательно, то, что изменяется, может быть иным, чем оно есть, то есть оно случайно. Но такое заключение для Канта незаконно, поскольку противоречивые состояния следуют одно за другим, и это лишь подтверждает реальность и, следовательно, возможность их существования в разное время, но не говорит о возможности их существования в одно и то же время:

¹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Кн. 2. Разд. 1. Гл. 2. Положение о противоречии. Т. 2. С. 68.

² Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. § 50. Т. 1. С. 171.

³ Кант И. Критика чистого разума. Предисловие ко второму изданию // Соч. Т. 3. С. 95.

⁴ Там же. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 2. Примечание к тезису четвертой антиномии. С. 428.

⁵ Там же. С. 430.

Если что-то изменяется, то противоположность его (противоположное состояние его) действительна, стало быть и возможно, в другое время; следовательно, это не есть противоречащая противоположность предыдущего состояния, для которой необходимо, что в то же время, когда существовало предыдущее состояние, могла существовать вместо него его противоположность, но об этой возможности нельзя заключать из [факта] изменения¹.

Если положить, что в каждый момент времени состояние вещи детерминировано, то невозможно, чтобы в это же время вещь была иной, чем она есть, то есть она оказывается необходимой.

Следовательно, для доказательства случайности необходимо показать, что вещь может в одно и то же время приобрести противоречивые свойства. Однако Кант считает, что это доказать невозможно, поскольку он рассматривает различные последовательные состояния: например, "тело, находившееся в движении = A , приходит в состояние покоя = по A "². Очевидно, что "движение, имеющее место в одно время, и покой, имеющий место в другое время, не противоречат друг другу"³. Но можно не согласиться, что рассмотрение двух различных состояний, отделенных интервалом времени, по-настоящему учитывает изменение. На самом деле изменение вещи не в том, что оно было в движении в одно время и в состоянии покоя — в другое, но в переходе от движения к состоянию покоя. Поэтому следует рассматривать не состояние A движения, а затем состояние по A покоя, но переход B , который суть переход из A в по A , и задать вопрос, какой может быть вещь, когда в B она переходит из состояния движения в состояние покоя. Тогда мы увидим, что переход состоит именно в том, что в B можно одинаково утверждать, что вещь находится в покое или в движении, поскольку она переходит от одного к другому: она может, следовательно, в одно и то же время приобретать противоречивые свойства.

Таким образом, переход от констатации изменчивости к понятию случайности явля-

ется законным. Пусть бытие вещей переходящих является лишь видимостью, которая растворяется в противоречии, — это не означает ограничения нашего знания, но — ограничение самих вещей. Противоречие конечного делает бытие конечной вещи простой видимостью, в том смысле, что никакая случайная вещь не может по-настоящему быть и поэтому нуждается для своего существования в необходимом сущем. При этом, как отмечает сам Кант, переход от случайно сущего к необходимо сущему, если он происходит с помощью чистых понятий, не ставит более проблемы регрессии в бесконечность причинно-следственных связей. Нет нужды задаваться вопросом, какова причина существования необходимо сущего. Восхождение к необходимому существу происходит не в условиях чувственного опыта, то есть не в бесконечном ряду причин и следствий, так что "безусловно необходимая причина" оказывается освобожденной "от условия времени, т. е. от условия начинать свою причинность"⁴.

Антиномии пространства и времени в своей основе идентичны антиномиям случайности и необходимости, так как они также выражают противоречие между конечным и бесконечным, между обусловленным и необусловленным. Кант, однако, разъединяет их в своем "критическом разрешении"⁵. Несомненно, истинная причина их разной трактовки в том, что антиномии, касающиеся причинности, сформулированы так, что более прямо, чем антиномии пространства и времени, ставят фундаментальные для морали и религии проблемы существования Бога и свободы. Что касается антиномии пространства и времени, то "разрешение" Канта состоит в том, что он считает тезис и антитезис конечного и бесконечного одинаково ложными. С другой стороны, что касается причинности, случайность мира и божественную необходимость он считает одинаково истинными, поскольку случайность распространяется на чувственный мир, в то время как божественная необходимость проявляется как умопостигаемая причинность:

¹ Кант И. Критика чистого разума. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 2. Примечание к тезису четвертой антиномии // Соч. Т. 3. С. 430.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 428, 430.

⁵ Там же. Критическое разрешение космологического спора с самим собой. С. 455.

В чувственно воспринимаемом мире все имеет эмпирически обусловленное существование, и никакое свойство в нем не имеет безусловной необходимости... хотя этим не отрицается, что весь ряд зависит от какой-нибудь умопостигаемой сущности (которая поэтому свободна от всякого эмпирического условия и скорее содержит в себе основание возможности всех этих явлений)¹.

Кант объясняет причину различного разрешения антиномий тем, что пространство и время — однородны, в то время как причинный ряд, связывая причину и следствие внешние по отношению друг к другу, представляет собой синтез разнородного: разнородность же может быть такой, что в ней чувственно воспринимаемое следствие противостоит умопостигаемой причине.

Несомненно, в доказательстве, основанном на случайности мира, совершается переход от чувственно воспринимаемого к умопостигаемому: но аналитические рассуждения самого Канта показывают, что переход осуществляется с самого начала доказательства, когда мир мыслится через чистое понятие случайности. "Чисто интеллектуальное"² содержание доказательств "не имеет никакой другой основы, кроме *мыслящего*, а не просто чувственного, животного рассмотрения мира"³:

Так называемые доказательства бытия Божия следует рассматривать лишь как *описания* и анализ *движения духа* в себе, духа, который есть *мыслящий* и мыслит чувственное. *Возвышение мышления* над чувственным, *выход мышления* за пределы конечного к бесконечному, *прыжок* в сверхчувственное, которое мышление делает, прорывая ряды чувственного, — все это есть само мышление, этот переход есть *само мышление*⁴.

Негативная сторона диалектического рассуждения заключается в "отрицательной деятельности", которую мысль осуществляет над чувственным миром, когда она

"существенно изменяет его эмпирическую форму и превращает его в некое всеобщее"⁵. Если не рассматривать мир с помощью чистого понятия, то переход к бесконечности будет всегда осуществляться только путем бесконечной регрессии, которая, как бы далеко она ни уходила в глубь времен, как бы тонко ни разделяла атом, как бы ни нагромождала миры разбегающихся созвездий и туманностей, не может достичь конечного пункта, но лишь утомляет воображение. Зато в качестве чистого понятия случайное находит свое основание в необходимости, которая больше не подчиняется условию причинности. Надо также принять, что, поскольку время не может обрести границы внутри своего понятия, противоречие, определяющее его как конечное, находит свое разрешение в вечности "без условий времени"⁶, которая и есть его подлинное условие. Так и бесконечное рассеивание делимого и безгранично протяженного пространства находит свое разрешение в вездесущем "без условий пространства"⁷.

Однако восхождение к условию, самому по себе необусловленному, позволяет лишь дойти до первопричины, но не начинать с нее:

Если я допускаю понятие о какой бы то ни было вещи, я нахожу, что ее существование никогда не может быть представлено мной как безусловно необходимое, и ничто не мешает мне, какова бы ни была существующая вещь, мыслить ее небытие; стало быть, я должен, правда, вместе с существующим вообще допускать также нечто необходимое, но никакую отдельную вещь не могу мыслить как необходимую самое по себе. Иными словами, я никогда не могу *завершить* нисхождение к условиям существующего, не допуская необходимой сущности, но я никогда не могу *начать* с необходимой сущности⁸.

Очевидно, что Бог должен рассматриваться как первопринцип, и "необходимое в себе должно явить свое начало в самом себе"⁹.

¹ Кант И. Критика чистого разума. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 2. Разрешение космологической идеи... // Соч. Т. 3. С. 497.

² Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога. Критика космологического доказательства Кантом // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 400.

³ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. § 50. Т. 1. С. 170.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 171.

⁶ Кант И. Критика чистого разума. Отд. 2. Кн. 2. Гл. 3. Критика всякой теологии... // Соч. Т. 3. С. 551.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 533.

⁹ Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога. Критика космологического доказательства Кантом // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 411.

Несомненно, в доказательствах, основанных на порядке или случайности в мире, это начало не могло быть выявлено. В этих доказательствах есть нечто регрессивное, так что Бог оказывается в них конечным пунктом, а не первоначалом. Но главное в том, что заключение в них всегда сохраняет конечный характер исходного пункта:

Те первые доказательства оказываются на стороне *конечной взаимосвязи*, конечного определения, поскольку началом в них служит нечто *данное*¹.

Принимая за исходный пункт конечную реальность, эти доказательства не могут по-настоящему совершить прыжок в бесконечность. Они неизбежно приводят к вопросу относительно необходимой сущности — по какой причине и в какой момент она начинает действовать. С этой точки зрения определение Декарта или Спинозы, согласно которому Бог мог бы быть "причиной себя", выглядит просто уловкой. Такое определение помещает Бога на вершину иерархического ряда причин, обращая причинность на саму себя при достижении конца причинного ряда. Очевидно, что это решение содержит изъян, поскольку оно делает Бога следствием самого себя, то есть собственным творением.

Следовательно, подлинное начало — "это свободное, чистое понятие"², такое, какое рассматривается в онтологическом доказательстве; и хотя это доказательство приводилось всегда "только наряду с другими доказательствами", "оно *единственно*

истинное"³. Онтологическое доказательство обладает истинным основанием, поскольку оно показывает, как перейти от понятия к бытию. Это доказательство совершает обратное движение, начиная с того, чем завершаются доказательства, основанные на случайности мира, с помощью которых переходят от конечного бытия к понятию бесконечной необходимости. Таким образом, мы имеем движение по кругу от одного доказательства существования Бога к другому. Доказательства, основанные на случайности, показывают, что сущность Бога не является простой предпосылкой, поскольку противоречие конечного существования разрешается лишь в необходимой сущности. Но только онтологическое доказательство избавляется от видимости, — неизбежно порожаемой формой доказательств, основанных на случайности, — будто сущность Бога есть обусловленный результат, а не необходимое начало. Однако в необходимости такого начала скрыта двусмысленность. Бытие, рассматриваемое в онтологическом доказательстве, есть, несомненно, в определенном смысле бытие вообще, основанием которого является бесконечная сущность. Но космологические доказательства исходят из случайности конечного бытия, и эта первая посылка не может отрицаться в заключении. Если, следовательно, бесконечная сущность является необходимой причиной, то она является таковой для случайного бытия, иначе говоря, необходимое начало есть свобода.

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога. Изложение онтологического доказательства... // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 490.

² Там же.

³ Там же. С. 491.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абеляр* Пьер (1079—1142), французский философ, теолог и поэт — 72
- Августин* Аврелий (Блаженный) (354—430), христианский теолог и церковный деятель, святой католической церкви — 30, 74, 76, 196, 202, 218
- Аврелий* Марк (121—180), римский император из династии Антонинов, философ-стоик — 127
- Александр Афродисийский* (кон. 2 — нач. 3 в.), древнегреческий философ — 27, 28, 184, 185, 192—194, 237, 234, 309, 344, 347
- Александр Македонский* (Великий) (356—323 до н. э.), царь Древней Македонии, полководец — 23, 499
- Алкивиад* (ок. 450—404 до н. э.), афинский государственный деятель и полководец — 40, 123
- Ален* (Шартье Эмиль Огюст) (1868—1951), французский философ — 116
- Анаксагор* из Клазомен (ок. 500—428 до н. э.), древнегреческий философ — 71, 115
- Анаксимандр* (ок. 610 — после 547 до н. э.), древнегреческий философ — 15
- Анахарсис* (6 в. до н. э.), скифский мудрец — 17
- Андроник Родосский* (1 в. до н. э.), древнегреческий ученый — 180, 192
- Ансельм Кентерберийский* (1033—1109), теолог и философ, архиепископ — 77, 106, 511
- Антоний* Марк (ок. 83—30 до н. э.), римский полководец — 490
- Аристотель* (384—322 до н. э.), древнегреческий философ и ученый — 5, 14, 15, 19—21, 23, 25, 27—29, 30, 31, 43—49, 52, 56, 57, 61, 64—66, 71—75, 78—80, 92, 109—112, 115, 117—123, 133, 136, 137, 140, 151, 153, 164, 180—204, 212—214, 230, 234—238, 240, 241, 244—248, 265, 266, 276, 277, 282, 283, 290—292, 297, 303—305, 310—313, 315—324, 339, 345—351, 354—357, 386, 390, 391, 394, 395, 399—401, 407, 411, 412, 414, 416—424, 426, 427, 431, 432, 446, 457, 459, 464—468, 484, 498—500
- Аристофан* (ок. 445 — ок. 385 до н. э.), древнегреческий поэт — 20, 21, 115
- Арно* Антуан (1612—1694), французский философ и теолог — 82, 359—363, 367, 368
- Архимед* (ок. 287—212 до н. э.), древнегреческий ученый, математик и механик — 64, 293, 308
- Афиней Навкратийский* (кон. 2 — нач. 3 в.), древнегреческий ритор и грамматик — 21
- Бабёф* Гракх (Франсуа Нозль) (1760—1797), французский социалист-утопист — 274
- Бакунин* Михаил Александрович (1814—1876), русский революционер, теоретик анархизма — 128
- Бальзак* Оноре де (1799—1850), французский писатель — 167, 178

- Баумгартен* Александр Готлиб (1714—1762), немецкий философ — 220
- Бах* Иоганн Себастьян (1685—1750), немецкий композитор и органист — 148
- Башляр* Гастон (1884—1962), французский философ — 6
- Беккариа* Чезаре (1738—1794), итальянский просветитель, публицист, юрист — 271—273
- Бергсон* Анри (1859—1941), французский философ — 56, 136, 300—305, 309
- Беркли* Джордж (1685—1753), английский философ — 5, 29
- Бернар* Клод (1813—1878), французский физиолог и патологоанатом — 54, 59—64, 68, 337
- Бетховен* Людвиг ван (1770—1827), немецкий композитор, пианист и дирижер — 149, 398
- Блумфилд* Леонард (1887—1949), американский языковед — 391, 392, 403
- Бони* Этьен де (1564—1649), французский теолог — 456, 461
- Борн* Макс (1882—1970), немецкий физик-теоретик — 341
- Браге* Тихо де (1546—1601), датский астроном — 340
- Бройль* Луи де (1892—1987), французский физик — 65
- Бруно* Джордано (1548—1600), итальянский философ, поэт — 72
- Брут* Марк Юний (85—42 до н. э.), в Древнем Риме глава (вместе с Кассием) заговора против Цезаря — 474
- Брюнsvик* Леон (1869—1944), французский философ — 319
- Бугенвиль* Луи Антуан де (1729—1811), французский мореплаватель — 384
- Бурбаки* *Никола́* — псевдоним группы французских математиков — 65
- Бухарин* Николай Иванович (1888—1938), советский партийный, государственный деятель — 461
- Бьютендийк* (16 в.), один из руководителей иезуитской коллегии в Дордрехте (Нидерланды) — 325
- Бэкон* Фрэнсис (1561—1626), английский философ — 5
- Валери* Поль (1871—1945), французский поэт — 82, 121
- Ван Гог* Винсент (1853—1890), голландский живописец — 142—144, 175
- Виланд* Кристоф Мартин (1733—1813), немецкий писатель — 140
- Вильгельм II* Гогенцоллерн (1859—1941), германский император и прусский король в 1888—1918 гг. — 459
- Витгенштейн* Людвиг (1889—1951), австрийский философ — 8
- Вольтер* (Мари Франсуа Аруэ) (1694—1778), французский писатель и философ — 95, 148
- Вольф* Кристиан (1679—1754), немецкий философ — 220
- Галиани* Фердинандо (1728—1787), итальянский экономист — 421
- Галилей* Галилео (1564—1642), итальянский естествоиспытатель, мыслитель — 54, 60, 64, 67, 72, 80, 83, 199, 210, 326
- Ганнибал* (247/246—183 до н. э.), карфагенский полководец — 487, 488
- Гегель* Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831), немецкий философ — 5—7, 33, 36, 39, 41, 43, 48, 58, 68, 92—94, 98, 99, 101, 103, 106, 111, 116, 120, 126, 128—137, 159, 161—163, 169—174, 177—179, 203, 230—233, 239—242, 259—265, 267, 268, 273—276, 278—283, 294, 301, 306, 308, 309, 312, 314, 339, 390, 405—407, 410, 411, 415, 430, 433, 435—437, 441, 442, 457—459, 468—471, 478, 480—486, 494, 496—500, 506—523
- Гейзенберг* Вернер (1901—1976), немецкий физик — 54, 60, 65, 336, 338, 31, 356, 357

- Гераклит* Эфесский (кон. 6 — нач. 5 в. до н. э.), древнегреческий философ — 15, 40, 122, 129, 134, 190, 191, 315, 398
- Гермоген* (5—4 в. до н. э.), ученик Протагора — 395—398
- Геродот* Галикарнасский (490/480 — ок. 425 до н. э.), древнегреческий историк — 481, 483
- Гесиод* (8—7 в. до н. э.), древнегреческий поэт — 14, 15, 17
- Гёльдерлин* Фридрих (1770—1843), немецкий поэт — 36, 98, 144, 151, 161, 167, 169, 175, 385
- Гёте* Иоганн Вольфганг (1749—1832), немецкий писатель, мыслитель, естествоиспытатель — 471, 498
- Гизо* Франсуа (1787—1874), французский историк — 438
- Гиппий* из Элиды (род. ок. 460 до н. э.), древнегреческий философ, математик и астроном — 49
- Гиппократ* Косский (ок. 460 — ок. 370 до н. э.), древнегреческий врач и философ — 48, 382
- Гитлер* (Шикльгрубер) Адольф (1889—1945), руководитель (фюрер) фашистской национал-социалистской партии, глава германского фашистского государства — 96, 101, 465, 487, 493
- Главкон* (5—4 в. до н. э.), младший брат Платона — 187
- Гоббс* Томас (1588—1679), английский философ — 5
- Гоген* Поль (1848—1903), французский живописец — 142
- Гомер*, легендарный древнегреческий эпический поэт — 14, 16, 17, 23, 49, 140, 141, 162, 163, 176, 408
- Гораций* (Квинт Гораций Флакк) (65—8 до н. э.), римский поэт — 41
- Горгий* Леонтинский (ок. 483 — ок. 375 до н. э.), древнегреческий философ — 40, 49, 190
- Груши* Эмманюэль де (1766—1847), маршал и пэр Франции — 491
- Гумбольдт* Вильгельм фон (1767—1835), немецкий филолог и философ — 408
- Гурина* Мишель — 5—8, 514
- Гуссерль* Эдмунд (1859—1938), немецкий философ — 56, 215, 217
- Гюго* Виктор Мари (1802—1885), французский писатель — 178, 397
- Гюйгенс* Христиан (1629—1695), нидерландский ученый — 329, 330, 332—335, 342, 343
- Дедекин*д Юлиус Вильгельм Рихард (1831—1916), немецкий математик — 312
- Декарт* (латинизированное — Картезий) Рене (1596—1650), французский философ, математик, физик и физиолог — 7, 13, 29—35, 50, 54, 79—83, 88, 92, 105, 106, 112, 124, 133, 136, 200—213, 215—218, 220, 221, 324—329, 334—336, 347, 348, 358—363, 365—367, 378, 379, 413, 445, 447—451, 456, 469, 471, 490, 504, 511, 513, 514, 517, 523
- Демокрит* Абдерский (ок. 460 — ок. 370 до н. э.), древнегреческий философ — 15, 137, 492
- Дидро* Дени (1713—1784), французский философ и писатель — 20, 41, 162
- Диоген Лаэртций* (Лаэртский) (кон. 2 — нач. 3 в.), греческий писатель, историк — 19—21, 30
- Диоген* Синопский (ок. 400 — ок. 325 до н. э.), древнегреческий философ — 111, 238, 304, 418
- Достоевский* Федор Михайлович (1821—1881), русский писатель и мыслитель — 490
- Евдем* Родосский (ок. 300 до н. э.), древнегреческий ученый — 50
- Евклид* (3 в. до н. э.), древнегреческий математик — 32, 50, 51, 60, 64, 185, 237, 240, 290, 292, 293, 296, 327, 447

- Еврипид* (ок. 480—406 до н. э.), древнегреческий драматург — 16, 21, 318
- Елизавета* (1618—1680), дочь Фридриха V, короля Богемии — 81, 200
- Жибьёф* Гийом (1591—1650), французский теолог — 359
- Жильсон* Этьен Анри (1884—1978), французский философ — 35
- Жорес* Жан (1859—1914), руководитель Французской социалистической партии (с 1905) — 104
- Зенон Элейский* (ок. 490—430 до н. э.), древнегреческий философ — 8, 237, 290, 291, 295, 297, 302—305, 311, 364
- Иван IV Грозный* (1530—1584), великий князь "всёя Руси" (с 1533), первый русский царь (с 1547) — 499
- Инфельд* Леопольд (1898—1968), польский физик — 68, 336, 338, 340
- Кавальери* Бонавентура (1598—1647), итальянский математик — 67, 293, 306, 307
- Каллий* (ок. 450—370 до н. э.), пасынок Перикла и шурин Алкивиада — 227, 238
- Камю* Альбер (1913—1960), французский писатель и философ — 37, 38
- Кангийем* Жорж (род. 1904), французский философ — 6
- Кант* Иммануил (1724—1804), немецкий философ — 5, 33, 35, 62, 109, 114, 131—133, 136—169, 171, 177, 220—233, 238, 240, 245, 247—261, 263, 264, 270, 271, 273, 275, 276, 283, 296—302, 312, 313, 315, 325, 338, 339, 344, 346, 347, 351, 354, 452—455, 461—463, 472, 480, 501—511, 516—522
- Караваджо* (Меризи) Микеланджело да (1573—1610), итальянский живописец — 145—147
- Карл I* (1600—1649), английский король (с 1625) из династии Стюартов — 486, 493
- Карл XII* (1682—1718), король Швеции (с 1697), полководец — 486, 487, 493
- Карно* Лазар Николá (1573—1823), французский математик — 491
- Кеплер* Иоганн (1571—1630), немецкий астроном и математик — 67, 293, 294, 296, 306, 340
- Клаузевиц* Карл фон (1780—1831), немецкий военный теоретик и историк, генерал-майор прусской армии — 176, 487, 489, 491—493, 499
- Клеопатра* (69—30 до н. э.), последняя царица Египта (с 51 до н. э.) из династии Птолемея — 486, 490
- Колумб* Христофор (1451—1506), мореплаватель — 83, 143, 443
- Кольвий* Андреас (1594—1676), протестантский священник — 202, 203
- Коперник* Николай (1473—1543), польский астроном и философ — 223, 224
- Корбон* Антим (1808—1891), французский политический деятель — 433
- Корбюзье* — см. Ле Корбюзье
- Кромвель* Оливер (1599—1658), деятель Английской буржуазной революции 17 в. — 494
- Ксенофонт* Афинский (ок. 430—355/354 до н. э.), древнегреческий философ и историк — 70
- Кук* Джеймс (1728—1779), английский мореплаватель — 384
- Кун* Томас (р. 1922), американский философ и историк науки — 6
- Курно* Антуан Огюстен (1801—1877), французский математик, экономист и философ — 339, 340
- Кутузов* Михаил Илларионович (1745—1813), русский полководец, генерал-фельдмаршал — 488, 491

- Лаплас* Пьер Симон (1749—1827), французский астроном, математик и физик — 337
- Лас Каз Эмманюэль Огюстен де* (1766—1842), французский историк — 491
- Латур Жорж де* (1593—1652), французский живописец — 145, 146, 147
- Лейбниц* Готфрид Вильгельм (1646—1716), немецкий философ, математик, физик, языковед — 29, 45, 54, 60—62, 64, 67, 89, 116, 153, 163, 212—221, 226, 241, 254, 296, 300, 307, 308, 329, 342—345, 347, 354, 356, 357, 363—371, 374, 379, 384—389, 405, 445, 446, 448—450, 452—456, 462, 467, 481, 497, 498, 502, 514, 515
- Ле Корбюзье* (Жаннере) Шарль Эдуар (1887—1965), французский архитектор — 177
- Ленин* (Ульянов) Владимир Ильич (1870—1924), основатель коммунистической партии и советского государства в России — 102, 126—128, 485
- Леонардо да Винчи* (1452—1519), живописец, скульптор, архитектор, ученый, инженер эпохи Возрождения — 145, 160, 166
- Ликург* (9—8 в. до н. э.), законодатель древней Спарты — 17
- Линч* Чарлз (18 в.), американский плантатор-расист — 474
- Лисий* (459—380 до н. э.), афинский логограф и оратор — 20
- Локк* Джон (1632—1704), английский философ — 5, 212, 214
- Луини* Бернардино (ок. 1490—1532), итальянский живописец — 145
- Лукач* Дьёрдь (1885—1971), венгерский философ и литературный критик — 37, 41, 96, 116, 134, 178
- Людовик XIV* (1638—1715), французский король (с 1643) из династии Бурбонов — 176, 218
- Людовик XV* (1710—1774), французский король (с 1715) из династии Бурбонов — 493
- Людовик XVI* (1754—1793), французский король (1774—1792) из династии Бурбонов — 462, 474, 484, 486, 493
- Макартней* Джордж (1737—1806), английский посол в Китае — 405
- Мальбранш* Никола (1638—1715), французский философ, священник — 29, 352, 386
- Мальро* Андре (1901—1976), французский писатель, философ и государственный деятель — 138, 143, 145, 158
- Мандевиль* Бернард (1670—1733), английский писатель-сатирик — 278
- Мариотт* Эдм (1620—1684), французский физик — 340
- Марк Аврелий* — см. Аврелий Марк
- Марк Антоний* — см. Антоний Марк
- Маркс* Карл (1818—1883), немецкий философ, экономист, создатель коммунистического учения, названного его именем — 8, 39, 54, 57, 90—94, 96, 99—103, 106, 111, 116, 117, 124, 126—129, 167, 177, 278, 279, 346, 348, 413—415, 419—424, 427—434, 437, 440—444, 493—496
- Мартине* Андре (р. 1908), французский языковед — 393, 402, 403
- Маяковский* Владимир Владимирович (1893—1930), русский советский поэт — 176
- Мелан* Дени (1615—1672/74), французский иезуит — 447—449, 451, 456
- Мелет* (4—5 в. до н. э.), древнегреческий трагический поэт — 71
- Мендоса* Диего Гуртадо де (1503—1575), испанский историк, поэт и государственный деятель — 458
- Менон* Фарсальский (4—5 в. до н. э.), предводитель греков-наемников у Кира Младшего — 116
- Мерло-Понти* Морис (1908—1961), французский философ — 56—58, 69, 459—461, 479

- Мерсени* Марен (1588—1648), французский философ, ученый и монах — 201, 208—210, 362
- Микеланджело* Буонарроти (1475—1564), скульптор, живописец, архитектор, поэт эпохи Возрождения — 158
- Мишле* Жюль (1798—1874), французский историк — 483, 484
- Моланус* Герхард (17 в.), немецкий ученый и теолог — 329
- Монтень* Мишель де (1533—1592), французский философ — 13
- Мопертюи* Пьер Луи Моро де (1698—1759), французский ученый — 343
- Мор* Томас (1478—1535), английский политический деятель и писатель — 281
- Моцарт* Вольфганг Амадей (1756—1791), австрийский композитор — 98
- Наполеон I Бонапарт* (1769—1821), французский император (1804—1814, март—июнь 1815) — 460, 462, 486—488, 491, 493, 494, 499, 500
- Наполеон III* (Шарль Луи Наполеон Бонапарт) (1808—1873), французский император (1852—1870) — 494
- Ней* Мишель (1769—1815), маршал Франции — 491
- Нерваль* Жерар де (Жерар Лабрюни) (1808—1855), французский поэт — 144, 175
- Ницше* Фридрих (1844—1900), немецкий философ — 7, 13, 19, 21, 35—37, 53, 70, 72, 88, 94—97, 113, 115, 126—129, 173, 229
- Ньютон* Исаак (1643—1727), английский ученый, физик и математик — 64, 67, 140, 141, 296, 309, 334, 336, 337
- Овидий* (Публий Овидий Назон) (43 до н. э. — ок. 18 н. э.), римский поэт — 448
- Павлов* Иван Петрович (1849—1936), русский физиолог — 378—380, 382—384
- Парменид Элейский* (ок. 549 — ок. 470 до н. э.), древнегреческий философ — 14, 15, 36, 187, 189—191, 205, 290, 291
- Паскаль* Блез (1623—1662), французский философ, писатель, математик и физик — 13, 36, 51, 54, 70, 82—88, 91, 93, 103—105, 115, 202, 211, 246, 279, 295, 296, 299, 305, 307, 313, 326, 456, 458, 461, 479, 501
- Пеано* Джузеппе (1858—1932), итальянский математик — 62
- Пегу* Шарль Пьер (1873—1914), французский поэт и публицист — 208, 251
- Перголезе* Джованни Баттиста (1710—1736), итальянский композитор — 148
- Перикл* (ок. 490—429 до н. э.), древнегреческий политический деятель, стратег (главнокомандующий) Афин — 480, 483
- Перье* Жильберта (17 в.), замужняя сестра Б. Паскаля — 82, 83
- Перье* Маргарита (17 в.), племянница Б. Паскаля — 82
- Пиндар* (ок. 518—438 до н. э.), древнегреческий лирик — 73, 104, 113, 115, 418
- Пирр* (319—273 до н. э.), царь Эпира (307—302 и 296—273) — 491
- Пифагор* (6 в. до н. э.), древнегреческий философ, религиозный и политический деятель, математик — 14, 50, 126, 289
- Планк* Макс (1858—1947), немецкий физик — 335, 336, 338, 340—342, 343, 345, 357
- Платон* (428/427—348/347 до н. э.), древнегреческий философ — 5, 7, 8, 13, 14, 16, 17, 19—32, 35, 39—43, 45—55, 63, 65, 68, 70—73, 75, 96, 103, 111, 113—118, 121—124, 127, 128, 134, 136, 137, 140, 152, 155, 161, 167, 181—184, 189, 192, 200, 222—234, 237, 240, 274, 290, 291, 316, 317, 320, 322, 372, 390, 395, 397—401, 403, 405—408, 415—417, 432, 453, 454, 499, 503

- Плотин* (ок. 204/205—269/270), древнегреческий философ — 31, 121, 140, 167, 168, 489
- Полибий* (ок. 200 — ок. 120 до н. э.), древнегреческий историк — 483
- Поликлет* из Аргоса (2-я пол. 5 в. до н. э.), древнегреческий скульптор — 48
- Помпадур* Жанна Антуанетта Пуассон де (1721—1764), фаворитка французского короля Людовика XV — 493
- Порфирий* (232—304), античный философ и логик — 31
- Прокл* (ок. 410—485), древнегреческий философ — 14
- Протагор* (ок. 480 — ок. 410 до н. э.), древнегреческий философ — 20, 49, 61, 71
- Прудон* Пьер Жозеф (1809—1865), французский социалист, теоретик анархизма — 131, 278
- Пруст* Марсель (1871—1922), французский писатель — 38
- Пуанкаре* Жюль Анри (1854—1912), французский математик, физик и философ — 63
- Рафаэль Санти* (1483—1520), живописец и архитектор эпохи Возрождения — 143
- Ренан* Жозеф Эрнест (1823—1892), французский писатель — 110
- Ретц* де (1613—1679), французский кардинал, мемуарист — 453
- Ришелье* Арман Жан дю Плесси герцог де (1585—1642), кардинал (с 1622), французский государственный деятель — 498
- Робеспьер* Максимильен (1758—1794), деятель Великой французской революции — 97, 101, 476, 494
- Руссо* Жан Жак (1712—1778), французский писатель и философ — 101, 134, 135, 150, 254, 263, 264, 272, 400, 401, 407, 410, 414, 415, 472—478
- Сад* Донасьен Альфонс Франсуа де (1740—1814), французский писатель — 97
- Сартр* Жан Поль (1905—1980), французский писатель, публицист и философ — 37, 38, 40
- Сен-Жюст* Луи Антуан Леон де (1767—1794), деятель Великой французской революции — 474, 494
- Сепир* Эдуард (1884—1939), американский языковед и этнолог — 394, 402, 403
- Сервантес* Сааведра Мигель де (1547—1616), испанский писатель — 162
- Симпликий* (Симплиций) (5 в.), древнегреческий философ — 15, 185, 189, 190, 193, 310, 316, 320—322, 355
- Смит* Адам (1723—1790), шотландский экономист и философ — 99, 416, 419—422, 424—429, 431, 440
- Снеллиус* Виллеброрд (1580—1626), нидерландский астроном, математик и оптик — 327
- Сократ* (470/469—399 до н. э.), древнегреческий философ — 14, 16—30, 35, 40, 51, 53, 55, 68, 70—72, 105, 111, 113—116, 121, 123—125, 132, 137, 182, 191, 195, 227, 234, 238, 395—398
- Солон* (640/635—561/560 до н. э.), афинский государственный деятель — 17
- Соссюр* Фердинанд де (1857—1913), швейцарский языковед — 393, 399, 408
- Софокл* (ок. 496—406 до н. э.), древнегреческий поэт-драматург — 16, 36, 124, 125, 162, 163, 262, 265—268, 468
- Спиноза* Бенедикт (Барух) (1632—1677), нидерландский философ — 32, 136, 221, 369, 523
- Сталин* (Джугашвили) Иосиф Виссарионович (1879—1953), руководитель коммунистической партии и советского государства — 460, 461, 476, 499
- Стендаль* (Анри Мари Бейль) (1783—1842), французский писатель — 95, 148, 443
- Сулла* (Корнелий Луций) (138—78 до н. э.), римский полководец, диктатор — 499

- Талейран* Шарль Морис (1754—1838), французский дипломат — 459
- Тейяр де Шарден* Пьер (1881—1955), французский палеонтолог, философ и теолог — 108
- Тезет* (Фезет) (4 в. до н. э.), древнегреческий философ, астроном и математик — 24, 26, 227, 238
- Толстой* Лев Николаевич (1828—1910), русский писатель и мыслитель — 176, 491, 492
- Уайетт* Джон (1700—1766), английский изобретатель — 430
- Фабий* Максим Кунктатор (275—203 до н. э.), римский полководец — 487, 488
- Фаворин* Арелатский (2 в.), римский философ, ритор — 70
- Фалес Милетский* (ок. 625 — ок. 547 до н. э.), древнегреческий философ — 17, 51, 115, 117, 121
- Федр* (5—4 в. до н. э.), собеседник Сократа — 18
- Фейербах* Людвиг (1804—1872), немецкий философ — 88—94, 97—99, 101, 103, 104, 106
- Ферма* Пьер (1601—1665), французский математик — 342, 343
- Фидий* (нач. 5 в. — 432/431 до н. э.), древнегреческий скульптор — 48, 167
- Фихте* Иоганн Готлиб (1762—1814), немецкий философ — 5, 230
- Фома Аквинский* (1225—1274), средневековый философ и теолог, святой католической церкви — 74—79, 81, 137, 140, 141, 194—199, 219, 238, 297—299, 463, 464, 513
- Фонтенель* Бернар Ле Бовье де (1657—1757), французский писатель и ученый — 250
- Фрейд* Зигмунд (1856—1939), австрийский врач-психиатр и психолог — 8, 372—377, 381, 382, 384, 389, 410
- Фриш* Карл фон (1886—1986), немецкий физиолог, этнолог — 391
- Фукидид* (ок. 460—396 до н. э.), древнегреческий историк — 480—483, 485
- Фуко* Жан Бернар Леон (1819—1868), французский физик, член Петербургской АН — 334, 335
- Фуко* Мишель (1926—1984), французский философ и историк — 6
- Фуше* Симон (1644—1697), французский философ и теолог — 215—217, 220
- Хайдеггер* Мартин (1889—1976), немецкий философ — 7, 36, 94, 123
- Харонд* (4 в. до н. э.), законодатель архаической Греции — 17
- Хуан де ла Крус* (Х. Иепес) (1542—1591), испанский церковный деятель и богослов — 520
- Цезарь* Гай Юлий (102/100—44 до н. э.), римский диктатор — 453, 462, 474, 483, 490
- Цицерон* Марк Туллий (106—43 до н. э.), римский политический деятель, оратор и философ — 14, 29, 30
- Шаню* Пьер (1601—1662), французский посланник в Стокгольме — 86, 105, 361, 362
- Шатобриан* Франсуа Рене де (1768—1848), французский писатель — 404
- Шекспир* Уильям (1564—1616), английский драматург и поэт — 148, 162, 163, 490
- Шопенгауэр* Артур (1788—1860), немецкий философ — 61

- Эйлер* Леонард (1707—1783), математик, механик, физик и астроном — 163, 299
- Эйнштейн* Альберт (1879—1955), физик-теоретик — 60, 63, 65, 68, 108, 126, 336, 338, 340, 341
- Эккард* Арнольд (17 в.), немецкий ученый — 216
- Эмпедокл* из Агригента (ок. 490—430 до н. э.), древнегреческий философ, врач и политический деятель — 14, 15, 339
- Энгельс* Фридрих (1820—1895), немецкий философ, историк, публицист, теоретик марксизма — 39, 54, 57, 90—94, 99—101, 111, 116, 177, 315, 493
- Энгиенский герцог* (Луи Антуан) (1772—1804), французский принц — 459
- Энгр* Жан Огюст Доминик (1780—1867), французский живописец — 146
- Эсхил* (ок. 525—456 до н. э.), древнегреческий драматург — 16, 21, 162
- Юм* Дэвид (1711—1776), английский философ — 5, 147, 148, 165, 223
- Ямвлих* (ок. 280 — ок. 300), античный философ — 126
- Янсений* (Янсен Корнелий) (1585—1638), голландский теолог — 83

СОДЕРЖАНИЕ

Введение (М. Н. Грецкий)	5	<i>б) От литературного диалога к философскому</i>	25
Том первый		опровергающий диалог (25); диалог "дидактический" и "майевтический" (27); академический диалог (28)	
<i>Предисловие</i>	11	<i>с) Умножение философских жанров</i>	29
Глава 1. Литература и философия	13	пропаганда философии (29); изложение (31); учебник (33)	
1. Истоки философии в греческой литературе	14	3. Философия между поэзией и наукой	34
<i>а) Философская литература до Сократа</i>	—	<i>а) Против школьной формулировки философии</i>	—
философская поэма (14); пословицы и афоризмы (15); элементы размышлений в нефилософской литературе (16)		<i>б) Возврат философии к литературным формулам</i>	35
<i>б) Сократовская критика искусства и литературы</i>	16	<i>с) Искусство — лишь начало философии</i>	38
искусство как подражание (16); критика культуры эпохи Сократа (17); отказ Сократа от литературы (18)		Глава 2. Наука и философия	43
<i>с) Платоновский диалог</i>	19	1. Рождение наук и философии	—
Платон между Сократом и Гомером (19); платоновские диалоги как литературный жанр (20); философская направленность платоновских диалогов (21)		<i>а) Практическое знание</i>	—
2. За пределами литературы	23	чувственное восприятие (43); опытное знание (44); искусство (44)	
<i>а) Противоречия платоновского диалога и его эволюция</i>	—	<i>б) От практики к теории</i>	44
философ и софист (23); последние диалоги (24); преподавание в школе (25)		эмпирическое происхождение наук (44); эмпирический аспект искусства (45); его научный аспект (45)	
		<i>с) Переход к науке и философии</i>	46
		2. Проблема первой науки	47
		<i>а) Поиски "софии"</i>	48

<i>b) Критика наук</i>	50	<i>b) Сохранение религии и философии в процессе их преодоления</i>	99
<i>c) Противоречие философии</i>	52	<i>c) Философия между религией и политикой</i>	103
3. Современная постановка проблемы	53	фидеизм и нигилизм (103); вера и разум (105); свободомыслие (107)	
<i>a) Победы науки над философией</i>	—	Глава 4. Что такое философия?	108
<i>b) Противоречие философии интуиции и сциентизма</i>	56	1. Необходимость философии	—
Феноменология (56)		<i>a) Абсолютная необходимость философии</i>	109
Метод в науках (57):		<i>b) Историческая необходимость философии</i>	—
опыт и разум (58); индукция и дедукция (60); проблема принципов (62)		<i>c) Философия и жизнь</i>	110
Философский аспект наук (63)		2. Философия как мудрость	112
<i>c) Философия и современная научная культура</i>	65	<i>a) Бегство от мира</i>	—
различия философа и ученого (65); специализация и культура (65); необходимая связь между наукой и философией (68)		<i>b) Философское бессилие</i>	113
		<i>c) Философское ангелоподобие</i>	115
		3. Современное значение философии	117
Глава 3. Религия и философия	70	<i>a) Философская позиция</i>	—
1. Единство философии и религии	72	косвенная эффективность теоретической мысли (117); народная мудрость (118); философский аспект современной науки и техники (120)	
<i>a) Философия — божественная наука</i>	—	<i>b) Философия как мышление</i>	121
<i>b) Христианское направление развития теологии</i>	74	философия и мистика (121); философия в технической цивилизации (123); теория и практика (125)	
<i>c) Двойственность христианской теологии</i>	75	<i>c) Философия как форма культуры</i>	128
2. Конфликт между философией и религией	79	Искушения современной философии — специализация, дилетантизм, осторожность в суждениях (128)	
<i>a) Конфликт разума и веры</i>	—	История философии как наука (129)	
картезианская теология как применение метода (80); неприятие Паскалем рационализма (82); аргумент пари (85)		Философия и ее история (131)	
<i>b) Конфликт между религией и практическим разумом</i>	87	противоречия и консерватизм в истории философии (131); философия и идеология (134); интерес философии к истории философии (135)	
<i>c) Атеистический гуманизм</i>	88		
Фейербах (88); Маркс (90)		Глава 5. Произведение искусства и прекрасное	138
3. Философия и религия сегодня	92	Что такое эстетика? (138)	
<i>a) Преодоление религии и философии</i>	—	1. Поиск определения искусства	139
критика Гегеля Фейербахом и Марксом (92); за пределами религии и философии — Ницше (94); возврат к религии в политике — Фейербах (98)			

<i>a) В ремесленной цивилизации</i>	139	<i>a) По ту сторону наук в философии Платона</i>	181
<i>b) В индустриальной цивилизации</i>	140	<i>b) Тройное направление метафизики Аристотеля</i>	183
техника (140); ее противопоставление искусству (140); изящные искусства — "свободные искусства" (141)		Аксиоматика (185)	
<i>c) Чистое искусство</i>	142	Наука о бытии как таковом (187)	
2. Теория чистого искусства	143	бытие как таковое и виды бытия (187); критика онтологии (188); сущность (191)	
<i>a) Художественное творчество</i>	—	Противоречие онтологии и теологии (192)	
гений (144); оригинальность (144); вкус (147)		<i>c) Редукция метафизики к теологии</i>	192
<i>b) Критика вкуса</i>	148	античные комментаторы Аристотеля (194); учение Аристотеля и христианство (194); синтез томизма и его двойственность (195)	
"прекрасно то, что всем нравится без [посредства] понятия" (148); прекрасное — объект незаинтересованного наслаждения (150); красота противоположна утилитарности и совершенству — она является "целесообразностью помимо всякой цели" (151)		2. Расцвет и разрушение метафизики	200
<i>c) Противоречия теории чистого искусства</i>	154	<i>a) Картезианская метафизика</i>	—
кантовская антиномия (154); ее критическое решение (155); формализм и тайна в искусстве (156)		Основное значение картезианской метафизики (200)	
3. Значение и судьба искусства	159	"Я мыслю, следовательно, я существую" (202)	
<i>a) Творчество и сущность прекрасного</i>	—	Начала философии (205)	
создание красоты природой и искусством, теория гения (159); чистая красота и красота идеальная (163); красота и истина (168)		существование Бога (205); два начала картезианской метафизики (207); непонятная связь теологии и физики (208)	
<i>b) Принципы истории искусства и классификации изящных искусств</i>	169	<i>b) Кризис и утверждение рационалистической метафизики</i>	211
форма и содержание в искусстве (169); история искусства (170); принципы системы изящных искусств (173)		Фидеизм Паскаля (211)	
<i>c) Современное значение искусства</i>	175	Современный эмпиризм (212)	
формализм и субъективность (175); искусство и индустрия (176); искусство принадлежит прошлому (177)		Метафизика Лейбница (212)	
Глава 6. Что такое метафизика?	180	принципы метафизики как истины рефлексии (212); причины и границы феноменологии (215); принцип лучшего (216)	
1. Аристотелево понятие метафизики	—	<i>c) Критика чистого разума</i>	219
Происхождение и этимология термина "метафизика" (180)		Противоречия разума и необходимая иллюзия метафизики (219)	
		Критическое решение (223)	
		Метафизика нравов (225)	
		вещь сама по себе (225); превосходство теоретического разума над практическим разумом (226); сциентизм и фидеизм Канта (228)	

3. Новейшая метафизика	229	От божественного закона к закону человеческого (261)	
а) <i>Проект метафизики как науки</i>	230	Нравственная трагедия (264)	
система априорных элементов знания (230); феноменология и метафизическое знание (231); метафизическое противоречие (233)		необходимый конфликт согласно человеческому закону и согласно божественному (264); Антигона (265); трагический исход (267)	
б) <i>Развитие диалектического метода</i>	233	б) <i>Безусловное и условное в нравственном долге</i>	269
Платон (233); Аристотель (234); негативная диалектика (238)		Формальная мораль (269)	
в) <i>Диалектическая метафизика</i>	239	формальная всеобщность (269); противоречие формальной морали (270); преступление и наказание (271)	
природа диалектического движения противоположна обычному представлению (239); диалектическое доказательство через противоречие формального разума (240); диалектический разум (242)		Реальная мораль (274)	
Глава 7. Основы морали	244	наука и нравственность (274); нравственный прогресс и прогресс технический (276); безнравственность прогресса цивилизации (272)	
1. Поиски блага	—	Противоречия прогресса и ценность нравственных требований (278)	
а) <i>От идеи блага к философии счастья</i>	—	с) <i>Счастье и добродетель</i>	281
иерархия благ и независимое благо (244); критика Аристотелем идеи блага (245); высшая цель человеческой деятельности — счастье (246)		добродетель (281); счастье и удовлетворение (283); счастье и добродетель (284)	
б) <i>От морали счастья к морали долга</i>	247		
невозможность определения понятия счастье (247); условные императивы и благоразумие (248); отличие счастья от добродетели (249)			
в) <i>Добрая воля</i>	250		
интерес и долг (250); результат и причина поступка (251); формулировка, цель и происхождение морального закона (252)			
2. Анализ кантовской морали	254		
а) <i>Невозможность добродетели</i>	—		
б) <i>Невозможность счастья</i>	256		
в) <i>Моральная вера</i>	257		
3. Подлинная моральная деятельность	259		
а) <i>Закон божественный и закон человеческий</i>	260		
От автономии сознания к божественному закону (260)			
		Том второй	
		• Глава 8. Пространство и время	287
		1. Арифметическое представление пространства и времени	—
		а) <i>Пифагорова арифметика</i>	288
		соответствие арифметических действий и геометрических операций (288); несоизмеримость (289); термин "иррациональный" (290)	
		б) <i>Аргументы Зенона</i>	290
		с) <i>Содержание континуума</i>	292
		2. Антиномии пространства и времени	294
		а) <i>Бесконечно большое и бесконечно малое</i>	295
		неделимое и непрерывность (295); бесконечно малое и бесконечно большое (297); ограниченность и бесконечно большое (297)	

<i>b) От веры к интуиции</i>	299	<i>c) Вероятностный индетерминизм</i>	338
<i>c) Эмпиризм и критицизм</i>	301	требование абсолютной детерминации (338); необходимость как случайность (339); статистика и вероятность (340)	
простое и сложное (301); интуиция простого движения (302); апория "Ахилл" предполагает членение движения (303)		3. В поисках новых объяснительных понятий	341
3. Решение антиномий пространства и времени	304	<i>a) Новый телеологизм</i>	342
<i>a) Делимое и неделимое</i>	—	<i>b) Значение натурализма</i>	344
виртуальное деление (305); объяснение исчисления континуумов (305); исчисление бесконечно малых (307)		механизм и целенаправленность (344); целенаправленность субъективная и объективная (346); природное действие и человеческое действие (347)	
<i>b) Переход границы</i>	309	<i>c) От материи к духу</i>	350
граница (309); непрерывность (310); софизм "стрела" (311)		Материя (350)	
<i>c) Граница и неограниченность</i>	311	Живой организм (350)	
разрыв (311); количественное определение бесконечности (312); конечное (313)		орган и орудие, организм и машина (350); кибернетическое регулирование (351); целенаправленность и случайность (353)	
Глава 9. Философия природы и философия духа	315	Необходимость и детерминированность (354)	
1. Детерминистское понимание природы	316	математическая необходимость (354); необходимость в физике и механике (355); отличие необходимости от детерминированности (356)	
<i>a) Аристотелевская система четырех причин</i>	—	Глава 10. Сознание	358
материя (316); идея (316); движущая причина и цель (318)		1. Метафизические теории сознания	—
<i>b) Критика и разрушение системы четырех причин</i>	319	<i>a) Душа, мышление и сознание</i>	—
двойственность цели (319); сведение идеи и движителя к единству цели (320); сведение материи к форме (идее) в возможности (322)		душа как мыслящая субстанция (358); сознание и память (359); непосредственное и рефлексивное сознание (360)	
<i>c) Механическая и детерминирующая причинность</i>	323	<i>b) Два аспекта психической непрерывности</i>	361
2. Трудности детерминизма	325	<i>c) Лейбницевская концепция малых перцепций</i>	363
<i>a) Механика частиц и механика волн</i>	326	От бессознательного мышления к сознанию (363)	
оптика частиц (326); оптика волн (329); двусмысленность экспериментов (334)		прерывность в сознании (363); "порог" и незаметный прогресс (364); малые перцепции (365)	
<i>b) От классической механики к соотношению неопределенностей</i>	337	Выражение (367)	

Связь души и тела (367)		2. Язык как произвольный знак	397
2. Противоречие сознания и бессознательного	369	а) <i>Миметизм и язык</i>	—
а) <i>Метафизическое определение личностного единства</i>	—	б) <i>Произвольные элементы в членораздельном языке</i>	398
индивидуальность монад (369); от индивидуальной реальности к рефлексивной индивидуальности (370); сознание и реальное тождество (371)		с) <i>От произвольности к условности</i>	399
б) <i>Психоаналитические наблюдения и интерпретации</i>	371	3. Символическая функция языка	400
оговорки (371); сны (372); неврозы (372)		а) <i>Возникновение языка</i>	—
с) <i>Психоаналитическая теория соотношения сознания и бессознательного</i>	373	истоки языка лежат не в соглашении (400); но в сигналах и имитационных знаках (401); структура (401)	
метафизические аспекты психоанализа (373); противоречие психоаналитических понятий: цензура, бессознательность, сексуальность (374); топологическое объяснение психоанализа (376)		б) <i>От символа к знаку</i>	403
3. Психический аппарат и сознание	378	анализ языка (403); язык жестов (403); письменность и речь (404)	
а) <i>Система рефлексов</i>	—	с) <i>Язык и мысль</i>	407
рефлекс: обусловленность, раздражение, торможение (378); экспериментальная патология (379); психоанализ и рефлексология (380)		разделение областей значения в языке (407); язык символов (410); знак и смысл (411)	
б) <i>Топология "Я"</i>	382	Глава 12. Труд	413
различные виды реакций (382); различные модальности сознания (383); сновидения и неврозы как язык, как симптом и как символ (384)		1. Природа труда	—
с) <i>Душа и "Я"</i>	385	а) <i>Специфика человеческого труда</i>	—
душа и жизнь (385); механистическое объяснение сознания (386); от самосознания к самопознанию (388)		б) <i>Общество и потребности людей</i>	415
Глава 11. Язык	390	с) <i>Обмен</i>	416
1. Язык как природный феномен	391	Происхождение и развитие (416)	
а) <i>Общение между животными</i>	—	Проблема обмена (417)	
б) <i>От общения между животными к человеческому языку</i>	392	Стоимость обмена (418)	
с) <i>Значение</i>	393	стоимость отличается от цены (418); в труде — исток стоимости (419); фетишизация денег (421)	
информация и значение (393); истина и значение (395); подражание (396)		2. Противоестественный труд	421
		а) <i>Богатство</i>	422
		потребительная стоимость и меновая стоимость (422); экономический обмен (422); хрематистический обмен (423)	
		б) <i>Отчужденный труд</i>	424
		естественная заработная плата (424); заработная плата и прибыль (425); потребительная стоимость и меновая стоимость рабочей силы (427)	
		с) <i>Эксплуатируемый труд</i>	428
		рабочий день (428); развитие разделения труда (428); механизация (430)	

3. Предназначение труда	430	Цели и средства (463)	
а) <i>Противоречия машинного производства</i>	431	воля (463); сознательное решение (463); выбор (465)	
история машин (431); ухудшение положения (деградация) трудящихся (432); перемещение и освобождение (эмансипация) рабочей силы (433)		Свобода и детерминированность (466)	
б) <i>Судьба капитализма</i>	434	детерминированность целью (466); детерминированность свободы собственными поступками (466); порок и проступок (468)	
противоречия капитализма (434); империализм (435); государство (436)		б) <i>Аспекты свободы и ее становление</i>	468
в) <i>Условия прогресса</i>	438	непосредственная свобода (468); свобода пустоты (469); детерминированная свобода (470)	
капитализм и социализм (438); капитализм как революционная форма производства (439); противоречия прогресса (442)		с) <i>Воля как право и как закон</i>	471
Глава 13. Свобода	445	Право как осознание свободы (471)	
1. Определения свободы	—	Общая воля (472)	
а) <i>Смысл свободы</i>	—	договор (472); общая воля и воля меньшинства (473); законность (474)	
б) <i>Абсолютная свобода</i>	447	Всеобщая воля (476)	
в) <i>Детерминированная свобода</i>	449	как закон (476); в государстве (476); в моральном сознании (478)	
основание разума (449); безразличия не существует (449); неосознаваемая детерминированность (450)		Глава 14. История	480
2. Противоречия свободы	451	1. Различные формы историографии	481
а) <i>Противоречие свободы и детерминизма</i>	—	а) <i>Первоначальная история</i>	—
свобода и механизм (451); миф о свободе выбора (453); характер феноменальный и ноуменальный (по Канту) (454)		б) <i>Объективная история</i>	483
б) <i>Софизмы ответственности</i>	454	с) <i>Переход к философии истории</i>	484
вменяемость ответственности (454); никто не является злодеем добровольно (456); неведение и поступок (456)		2. Противоречия исторической необходимости	485
в) <i>Злосчастие поступка</i>	457	а) <i>Необходимость и случайность</i>	—
поступок и его последствия (457); политическая ответственность (459); объективная и субъективная виновность (460)		б) <i>Законы истории</i>	486
3. Диалектика свободы	461	с) <i>Необходимое зло</i>	488
а) <i>Доказательство свободы</i>	—	3. Смысл истории	490
Свобода в рамках возможного опыта (461)		а) <i>Границы исторической случайности</i>	—
		частная случайность и общая необходимость целого (490); историческое предвидение (492); уроки истории (492)	
		б) <i>Двузначности прогресса</i>	494
		с) <i>Зло</i>	497
		метафизическое оправдание (497); зло как результат свободы (497); счастье (500)	

Глава 15. Бог	501		
1. Кантовская критика доказательств существования Бога	—		
а) <i>Невозможность доказательства, основанного на целесообразности в мире</i>	502		
б) <i>Невозможность доказательства, основанного на случайности мира</i>	503		
с) <i>Невозможность онтологического доказательства</i>	504		
2. Границы кантовской критики	506		
а) <i>Природа доказательства в рациональной теологии</i>	—		
б) <i>Переход от мира к Богу</i>	507		
форма и материя в мире (507); несовершенный порядок в мире (508); от случайного к безусловной необходимости (509)			
с) <i>Переход от сущности Бога к его существованию</i>	510		
			понятие и бытие (510); формулировка доказательств Ансельма Кентерберийского (511); бытие возможное и бытие необходимое (511)
		3. Абсолютное доказательство	513
		а) <i>Формальный недостаток доказательств существования Бога</i>	—
		предпосылка понятия Бога (513); возможность понятия бесконечного совершенства (514); тождество конечного и бесконечного (515)	
		б) <i>От конечного к бесконечному</i>	516
		форма и содержание доказательств (516); аффирмативная бесконечность (517); конечное не обладает бытием (517)	
		с) <i>Восхождение мысли к Богу</i>	519
		момент отрицания (519); чистое понятие случайности (520); абсолютная необходимость (521)	
		УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	524

Мишель Гурина

ФИЛОСОФИЯ

Заведующий редакцией *М. М. Беляев*

Ответственный редактор *И. И. Рощина*

Редактор *Т. И. Аверьянова*

Художественный редактор *О. Н. Зайцева*

Технический редактор *Т. А. Новикова*

ЛР № 010273 от 10.12.97.

Сдано в набор 29.07.97. Подписано в печать 22.12.97. Формат 70 × 100 ¹/₁₆.

Бумага офсетная № 1. Гарнитура "Таймс". Печать офсетная.

Усл. печ. л. 44,2. Уч.-изд. л. 53,09. Тираж 30 000 (1—5000) экз.

Заказ № 3216.

Электронный оригинал-макет подготовлен в издательстве.

Российский государственный информационно-издательский Центр "Республика"
Государственного комитета Российской Федерации по печати.

Издательство "Республика".

125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Полиграфическая фирма "Красный пролетарий".

103473, Москва, Краснопролетарская, 16.