

№1(6)/2011

Российская Академия Наук
Институт Философии

ФИЛОСОФСКИЙ журнал



Москва
2011

Научно-теоретический журнал

Основан в 2008 г.
Выходит 2 раза в год
ISSN 2072–0726

Редакционная коллегия:

академик РАН *А.А. Гусейнов* (главный редактор),
доктор филос. наук *В.И. Аршинов*, доктор филос. наук *В.Д. Губин*,
доктор филос. наук *А.А. Кара-Мурза*, чл.-корр. РАН *И.Т. Касавин*,
чл.-корр. РАН *Н.И. Латин*, академик РАН *В.А. Лекторский*,
чл.-корр. РАН *В.В. Миронов*, доктор филос. наук *В.И. Маркин*,
доктор филос. наук *Н.В. Мотрошилова*, кандидат мед. наук *М.А. Пронин*,
доктор филос. наук *С.А. Никольский*,
чл.-корр. РАН *А.В. Смирнов* (зам. главного редактора),
доктор филос. наук *Ю.Н. Солонин*,
кандидат филос. наук *Н.Н. Сосна* (отв. секретарь),
академик РАН *В.С. Стёпин*, чл.-корр. РАН *Б.Г. Юдин*

Зав. редакцией – *Ю.Г. Россиус*

В НОМЕРЕ

А.В. Смирнов. Возможна ли не-западная философия? 5

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

Д. Бараиш. Зачем помнить историческое прошлое? 10

С.В. Месяц. Платоновская концепция дискурсивного знания 20

А.А.Столяров. К будущему изданию фрагментов Посидония 31

П.С. Гуревич. Артур Шопенгауэр как философский антрополог 54

ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

Ж.-Л. Нанси. Психоанализ 70

Ж.-Л. Нанси. Фрейд – так сказать 73

Л. Хеджиян. Отрицание закрытости 78

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

Ю.С. Моркина. Моделирование в исследовании дискурса о научном знании (социальная эпистемология как неклассическая) 86

ВОПРОСЫ МОРАЛИ

А.В. Прокофьев. Моральная ответственность в политике: взгляд через призму этики меньшего зла 103

Р.Г. Апресян. Нравоперемена Ахилла: к первичному генезису морали 115

СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ

С.Н. Корсаков. Институт философии в годы Великой Отечественной войны 134

О НОВЫХ ИЗДАНИЯХ

А.Е. Смелянский. «Парменид» как своевременный и неуместный текст 148

Открытое письмо главному редактору и редколлегии
«Философского журнала» 156

Аннотации 159

Summary 163

Об авторах 167

TABLE OF CONTENTS

| | |
|--|-----|
| <i>A.V. Smirnov. Is a non-Western Philosophy Possible?</i> | 5 |
| PROBLEMS IN THEORY AND HISTORY OF CULTURE | |
| <i>J.A. Barash. Why Remember the Historical Past</i> | 10 |
| <i>S.V. Messiats. Plato's Concept of Discursive Knowledge</i> | 20 |
| <i>A.A. Stolyarov. Towards a New Edition of the Fragments of Posidonius</i> | 31 |
| <i>P.S. Gurevich. Arthur Schopenhauer as Philosophical Anthropologist</i> | 54 |
| IN SEARCH OF A NEW LANGUAGE FOR PHILOSOPHY | |
| <i>Jean-Luc Nancy. Psychoanalysis</i> | 70 |
| <i>Jean-Luc Nancy. Freud – So to Speak</i> | 73 |
| <i>Lyn Hejinian. Rejection of Closure</i> | 78 |
| PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE | |
| <i>Yu. S. Morkina. The Use of Modelling in the Analysis of Discourse about Scientific Knowledge (Social Epistemology as a Non-Classic One)</i> | 86 |
| PROBLEMS IN ETHICS | |
| <i>A.V. Prokofyev. Moral Responsibility in Politics in the Light of the Lesser Evil Ethics</i> | 103 |
| <i>R.G. Apressyan. The Moral Change in Achilles: towards an Incipient Genealogy of Morality</i> | 115 |
| THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY: PAGES OF HISTORY | |
| <i>S.N. Korsakov. The Institute of Philosophy during the War (1941–1945)</i> | 134 |
| RECENT BOOKS ON PHILOSOPHY | |
| <i>A.E. Smulyansky. The Parmenides, a Text Both Timely and Untimely</i> | 148 |
| Summary | 163 |

ВОЗМОЖНА ЛИ НЕ-ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ?

В последние десятилетия много говорилось о «не-западной философии». Многочисленные издания по философии, выпущенные в западном мире, содержат разделы, посвященные не-западной философии. Вместе с тем термин «не-западная» в таких работах обычно не проясняется, а значение не-западного философствования для развития философии (что в данном случае означает «философии западного мира»), как правило, не обсуждается.

Ясно, что «не-западное» обозначает попросту всё, что располагается за пределами Запада. Этот термин ничего не сообщает о том, что подразумевается под «всем, что располагается за пределами Запада». Само по себе отрицание западного характера философствования не дает никакого представления о природе «не-западной» философии.

Совершенно очевидно, что термин «не-западный» был запущен вместо доброго старого слова «восточный (ориентальный)», который попал под подозрение в большей части западного мира благодаря «Ориентализму» Э.Саида. Я ни в коей мере не отношу себя к многочисленной группе сторонников Саида, однако одно из его утверждений представляется мне обоснованным. Саид утверждает, что Запад не смог разглядеть подлинную природу не-западных цивилизаций, а потому «ориентальный (восточный)» в западном словоупотреблении фактически означает «низший».

Представим на минуту, что этот тезис Саида оправдан. Неужели термин «не-западный» в каком-либо отношении лучше, нежели «восточный (ориентальный)»? Приближает ли он нас к тому, что Саид подразумевает под подлинной природой не-западных цивилизаций, не-западного мышления и не-западной философии? Конечно же, нет. Отрицание, будучи чистым отрицанием, бессмысленно. Чтобы отрицание имело смысл, нам необходимо знать, чем являются отрицающее и отрицаемое вкупе; иными словами, каково значение, общее для них. В данном случае нам необходимо знать, чем вкупе являются «западная» и «не-западная» философии; каково общее для них значение?

Ответить на этот вопрос как будто нетрудно. Западная и не-западная философии вместе составляют просто философию. Но что такое философия? И что такое «западная философия», вычитая которую из «философии вообще» как рода, мы получим «не-западную философию» как второй вид того же рода?

Конечно же, я не буду давать определение или развернутое описание философии. Вместо этого я выдвину тезис, с которым, надеюсь, все согласятся. Философия – это попытка универсализировать мир. Я не утверждаю, что философия целиком сводится к этому стремлению и что в ней больше ничего нет. Я лишь говорю, что такое стремление всегда присутствует в философии, явно или неявно.

Приняв этот отправной пункт, мы должны будем ответить на два вопроса. Во-первых, что значит «универсализировать мир»? И, во-вторых, универсализуем ли мир?

Универсализировать мир значит построить его связное описание. С этой точки зрения философия представляет собой попытку вскрыть основание, позволяющее дать связное описание мира. Универсальный характер филосо-

фии не означает, что философия говорит обо всём. Он означает, что философия показывает, *как* можно говорить обо всём *связно*. Философия стремится показать, как избежать разрывов (подобных разрыву между бытием и становлением), разбивающих наше описание универсума на плохо сообщающиеся части; иными словами, на несводимые друг к другу сегменты.

Перейдем ко второму вопросу и оттолкнёмся от очень простого наблюдения. Мир имеет много аспектов. С помощью грамматических категорий лингвисты классифицируют слова языка, относящиеся к этим различным аспектам мира. Так, в английском, русском и других языках имеются категории глагола, существительного, местоимения, прилагательного и т. д. А понятие философской категории в аристотелевском толковании указывает на различные аспекты универсума, которые как таковые несводимы один к другому.

Обсуждая поставленный вопрос с точки зрения устройства нашей речи и нашей мысли, мы смогли заметить крайне важную, если не сказать фундаментальную, черту нашего способа осмысления мира, а именно – категориальное разбиение, характерное равно для языка и мышления.

Остановимся на философском понятии категории, его значении для вопроса о сводимости различных аспектов мира и следствиях этого для построения связного описания универсума. Речь пойдет об аристотелевских десяти категориях.

Категории служат высшими родами, не имеющими вышестоящего рода. Это означает, что мир, рассмотренный с этой точки зрения (с точки зрения категориального деления), распадается на не связанные один с другим сегменты. Внутри каждой категории мы можем двигаться по родо-видовой лестнице вверх или вниз, но не можем перейти границы категории. Мы не можем найти ничего общего между, скажем, категорией «субстанция» и категорией «действовать»: если бы такое общее существовало, оно оказалось бы родом, объединяющим эти две категории.

Итак, высшие роды не имеют общего рода. Однако имеется категория бытия, к которой все роды находятся, так сказать, в равном отношении. Все категории выражают модусы бытия, и *в этом* смысле являются одним и тем же. Они приходят к единству постольку, поскольку мы рассматриваем универсум с точки зрения единства бытия. Единство бытия, которое Ж.Делёз однажды назвал стержнем западной мысли, делает не только возможным, но и необходимым пересечь границы категорий и преодолеть их несводимость. Категории, не имеющие ничего общего как таковые, т. е. как обозначающие различные аспекты универсума, с точки зрения единства бытия оказываются едины.

Что это, просто уловка? Неужели философия играет словами с целью совместить несовместимое, сделать несводимое – сводимым? Ничуть. Бытие не является чем-то общим для высших родов и не может быть обнаружено в них как общий знаменатель или общая часть. Категории находят своё единство в единстве бытия *не так*, как род объединяет свои виды. Категории оказываются едиными, поскольку они суть модусы бытия, или, попросту, постольку они *суть*.

Лишь потому, что связка «быть» используется для связывания категорий друг с другом, эти категории *суть* одно и то же; и лишь постольку они *суть* одно, они могут быть соединены связкой «быть». Говоря, например, «камень есть катящийся», мы связываем категорию действующего («катящийся») с категорией субстанции («камень») связкой «есть». Здесь субстанция и дей-

ствие едины, поскольку действие служит модусом бытия субстанции; и, наоборот, они едины потому и постольку, поскольку действие рассматривается как модус бытия субстанции.

Итак, бытие и связка «быть» не просто близки или происходят одно от другого. Об этом говорилось немало, но я вовсе не имею в виду сведение мысли к языку. Я хочу сказать другое: связка «быть» объединяет категории не случайным образом. «Быть» означает «быть модусом субстанции» и в этом смысле принадлежать к категории субстанции, т. е. быть субстанциализированным. Бытие и субстанциальность – одно и то же постольку, поскольку единство бытия – это единство субстанциальности.

В нашей речи минимальной, так сказать, атомарной единицей осмысленности служит фраза. Во фразе, понятой как пропозиция, явно или неявно используется связка «быть». Опущенная связка может быть восстановлена: в русском мы обычно опускаем её, тогда как английский язык, напротив, склонен к её явному употреблению.

Подытожим. Связка делает возможной связную речь благодаря тому, что преодолевает несовместимость категорий. Это верно как для философии, так и для обычной речи. Связка «быть» выражает тот способ, каким «бытие» преодолевает несовместимость категорий, превращая их в модусы, или аспекты, субстанции, и позволяя выстроить связное описание универсума с точки зрения единства бытия, или единства субстанциальности. Такая субстанциальная картина мира была выработана греками и в целом воспринята западным миром.

Вернемся к основному вопросу статьи. Если не-западная философия возможна, то она возможна как иной способ универсализации мира. Это означает, что подобная картина мира должна быть несубстанциальной. Это также означает, что здесь должна использоваться другая связка для объединения категорий в не-субстанциальное единство как в обычной речи, так и в теоретической мысли.

Возможно ли это?

Существуют многочисленные традиции мысли, не принадлежащие западному миру и потому носящие название не-западных. Обо всех сразу говорить невозможно, поскольку одни из них отличаются от других не меньше, чем любая из них от западной. Я буду говорить об арабской мысли.

Рассмотрим сперва обычную речь. В арабском имеется глагол «быть»; более того, в нём есть даже два слова, передающих это значение: *ваджада* и *кана*. Арабский схож с русским и некоторыми другими языками в том, что связка в нём обычно не употребляется. Она, однако, подразумевается и потому может быть восстановлена. Но она никогда не восстанавливается с использованием тех двух глаголов, которые передают в арабском значение «быть». Более того, арабская связка вообще не является глаголом: связкой здесь служит местоимение *хува* «он(о)».

Так что из этого? Пусть связка в арабском отличается от «быть». Является ли это различие номинальным или существенным?

Я утверждаю, что в данном случае мы имеем дело не просто с различием имён, но с различием функций. Более того, эти две связки, «быть» и *хува* «он(о)», не просто различны; они несовместимы. Это означает, что они не могут заменять друг друга и употребляться одна вместо другой.

В подтверждение этого тезиса можно было бы сказать многое, но я ограничусь одним простым примером, давая арабские фразы в пословном русском переводе.

Возьмём арабскую фразу, в которой связка опущена: *'ана мутакаллим* «я говорящий». Я даю буквальный русский перевод арабской фразы: в арабском связка опущена, но такая арабская фраза правильна. В русском переводе связка отсутствует, как и в арабской фразе, но в отличие от арабской, русская фраза неправильна. Попробуем восстановить связку в арабской фразе и посмотрим, будет ли она восстановлена в дословном русском переводе. Для арабского естественный способ восстановить связку – *'ана хува мутакаллим* «я он говорящий». В арабской фразе связка восстановлена, однако в дословном русском переводе она по-прежнему отсутствует.

Таким образом, арабская связка *хува* «он(о)» не может функционировать как связка в русской фразе.

Попробуем теперь восстановить связку в арабской фразе, используя один из арабских эквивалентов глагола «быть». Мы получим *'ана акуну мутакаллиман* «я есть говорящий». Эта русская фраза совершенно правильна. Арабская звучит неуклюже, хотя не является неправильной; важно, однако, что в ней так и не восстановлена связка. Её можно восстановить, но опять-таки в качестве *хува* «он(о)»: *'ана хува акуну мутакаллиман* «я он есть говорящий». Такая русская фраза бессмысленна, однако соответствующая ей арабская фраза правильна.

Таким образом, глагол «быть», добавленный в арабскую фразу, не функционирует как связка, и такая фраза всё ещё нуждается в восстановлении связки.

Несовместимость связок в русском и арабском служит первой подсказкой к тому, каким является арабский взгляд на мир. Чтобы развить эту подсказку, вернёмся на почву философии.

Мы видели, что связка «быть» в западной мысли непосредственно связана с высшей онтологической категорией бытия. Как обстоит дело с арабской связкой *хува* «он(о)»?

Хува «он(о)» прямо связано с *хувиййа* «оность», одной из излюбленных категорий арабоязычной философии. Говоря о вещи как таковой, о чистой вещи, здесь имеют в виду именно *хувиййа* «оность».

Отметим два крайне важных аспекта этой категории. Во-первых, с точки зрения арабоязычных философов, *хувиййа* «оность» ничего не добавляет к понятию вещи. Во-вторых, *хувиййа* «оность» равна *субут* «утвержденности», но не *вуджуд* «бытию». Что касается *вуджуд* «бытия», то оно добавляется к чистой вещи и считается её атрибутом, равно как *'адам* «небытие», которое наряду с бытием служит атрибутом чистой вещи.

Классическая арабская философия, начиная с её первой школы – мутазилитов и заканчивая суфиями, прошла сложную эволюцию, которая отнюдь не сводится к истории опирающейся на античность школы фальсафа. Сказанное выше о трёх основных онтологических категориях арабской философии: *субут* «утвержденность», *вуджуд* «бытие» и *'адам* «небытие», – намечает основное направление дискуссии, оставляя в стороне многие важные и второстепенные детали. И всё же данное заключение остается верным: за исключением переводов и комментариев греческих текстов (и целой традиции, развившейся в этом русле), арабоязычная философия отождествляет чистую вещь не с *вуджуд* «бытием», а с *субут* «утвержденностью».

Такова вторая, более существенная подсказка относительно того, каким образом арабская мысль стремится универсализировать мир. Чтобы нащупать этот способ, нам следует сделать ещё один шаг и ответить на вопрос: что именно подразумевается под «утвержденностью» и какова разница между утвержденностью и бытием?

Эти две категории различаются так же, как различаются процесс и субстанция. «Утверждённость» соответствует процессуальному взгляду на мир, тогда как «бытие» связано с субстанциальной картиной мира. Понять и универсализировать мир по-арабски значит воспринять его как собрание вещей-процессов, а не собрание вещей-субстанций.

Это верно для арабского языка с его ярко выраженным предпочтением процессуальных способов выражения. Чтобы сделать это понятным для тех, кто не владеет арабским, я скажу, что этот язык настраивает нас на то, чтобы видеть, к примеру, не «стрелу, которая летит», но, скорее, «пролетание летящей стрелы», не «камень, который катится по склону», но «качение камня по склону». Процесс утверждён между действующим и претерпевающим, и именно эту утверждённость арабоязычная философия разрабатывает как понятие чистой вещи. Но это, конечно же, вещь-процесс, а не вещь-субстанция.

Какое значение всё это имеет для понимания арабской мысли и арабской культуры? Такое значение невозможно переоценить, поскольку арабская культура в её различных сегментах выстраивается именно как процессуальная. Приведу лишь один пример. Исламская этика базируется не на понятии *фадила* «добродетель», а на понятии *'амал* «поступок» (точнее было бы сказать, передавая процессуальность, «поступание»), трактуя поступок («поступание») как процесс, утверждённый между *ниййа* «намерением» как активной стороной и *фи'л* «действованием» как пассивной стороной этого процесса. Арабоязычные этические теории, возникшие в результате перевода и комментариев греческих авторов, напротив, разрабатывают в качестве центральных субстанциально-ориентированные понятия *фадила* «добродетель» и *рази́ла* «порок». Контрастом между процессуальным и субстанциальным взглядами на мир объясняется факт, на который указывают исследователи исламской этики, отмечая с некоторым удивлением, что греческие этические теории оказали малое влияние на собственно исламскую этику.

Перейду к заключению. Опыт арабской культуры является опытом построения связного описания универсума на основе процессуальности. Процесс здесь никоим образом не сводится к аспекту субстанции, но составляет отправной пункт в попытке целостной универсализации мира. Это служит положительным ответом на вопрос, поставленный как название данной статьи.

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

Джеффри Эндрю Бараш

ЗАЧЕМ ПОМНИТЬ ИСТОРИЧЕСКОЕ ПРОШЛОЕ?

Размышления об историческом скептицизме

Задав себе этот, казалось бы, простой вопрос: «Зачем нужно помнить историческое прошлое?», – я решил в данной небольшой работе поразмыслить о скептицизме в отношении нашей способности постичь в какой-то мере «реальность» исторического прошлого. Под термином «историческое прошлое» я понимаю то прошлое, которое предшествует опыту любого живущего ныне индивида и не подвластно ни личному, ни групповому воспоминанию; оно, следовательно, никогда не может стать объектом воспоминания в строгом смысле слова. Оно выводится из давних воспоминаний людей, живших в другое время, и, по удачному выражению Цицерона, имеет отношение к «деяниям, находящимся за пределами нашей памяти»¹. Будучи отдаленным от памяти нынешних дней, историческое прошлое является в лучшем случае опосредованной или «заимствованной» памятью, которая, однако, не дана нам в виде отчетливо идентифицируемой вещи или события, просто отдаленного во времени. Удаленность исторического прошлого имеет характерную особенность, и чтобы понять ее, нужно выявить ее на двух разных полюсах анализа, соответствующих, с одной стороны, ситуации, в которой находится исследователь, а с другой – теме исследования.

Характерная особенность, присущая отдаленности исторического прошлого, обнаруживается, как только мы начинаем рассуждать о возможном расхождении между этими полюсами или об их несовместимости. На одном полюсе – полюсе исследователя – наличествует несоответствие между его миром и тем отдаленным контекстом, который он стремится расшифровать. Попытка восстановить историческое прошлое обязательно связана с теми или иными проблемами нынешнего дня, воплощенными в языке и жестах, в непосредственных воспоминаниях, занятиях и чаяниях ныне живущих индивидов и групп во всем разнообразии их ориентаций. На другом полюсе – полюсе исследуемой темы – то, что мы называем «историческим прошлым», являет себя в виде разнообразных следов, которые, в отличие от памяти в строгом смысле этого слова, открыты не прямому воспоминанию, а опосредованной проверке, в конечном счете зависящей от источника их происхождения. Выбранный источник, в свою очередь, никогда не может быть решающим, поскольку представляет собой лишь один аспект прошлого, сохраненного в виде документов, памятников и других вещей, выбранных из того бесконечного многообразия, которое составляет «реальность» самого исторического прошлого.

Точка расхождения или несовместимости между этими двумя полюсами – исследователя и исследуемой темы – находится в центре все более углубляющегося парадокса. Этот парадокс, проявившийся во всей своей от-

¹ «[...] gesta res ab aetatis nostrae memoria remota». *Cicero. De inventione. I, xix, 27.* Trans. H.M.Hubbell. Loeb Classics. Cambridge (Mass.): Harvard U. Press, 1949. P. 55.

четливости с конца XIX в., с первых же попыток дать строгое обоснование пониманию истории, заключается в непрозрачности отдаленного прошлого, которое, становясь понятным для изучающего его настоящего, рискует исчезнуть по мере того, как ассимилируется логикой и чувствами того периода, когда оно исследуется. Способы аргументации и особые ощущения, превалирующие в данном настоящем и закрепленные в языковых категориях и идиомах, легко, зачастую неосознанно, переносятся на прошлое, для которого являются чуждыми. Неявно предполагается, что они представляют собой стандарты совместимости, благодаря которым прошлое может стать понятным настоящему и тем самым «вспоминаемым». Конечно, тщательный критический анализ может вскрыть анахронизмы, искажения исторического исследования, но вероятность этого вряд ли снимает дилемму понимания истории в современную эпоху, поскольку он рискует, удалив шелуху современных категорий, не найти зерна, предположительно находящегося внутри, и тем самым только углубить парадокс, который он должен был решить, оставив нас пребывать в подозрении, что историческое прошлое находится всецело за пределами нашей компетенции. Все это привело к глубокому скептицизму по поводу понимания истории, появившемуся из-за подозрения в том, что представления историка являются скорее искусственными конструкциями, которые выражают бытующие в данное время мнения о прошлом, нежели воскрешением «реальности» самого прошлого. Не случайно самый радикальный скептик XX в. Теодор Лессинг в своей работе «История как придание смысла бессмысленному» (*Die Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*), впервые опубликованной после Первой мировой войны, обратил внимание не только на существовавшие в начале XIX в. направления историографического скептицизма, инициированного Артуром Шопенгауэром, и на упрек, сделанный Фридрихом Ницше в отношении чрезмерного внимания к исторической рефлексии, но и на теории философов-неокантианцев начала XX века, таких как Вильгельм Виндельбанд и Генрих Риккерт, чьи работы изначально были направлены на разъяснение парадокса понимания истории, о котором речь шла выше².

Радикальный скептицизм по отношению к притязаниям историков предполагает, что стремление помнить историческое прошлое есть не что иное как выражение *нынешних* интересов и предвзятых мнений исследователя. Нельзя выйти за рамки наивной уверенности в правильности этих предубеждений, запечатленных в бытующей логике и чувствах и непосредственно передаваемых при помощи языка; ни один исследователь не свободен от этого. По данной причине историк, доискиваясь смысла исторического прошлого, в конце концов, пусть и невольно, создает конструкции, вытекающие из современного ему мира, и в этом плане его работа имеет мало отношения к самому *прошлому*. Такой ход рассуждений возвращает нас к первоначальному вопросу «Зачем помнить историческое прошлое?» и позволяет нам сформулировать его более точно. В самом деле, на каком основании мы можем предполагать, что историческое *прошлое* может быть постигнуто благодаря памяти или, иными словами, что существует альтернатива скептическому сомнению, которое не утратило свою силу в современном нам мире?

² См. об этом обсуждение Теодором Лессингом Виндельбанда и Риккерта в издании его работы: *Lessing Th. Die Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen oder die Geburt der Geschichte aus dem Mythos*. Leipzig: Reimicke, 1927. S. 7–16.

1.

В данной работе мы ограничим свой анализ той основной областью, в которой нашел свое выражение исторический скептицизм: сферой сравнительных аналогий между историческими трудами и художественными произведениями. Согласно скептическим интерпретациям, работы по истории, несмотря на притязания их авторов, полагающих, что они воскрешают прошлое, в этом не более надежны, чем литературные произведения.

Сравнительные аналогии между историографией и художественной литературой, в которых выражается исторический скептицизм, никоим образом не новы. В период становления современного романа Жан-Жак Руссо в своей эпохальной работе «Эмиль, или О воспитании» исключил из педагогической программы работы современных ему историков, обвинив их в том, что они имеют мало отношения к реальности прошлого: «Я мало вижу разницы между этими романами и вашими историями, – писал он, – если не считать того, что романист увлекается больше своим собственным воображением, а историк больше подчиняется чужому»³. В совершенно ином философском контексте, базирующемся на гораздо более разработанном эпистемологическом обосновании, сравнения между трудами по истории и художественной литературой, подтверждающие скептическое сомнение относительно претензий историков, нашли яркое выражение в работе Артура Шопенгауэра «Мир как воля и представление» (в параграфе, где речь идет об истории) и в декларациях Ницше во втором «Несвоевременном размышлении» по поводу работы Теодора Лессинга «История как придание смысла бессмысленному», на которую мы ссылались ранее⁴.

Не так давно такой же скептицизм проявился в сфере семиотики и литературной критики; он начался с основополагающих работ Ролана Барта в 1960–1970 гг. Не занимаясь особо строгим анализом эпистемологических условий понимания истории, характерным для более ранних философских исследований, Барт начал свои рассуждения с высказанной Ницше идеи о том, что факты по сути своей есть не что иное как языковые конструкторы⁵.

³ Rousseau J.-J. *Émile ou l'éducation*. Book IV. Paris: Garnier/Flammarion, 1966. P. 310. Рус. пер.: Руссо Ж.-Ж. *Эмиль, или О воспитании* // Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. / Пер. Е.Н.Бируковой. М., 1961.

⁴ Шопенгауэр отмечал, что если все исторические описания далеки от истины, на которую они претендуют, то их самой «интересной» формой является автобиография, т. к. она больше всего похожа на роман; см.: Schopenhauer A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zürich: Diogenes, 1977, II, 2. S. 519; см. в рус. изд.: Шопенгауэр А. *Мир как воля и представление* // Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 5 т. Т. 1. М., 1992. С. 247. Высказывания Ницше по этому поводу во втором «Несвоевременном размышлении» особенно весомы: «...только в том случае, если бы история могла быть претворена в художественное произведение, т. е. сделаться чистым созданием искусства, ей удалось бы, быть может, поддерживать или даже пробуждать инстинкты». Nietzsche F. *Werke: Kritische Gesamtausgabe*, ed. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–III. 1872–1874. Vol. 3, 1. Berlin: De Gruyter, 1972. S. 292; рус. пер.: Ницше Ф. *О пользе и вреде истории для жизни* // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1 / Пер. Я.Бермана. М., 1990. С. 200. Радикальный исторический скептицизм Теодора Лессинга, приравнивающего историю к произведению искусства, нашел выражение в: Lessing T. *Die Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*. S. 104–110.

⁵ Барт пишет: «Отсюда понятно, почему понятие исторического “факта” нередко, у разных мыслителей, вызывало к себе недоверие. Уже Ницше писал: «Не бывает фактов как таковых. Чтобы мог появиться факт, всегда нужно сперва ввести какой-то смысл. С того момента как в дело вступает язык (а когда же он не вступает в дело?), факт может определяться лишь тавтологически». Barthes R. *Le discours de l'histoire* // *Le bruissements de la langue*. Essais critiques IV. Paris: Seuil, 1984. P. 163; рус. пер.: Барт Р. *Дискурс истории* // Барт Р. Система моды. Ст. по семиотике культуры / Пер. С.Н.Зенкина. М., 2003. С. 438. См. также сравнение, которое Барт проводит между интерпретацией фактов у Ницше и историогра-

Опираясь на эту теорию о конститутивной роли языка в создании того, что называют реальностью фактов, Барт развил свои сравнения между исторической работой и романом, вылившиеся в радикальный историографический скептицизм. В первом параграфе своего знаменитого очерка об отношениях художественной литературы и истории – «Дискурс истории» («The Discourse of History») – Барт поставил важный вопрос, с тех пор преследующий историографию: «...действительно ли повествование о событиях прошлого, обычно помещаемое в нашей культуре (начиная с древних греков) под рубрикой исторической “науки”, подчиненное императиву “реальности” и оправдываемое принципами “рационального” изложения, отличается какой-то специфической чертой, какой-либо несомненной структурной упорядоченностью от повествования воображаемого, какое можно встретить в эпосе, романе, драме?»⁶.

По мнению Барта, исторические работы, как и нарративные конструкции, мало связанные с «реальностью» прошлого, выражают свою цель при помощи избранных ими лингвистических или риторических средств. Стремление воссоздать историческое прошлое, как и создание литературного произведения, в конечном счете отображают тот современный контекст, в котором они укоренены. Находясь под влиянием современных интересов, исторические конструкты, как и многочисленные выражения бытующей в данное время идеологии, по мнению Ролана Барта и его учеников, являются по сути дела вымыслами, и именно поэтому исторические работы в основе своей сопоставимы с литературными произведениями. Вот что Барт писал об этом:

«...исторический дискурс по самой своей структуре... представляет собой прежде всего идеологическую, точнее *воображаемую* конструкцию, – в том смысле, что воображаемое есть тот язык, которым отправитель дискурса (существо чисто языковое) “заполняет” субъекта высказывания (существо психологическое или идеологическое)»⁷.

Здесь мы находим существенное выражение исторического скептицизма нашего времени, получившее с тех пор большое влияние. Что позволяет нам предположить – в ответ на течение скептицизма, воплощением которого стали работы Барта, – что вне вымышленных конструкций, выраженных в дискурсе настоящего (в его идеологической разработке), требование воссоздать историческое прошлое может встретить своего визави в глубинах реальности прошлого? Не вдаваясь в тонкости лингвистических исследований Барта или в детальное изучение его влияния на последующие историографические теории, ограничимся кратким рассмотрением того, что у него непосредственно относится к историографической практике, чтобы показать, в чем мы усматриваем принципиальный предел современного исторического скептицизма.

Критическое видение историографической практики у Барта касается периода становления современной историографии, который, по его словам, совпадает с периодом становления современного романа. Его интерес к историографии начался со знакомства с работой историка Жюль Мишле, чей талант в достижении драматических эффектов был сродни литературному творчеству, прежде всего созданию романов. Описывая в своем многотомном труде «История Франции» (*Histoire de France*) Французскую революцию, что особенно интересовало Барта, Мишле касался тех событий, свидетелями

фической практикой Мишле: «...прав именно Мишле. Здесь он, парадоксальным образом, близок к Ницше» (*Barthes R. Aujourd’hui, Michelet // Le bruissement de la langue. Essais critiques IV. P. 243*).

⁶ *Barthes R. Le discours de l’histoire. P. 163; рус. пер.: С. 427.*

⁷ *Ibid. P. 174; рус. пер.: С. 438.*

которых стали поколения, непосредственно предшествовавшие поколению Мишле; они были еще близки к нему по языку и символике и доступны для воспоминаний живших тогда людей. Чтобы достичь драматического эффекта, Мишле, как убедительно показывает семиотик Барт, использовал лингвистические приемы и элементы вымысла, которые усиливали иллюзию, будто повествование исходит из исторической «реальности»⁸. Благодаря этим приемам для внуков революционеров, современников Мишле, описание недавних событий, до основания потрясших европейскую цивилизацию, было живым, передающим пафос недавнего прошлого, драматический дискурс которого, как показал Барт, очень напоминал дискурс современного романа.

Если бы приемы исторического нарратива и пространство исторического воображения сводились к созданию таких драматических имитаций, скептицизм Барта и его учеников получил бы мощный аргумент. Но разве это всё, что требуется для воссоздания исторического прошлого? А что, если, наоборот, вне этих приемов, используемых для создания правдоподобного сюжета, под историческим нарративом пульсирует осязаемая – пусть только неявно различимая – «реальность»? Барт и его последователи в принципе не видят большой разницы между элементами вымысла в исторических работах и кропотливым восстановлением и сравнением доступных источников, с которыми, в их взаимосвязи, может быть соотнесена «реальность» контекста прошлого. Вся историография в конечном счете основана на воображаемой реконструкции, подспудно выражающей нынешнюю ситуацию рассказчика.

Я думаю, более глубокие подтексты такой позиции станут очевидными, как только мы рассмотрим неозвученное предположение, стоящее за утверждением о том, что «вымысел» и «историческая репрезентация» по сути своей одинаковы. Это предположение касается того смысла, который приписывают термину *воображаемое*. По Барту, воображаемое, как и вымышленное, прямо противоположны «реальному». Историческое воображение повсеместно используется при создании «вымышленных» репрезентаций, но, сильно ограничивая область его действия, Барт показывает свою зависимость от абстрактного предубеждения, принимаемого им без критического осмысления. Это абстрактное предубеждение исходит из давней традиции такого понимания воображения, согласно которому его объекты противостоят истинам разума как гарантам реальности или «бытия»⁹. И здесь скептическая теория, как я ее понимаю, сводящая историческое воображение к роли «осюжетивания» (*emplotment*) «фактов» в вымышленной части нарратива, упускает из виду, насколько оно важно для понимания истории. Эта чрезмерно ограниченная теория воображения действительно рискует превратить парадокс исторической рефлексии в герметически замкнутый круг, где всякое исследование циркулирует только в сфере *настоящего*. Действительно, если мы можем прибегнуть лишь к помощи воображаемых нарративов, вытекающих из идеологических представлений современного мира, тогда прошлое суще-

⁸ Barthes R. L'effet du réel // Le bruissement de la langue. Essais critiques IV. P. 179–187.

⁹ Параллели с **картезианской теорией воображения у Барта и в структуралистских и неструктуралистских теориях** совершенно поразительны, но более подробное рассмотрение этого вопроса вышло бы за рамки нашего исследования. В данном контексте достаточно привести противоположную концепцию воображения, представленную Гёте в его разговоре с Эккерманом, где он выдвигает понятие «фантазии для истинности реального» (*Phantasie für die Wahrheit des Realen*); Eckermann J.P. Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1987. S. 154. См. прежде всего в этом же русле интерпретацию Кассирером Гёте и об этой функции воображения: Cassirer E. An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture. New Haven: Yale University Press, 1992. S. 204–206.

ствует постольку, поскольку оно совпадает с проекциями настоящего. В таком случае представления об историческом прошлом и литературный вымысел в равной степени выражают только современные ситуации.

Позже Хейден Уайт развил предложенный Бартом способ соотнесения историографии и вымысла в рамках теории исторического воображения, которая отождествляет его с литературным артефактом. В своих критических очерках Уайт проводит интересное обсуждение бартовской и других современных теорий истории и, признавая, что концепция истории опирается у Барта на «массу в высшей степени проблематичных теорий языка, дискурса, сознания и идеологии», он в то же время берет бартовско-ницшевскую формулировку, о которой мы писали выше – «факт всегда существует лишь в языке» («Le fait n'a jamais qu'une existence linguistique») – в качестве девиза для книги критических очерков, куда входит его обсуждение идей Барта¹⁰. Там, где Уайт интерпретирует это так, что исторические повествования являются, в сущности, «вербальными вымыслами, содержание которых в той же степени придумано, как и найдено» и контексты которых «являются продуктом способности к вымыслу историков, изучающих это содержание», историография почти уподобляется художественной литературе. Самым важным для нас здесь является то, что историк, по Уайту, ориентирован на *настоящее*, что проявляется в «повторном знакомстве» (refamiliarization) со следами прошлого в настоящем «путем демонстрации того, как их развитие согласуется с тем или иным типом повествования, который мы конвенционально применяем, чтобы придать смысл нашим собственным жизненным историям». Здесь литература и историография имеют общую цель, надежно ориентированную в рамках настоящего. Согласно откровенному замечанию Уайта в его статье «История как литературный артефакт», мы признаем, что оба жанра – художественная литература и история – являются «формами, в которых сознание и строит, и осваивает мир, чтобы в нем было комфортно жить»¹¹.

Это приводит нас к решающему пункту: если понимание и воображение, которое управляет им, так прочно коренятся в настоящем, что, сфокусировавшись на прошлом, не способны различить основу «реальности» прошлого, какая способность может помочь нам увидеть контуры настоящего как *настоящего*, отличного от «реального» прошлого? Скептическая интерпретация, сводя воображение к функции «осюжечивания» (emplotment) «фактов» в вымышленной части повествования, упускает из виду присущую ему способность, позволяющую не только сочинять истории, но и делать возможным истори-

¹⁰ White H. The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1987. P. ii, 35–37. По вопросу о связи между языком и историей Райнхарт Козеллек представил следующее мнение в своей статье «Вымысел и историческая реальность» (Fiktion und geschichtliche Wirklichkeit): «Конечно, исторические события немислимы без речевых актов, исторический опыт и воспоминание нельзя передать без языка. Но в историю всегда входят многочисленные до- и внеязыковые факторы, для выражения которых опять-таки требуется деятельность языка. Поэтому исторические тексты близки к художественным» (Zeitschrift für Ideengeschichte. Die Rückkehr der Wahrheit. 1/3. Autumn. 2007. S. 52).

¹¹ White H. The Historical Text as Literary Artifact // Topics of Discourse. P. 82, 87, 89, 99. Критические комментарии к теориям Хейдена Уайта можно найти в интересной работе Лайонела Госсмана (Gossmann L. Between History and Literature. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1990. P. 285–324), а также у Йорна Рюзена: Rösen J. Lebendige Geschichte. Grundzüge einer Historik III. Formen und Funktionen des historischen Wissens. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1989. S. 22. Рюзен считает, что поскольку Хейден Уайт склонен причислять историографию к литературной форме, исследование «будет проводиться на основании лингвистических принципов, которые являются инструментами языкового освоения мира и самопонимания человека».

ческий опыт. Благодаря этой способности воображение различает конкретные временные нюансы, отличая запечатленное в памяти прошлое современного опыта от исторического прошлого, находящегося за пределами живой памяти. Обладая этой функцией, оно наделяет историческое суждение способностью преодолеть погруженность в настоящее и недавнее прошлое, чтобы высветить аспекты исторического прошлого, лежащего за его горизонтом. Именно к этой, одновременно осознанной и сокровенной способности воображения мы относимся как к «чувству истории». Такая способность, естественно, имеет свои границы. Она всегда «standortsgebunden», **связана с основной позицией** – контекстом, в котором укоренена; но отсюда не следует, что она является лишь источником вымыслов. Воображение в полном смысле этого слова позволяет нам отличать актуальные возможности современного опыта от прошлых возможностей, которые забыты как утратившие силу и анахроничные. Показатель «реальности» исторического прошлого заключается прежде всего в его анахронической связности по отношению к настоящему, закрепленной в языке, символах и жестах, за границами живой памяти, и задача исторического разграничения, руководимого воображением, – заново его интерпретировать¹². В свете такого видения прошлого как несоизмеримого с настоящим злободневный аспект сегодняшних убеждений и господствующего стиля суждений проявляется во всей его случайности и эфемерности.

Барт и его школа с присущей им проницательностью выявили элементы вымысла, которые историки неумышленно вводили в исторический нарратив с помощью языковых средств. Барт прав в том, что не существует больше жесткого традиционного различия между художественными произведениями и историческими работами. Однако, если это так, то не потому лишь, что элементы вымысла входят в исторический нарратив, но и по обратной причине: не только работа по истории, но зачастую и сам роман может использовать способность воображения, чтобы выявить символические структуры, которые очерчивают «реальность» исторического контекста¹³. В заключительной части нашей работы обратимся к примеру: он поможет нам про-

¹² В своей работе «Исторический текст как литературный артефакт» (Historical Text as Literary Artifact, p. 83–84) Хейден Уайт ссылается на концепцию Коллингвуда, размышляя об использовании «конструктивного воображения» в репрезентации исторических повествований, которое способно выделить наиболее правдоподобный рассказ из всех возможных. Как он отмечает, для Коллингвуда конструктивное воображение функционирует как априорная способность по кантовской модели трансцендентального схематизма. Даже если Уайт и не полностью принимает эту абстрактную и по сути дела аисторическую модель воображения, мне не совсем ясно, какой смысл имеет способность воображения согласно уайтовской модели, помимо создания в основном придуманных историй, как это понимал Ролан Барт. Что касается объяснения символических структур, присущих прошлому, я могу только выделить замечания Эрнста Кассирера в заключении третьей части его пяти очерков в работе «К логике наук о культуре. Понятия о природе и понятия о культуре»: «... наука о культуре учит нас понимать символы, чтобы расшифровать содержание, которое они в себе заключают, – чтобы снова сделать видимой ту жизнь, из которой они изначально вышли» (Cassirer E. Zur Logik der Kulturwissenschaften. Naturbegriffe und Kulturbegriffe. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961. S. 86).

¹³ В работе «Исторический текст как литературный артефакт» Хейден Уайт высказывает предположение, что философия языка может помочь нам «понять, что вымышленно в якобы реалистичных репрезентациях мира и что реалистично во всем явно вымышленном» (White H. The Historical Text as Literary Artifact. P. 88). Я согласен с Полем Рикёром, критикующим Уайта за то, что тот «по сути дела не показывает нам, что реалистично в художественных произведениях, поскольку подчеркивается только вымысел в якобы реалистичных репрезентациях мира» (Ricoeur P. The Reality of the Historical Past. Milwaukee: Marquette University Press, P. 51). Действительно, трудно понять, что имеет в виду Уайт, говоря о «реалистичном» – «реальность» или «реализм» как литературный жанр.

иллюстрировать понятие контекстуальной реальности, раскрытие которой является главной задачей интерпретации истории. Ради удобства я возьму исторический роман Виктора Гюго «Собор Парижской Богоматери», совпавший по времени с появлением новых форм историографии в начале XIX в.

2.

Роман Виктора Гюго «Собор Парижской Богоматери», впервые опубликованный в 1831 г., внес эпохальный вклад в становление исторического романа во Франции. В этом произведении смело используются доступные источники, что отличает его от типичных исторических работ того периода, даже от тех, которые близки к романам по своему драматическому эффекту, – таких, например, как «История Франции» Жюль Мишле. В своем романе Виктор Гюго обыгрывает двойственность, представляющую собой основной способ, при помощи которого в историческом романе достигается искомый эффект: автор передает события конца XV в. правдоподобно и с такими деталями, которые могли быть сообщены только пережившими все это людьми, а в то же время заявляет, что излагает давние исторические события в соответствии со свидетельствами и документами. Поэтому, тогда как сюжет и основные герои романа полностью вымышлены, они взаимодействуют с другими лицами, списанными с реальных персонажей прошлого, как, например, средневековый драматург Пьер Гренгуар или Людовик XI, король Франции. Излагая совершенно вымышленную историю, автор называет себя «просто историком», чье повествование опирается на более ранние свидетельства «других историков», например, на «Мемуары» Филиппа де Коммина, изданные в XV в., и более поздние «Парижские древности» (*Antiquités de Paris*) Анри Совалы. Двойственная смесь вымысла и истории создает драматический эффект благодаря временной иллюзии, когда читателям кажется, что они приоткрывают былой облик современного Парижа, в котором они живут, хотя на самом деле повествование придает новую форму тому, что необычно, туманно и отдалено во времени, – начиная с языка, жестов и других форм символического взаимодействия, типичных для XV в., – чтобы сделать это доступным для понимания и восприятия современников.

Нацеленный на драматическое воплощение сюжета, исторический роман является каким угодно, только не «историческим», т. к., якобы описывая «прошлое», он по сути постоянно уподобляет его настоящему, выдавая за историческое то, что является вымыслом, и это касается не только выдуманных героев, но и воображаемой контекстуальной структуры того периода, в котором происходит действие. Прошлое время перенесено в настоящее, но его сделали архаичным благодаря набору разных реликвий и отрывочных описаний: таковы азартная игра Пьера Гренгуара, с которой начинается роман, болезнь короля Людовика XI, подробные топографические описания Парижа – всё то, что имитирует прошлое и при этом по большей части остается вымыслом. Это только высвечивает главную находку романа: воспроизведенное прошлое, которое в строгом смысле доступно лишь личному и групповому опыту соответствующего времени, расширено назад, «как если бы» оно охватывало давным-давно исчезнувший контекст, остающийся за рамками любой живой памяти.

Однако это не все, чего достигает роман, поскольку его значение не ограничивается драматическим эффектом. Чувство истории, демонстрируемое Гюго в «Соборе Парижской Богоматери», заключается в его способ-

ности приостанавливать ход исторического повествования, чтобы размыслить о тех изменениях, которые отличают более позднюю эпоху от средневекового наследия. Здесь автор концентрирует воображение на глубоких переменах в преобладающих чувствах и ментальностях, которые сделали готическую символику непривлекательной во всех ее формах и даже непостижимой для последующих стилей, пришедших ей на смену. Талантливо описывая, каким образом существующее «настоящее» соотносится с прошлым, в данном случае эпохой, охватывающей десятилетия и века вплоть до Французской революции, Виктор Гюго показывал, что в более поздние времена была утрачена способность ценить значение и красоту архаической символики и форм выражения средневекового прошлого. Мода каждого последующего настоящего разрушала то, что не могла ни понять, ни оценить, оказываясь в этом смысле более разрушительной, чем революции. Вот что он писал:

«Моды нанесли больше вреда, чем революции. Они врезались в самую плоть средневекового искусства, они посягнули на самый его остов, они обкарнали, искромсали, разрушили, убили в здании его форму и символ, его смысл и красоту. Не довольствуясь этим, моды осмелились переделать его заново, на что всё же не притязали ни время, ни революции. Считая себя непогрешимыми в понимании *хорошего вкуса*, они бесстыдно разукрасили языки памятника готической архитектуры своими жалкими, недолговечными побрякушками: мраморными лентами, металлическими помпонами, медальонами, завитками, ободками, драпировками, гирляндами, бахромой, каменными языками пламени, бронзовыми облаками, дородными амурами и пухлыми херувимами, которые подобно настоящей прокаже начинают пожирать прекрасный лик искусства еще в молельне Екатерины Медичи, а два века спустя заставляют это измученное и манерное искусство окончательно угаснуть в будуаре Дюбарри»¹⁴.

Такие реконструкции прошлого, цель которых – понять, каким образом его обусловленный исторической ситуацией смысл исчезает, без возможности оценки и понимания в последующие века, конечно, являются основной целью не художественного произведения, даже если они представлены столь ярко, как в романе «Собор Парижской Богоматери», а трудов по истории. Эта тема интенсивно разрабатывалась современными историками, несколькими десятилетиями позже достигнув кульминации в описании «духа классики», победившего средневековый мир, которое Ипполит Тэн представил в своей работе «Истоки современной Франции» (*Les origines de la France contemporaine*).

Здесь можно поспорить, что и историки, и романисты излагали отдаленное прошлое в новой форме, которая просто заменила классицизм предыдущей эпохи; при этом они отстаивали полемические или идеологические установки, бытовавшие в их время, прежде всего радикальную критику мира, кульминацией которой стало то, что они приняли за революционный катаклизм. Такие репрезентации прошлого были явными выражениями идеологических предрассудков. И все же, говоря о том, что историческое изображение этого периода, как и всех других, было вплетено в устремления того мира, в котором оно возникло, можем ли мы делать вывод, что все эти формы исторической рефлексии были простыми функциями этого мира, господствующих в нем риторических приемов или различных идеологических интенций его дискурса?

¹⁴ Гюго В. Собор Парижской богоматери / Пер. Н.Коган. М., 1977. С. 109.

То, что, с моей точки зрения, противостоит любой попытке свести всё к основной позиции – данному настоящему – это временное воплощение прошлого в его несоизмеримости с последующими временами, являющее себя через символические структуры, которые не поддаются непосредственной реконструкции, а требуют концептуального исследования и раскрытия при помощи воображения, позволяющих выявить их скрытый смысл. Литературные произведения могут указать на своеобразии исторического прошлого; задача же исторического исследования – объяснить символическую структуру, которая придает ему более глубокое контекстуальное значение. «Реальность» исторического прошлого заключается в его трансцендентности по отношению ко всем представлениям современного мира, всем идеологическим интенциям, которые стремятся его оживить, постоянно заставляя нас переосмысливать его значение в каждом новом настоящем. Сколь бы предвзятой и неполной ни была даже самая беспристрастная попытка воссоздать следы прошлого за пределами живой памяти, ее значение отнюдь не сводится к вымыслу; она обнаруживается не только там, где способна прояснить события, предшествовавшие настоящему, но и там, где она дает нам возможность увидеть в более широкой перспективе меняющиеся горизонты настоящего.

Перевод с английского З.А. Заритовской

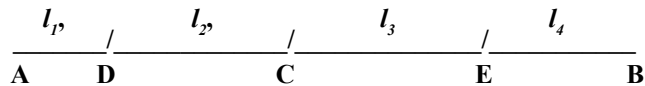
ПЛАТОНОВСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ДИСКУРСИВНОГО ЗНАНИЯ

В знаменитом символе линии из VI книги «Государства» (VI, 509d-511 e) Платон различает два вида знания об умопостигаемом: нефилософское, к которому он относит математические дисциплины, и философское, отождествляемое им с диалектикой. Первое, по его словам, «только грезит о бытии», второе же имеет дело непосредственно с идеями, а значит с вещами и истиной. Каждому виду знания Платон ставит в соответствие особую познавательную способность: занимаясь математическими науками, мы задействуем «рассудок» или «дискурс» (διάνοια), диалектика же пробуждает в нас «ум» (νοῦς). В этой статье мы будем говорить о природе дискурсивного, или рассудочного, знания. Мы определим его предмет и метод, установим онтологический статус его объектов, попытаемся ответить на вопрос, распространяется ли оно только на математические дисциплины или и на другие науки тоже, и, самое главное, постараемся выяснить, в чем дискурсивное знание уступает умному и почему, по мнению Платона, оно так же далеко отстоит от бытия, как сон от бодрствования.

Напомню вкратце содержание символа линии. Платон изображает область умопостигаемого и чувственно воспринимаемого в виде двух неравных отрезков линии, каждый из которых, в свою очередь, также делит на две части.

«Для сравнения возьми линию, поделенную на два неравных отрезка. Каждый такой отрезок, то есть область видимого и умопостигаемого, раздели опять в том же отношении, причем область видимого ты разделишь по признаку ясности и неясности...»

Каждый из полученных четырех отрезков (l_1 , l_2 , l_3 и l_4) изображает определенный вид сущего, отличающийся от других по признаку ясности и неясности, т. е. познаваемости и непознаваемости. В области чувственно воспринимаемого для познавательной способности наименее различимы «тени и отражения вещей в плотных и гладких предметах», которые Платон обозначает общим именем «подобия» (εἰκόνας) и помещает в отрезок l_1 . К отрезку l_2 относятся сами чувственно воспринимаемые вещи – «находящиеся вокруг нас живые существа, все виды растений, а также то, что изготавливается», поскольку они усматриваются душой более отчетливо.



Пусть линия AB делится точкой C на два неравных отрезка. Тогда отрезок AC будет обозначением области видимого, а CB – умопостигаемого. При помощи точки D отрезок AC делится таким образом, чтобы отношение AD к DC равнялось отношению AC к CB . То же самое проделывается и с отрезком CB при помощи точки E . В результате получаются четыре отрезка l_1 , l_2 , l_3 , l_4 , связанные друг с другом отношением пропорции: $l_1 : l_2 = l_1 + l_2 : l_3 + l_4 = l_3 : l_4$.

О том, какие предметы составляют содержание отрезков l_3 и l_4 , относящихся к области умопостигаемого, Платон прямо не говорит. Он прибегает к косвенному описанию, поясняя, как их познает душа. Первый раздел умопостигаемого (l_3), по его словам, душа отыскивает с помощью образов, относящихся к области видимого, исходя из предпосылок и идя в своем ис-

следовании не к началу, а к концу¹. Содержание же другого раздела (l_4) она исследует с помощью диалектической способности (*διαλέγεσθαι δύναμις*). Здесь душа также начинает свое рассуждение с предпосылок, но уже не принимает их за нечто очевидное; она расценивает их только как предположения и пытается от них прийти к «беспредпосылочному началу всего». При этом душа в своем исследовании больше не использует чувственные образы, как в предыдущем случае, но опирается исключительно на сами идеи.

Существо первого метода отыскания умопостигаемого Платон поясняет на примере математических наук. Геометры, пишет он, и люди, занимающиеся счетом, начинают изучение чисел и фигур, не спрашивая о том, что есть число и фигура, почему числа делятся на четные и нечетные и отчего существует только три вида углов (острые, тупые и прямые). Геометры предполагают все это как бы заранее известным и не требующим пояснения. Кладя в основу подобные постулаты, они идут от них к цели (концу) своего исследования, например, к решению задачи о квадратуре круга или к доказательству того, что сумма углов треугольника составляет два прямых. При этом они опираются на чертежи или даже на объемные тела, т. е. на предметы из области видимого (отрезки l_1 и l_2), хотя полученные ими выводы касаются не конкретного нарисованного треугольника или квадрата, а того, который усматривается умом. В отличие от диалектика, пытающегося увидеть сущность каждой вещи в свете первоначала и способного поэтому «дать отчет о ее бытии», математик не задается вопросом, что есть треугольник, квадрат или круг сами по себе, но принимает существование этих объектов как данность и исходит из заранее имеющихся определений. Как следствие, он видит умопостигаемое менее ясно, чем диалектик. По словам Платона, математикам «всего лишь снится бытие, а наяву им невозможно его увидеть»².

Закончив описывать содержание четырех отрезков линии, Платон ставит в соответствие каждому из них особое душевное состояние (511 е).

«С указанными четырьмя отрезками соотнеси мне те четыре состояния, которые возникают в душе: на высшей ступени ум (*νοῦς*), на второй – рассудок (*διάνοια*), третье место удели вере (*πίστις*), а последнее – уподоблению (*εἰκασία*)».

Далее я буду называть «рассудочным» или «дискурсивным» знание, которое душа получает при помощи рассудка³. Какие же предметы составляют его содержание и каков их онтологический статус? Платон часто говорит о них как об умопостигаемых⁴, но означает ли это, что предметом рассудка являются идеи? Этот вопрос вызывал и продолжает вызывать оживленные дискуссии в научной литературе. Одни ученые (И.Штенцель, И.Крэммер, К.Гайзер), основываясь на свидетельстве Аристотеля о промежуточном положении математических объектов в платоновской системе реальности, соотносят отрезок l_3 с числами и геометрическими фигурами. Другие (Г.Чернисс, Ф.Корнфорд, Д.Росс) отрицают, что два верхних раздела умопостигаемого соответствуют двум отличающимся друг от друга в онтологическом плане родам сущего и признают предметы рассудка идеями.

¹ Платон. Государство, VI, 510b.

² Платон. Государство, VI, 533с. См.: Платон. Собр. соч. Т. 3. С. 317.

³ Как отмечает, в частности, Л.Герсон, «слово *διάνοια*, по-видимому, подразумевает дискурсивность, так как приставка *δια* указывает на своего рода связь или отношение». См.: Gerson L. P. Ancient epistemology. Cambridge, 2009. P. 34.

⁴ Например, в Госуд. VI 510 с, где говорится, что геометры направляют свою мысль не на изображенные на чертеже фигуры, а на «четырёхугольник сам по себе» (*τοῦ τετραγώνου ἑαυτοῦ*).

По мнению Дэвида Росса⁵, содержание обоих верхних отрезков линии составляют идеи, за исключением того лишь, что к l_3 относятся идеи математических предметов (треугольника, круга, числа и т. д.), а к l_4 – все прочие. Разделение идей на две группы ученый объяснял различием в способе их познания. Так, идеи математических предметов невозможно постичь, не прибегая к наглядным пространственным построениям, идеи же справедливости, мужества, блага и красоты (Росс называл их «этическими идеями») не имеют чувственных подобий и требуют чисто диалектического рассмотрения. Несмотря на то, что разные способы познания соответствуют различным ментальным способностям (первый – рассудку, а второй – уму), и тот, и другой направлены на один и тот же объект – идеи. Полагая, что два высших отрезка линии изображают различные группы идей, Росс тем не менее вынужден был признать, что идеи математических предметов должны иметь более низкий онтологический статус по сравнению с этическими идеями, т. к. в противном случае остается непонятным, почему Платон называет отрезок l_3 низшим и менее ясным разделом умопостигаемого.

Похожей точки зрения придерживался и Фрэнсис Корнфорд. Он также считал, что оба раздела умопостигаемого содержат в себе идеи и что нет никаких оснований видеть в отрезке l_3 промежуточную сферу математических чисел и фигур⁶. Однако, в отличие от Росса, Корнфорд не причислял идеи математических предметов к низшему виду умопостигаемого и не считал рассудок единственным адекватным способом их познания. Он указывал на то место из «Государства», где утверждается, что предметы математических наук могут стать объектами ума ($\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$), если будут рассматриваться вместе с беспредпосылочным началом ($\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\nu \acute{o}\nu\tau\omega\nu \mu\epsilon\tau\grave{\alpha} \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}\varsigma$)⁷. Таким образом, по мнению Корнфорда, отнесенность идей к тому или иному разделу умопостигаемого определяется не их собственной природой, а способом их постижения. В отрезок l_3 математические идеи попадают в том случае, если их начинают мыслить неадекватным образом – используя чувственные подобия и необоснованные предпосылки. Тогда они становятся объектами не ума, а другой, дианоэтической, способности, которая видит бытие менее ясно, чем ум.

Подход Корнфорда положил начало т. н. «интенциональному» толкованию символа линии, которое на сегодняшний день является едва ли не самым популярным. Согласно интенционалистам, различие объектов познания, символизируемое четырьмя отрезками, обусловлено различием познавательных способностей, так что определенный способ постижения реальности производит соответствующий модус ее существования, а тем самым – и соответствующий объект⁸. Если Корнфорд отрицал онтологическое различие только между объектами рассудочной и умной сферы, то наиболее радикальные из интенционалистов отрицают его даже между идеями и чувственными вещами. Так, согласно Гэйл Файн, у Платона нет теории двух независимо существующих друг от друга миров – идеального и чувственного: он учит об одном-единственном бытии, которое, в зависимости от способа его по-

⁵ Ross D. P. 63–64.

⁶ Cornford F.M. Mathematics and Dialectic in the *Republic* VI–VII. Part I // *Mind*. V. XLI. 1932. P. 37–52; p. 38: «I agree with critics who hold, that nothing here points to a class of mathematical numbers and figures intermediate between ideas and sensible things».

⁷ Платон. Государство, 511d.

⁸ См., например: Hahn R. A note on Plato's divided line // *Journal of History of Philosophy*. 1983. P. 234–237: “the mode of apprehending objects conditions the things apprehended”; “the mode of apprehension bring forth the object...”. Также см.: Smith N.D. Republic 476e–480a: Intentionality in Plato's epistemology? // *Philosophical Studies*. 30. 1976. P. 427–429.

стижения, усматривается то с большей, то с меньшей степенью ясности и предстает то в виде идей, то в виде чувственных вещей, то в виде их подобий⁹. В рамках такого подхода все отрезки линии оказываются равными по содержанию: все принадлежащее сфере идей (l_4) мыслится отраженным в l_3 , l_2 и l_1 . В результате в рассудочную сферу наряду с идеями математических предметов попадают и все остальные идеи, но только в своем рассудочном варианте, т. е. когда их рассматривают с помощью чувственных образов и исходя из предпосылок. Как пишет Файн, «хотя Платон и дает геометрическую иллюстрацию отрезка l_3 , этот отрезок не сводится к геометрии или даже вообще к математическим наукам; любое рассуждение, удовлетворяющее более общим правилам, относится к l_3 »¹⁰.

Но что же представляют собой отражения идей в рассудке? Как мы помним, Платон делит свою линию по принципу ясности и неясности, так чтобы получившиеся отрезки были связаны между собой пропорциональным отношением: $l_1 : l_2 = l_3 : l_4$. В результате отрезок l_4 оказывается аналогом l_2 , а l_3 – аналогом l_1 . Это означает, что по отношению к уму сфера рассудка занимает такое же положение, какое тени и отражения чувственно воспринимаемых вещей занимают по отношению к самим вещам. Этой аналогией Платон, по-видимому, хочет показать, что так же как зрение, когда оно смотрит на вещи в прямом солнечном свете, видит их самих, а когда отворачивается от Солнца и смотрит в «плотные и гладкие поверхности», то имеет дело с отражениями вещей, так и мысль, когда она рассматривает свой предмет в свете первоначала, то видит идеи, а когда отворачивается в противоположную сторону, то – отражения идей¹¹. Если, к примеру, мы пытаемся мыслить двойку, задаваясь вопросом о сущности числа и о том, что составляет основу самого нашего мышления о нем, то предмет нашего рассуждения составляет идея двойки. Если же мы исследуем свойства двойки, исходя из интуитивно ясного или заранее данного ее определения, то имеем дело уже с новым объектом – математической двойкой, представляющей собой отражение соответствующей идеи в рассудке. Главное отличие математического числа от его идеального прообраза состоит в том, что оно существует в виде множества абсолютно одинаковых экземпляров, в то время как каждая идея сама по себе только одна¹². Действительно, чтобы произвести простейшую операцию сложения ($2 + 2$), умножения (2×2) или возведения в квадрат (2^2), математику необходимо иметь по меньшей мере две двойки, которые будут во всем похожи друг на друга. И чтобы иметь возможность представить любое число в виде суммы единиц, он должен иметь в своем распоряжении бесконечное количество во всем тождественных между собой единиц. В «Филебе» и «Государстве» Платон говорит, что для людей, сведущих в арифметике, «между многими тысячами единиц не существует никакого различия» и любая единица рав-

⁹ *Fine G.* Knowledge and Belief in *Republic V–VII* // Plato on Knowledge and Forms. Selected Essays. Oxford, 2003. P. 99–107.

¹⁰ *Fine G.* Knowledge and Belief in *Republic V–VII*. P. 106.

¹¹ О том, что объектами отрезка l_3 являются отражения идей, писали *Cooper N.* The importance of *dianoia* in Plato's theory of Forms // *Classical Quarterly*. 16. 1966. P. 65–69; *Crombie I.M.* An Examination of Plato's Doctrines. V. II. P. 80–81; *Fine G.* Knowledge and Belief in *Republic V–VII*. P. 104–107; *Gerson Lloyd P.* Knowing Persons. A study in Plato. Oxford, 2003. P. 181–187.

¹² *Аристотель.* Метафизика, I, 6 987b: «Платон утверждал, что помимо чувственно воспринимаемого и эйдосов существуют как нечто промежуточные математические предметы, отличающиеся от чувственно воспринимаемых вещей тем, что они вечны и неподвижны, а от эйдосов – тем, что имеется много одинаковых таких предметов, в то время как каждый эйдос сам по себе только один...».

на любой другой¹³. При этом философ прежде всего имеет в виду отличие единиц, которыми оперируют математики, от единиц, которые большинство людей отождествляют с подлежащими счету осязаемыми и видимыми телами: «двумя лагерями или двумя быками»¹⁴. Последние не похожи друг на друга, поэтому задача арифметики, как понимает ее Платон, научить человека мысленно абстрагировать то общее, что усматривается между одинаковым количеством разных вещей, и таким образом достичь понимания истинной, т. е. умопостигаемой, природы числа. Однако если мы поспешим отождествить это абстрагированное от всего чувственного арифметическое число с самой по себе единицей, самой по себе двойкой, тройкой и т. д., т. е. с платоновской идеей числа, то упустим из виду, что математических чисел «много одинаковых»¹⁵, в то время как любая идея, включая и идею каждого числа, только одна. «Многим тысячам единиц» арифметики соответствует одна-единственная идея единицы, заключающая в себе то общее, что объединяет их всех. Поэтому переход от математического числа к идее числа представляет собой как бы следующий, более высокий уровень абстракции, ведущий уже не от чувственного к умопостигаемому, а от одного умопостигаемого содержания к другому.

Еще одним важным отличием математического числа от числа самого по себе является то, что число математическое может быть получено из предыдущего путем прибавления единицы. Как пишет Аристотель, «за одним следует два через прибавление к предыдущему одному другого одного, затем три через прибавление еще одного, и остальные числа таким же образом»¹⁶. Напротив, идея числа, хотя и предполагает нечто предыдущее и последующее, существует каждая сама по себе и не связана с соседними идеями через прибавление или отнятие единицы. В результате идеи чисел оказываются несопоставимы друг с другом, что лишает их возможности участвовать в каких-либо арифметических операциях: их нельзя складывать, делить, перемножать; ни одно из них не может быть представлено через другие: например, идея пятерки не равняется сумме идей двойки и тройки, идея тройки не есть сумма трех идей единицы и т. д. Об этом свойстве идей чисел Платон пишет в «Гиппии Большем» (300d–302b) и «Федоне» (101bc). По его словам, причиной появления двух вещей не может быть ни сложение единиц, ни разделение чего-то одного, потому что любая вещь становится той или иной благодаря причастности особой неделимой идее, представляющей собой некий новый смысл, принципиально несводимый к сумме смыслов исходных частей.

Итак, согласно интенционалистам, рассудочное рассмотрение идеальных чисел создает совершенно новые объекты – математические числа, представляющие собой тени и отражения их идеальных прообразов. Естественно предположить, что то же самое может произойти и с любой другой идеей, поскольку рассудок может мыслить не только числа и геометрические фигуры, но и идеи справедливости, красоты, блага и тому подобного. В итоге последние также могут найти свое отражение в отрезке l_3 , а следовательно, его содержание не будет исчерпываться одной лишь математикой. Из текста «Государства» (510c–511b) видно, что математика для Платона – всего лишь пример того, как действует рассудок; пример,

¹³ Платон. Филеб, 32e; Государство, VII 526a.

¹⁴ Платон. Филеб, 32e.

¹⁵ См. примеч. 12.

¹⁶ Аристотель. Метафизика, XIII, 6, 1080 a21.

с помощью которого он хочет пояснить трудно уловимое различие между двумя видами умопостигаемого. Как пишет американский исследователь Ллойд Герсон, «διόνοια, дискурсивный по природе модус мышления, характерен для всех нефилософских наук. И хотя примеры, соответствующие этому модусу в символе линии, исключительно математические, подобное использование предпосылок с целью получения выводов легко поддается обобщению...»¹⁷.

Действительно, в платоновских диалогах встречается множество примеров рассуждений, в которых можно узнать рассудочное рассмотрение идей. Как мы помним, такое рассмотрение должно удовлетворять трем условиям. (1) Оно должно использовать чувственные образы и подобия; (2) исходить из необоснованных и принимаемых за самоочевидные предпосылок, (3) двигаться не к началу, а к концу исследования. Что касается первого условия, то Платон часто использует чувственные образы и аналогии, чтобы пояснить нечто относительно самих идей. Так, в «Государстве» он сравнивает благо с солнцем, поскольку, по его словам, солнце является «порождением блага и более всего на него похожее»¹⁸. Одновременно он использует аналогию со зрением и светом для изображения мышления и истины. Чтобы продемонстрировать отношение между различными родами сущего, он прибегает к символам пещеры и линии. В другом месте он уподобляет справедливость телесному здоровью и, поясняя сущность демократии, сравнивает государство с кораблем¹⁹. Схожим образом действует он и в «Тимее», когда изображает движение ума в душе в виде двух кругов²⁰, а также в «Федре», уподобляя душу крылатой колеснице²¹. Можно припомнить и образ рождающегося от Пороса и Пеннии Эрота в «Пире»²², и еще множество других, позаимствованных из области чувственного, образов и аналогий.

Что же касается второго и третьего условий, то и здесь диалоги предоставляют нам массу примеров гипотетически и дедуктивно построенных рассуждений. В частности, в «Тимее» Платон говорит о возникновении космоса, исходя из трех постулатов (гипотез), которые никак им специально не обосновываются. Слушателям предлагается просто согласиться с тем, что (а) есть «вечно сущее и всегда тождественное» бытие и «всегда возникающее, но никогда не сущее» становление; (б) что «все возникающее возникает по какой-то причине» и (в) что **созданное по неизменному образцу всегда будет прекрасным, а созданное по возникшему и изменчивому – дурным**. Применяя эти три постулата к видимому космосу, Платон приходит к выводу, что космос возник и что у него есть Создатель, который творит мир по неизменному и вечному образцу. Как отмечали уже античные комментаторы, такой способ рассуждения очень похож на образ действия математиков. По словам Прокла, Платон «подобно геометрам принимает определения и постулаты, с помощью которых будет потом вести доказательство»²³. Точно так же Платон поступает и в «Федоне», когда доказывает бессмертие души, исходя из пред-

¹⁷ Gerson Lloyd P. *Knowing Persons. A study in Plato*. P. 182.

¹⁸ Платон. Государство, VI, 506d; 508a–509c.

¹⁹ Платон. Государство, VI, 488 a–e.

²⁰ Как доказывает К.Гайзер, изготовление и последующее деление смеси мировой души в «Тимее» математически представимо как появление, а потом деление на части некоей правильной плоской фигуры – предположительно, круга или квадрата. См.: Gaiser K. S. 52–54; 153–157.

²¹ Платон. Федр, 246b.

²² Платон. Пир, 203bc.

²³ Proclus. In *Platonis Timaeum commentaria* / ed. E. Diehl. Leipzig, 1903, V. I. 236, 10.

положения о существовании идей²⁴, и в первой части «Софиста», когда начинается поиск определения софиста с допущения, что тот является мудрецом и истинным знатоком своего дела²⁵.

В «Федоне», кроме того, Платон дает детальное описание гипотетического метода рассуждения. Устами Сократа он признается, что предпочитает рассматривать сущее не непосредственно – глазами или при помощи других органов чувств, а прибегая к «понятиям» или «речам» (εἰς τοῦς λόγους), которые, по его словам, сродни отражениям вещей. Так, исследующие солнечное затмение, чтобы не испортить глаза, смотрят не на само Солнце, а на его отражение в воде. Вот и я, поясняет Сократ, чтобы совершенно не ослепнуть душою, глядя непосредственно на бытие, решил рассматривать его отраженным в слове. Для этого сначала в качестве предпосылки (гипотезы) необходимо взять положение (λόγος), признаваемое самым надежным, после чего «все, что кажется согласующимся с ним, принимать за истинно сущее... а что нет – за неистинное»²⁶. Многие исследователи отмечали явную параллель между описанием гипотетического метода в «Федоне», где изучение бытия в речи и слове сравнивается с разглядыванием отражений, и символом линии, где объекты рассудка выступают как тени идей, а также мифом о пещере, в котором вышедшему на дневной свет узнику Сократ советует смотреть сначала «на тени и отражения в воде различных предметов, а уж потом – на сами вещи»²⁷. Если указанная параллель действительно имеет место, то можно предположить, что входящие в l_3 «тени и отражения» идей представляют собой λόγοι – речи, понятия, определения, т. е. отражения идей в слове. В пользу такого вывода говорит, например, следующее соображение. Мы показали выше, что отличие математического числа от идеального состоит в том, что первое может быть выражено через другие числа посредством операций сложения, вычитания, умножения, тогда как идея числа не сопоставима ни с чем и не может быть выражена через другие идеи, не утрачивая при этом своей самоидентичности. Тогда, если сопоставимость и выразимость одного мыслительного содержания через другое составляет главную отличительную особенность объектов рассудка, то «низшим разделом умопостигаемого» надо будет признать такое представление идей, при котором одна идея окажется выражена через другие, скажем, идея красоты – через идеи гармонии, соразмерности и пропорционального отношения частей к целому. Рассудок как бы переводит неделимый и самоидентичный смысл идеи во множество, истолковывая его через другие смыслы и тем самым разворачивая его в некую речь. Уникальный смысловой облик идеи он раскрывает через систему ее взаимоотношений с другими умопостигаемыми сущностями и таким образом превращает идею в логос. Поэтому если математическое число есть логос идеального, то логосом идеи справедливости будет определение или понятие справедливости, логосом идеи красоты – понятие красоты и т. п. Рассудок как бы объясняет идею и в результате заменяет ее понятием. Таким образом,

²⁴ Платон. Федон, 78cd.

²⁵ Платон. Софист, 221d.

²⁶ Платон. Федон, 100a 3–7.

²⁷ Платон. Государство, VII, 516a. Об этом см.: *Fine G. Knowledge and Belief in Republic V–VII. P. 106, note 38*: «The account of the hypothetical method in *Phaedo* 100ff... clearly recalls the account of l_3 ».

нижняя область умопостигаемого, изображенная на символе линии отрезком l_3 , оказывается сферой понятий (логосов), лишь незначительную часть которых составляют предметы математических наук²⁸.

Как показывает наблюдение над терминологией платоновского учения об идеях²⁹, не только термин $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, но и $\acute{\iota}\delta\epsilon\acute{\alpha}$, и $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ часто используются Платоном в значении «общего понятия». По словам А.Ф.Лосева, среди широкого спектра значений «идеи» у Платона выделяется одно, которое можно было бы назвать «логико-семантическим». Эйдос и идея в этом значении выступают в роли классификационных единиц при логическом разделении целого – на части, рода – на виды³⁰. Наиболее очевидные примеры такого их использования – поиск определений софиста и политика в одноименных диалогах. Хотя Платон и называет результаты проводимой там диэрезы «эйдосами» и «идеями» (например, когда говорит о делении искусства «по эйдосам» или о возведении разделенных видов к «одной идее»), легко убедиться в том, что подразумевает он при этом не идеи в строгом (онтологическом) смысле слова, а родовидовые понятия. Действительно, перед началом дихотомического деления в «Софисте» Чужеземец формулирует свою задачу следующим образом: «прийти к согласию относительно вещи при помощи речей»³¹. Таким образом он заранее оговаривает, что в ходе рассуждения будет искать $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu$ софиста – не саму вещь (идею), а *речь о* ней, ее определение, ее истолкование через другие смыслы³². Как выяснится в дальнейшем (259 е4–6), именно в ре-

²⁸ Можно указать две причины, по которым Платон использует математику в качестве примера рассудочного рассмотрения идей. (1) Во-первых, учитывая, какую важную роль играют арифметика, геометрия, астрономия и музыка в системе воспитания философоправителей идеального государства и вообще в платоновской философии, можно предположить, что Платон считает математические дисциплины наилучшими представительницами дедуктивно-гипотетического способа рассуждения. В VII книге «Государства», рассуждая об образовании стражей, философ ставит математику выше всех остальных наук и искусств, говоря о ней как единственном виде знания, способном «увлечь душу от становления к бытию» (521d). Если грамматика, музыка, гимнастика и медицина направлены на возникающее и гибнущее и имеют отношение к человеческим мнениям и желаниям, то математические науки пытаются постичь «хоть что-то из бытия» (533c), исследуя вещи так, как они суть сами по себе. (2) Во-вторых, математика в определенном смысле распространяется на все прочие науки, поскольку занимается «тем общим, чем пользуются любое искусство, рассудок и знание», а именно – «числом и расчетом» (522c). Слово $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$, переданное в русском переводе словом «расчет», имеет у Платона гораздо более широкое значение. Взглянув на контексты употребления этого термина в «Государстве», мы увидим, что $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$, как правило, означает «способность рассуждать», противоположную ощущению и позволяющую душе разобраться в противоречивых чувственных данных. Или же оно может означать сам процесс рассуждения, в котором проявляет себя высшее разумное начало души (то $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$). Иначе говоря, $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ – не какое-то случайное свойство, сообща присущее различным наукам и искусствам, но само существо такого способа познания. Поэтому если математика занимается расчетом и рассуждением по преимуществу, то это означает, что она в наибольшей степени воплощает в себе существо рассудочного рассмотрения идей. Возможно именно поэтому, когда Платон переносит рассмотрение идей в сферу рассудка, он очень часто обращается к помощи математических построений.

²⁹ Лосев А.Ф. Терминология учения Платона об идеях // Очерки античного символизма и мифологии. Т. 1. М., 1930. С. 135–281 (переизд. 1993); Мочалова И.Н. Философия ранней Академии. С. 77–83.

³⁰ Мочалова И.Н. «Идея» // Античная философия. Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 393.

³¹ Платон. Софист, 218c: $\text{περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μᾶλλον διὰ λόγων συνωμολογήσθαι}$ и далее: $\text{ζητοῦντι καὶ ἐμφανίζοντι λόγῳ τί ποτ' ἔστιν}$ («...исследуя и обнаруживая в слове, что он такое есть»).

³² Платон неоднократно называет полученные определения софиста «логосами». См.: Софист, 223b 16.

чи (понимаемой или как внешне звучащая речь, или как внутренний разговор души с самой собой) идеи утрачивают свою атомарность и вступают в «переплетение» друг с другом; так что «не будь у нас речи, мы лишились бы и философии» (260a). Поэтому и проводимое Чужеземцем деление, и найденные определения софиста, объединяющие в себе сразу несколько идей (искусства, приобретения, подчинения, охоты, уподобления), оказываются целиком погружены в сферу «логоса». Если теперь задаться вопросом об онтологическом статусе этих определений и спросить: «где» в платоновском универсуме находится область мысли и речи, то очевидным ответом будет – в душе. Действительно, описывая в «Тимее» движение души внутри самой себя, Платон называет его «словом (логосом), беззвучно изрекаемым в самодвижном»³³. Оно возникает оттого, что находящаяся между бытием и становлением душа касается либо умопостижимых, либо чувственных предметов. Касаясь поочередно то тех, то других, она приходит в движение и выражает в «слове» то, чему данная вещь тождественна, и от чего отлична, «в каком отношении, где, как и когда каждое находится с каждым, как в становлении, так и в вечной тождественности». Иными словами, во внутреннем разговоре с самой собой душа осуществляет сплетение идей друг с другом, превращая их таким образом в λόγος – понятия.

Теперь мы можем ответить на вопрос, чем математика и вообще любое дискурсивное знание уступает диалектике и почему Платон относит предметы рассудка к низшему разделу умопостижимого, располагающемуся между истинным знанием и мнением. Как мы показали, рассудок оперирует отражениями идей в речи и слове, в то время как ум имеет дело с самими идеями. Но, по убеждению Платона, иметь дело с идеями не значит полностью отказаться от речи и слова, заменив их непосредственным созерцанием умопостижимой реальности. Ум может увидеть идеи только с помощью «диалектической способности», а значит, в процессе такого рассуждения-разговора, который в отличие от гипотетико-дедуктивного способа рассуждения постоянно обращается сам на себя и ставит под вопрос свои собственные основания. Задачу диалектики Платон видит том, чтобы получить «логос сущности» каждой отдельной вещи, т. е. не просто увидеть ее идею, но дать отчет, рассказать о ней:

«Разве не называешь ты диалектиком того, кто постигает *логос сущности каждого*? А о том, кто им не обладает, в той мере, в какой он не может дать *отчет (логос)* ни себе, ни другому, разве ты не скажешь, что он не понимает этого предмета?»³⁴

И в другом месте (VII, 532 a):

«Кто собирается рассуждать диалектически, тот, минуя ощущения, с помощью *логоса* устремляется к тому, что есть каждое»³⁵.

Задаваясь вопросом о бытии (сущности) каждой отдельной вещи, диалектик тем самым нацеливается на ее идею. Но постичь, усмотреть искомое он собирается с помощью логоса, т. е. в слове, речи, рассуждении. Для этого он должен, поставив под вопрос принимаемые на веру основания, сначала взойти от предпосылок к беспредпосылочному началу всего, а затем начать продвигаться от беспредпосылочного начала в обратном направлении, «придерживаясь всего, что с ним связано». Такое проведенное в поисках идеи

³³ Платон. Тимей, 37b. Пер. С.С.Аверинцева.

³⁴ Платон. Государство, VII, 534 b3: и далее: Ἡ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας; καὶ τὸν μὴ ἔχοντα, καθ' ὅσον ἂν μὴ ἔχη λόγον αὐτῷ τε καὶ ἄλλῳ δίδοναι, κατὰ τοσοῦτον νοῦν περὶ τοῦτου οὐ φῆσεις ἔχειν;

³⁵ Платон. Государство, VII, 532a: οὕτω καὶ ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῆ ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾶν.

рассуждение как раз и составит искомый отчет (логос) о ней. Как видим, диалектик тоже переводит идею в логос и этим отчасти напоминает дискурсивно рассуждающего математика. Так в «Пармениде», если брать каждую гипотезу в отдельности, рассуждение строится дедуктивным способом и исходит из принятых без какого-либо дальнейшего обоснования предпосылок, например: единое есть, единое не есть многое и т. д. Однако принципиальное отличие гипотез «Парменида» от «математического» способа рассмотрения состоит в том, что принимаемые в них в качестве исходного пункта предпосылки расцениваются не как самоочевидные начала, но именно как предпосылки, т. е. как допущения, которые еще только требуется проверить путем выведения из них следствий. Вот почему рассуждения «Парменида» представляют собой пример именно диалектического, т. е. собственно философского (умного), рассмотрения идей.

Другой пример диалектического рассуждения Платон дает нам в «Филебе»³⁶. Здесь усмотрение идеи достигается путем включения ее в систему других идей, которые как бы опосредуют переход от нее самой ко множеству ее чувственных проявлений. В самом деле, если мы попытаемся перейти к идее непосредственно от множества причастных ей единичных вещей, то получим предельно абстрактную пустую характеристику, по сути – общее имя, объединяющее под собой неупорядоченную стихию эмпирического. Такая идея будет начисто лишена какого бы то ни было мыслительного содержания и окажется совершенно неразличимой для ума, т. е. не будет *умопостигаемой* сущностью. Нахождение предельно абстрактного единства есть только первый шаг на пути к усмотрению идеи, первый шаг к тому, чтобы сделать ее действительно «видной» для ума. Чтобы по-настоящему раскрыть содержание идеи, Платон предлагает следующий метод. После того, как будет найдена первая идея *A*, необходимо выделить во множестве охватываемых ею вещей две, три или большее число более частных идей (B_1, B_2, B_3), которые будут подчинены первой. Затем с каждой из полученных таким образом новых идей нужно будет поступить таким же точно образом: искать, не распадается ли множество причастных ей вещей на какие-то новые единства. В результате между исходной идеей и бесконечным множеством ее чувственных подобий выстроится целая система подчиненных идей, общее количество которых будет выражаться определенным числом. Каждый элемент полученной системы при этом будет представлять собой определенную идею, поэтому вся система в целом может рассматриваться как чисто умозрительное раскрытие содержания исходной идеи *A*. Перечисляя идеи B_1, B_2, B_3 и т. д. в их связи друг с другом, мы как бы проговариваем, что именно подразумеваем под *A*. Наше видение, наше понимание того, что есть *A*, базируется теперь не на неопределенном множестве чувственных представлений, а на взаимоотношении идей, то есть на «логосе», в результате чего *A* действительно становится предметом мысли и умопостигаемой сущностью. Созерцаемая через систему идей, она перестает быть, с одной стороны, простым самотождественным единством, в котором невозможно ничего различить, а с другой – неким пустым именем, обозначающим неопределенное множество чувственных восприятий. Идея предстает теперь как смесь единства и множества, предела и беспредельного, то есть как число. Известно, что в своем «устном» учении Платон отождествлял идеи с числами. Ученые до сих пор спорят, в каком именно смысле он это делал, и какими числами, математическими или идеальными-

³⁶ Платон. Филеб, 16d–17a.

ми, он считал идеи. Возможно, «Филеб» подсказывает нам путь решения этого давнего спора. *Идея является числом, поскольку мыслится включенной и выраженной через систему других идей*³⁷.

Но разве такой способ рассмотрения идеи не нарушает ее самоотдельности? Разве, выражая идею через систему других идей, диалектик тем самым не заменяет ее понятием (логосом)? Чем же тогда его образ действий отличается от образа действия дискурсивного мыслящего математика? И почему Платон, признавая ум диалектика способным усматривать идеи, отказывает в этом рассудку, говоря, что тот только грезит о бытии? Дело в том, что погружая идею в стихию речи и слова, диалектик в отличие от математика никогда полностью не заменяет ее понятием (логосом). Идея остается для него тем предметом, *вокруг* которого строится его рассуждение и мысль, но который никогда *не совпадает* с самим рассуждением и мыслью³⁸. Диалектик расценивает используемые им понятия и определения только как предположения (гипотезы) о бытии вещи, которые еще только требуется проверить в ходе рассуждения. Такое умение удерживать в поле зрения само бытие, отделяя его от всякого мыслимого содержания и помня о его несводимости к понятию, Платон называет «умом». Рассудок же, наоборот, отождествляет вещь с понятием (λόγος) и направляет все свои усилия на то, чтобы исследовать имплицитно содержащиеся в нем свойства. Можно сказать, что если ум использует логос только как средство для рассмотрения идей, то рассудок принимает его за саму вещь, подлежащую изучению. Именно это неумение отличить бытие от его отражения в речи и слове делает знание рассудка менее ясным, чем знание ума, превращая исследуемые им предметы в «низший раздел» умопостигаемого. Само же усмотрение идеи в логосе и с помощью логоса одинаково присуще как уму, так и рассудку, составляя неотъемлемую черту любого человеческого познания. Можно ли схватить идеи более непосредственно в прямом интуитивном созерцании ума-нуса? ... Наверное именно так и созерцает их Бог, чья мысль составляет простое единство с бытием. Но недаром в «Филебе» Платон называет диалектическое рассуждение, умеющее сочетать единое с многим, «божественным даром», попавшим к людям «через некоего Прометея вместе с ярчайшим огнем»³⁹. Возможно, этим сравнением философ хочет показать, что наша, человеческая мысль довольствуется только малой искрой божественного огня и не может прикоснуться к вечному самоотдельному бытию иначе чем через логос, логику, слово.

³⁷ Более подробно об этом см.: *Месяц С. Учение Платона об идеях-числах // Космос и душа. Вып. 2. М., 2010. С 29–82.*

³⁸ Вот что говорит в связи с этим А.В.Ахутин: «Мы говорим: теория X (языка, электрона, истории), имея в виду что-то одно и себе тождественное, *предмет*, о котором речь, но имеем при этом многословный логос (книги, учебники), состоящий из связи множества других понятий (идей) и суждений. Вот эту-то структуру знания (парадоксальную) Платон, мне кажется, и анализирует в “Филебе”». (Из переписки).

³⁹ *Платон. Филеб*, 16с 5–10.

К БУДУЩЕМУ ИЗДАНИЮ ФРАГМЕНТОВ ПОСИДОНИЯ

Начиная работу над первым в России (и, надеюсь, достаточно интересным по замыслу) корпусом фрагментов Посидония, я пользуюсь возможностью представить заинтересованному читателю первые результаты. Разумеется, эти материалы находятся пока в предварительной стадии готовности, и конечный вариант будет отличаться от начального, но вступительная статья и следующий за ней раздел свидетельств (которые я сейчас выношу на суд читателя) уже могут дать общее представление о замысле издания и методике его исполнения.

Посидоний – одна из тех заметных фигур античной философии, относительно которых вследствие скудости и неоднородности сохранившихся материалов возникали разнообразные и часто прямо противоположные гипотезы. Двенадцать столетий Посидоний отсутствовал в ряду известных философских персонажей античности. И вот тогда, когда его имя (как и многие другие) вновь возникло практически из небытия, а затем привлекло к себе многочисленные (и далеко не всегда обоснованные) надежды, главной проблемой стало формирование корпуса текстов, от структуры которого непосредственным образом зависели оценки возможного влияния Посидония и его места в истории античной философской традиции.

История корпуса текстов Посидония

Первое собрание фрагментов – труд голландского филолога Яна Баке (1787–1864; с 1817 г. профессор Лейденского университета)¹ – достижение тем более удивительное, что принадлежало оно еще очень молодому человеку. Главная и непреходящая его заслуга – выделение важнейших текстов, относящихся к корпусу Посидония. Они разделены на две части – свидетельства и собственно фрагменты. Нумерация фрагментов отсутствует; текст перемежается обширными комментариями. Правда, пользование собранием в некоторой мере облегчается тем, что вторая часть разделена еще на главы – 1. Общая пропедевтика, 2. Физика, 3. Этика, 4. Логика – и параграфы; эта схема призвана реконструировать построение учения Посидония. За ними следует глава с текстами, относящимися к определенным сочинениям Посидония, и глава, посвященная авторам, носившим имя «Посидоний» (тем самым Баке впервые указал на проблему, заставившую впоследствии Эдельштайна и Кидда отнести ряд текстов к разряду *Dubia*). Завершают книгу комментирующее послесловие Д. Виттенбаха и объединенный указатель (предметно-именной). Хотя собрание Баке «для своего времени было неплохим»² и так или иначе останется точкой отсчета в истории изучения Посидония, сейчас оно представляет, конечно, преимущественно антикварный интерес. Но примечательно, что корпус Посидония появился раньше собраний фрагментов отдельных ранних стоиков и гораздо раньше общего корпуса ранних стоиков.

¹ Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae, collegit atque illustravit *Janus Bake*. Lugduni Batavorum 1810 (Neudr. Osnabrück 1972).

² *Reinhardt K.* Poseidonios. RE XXII 1, 571.

Более полутора столетий собрание Баке оставалось единственным подспорьем для тех, кто питал интерес к Посидонию, и, естественно, с течением времени утрачивало значение. Текстология выходила на все более высокий уровень, источниковедческая база постоянно расширялась за счет новых текстов. Оценка достижений Посидония напрямую зависит от методики отбора фрагментов. Между тем основная тенденция работ о Посидонии в конце XIX – первой половине XX в. – **попытка найти его влияние** в текстах, где он не упоминается по имени. На этой позиции сформировалось самое авторитетное в течение более чем полувека направление, историографом и в значительной степени выразителем интересов которого стал Карл Райнхардт (1886–1958). Предтечей «нового» (почти исключительно немецкого и долгое время не имевшего заметных оппонентов) течения Райнхардт считал П. Корссена, предположившего, что 1 книга «Тускуланских бесед» и «Сон Сципиона» носят сильную печать посидонианства³. Не будучи согласен с конкретными выводами Корссена, Райнхардт приветствовал само стремление расширить корпус текстов, которые могут быть отнесены к Посидонию⁴. Позицию Корссена разделял А. Шмекель, который, в свою очередь, добавил к числу текстов, возможно, испытавших влияние Посидония, «Древности» Варрона⁵. П. Вендланд включил в этот круг Филона Александрийского⁶, а Ф. Болль – Манилия и Птолемея⁷. Подробный обзор упомянутой и более поздней литературы можно найти у Райнхардта⁸.

Со временем сложилось весьма распространенное мнение, что Посидоний явил собою своего рода универсальное связующее звено между Востоком и Западом, Грецией и Римом, осуществил синтез рационализма и мистицизма⁹, пифагореизма, платонизма и аристотелизма и тем самым оказал почти всеобъемлющее влияние на последующее развитие античной философии. Одним из самых ярких выразителей этого мнения стал В. Йегер: он объявил Посидония «отцом неоплатонизма» – хотя и признавал, что к началу IV в. Посидония уже мало кто знал¹⁰.

³ Corssen P. De Posidonio Rhodio M. Tulli Ciceronis in libro I Tusc. Disp. et in Somnno Scipionis auctore. Diss., Bonn, 1878.

⁴ RE XXII, 571.

⁵ Schmekel A. Die Philosophie der Mittleren Stoa. Berlin, 1892.

⁶ Wendland P. Philos Schrift über die Vorsehung. Berlin, 1892.

⁷ Boll F. Studien über Claudius Ptolemaeus. Leipzig, 1894.

⁸ RE XXII 570 sq.

⁹ См., например: Wendland P. Die hellenistisch-römische Kultur. Tübingen, 1912, S. 60 f., 134 f.

¹⁰ Jaeger W. Nemesios von Emesa. Quellenuntersuchungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios. Berlin, 1914. S. 54 f., 68 f., 93 cf. Rezension von W. Gerhaeuser. Der Protrepticos des Poseidonios. – Jaeger W. Scripta minora I. Roma, 1960. S. 111. К той же мысли склонялся и К. Прехтер, считавший учение Посидония важнейшим этапом на пути к неоплатонизму (Ueberweg F. Grundriss der Geschichte der Philosophie. I-er Teil. Die Philosophie des Altertums. 12 Aufl. hrsg. von K. Praechter. Berlin, 1926. S. 478 f.). В. Тайлер полагал, что учение Посидония о «симпатии» между макро- и микрокосмом послужило моделью для картины интеллигибельного космоса и натурфилософии Плотина (Theiler W. Die Vorbereitung des Neuplatonismus. Berlin, 1930). Впоследствии эта точка зрения подверглась резкой критике: предположение, что Посидоний явился «основателем неоплатонизма, может быть благополучно забыто» (Rist J. Stoic Philosophy. Cambridge, 1969. P. 217 cf. Graeser A. Plotinus and the Stoics. Leiden, 1972. P. 6–7). Тем не менее очевидно, что Стоя – и, вероятно, не без участия Посидония – сыграла известную роль в подготовке «неоплатонического синтеза». Процесс взаимодействия стоических и платонических идей оказался более длительным, сложным и разветвленным, чем это представляли прежде (см., напр.: Gersch S. Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin tradition. Vol. I. Notre Dame, Indiana Un., 1986. P. 51 f. (Part I 1. Middle Platonism: The Platonists and the Stoics)).

Если вернуться к Райнхардту, то он имел собственную оригинальную позицию. По его мнению, «можно составить ложное представление об этом философе, если судить только по прямым свидетельствам»¹¹, а «единственное средство понять Посидония – это уяснить внутреннюю форму из фрагментов его сочинений и выделять фрагменты его сочинений на основе этой внутренней формы»¹². Под «внутренней формой» Рейнхардт подразумевал понятие, восходящее к Плотину (τὸ ἔνδον εἶδος – Enn. I 6, 3, 8)¹³ и встречавшееся впоследствии у Шефтсбери и Гёте – т. е. в данном случае отчетливо узнаваемый стиль мышления, позволяющий во всей полноте восстановить непротиворечивое и красочное целое на основании фрагментов¹⁴. Однако в течение многих десятилетий «новое направление» так и не смогло создать (вероятно, именно в силу широты и разнообразия гипотетических построений) собственный корпус фрагментов Посидония. Эта задача была раньше решена в рамках альтернативной методологической позиции, возникшей на встречной волне критицизма¹⁵.

Первым шагом стал посвященный Посидонию раздел во «Фрагментах греческих историков» Феликса Якоби¹⁶. Хотя он содержал только фрагменты из сочинений «Истории» и «Об океане», а также сравнительно небольшое количество свидетельств о Посидонии как об историке, работа Якоби явилась заметным этапом в истории формирования Посидониева корпуса, а схема расположения материала (сначала фрагменты, относящиеся к определенным сочинениям, потом прочие) была использована Эдельштайном.

Еще в 1936 г. немецкий филолог Людвиг Эдельштайн (1902–1965; с 1933 г. работал в США) в программной статье «The Philosophical System of Posidonius»¹⁷ объявил, что готовит новое собрание фрагментов Посидония (и изложил основные принципы его построения), но так и не успел завершить намеченное. Друг Эдельштайна и распорядитель его научного архива, Гарольд Чернисс, предложил Йэну Кидду, профессору университета Сент-Эндрюс, довести дело до конца. На долю Кидда, как он сам свидетельствует в предисловии к первому изданию, выпала нелегкая задача. Материалы Эдельштайна не были готовы к публикации, а разделы «Свидетельства» и «Этика» пришлось переработать почти полностью. Кроме того, во многих случаях Эдельштайн так и не решил, где начинать и где заканчивать текст фрагмента, и эту ответственность Кидд тоже взял на себя. Далее, он выверил критический аппарат и заменил некоторые чтения (в том числе с учетом новых изданий), но непременно указывал и варианты, принятые Эдельштайном. Наконец, Кидд добавил общее введение, заголовки-рубрики, перекрестные отсылки, примечания и указатели – указатель источников, греческий и

¹¹ Poseidonios. München, 1921, S. 39.

¹² Ibid. S. 2.

¹³ «Внешний вид [здания], если удалить камни, и есть его внутренняя форма [внутренний эйдос], распределенная в массе внешней материи».

¹⁴ RE XXII, 612 sq.; Poseidonios. S. 1 f. **Примечательно, что ни в книге 1921 г., ни в монографии, напечатанной в RE, нет раздела, посвященного логике, и она практически не упоминается.**

¹⁵ «Детонатором», по выражению Кидда, послужила статья Дж.Ф.Добсона «The Posidonius Myth» (Classical Quarterly, 12, 1918. P. 179–195).

¹⁶ *Jakoby F. Die Fragmente der Griechischen Historiker.* Berlin, 1923. №. 87. Справедливости ради нужно отметить, что Якоби имел исходный материал – *Fragmenta Historicorum Graecorum* Карла Мюллера. В этом издании тоже был небольшой раздел с текстами Посидония (Bd. III 6. Parisiis, 1849. P. 245–296). Но Якоби готовил свое издание значительно позже, уже на принципиально иной ступени известности и изученности Посидония. Поэтому его собрание текстов имеет качественно иной характер.

¹⁷ American Journal of Philosophy 57, 1936. P. 322. n. 131.

латинский предметные указатели, именной указатель, а также конкорданс с изданием Якоби. Работа заняла немало времени, и лишь через несколько лет первый том издания вышел в свет¹⁸. Чуть ли не втрое больше времени понадобилось, чтобы подготовить обширнейший том комментариев, выпущенный в двух частях¹⁹. Следом Кидд выпустил второе издание I тома²⁰: свыше 60 изменений были внесены в текст и около 80 – в критический аппарат, добавлен конкорданс с изданием Тайлера. Наконец, еще через 10 лет Кидд издал английский перевод фрагментов, включенных в первый том²¹.

Эдельштайн и Кидд предложили свой ответ на главный методологический вопрос: какие тексты и в каком объеме следует включать в собрание фрагментов Посидония. Кидд приводит наброски, сохранившиеся в бумагах Эдельштайна. Вслед за Якоби Эдельштайн считал необходимым ограничиться лишь несомненными фрагментами – текстами, которые содержат цитаты из Посидония или пересказ его мнений с указанием имени. Даже на основании этих сравнительно немногочисленных текстов, полагал Эдельштайн, можно составить достаточно адекватное представление об учении Посидония. Лишь такой подход представляет собой реальную альтернативу недоказуемым и противоречащим друг другу гипотезам о возможном влиянии Посидония, – поскольку опирается на зафиксированную античную традицию (хотя, конечно, и в данном случае нет гарантий, что цитаты и пересказы вполне точны и корректны), а не на то, что приписывают Посидонию современные исследователи²².

Этому принципу в большинстве отношений следует и Кидд. Он вполне справедливо замечает: было бы наивностью полагать, что наличие имени Посидония само по себе является единственным и окончательным доказательством аутентичности изложения. Допустимы самые разные ситуации: доксограф мог ошибиться, мог намеренно приписать Посидонию чужое мнение или же иметь в виду другого Посидония (что порой и случалось). Вместе с тем другой доксограф мог привести подлинное мнение Посидония без упоминания имени. Но чтобы приступить к рассмотрению (которое вряд ли принесет совершенно несомненные выводы) этого комплекса проблем, первым делом необходимо собрать и проанализировать все тексты, где Посидоний (и именно тот Посидоний) упоминается напрямую²³. Что касается выделения дословных цитат из Посидония, а также фиксирования начала и общей протяженности фрагмента, то здесь, как отмечает далее Кидд, нужно полагаться в основном на общее понимание контекста и соблюдать разумную осторожность²⁴. Кратко говоря, главная задача издания – представить корпус надежно засвидетельствованных фрагментов, который послужит корректной основой для так или иначе неизбежных гипотез²⁵. К моменту выхода собрания Эдельштайна–Кидда насущность этой задачи была уже вполне осознана ученым сообществом²⁶.

¹⁸ *Posidonius*. I. The Fragments. Ed. by L. Edelstein and I. G. Kidd. Cambridge, 1972.

¹⁹ *Kidd I. G.* Posidonius. II (1–2). The Commentary. Cambridge, 1988.

²⁰ Cambridge, 1989.

²¹ Posidonius. Volume III. The Translation of the Fragments. Cambridge, 1999.

²² Posidonius. I. 1989², Introduction, pp. VIII–XIX.

²³ Introduction, pp. XX–XXI.

²⁴ См. также: *Kidd I. G.* What is a Posidonian Fragment? – Collecting Fragments / Fragmente sammeln. Ed. G. Most. Göttingen, 1997. P. 225–236.

²⁵ Introduction. P. XVI, XX.

²⁶ «До сих пор нет адекватного собрания фрагментов, дошедших под именем Посидония, хотя такое собрание – первое насущное условие для изучения его трудов» (*Rist J.* Stoic Philosophy, Cambridge, 1969. P. 201). «Изучение Посидония нуждается не в изобрете-

Что касается общей схемы расположения фрагментов, то Эдельштайн и Кидд, следуя Якоби, разделили их на две группы – относящиеся к известным сочинениям Посидония и те (их подавляющее большинство), точная атрибуция которых невозможна. Кидд считал, что такой подход позволяет с максимальной наглядностью выделить тексты несомненно аутентичные, и предпочитал его методу Арнима в SVF, где, как правило (хотя и не во всех случаях), тексты группируются в порядке тематической иерархии без учета того, относятся ли они к определенному сочинению или нет. Кидд признавал небезупречность своей организации материала: в результате каждый из основных разделов – «Физика», «Этика», «Логика», «Науки», «История» – оказался разбитым на две части, что привело к дублированию тематических рубрик (к этой теме я еще вернусь). Кроме того, раздел фрагментов, относящихся к определенным сочинениям, начинается с «Увещаний» («Протрептиков»), – имевших (как, по всей видимости, типичный трактат этого жанра), этическое-пропедевтический характер.

Тексты более чем 60 авторов приводятся по наиболее авторитетным изданиям (хотя в целом ряде случаев Эдельштайн и Кидд предлагают собственные чтения). В комментариях Кидд ставит перед собой следующие главные задачи: 1) непременно учитывать общий контекст, в который включен фрагмент, чтобы, по возможности, определить, с какой мерой корректности тот или иной автор излагает Посидония, насколько и в чем искажает его позицию в угоду своим целям (в частности, такие важные доксографы, как Цицерон, Страбон, Сенека и Гален, нередко использовали мнения Посидония для подкрепления собственной аргументации); 2) показать, как выглядят достижения Посидония в специальных дисциплинах (например, астрономии, геометрии, географии, истории) на фоне результатов, достигнутых до него, и в какой мере они на этих результатах базируются²⁷. Всего в собрании Эдельштайна-Кидда 115 свидетельств (реально – за счет повторения номеров с буквами a, b, c и т. д. – 126 текстов) и 293 фрагмента (соответственно, 311 текстов, включая сомнительные), причем свидетельства и фрагменты частично дублируют друг друга.

Через 10 лет после появления первого тома Эдельштайна-Кидда вышло собрание фрагментов Посидония, задуманное профессором Бернского университета Вилли Тайлером (1899–1977)²⁸. Тем самым обрела, наконец, свое итоговое практическое воплощение немецкая традиция *Quellenforschung* в симбиозе с «новым» направлением изучения Посидония, которое столь подробно описал К.Райнхардт. В краткой рецензии на первый том Эдельштайна-Кидда Тайлер, отдавая должное достоинствам этого издания, тем не менее, подчеркнул: «Однако по-прежнему сохраняется потребность в собрании, которое было бы менее агностическим, вдвое большим по объему и более органичным в плане расположения материала. И здесь, разумеется, во многих отношениях ориентиром служит Райнхардт»²⁹. Сле-

нии новых гипотез, а в тщательной интерпретации надежных текстов» (*Gigon O. Archiv für Geschichte der Philosophie* 44, 1962. S. 98). О том, однако, что строительство гипотез – вещь естественная и, более того, совершенно необходимая, свидетельствуют книги Г.Пфлиггерсдорффера (*Pfligersdorffer G. Studien zu Poseidonios. Wien, 1959*) и даже М.Лаффранк, разделявшей принципы Эдельштайна (*Laffranque M. Poseidonios d'Apamée. Paris, 1964*).

²⁷ Posidonius II 1, Preface. P. IX–X.

²⁸ Poseidonios. Die Fragmente. Hrsg. von W.Theiler. Bd. I. Texte; Bd. II. Erläuterungen. Berlin–New York, 1982. Как и Эдельштайн, Тейлер не дождался публикации своего собрания (хотя успел выполнить основную работу), которое было подготовлено к печати усилиями родственников и коллег.

²⁹ *Museum Helveticum* 29, 1972. P. 286.

дую этой традиции, Тайлер включает целый ряд текстов, в которых имя Посидония отсутствует, и считает данный подход главным и принципиальным отличием от методики Эдельштайна–Кидда³⁰. Другое отличие является композиционным и немаловажным: Тайлер распределяет основную массу неатрибутированных фрагментов по рубрикам – сохранившимся названиям сочинений Посидония – признавая, правда, что эти тексты могут относиться к другим, родственным по тематике сочинениям, названия которых утрачены³¹. Правда, этот основной принцип выдерживается не полностью: сначала идут фрагменты сочинений «Об океане» (А) и «Истории» (В), и лишь затем следует большой раздел «Философские сочинения» (С), подразделяющийся, в свою очередь, на «Физику», «Этику», «Логiku», раздел «Научные сочинения» (D), «Письма и сомнительное» (Е) и, наконец, «Неподлинное» (F). Всего Тайлер помещает 38 свидетельств (учитывая номера с буквами – 53 текста) и 471 фрагмент (соответственно, 582 текста, включая сомнительные и неподлинные). Издание снабжено конкордансом с Эдельштайном–Киддом и Якоби, а также указателем источников. Нужно отдать должное самокритичности Тайлера. Он специально отмечает, что 1) не вел самостоятельную текстологическую работу, а лишь пользовался наличными изданиями, 2) **недостаточно учитывал параллельный материал** (в частности, арабоязычную традицию), 3) привел тексты без перевода, 4) лишь выборочно цитировал вспомогательную литературу и 5) счел возможным обойтись без именного и предметного указателей³².

В 1986 г. известный филолог и издатель Гераклита М.Маркович опубликовал (с некоторым запозданием) рецензию на собрание Тайлера³³ и попутно, в порядке сравнения, отозвался (хотя и с гораздо большим запозданием) о собрании Эдельштайна–Кидда³⁴. Работу Тайлера Маркович в целом ставит очень высоко, считая ее заметным шагом вперед, поскольку она воссоздает наиболее полную картину учения Посидония; особо Маркович отмечает композиционные достоинства и хороший комментарий. К недостаткам он причисляет скромность критического аппарата (что, как мы видели, признавал и сам автор) и общее оформление текстов, которые Тайлер снабдил многочисленными и далеко не всегда оправданными интерполяциями. Но если Тайлеру Маркович явно симпатизирует, то к работе Эдельштайна–Кидда относится с некоторым холодком. Несомненное достоинство – аккуратный, выверенный текст с хорошим аппаратом. Главные недостатки – деление фрагментов на две группы, ограничение корпуса лишь теми текстами, где упоминается имя Посидония, и, стало быть, полное и даже демонстративное игнорирование немецкой традиции. Жесткость принципов Эдельштайна, полагает Маркович, лишила читателя материалов, которые с большой вероятностью могли принадлежать Посидонию. Общая оценка: Эдельштайн и Кидд представили ученому сообществу «четкое, внятное, надежное и удобное пособие для первого ознакомления с Посидонием» – т. е. добротное введение в предмет (что, как считает Маркович, и характерно для Кембриджской серии классических текстов)³⁵. Комментарии оценены лаконично и высоко: «Кидду удалось создать шедевр в этом жанре научной литературы»³⁶.

³⁰ Bd. I. S. XI.

³¹ Ibid. S. XIII.

³² Ibid. S. XIII–XIV.

³³ Gnomon 58, 1986. P. 111–120.

³⁴ Ibid. P. 289–296.

³⁵ Gnomon 58, 1986. P. 290.

³⁶ Gnomon 63, 1991. P. 736.

Принципы готовящегося издания

1. Подобно Эдельштайну и Кидду, я предпочитаю тексты, аутентичность которых практически несомненна или близка к таковой. Вместе с тем я не могу игнорировать работу, проделанную Тайлером, а потому привожу (как гипотезу) ряд принятых им текстов (они будут отмечены звездочкой). Иными словами, оба собрания служат для меня естественными ориентирами, вызывающими высокое уважение.

2. Расположение и организация текстов – главная отличительная черта настоящего издания.

А. Общая *смысловая* структура соответствует моему пониманию построения учения. Скучные сведения о расположении частей философии у Посидония позволяют интерпретировать его позицию различным образом. Сообщение о том, что Посидоний начинал изложение учения с физики, я считаю возможным не принимать в буквальном смысле. По нормативной схематике стоического учения логика должна все же идти первой: прежде чем структурировать вещественную предметность, нужно установить принципы структурирования. Это – задача теории познания и логики в узком и специальном значении.

В. Я считаю целесообразным не разбивать тексты на два раздела (и в данном пункте согласен с Тайлером) – принадлежащие и не принадлежащие к определенным сочинениям, – но сразу объединять их в *тематические* группы, последовательность и внутренняя структура которых соответствует моей схеме реконструкции учения (отличающейся от принятых Эдельштайном, Киддом и Тайлером).

3. Тексты, сопоставимые по *характеру* и *объему* информации, объединяются (как у Эдельштайна–Кидда и Тайлера) в блоки (и, соответственно, обозначаются цифрами с буквами – например, X a, X b, X c и т. д.). Там, где это возможно и оправдано, внутри блоков тексты располагаются в хронологическом порядке. Такой прием я считаю методологически целесообразным, поскольку он позволяет наглядно представить эволюцию доксографической традиции, т. е. увидеть, как менялось общее восприятие Посидония и в какое время какие элементы или стороны его учения привлекали наибольшее внимание.

Разумеется, я далек от мысли, что презумпция «*более ранние сведения надежнее и заслуживают большего доверия*» верна всегда или хотя бы в большинстве случаев. Очень многое зависит от «доксографического качества» текстов. Автор, обладавший более высокой философской культурой или просто менее предвзятый мог – пусть он и жил позже, – охарактеризовать Посидония и его учение гораздо точнее, чем многие легковесные или сильно ангажированные предшественники. В принципе самые ценные сведения могут быть достаточно поздними, а искажения – достаточно ранними. Но столь же ясно, что более ранние доксографы достойны особого внимания хотя бы потому, что к их времени *объективно* меньше было забыто, утрачено или искажено в угоду тем или иным (пусть самым оригинальным) интересам. Иными словами, при удачном балансе хронологический метод не мешает систематике, а систематика не превращается в идола, которому жертвуется все прочее.

4. Кидд и Тайлер, стремясь максимально воспроизвести контекст, на мой взгляд, порой чрезмерно расширяют объем фрагментов. Я, насколько отдаю себе отчет в тематике, стараюсь этого избегать. Далее, Кидд в ряде случаев дублирует материалы, помещая те же самые (или почти те же самые) тексты и в разделе свидетельств, и в разделе фрагментов. Логика его понятна: очень

часто контекст содержит и свидетельство, и фрагмент, которые трудно отделить друг от друга без ущерба для смысла. Тайлер же значительную часть текстов, приводимых Киддом в разделе свидетельств, относит – не всегда оправданно – к фрагментам (поэтому в разделе свидетельств у него немногим более 50 текстов против 120 с лишним у Кидда). В принципе «нормативное» свидетельство очевидным образом отличается от «нормативного» фрагмента: *свидетельство* – это изложение фактов, имеющих отношение к автору, и/или оценка его личности и учения (т. е. собственное мнение доксографа), *фрагмент* – цитирование автора или пересказ его мнения. Но Кидд прав в том, что отнюдь не всегда можно четко определить, в каком разделе тот или иной текст будет выглядеть уместнее. Я, со своей стороны, пытаюсь держаться «золотой середины» (т. е. тех масштабов дублирования, которые, с моей точки зрения, позволяют нагляднее представить и логичнее расположить материал), и, разумеется, отдаю себе отчет в том, что совершенное избежание повторов и достижение полной внутренней однородности каждого раздела – задача если не совсем бессмысленная, то практически невыполнимая.

5. Комментарии – по сравнению с работами Кидда и Тайлера очень компактные – призваны выполнить несколько задач (разумеется, в соответственно ограниченных пределах). Как и упомянутые авторы, я 1) стараюсь учитывать контекст, в который включен фрагмент, чтобы, по возможности, установить, насколько корректно тот или иной доксограф излагает Посидония, как и в чем искажает его позицию ради своих интересов. Далее, 2) важно прояснить, где Посидоний верен раннеисторической традиции (в том числе в области терминологии), а где и в какой мере от нее отходит, кому отдает предпочтение. Не менее важно 3) установить реальные границы влияния Посидония (правда, ответы во многих случаях будут чисто гипотетическими). Наконец, 4) полезно оценить достижения Посидония в специальных дисциплинах (например, географии, истории, астрономии, геометрии и т. д.) на фоне результатов, полученных до него, а также степень его зависимости от предшественников.

В заключение скажу нечто само собой разумеющееся: задача моей работы, конечно же, неизмеримо скромнее, чем та, которую ставили перед собой Эдельштайн, Кидд и тем более Тайлер. Я хочу лишь предложить заинтересованному российскому читателю удобное для начального ознакомления, комментированное и тематически по-новому организованное собрание фрагментов Посидония в русском переводе. Если оно не удовлетворит знатока – что ж, тот сам найдет нужное ему. Я адресую свою работу преимущественно тем, кто еще только приступает к изучению античной философии (прежде всего студентам), и хотел бы воспользоваться доступными и понятными текстами. Именно им я желаю всевозможных успехов.

Для первого ознакомления читателю предлагается раздел свидетельств – сравнительно небольшая, но внутренне достаточно когерентная часть текстов, в основном уже готовая.

I. Биографические сведения

Происхождение, место жительства, годы жизни

[1] **A 1 a** [T 2 a, T 48 EK; T 2 a, T 2 c Th]*. **Страбон XIV 2,13**. Хотя Посидоний был гражданином Родоса и учил там, происходил он из Апамеи в Сирии¹. **Там же XVI 2,10**. Оттуда [из Апамеи] родом стоик Посидоний, самый многознающий философ нашего времени.

[2] **A 1 b** [T 2 b EK; T 2 b Th]. **Афиней VI 252 E**. Посидоний был родом из Апамеи, а потом стал родосцем.

[3] **A 1 c** [T 1 a EK; T 1 a Th]. **Суда, под словом Ποσειδώνιος**. Посидоний, родом из Апамеи в Сирии или с Родоса, философ-стоик, по прозвищу «Борец»². Имел школу на Родосе, был преемником³ и учеником Панэтия. Также он приезжал в Рим при Марке Марцелле⁴. Написал много⁵.

[4] **A 2** [T 4 EK; T 3 Th]. **Псевдо-Лукиан. Долгожителю 20**. Посидоний, философ и историк, родом из Апамеи в Сирии, а по гражданству – родосец, прожил 84 года⁶.

* Первая цифра в квадратных скобках – сквозная нумерация, показывающая общее количество свидетельств (А) и фрагментов (В). Далее следует номер свидетельства или фрагмента. За ним, в квадратных скобках, номера этого свидетельства или фрагмента по изданиями Эдельштайна–Кидда (ЕК) и Тайлера (Th); отсутствие нумерации по тому или иному изданию означает, что текст в него не включен.

¹ По общепринятому мнению, Посидоний был этническим греком. Как сообщает Страбон (XVI 2,10), Апамею основали македоняне. По каким именно причинам Посидоний решил обосноваться на Родосе, мы не знаем. Вероятно, он охотно остался бы в Афинах (где учился у Панэтия – см. ниже А 6 a–b) на первых ролях, но, насколько можно судить, после смерти Панэтия школу (или наиболее влиятельный кружок «панэтиевцев» – *Афиней V 186a*) возглавили Мнесарх и Дардан (Геркуланейский список стоиков col. 53; Цицерон. Первая Академика 69; Об ораторе I 45). Родос в то время был процветающим государством с богатыми культурными традициями (*Страбон XIV 2,5* сл.). Не забудем, что уроженцем Родоса был Панэтий (*Страбон XIV 2,13*); его, как и Посидония, Цицерон упоминает в числе тех философов, которые, покинув родину, больше назад не возвращались (Тускуланские беседы V 107). Когда именно Посидоний переехал на Родос и получил гражданство, установить невозможно.

² Ἀθλητής в данном случае можно понимать расширительно – как «победитель». Сравнение философов с борцами встречается у Платона (Филеб 41b).

³ Очевидная ошибка: Посидоний не возглавлял стоическую школу в Афинах после Панэтия (см. выше, А 1 a прим.).

⁴ «При», несомненно, означает «в консульство». Как принято считать, речь идет, по всей вероятности, о Марке Клавдии Марцелле, консуле 51 г. до н. э. В этом году Родос подтвердил свои союзнические обязательства перед Римом, и в этом же году Посидоний, возможно, умер (см. ниже, А 2).

⁵ Далее Суда упоминает Посидония Александрийского (ученика Зенона из Кития – *Диоген Лаэртий VII 38*) и приписывает ему авторство «Истории после Полибия», а также Посидония из Ольвии (возможно, историк II в. н. э.), которого считает автором сочинения «Об океане». И первое, и второе сообщение следует признать ошибкой, свидетельствующей, что в конце античности уже плохо различали авторство многочисленных (около двух десятков) исторически известных Посидониев. Показательна и неуверенность Суды относительно происхождения Посидония.

⁶ Надежность этого свидетельства под большим вопросом. По сути дела, сколько-нибудь точно даты рождения и смерти Посидония установить невозможно. Распространенная в литературе о Посидонии датировка 135–51 основана на двух допущениях: 1) Посидоний умер в том же году, когда приезжал в Рим при Марке Марцелле; 2) исходить следует из сообщения Псевдо-Лукиана (хотя бы потому, что других сведений просто нет). Понятно, что полученные таким образом даты являются условными и лишь приблизительно очерчивают отрезок времени, на который пришлась жизнь Посидония.

Должности

[5] **А 3** [Т 27 ЕК; Т 5 Тh]. **Страбон VII 5,8.** Он [Посидоний] говорит о «виноградной», асфальтоподобной земле, которую добывают в Селевкии Пирерийской и используют как средство против вредителей виноградной лозы... Такую же [по его словам,] находили и на Родосе, когда он был пританом...⁷.

[6] **А 4** [Т 28 ЕК; Т 6 Тh]. **Плутарх. Марий 45, 7.** ...Как рассказывает философ Посидоний, говоря, что был принят Марием и беседовал с ним, уже больным, о задачах своего посольства...⁸.

Учители, ученики, знакомые

Раздел построен в следующем порядке: за учителями (точнее, одним реальным учителем – Панэтием) следуют те, кто прямо названы (или сами себя называли) учениками Посидония, и, наконец, те, кого следует считать скорее «сторонниками» или «последователями» (οἱ περὶ Ποσειδώνιον), о которых собирательно говорит Плутарх (О творении души в «Тимее» 22, 1023b) или просто знакомыми. Полная корректность здесь, конечно, недостижима. Но, во всяком случае, несомненно ошибочны сообщения Афиней, утверждавшего, что Посидоний входил в окружение Сципиона Эмилиана, а Страбон был лично знаком с Посидонием (XII 549 DE; XIV 657 E).

Антипатр и Панэтий

[7] **А 5** [Т 11 ЕК; Т 9 Тh]. [Гален] **История философии 3 (DDG p. 600,10; SVF III Диоген 1; Антипатр 2).** А учившийся у него [Хрисиппа] Диоген Вавилонский был наставником Антипатра из Тарса, у которого, в свою очередь, учился Посидоний⁹.

[8] **А 6 а** [Т 9 ЕК; Т 7 Тh]. **Цицерон. Об обязанностях III 8.** Я тем более удивляюсь этому¹⁰, что Посидоний, ученик Панэтия, рассказывал, что тот прожил тридцать лет после публикации этих книг¹¹.

[9] **А 6 б** [Т 10 ЕК; Т 8 Тh]. **Цицерон. О прорицании I 6.** ... Панэтий, можно так сказать, предводитель стоической школы, учитель Посидония и ученик Антипатра...

⁷ Притан – высшее должностное лицо во многих городах Ионии (например, в Милете) и на островах; его полномочия Аристотель ставил в один ряд с полномочиями архонтов и царей (Политика 1305a 16 сл.; 1322b 29). В материковой Греции институт притании долгое время существовал в Коринфе. По всей видимости, Посидоний стал пританом до того, как поехал в Рим в качестве посла (87/86 – см. ниже, А 4), поскольку столь важное поручение можно было доверить только заслуженному и влиятельному человеку.

⁸ Встреча с Марием произошла, по всей видимости, уже после того, как Марий официально вступил в должность консула 86 г., но прибыть в Рим Посидоний мог и загодя. Основной вопрос переговоров составляли, несомненно, крайне важные для Родоса союзнические отношения с Римом. Понятно, что родосцы оказали Посидонию большое доверие.

⁹ Это сообщение безусловно ошибочно. В год смерти Антипатра (129) Посидонию могло быть, самое большее, 5–6 лет от роду; по всей видимости, текст поврежден, и имя Посидония стоит вместо имени Панэтия.

¹⁰ Цицерон удивляется тому, что Панэтий, заявивший в сочинении «О надлежащем» о своем намерении изложить вопрос о соотношении нравственно-прекрасного и полезного, обещание так и не сдержал.

¹¹ Когда именно Посидоний слушал Панэтия в Афинах, установить невозможно. Если исходить из гипотезы Филиппсона (Panaetiana. – *Rheinisches Museum* 78, 1929. S. 338), принятой Поленцем (Panaetios. RE XVIII 425), согласно которой сочинение «О надлежащем» Панэтий написал сразу же после смерти Сципиона Эмилиана (129 г.), то Панэтий мог прожить до 99 г. и даже дольше. Однако сопоставление двух мест из Цицерона – III 8 и I 90 – на котором строится все предположение, все же не дает оснований для подобного вывода. Поэтому более вероятно, что Посидоний приехал в Афины совсем еще молодым человеком и слушал Панэтия ранее 110 года, когда тот оставил руководство школой или умер.

Ясон

[10] **A 7** (Т 40 ЕК; Т 20 Тh). **Суда, под словом Ἰάσων.** Ясон, сын Менекрата, по отцу из Нисы, по матери с Родоса, философ. Ученик и внук философа Посидония, его преемник во главе школы на Родосе. Написал «Жизнеописание знаменитых людей», «Преемства философов» и «Жизнь Эллады» в четырех книгах... Также написал сочинение «О Родосе»¹².

Асклепидот

[11] **A 8** (Т 41 ab ЕК; Т 21 ab; Fr. 327 Th). **Сенека. Исследования о природе II 26, 6.** Асклепидот, ученик Посидония... Там же VI 17,3. То же самое найдешь у Асклепидота, ученика Посидония, в его сочинении «О природных причинах»¹³.

Фаний

[12] **A 9** (Т 43 ЕК; Т 22 Th). **Диоген Лаэртский VII 41.** Панэтий (Fr 63 Van Straaten) и Посидоний начинают [изложение учения] с физики – как сообщает ученик¹⁴ Посидония Фаний в первой книге «Чтений о Посидонии»¹⁵.

Афинея

[13] **A 10** [Т 51 ЕК; Т 26 a Th]. **Гален. О связующих причинах 2, 1.** Что касается Афинея из Атталии, который основал так называемое пневматическое направление в медицине, то для него естественно говорить о связующей причине болезней, поскольку он следует стоическому учению – он ведь общался с Посидонием...¹⁶.

Цицерон

[14] **A 11** [Т 29 ЕК; Т 10 Th]. **Плутарх. Цицерон 4, 5.** Итак, он отплыл в Азию и на Родос, слушал азийских раторов Ксенокла из Адрамиттия, Дионисия Магнесийского и Мениппа Карийского, а на Родосе занимался с ритором Аполлономием, сыном Молона, и философом Посидонием¹⁷.

¹² Ясон был сыном дочери Посидония и возглавлял стоическую школу на Родосе, возможно, до эпохи Августа. Однако, судя по количеству и тематике сочинений, он вряд ли мог хоть отдаленно соперничать со знаменитым дедом.

¹³ Текст испорчен; название сочинения Асклепидота поддается лишь предположительной интерпретации. Сенека в «Исследованиях о природе» упомянул Асклепидота еще несколько раз (например, II 30,1) и, весьма возможно, пользовался «Метеорологией» Посидония в переложении, которое составил Асклепидот. Весьма вероятно также, что Асклепидот составил и эпитому «Тактики», принадлежавшей Посидонию.

¹⁴ Γυόρσοϛ в данном случае можно понимать именно так.

¹⁵ Никаких иных сведений о содержании и объеме этого сочинения нет.

¹⁶ Текст Галена сохранился в латинском переводе Николая из Регия (по которому здесь приводится) и в арабском переводе. Если расплывчатое «*conversatus... fuit cum Posidonio*» допускает достаточное широкое толкование, то в арабском переводе (CMG Suppl. Or. Vol. II p. 54), по свидетельству Кидда, четко сказано, что Афинея был учеником Посидония (см. комм. Кидда к Т 51 – vol. II p. 43). Вполне можно допустить, что Афинея действительно учился у Посидония (на данном допущении основан один из вариантов датировки его жизни – I в. до н. э.; другой вариант – I в. н. э.), но полной уверенности в этом нет.

¹⁷ В 79 г. до н. э. Цицерон под предлогом поправки здоровья (*Плутарх. Цицерон, 3, 6*) выехал в Афины, где прожил шесть месяцев и слушал лекции Антиоха Аскалонского. Затем он отправился в Малую Азию, закончил поездку на Родосе, а в 77 г. вернулся в

[15] **А 12 а** [Т 30 ЕК; Т 12 Тh]. Цицерон. **О судьбе 5**. Но некоторые вещи, как мне представляется, даже Посидоний (при всем моем уважении к наставнику) выдумывает...¹⁸.

[16] **А 12 б** [Т 31 Е-К; Т 11 Тh]. Цицерон. **О природе богов I 6**. Но философию я начал изучать не вдруг и не сейчас... Об этом говорит то, что мои речи наполнены суждениями философов, об этом говорят мои знакомства с самыми учеными людьми, которыми всегда изобиловал мой дом, и со знаменитыми философами, моими наставниками – Диодотом, Филоном, Антиохом¹⁹, Посидонием.

[17] **А 12 с** [Т 32 а ЕК; Т 13 а Тh]. Цицерон. **О пределах добра и зла I 2, 6**. Разве Хрисипп оставил что-нибудь не исследованным в учении стоиков? Но читаем же мы Диогена, Антипатра, Мнесарха²⁰, Панэтия и многих других, а в первую очередь – нашего приятеля Посидония²¹.

[18] **А 13** [Т 34 ЕК; Т 14 Тh]. Цицерон. **Письма к Аттику II 1, 2**. А вот Посидоний написал мне в ответ с Родоса, что когда прочитал мою памятную записку, которую я послал ему с просьбой написать об этих вещах более изычно, он не только не воодушевился, но прямо-таки устрасился²².

Помпей

[19] **А 14** [Т 35 ЕК; Т 15 Тh]. Страбон **XI 1, 6**. Как передают, Помпей был на Родосе, когда начал войну с пиратами... Ему довелось побывать на беседе Посидония; уходя, он спросил, не даст ли ему Посидоний какое-нибудь напутствие. Тот ответил:

*Тщиться других превзойти, непрестанно пылать отличиться (Илиада VI 208, пер. Н.Гнедича)*²³.

[20] **А 15 а** [Т 36 ЕК; Т 16 Тh]. Плиний Старший. **Естественная история VII 112**. После окончания Митридатовой войны Гней Помпей собрался посетить дом Посидония, знаменитого учителя мудрости. Он запретил ликтору ударять в дверь (как полагалось по обычаю), и преклонил фасции у врат учености тот, перед кем склонились Восток и Запад²⁴.

[21] **А 15 б** [Т 37 ЕК]. Солин. **Собрание достопамятных сведений I 121**. Гней Помпей Великий, которого надлежит чтить сразу же вслед за богами, собираясь войти в дом Посидония, знаменитейшего в то время учи-

Рим. Посидония Цицерон, возможно, видел в Риме в 87/86 гг.; вероятно, от родосцев приезжал туда и Аполлоний, которого Цицерон, по его словам, видел в Риме (в целом см.: Цицерон. Брут, 315–316).

¹⁸ Цицерон не согласен с Посидонием в том, что все происходит согласно судьбе.

¹⁹ Имеются в виду стоик Диодот, Филон из Ларисы и Антиох Аскалонский. Диодот был с 85 г. домочадцем и наставником Цицерона (Первая Академика 115; Брут, 309). Лекции Антиоха Цицерон слушал в 79 г. в Афинах (*Плутарх*. Цицерон 4, 1). С Филоном, умершим в 79 г., Цицерон занимался и знал его в Риме, куда тот переехал в 88 г. после ссоры с Антиохом (*Плутарх*. Цицерон, 3, 1).

²⁰ Имеются в виду Диоген Вавилонский и Антипатр из Тарса. О Мнесархе см. выше, А 1а прим.

²¹ «Другом» и «близким приятелем» Цицерон называет Посидония еще в ряде мест – «О природе богов» I 123; II 88 (ниже, А 34), «Тускуланские беседы» II 61 (ниже, А 16).

²² Письмо относится к июню 60 г. Речь идет о составленной по-гречески записке (ὑπόμνημα), посвященной консульству Цицерона, которую тот послал Аттику с такой же просьбой. Насколько можно предположить, Цицерон рассчитывал, что Посидоний напишет о нем нечто подобное тому, что (если верить сообщению Страбона – III 1,6) написал о Помпее (хотя существование этого сочинения под большим вопросом). Мотивы отказа Посидония не ясны.

²³ Эпизод относится к 66 г., когда Помпей наращивал свой флот на Родосе (*Флор*. Эпитома, I 41,8) для борьбы с пиратами и еще не начал поход против Митридата.

²⁴ Этот визит Помпея относится к 62 г. О нем же идет речь и в трех нижеследующих текстах.

теля мудрости, запретил ликтору ударять в дверь (как положено) и по своей воле смирился у врат учености – хотя завершил Митридатову войну и покорил Восток²⁵.

[22] **А 16 (Т 38 ЕК; Т 18 Th). Цицерон. Тускуланские беседы II 61.** Но иное дело – мой друг Посидоний [т. е. Посидоний не отошел от строгих принципов Зенона]²⁶. Я и сам часто видел его и хочу передать историю, которую любил рассказывать Помпей. Когда на обратном пути из Сирии Помпей заехал на Родос и захотел послушать Посидония, он узнал, что тот тяжело занедужил и у него сильно болят суставы. Помпей все же решил повидать знаменитейшего философа, навестил его, приветствовал со всем почтением и выразил чрезвычайное сожаление в связи с тем, что не может его послушать. На это Посидоний ответил: «Ну, ты-то можешь. Я не допущу, чтобы из-за моей телесной боли столь великий муж пришел ко мне напрасно». И Помпей рассказывал, как Посидоний, продолжая лежать, вдумчиво и пространно рассуждал о том, что нет иного блага кроме нравственно-достойного, а когда наступали вспышки боли, вновь и вновь повторял: «Пустое, боль, пустое! Как ты ни тягостна, я никогда не признаю, что ты – зло».

[23] **А 17 (Т 39 ЕК; Т 17 Th). Плутарх. Помпей 42, 5.** Когда Помпей был на Родосе, он послушал всех софистов и каждому дал в награду талант. А Посидоний еще и опубликовал лекцию, которую прочитал – против ритора Гермагора, о несогласии с ним по общим вопросам исследования²⁷.

Рутилий Руф

[24] **А 18–19 [Т 13 ЕК; Fr 432 Th]. Цицерон. Об обязанностях III 10.** И Посидоний в одном из своих писем сообщает, что Публий Рутилий Руф²⁸, ученик Панэтия, имел обыкновение говорить...

Туберон

[25] **А 20 [Т 12 ЕК]. Псевдо-Плутарх. О благородстве 18.** Посидоний, я полагаю, весьма уважаемый философ, так рассуждал об этом, обращаясь к Туберону...²⁹.

²⁵ Рассказ Солина, несомненно, заимствован у Плиния.

²⁶ Цицерон противопоставляет истинно стоические принципы Посидония поведению Дионисия Гераклеяского, ученика Зенона, который, заболев, объявил боль злом и отошел от ортодоксального учения (Тускуланские беседы, II 60; О пределах добра и зла, V 94).

²⁷ Сопоставление сообщений Цицерона и Плутарха позволяет предположить, что в 62 г. Помпей посетил Посидония как минимум дважды.

²⁸ Рутилий Руф, консул 105 г., входил в окружение Сципиона, владел греческим языком (на котором написал римскую историю своего времени – FGh 815) и серьезно и интересовался стоическим учением (см.: Цицерон. Брут, 114). Весьма вероятно, что Посидоний познакомился с ним в молодые годы через Панэтия.

²⁹ Надежность сообщения под большим вопросом (это один из считанных случаев, когда Тайлер не помещает текст, присутствующий в собрании Эдельштайна–Кидда). Во-первых, происхождение текста, явно не принадлежавшего Плутарху, установить невозможно. Далее, приписанный Посидонию нижеследующий пассаж на тему «О благородстве» считается (согласно свидетельству Стобея, который также его приводит – IV 29a, 25 сл.) фрагментом из одноименного трактата Аристотеля (fr. 92 Rose³). Не исключено, что неизвестный компилятор поставил имя Посидония вместо Панэтия, чьим учеником был Квинт Элий Туберон (fr. 137–139 van Straaten). Но нельзя исключать также, что речь идет о реальном корреспонденте Посидония, которым мог быть уже упомянутый Туберон или друг Цицерона Луций Элий Туберон.

Афинодор

[26] А 21 [Т 44 ЕК; Т 23 а Th]. Цицерон. Письма к Аттику XVI 11,4. Эту тему полностью раскрыл Посидоний. Поэтому я распорядился достать его книгу и вместе с тем написал Афинодору Кальву, чтобы он прислал мне ее краткое изложение³⁰.

Гемин

[27] А 22 [Т 42 ЕК; Fr 255 Th]. Симпликий. Комментарий к «Физике» Аристотеля (193 b 23) p. 291, 21–23 Diels. Александр [Афродисийский] дает себе труд привести слова Гемина из его краткого изложения «Метеорологии» Посидония, которые начинаются с пересказа позиции Аристотеля. Слова эти таковы...³¹.

Путешествия

Наиболее вероятное время исследовательских поездок Посидония – 90-е гг. (деловые поездки в Рим – А 1 с, А 4 – стоят особняком). В пользу этого предположения приводятся следующие доводы (Laffranque p. 65–67; Kidd комм. к Т 14 сл.). К началу 90-х гг. Посидоний достиг зрелого возраста, и круг его научных интересов должен был окончательно сформироваться. Ему, несомненно, потребовалось время, чтобы после отъезда из Афин прочно обосноваться на Родосе, собрать необходимые средства и заручиться поддержкой римских властей, без которой посещение многих районов становилось проблематичным или просто опасным. Менее вероятно, что всего этого он смог бы добиться уже в последней декаде 100-х гг. С другой стороны, в 80-х гг. Родос оказался втянутым в орбиту войны с Митридатом, и Посидоний выполнял политические поручения (А 4). Тогда же он, по всей вероятности, начал работать над главными своими трудами (в путешествиях, несомненно, собрана основная часть материалов для трактата «Об океане»). В более поздние годы Посидоний, скорее всего, почти не покидал Родоса и лишь принимал у себя визитеров (см. выше, А 10; 13–16).

Продолжительность и точный маршрут поездок нам не известны. Судя по нижеследующим сообщениям Страбона (в большинстве случаев источника достаточно надежного), больше всего Посидония интересовала Испания – крайний запад Европы, изобилующий мало изученными природными явлениями. По-видимому, именно в этот конечный пункт он поначалу и направился, оттуда отплыл в Италию, а уже из Италии выезжал в близлежащие районы. Но вряд ли можно заключать на основании сообщений Страбона и Прискиана (А 31), что Посидоний бывал в Германии и тем более в Британии.

³⁰ Афинодор, сын Сандона, из Тарса, по прозвищу *Calvus* («лысый») был одним из наставников Октавиана (Страбон XIV 5,14; *Плутарх*. Попликола 17,8) и пользовался большим авторитетом. Страбон, хорошо знавший Афинодора («человек философского склада и наш друг» – XVI 4,21), неоднократно ссылается на него и одновременно на Посидония (напр., I 1,9; 3,12 – ниже А 38). Диоген Лаэртский также ставит их имена рядом (VII 149). Мы не знаем, входил ли Афинодор в число слушателей Посидония, но почти несомненно, что он был его знатоком и почитателем.

³¹ Метеорологическая эпитама Гемина была известна также Прискиану (Ответы на вопросы Хосрова, Введение, р. 42 *Yuwater*). Далее, Гемин писал по вопросам оптики и математики. Весьма вероятно, что Прокл, неоднократно цитирующий Гемина в своем «Комментарии на Евклида», именно у него заимствовал сведения о математических воззрениях Посидония. Единственное сохранившееся сочинение Гемина – «Введение в астрономию». О происхождении и времени жизни Гемина сведений нет. По некоторым предположениям (*Neugebauer O. A History of Ancient Mathematical Astronomy. Berlin, 1975. P. 579 f.*), он писал в I половине I в. н. э. и в таком случае учиться у Посидония не мог.

Гадиры

[28] **A 23 а** [Т 14 ЕК; Fr 26 Th]. Страбон III 5, 9. Посидоний же говорит, что провел много дней в Гераклеоне³² в Гадирах [Кадис] во время полнолуния и летнего солнцестояния и не смог отметить никаких характерных для этого времени года особенностей [уровня прилива].

[29] **A 23 б** [Т 15 ЕК; Fr 16 Th]. Страбон III 1, 5. Посидоний говорит, что убедился в ложности [местных представлений о закате солнца], проведя тридцать дней в Гадирах и наблюдая закаты.

[30] **A 23 с** [Т 16 ЕК; Fr 14 Th]. Страбон II 5, 14. А Посидоний говорит, что с высокого дома видел на расстоянии 400 стадий от этого места [т. е. от береговой линии Гадир] звезду, которая, по его заключению, и была тем самым Канопусом³³.

Прочие места, посещенные в Испании

[31] **A 24** [Fr 218 ЕК; Fr 26 Th]. Страбон III 5, 9. [Посидоний говорит, что] ...в новолуние того же месяца [когда наблюдал уровень прилива в Гадирах – выше, A 23 а] он видел в Илипе [Алькала-дель-Рио, 15 км к северу от Севильи] большое изменение подъема воды в реке Бетис [Гвадалквивир]... *Ср. А 32.*

[32] **A 25** [Т 20 ЕК; Fr 19 Th]. Страбон III 2, 9. А вообще, говорит Посидоний, любой человек, увидев эти места [рудники Турдетании³⁴], сказал бы, что это – сокровищница природы...³⁵

[33] **A 26** [Fr 241 ЕК; Fr 26 Th]. Страбон III 9, 10. [Он рассказывает, что] в Новом Карфагене [Картахена] есть дерево, из шипов которого извлекают волокно, а из волокна получают прекрасные ткани³⁶.

Плавание из Испании в Италию

[34] **A 27 а** [Т 21 ЕК; Fr 65 Th]. Страбон XVII 3, 4. И Посидоний рассказывает о них [обезьянах], что, плывя из Гадир в Италию, был отнесен к ливийскому берегу и видел доходящие до самого моря заросли, полные этих зверей.

[35] **A 27 б** [Т 22 ЕК; Fr 18 Th]. Страбон III 2, 5. И Посидоний говорит, что во время обратного плавания из Иберии подметил одну вещь: сезонные ветра, дующие в этом море вплоть до Сардинского залива, являются восточными. По этой причине он целых три месяца добирался до Италии, отклоняясь то к Гимнесийским [Балеарским] островам и Сардинии, то к разным частям Ливии напротив этих островов.

³² Храмовый комплекс, посвященный Гераклу.

³³ Посидоний проверял наблюдения Евдокса Книдского, сделанные на той же широте.

³⁴ Турдетания приблизительно соответствовала современной Андалусии.

³⁵ Посидоний, вероятно, добрался до южных отрогов хребта Сьерра-Морена; возможно, именно в тех краях он видел «плавающие кирпичи» (*Страбон, XIII 1, 67*), о которых рассказывают Витрувий (II 3,4) и Плиний Старший (XXXV 171). Отравился ли Посидоний туда из Илипа или же это была отдельная поездка, не известно.

³⁶ Картахена расположена в 500 км к востоку от Кадиса, и вряд ли Посидоний предпринял столь дальнюю поездку по суше. Он мог посетить этот приморский город по пути в Кадис или же на обратном пути, направляясь в Италию.

Дикеархия и Неаполь

[36] **A 28** [Т 24 ЕК; Fr 90 Th]. **Афиней IX 401 А.** И философ Посидоний упоминает кроликов в «Истории»: «Мы тоже видели множество их во время плавания из Дикеархии в Неаполь»³⁷.

Лигурия

[37] **A 29** [Т 23 ЕК; Fr 25 Th]. **Страбон III 4, 17.** А в Лигурии [прибрежная область на северо-западе Италии], говорит Посидоний, принимавший его Хармолеон, массалиец, рассказывал...³⁸.

Галлия

[38] **A 30** [Т 19 ЕК; Fr 34 Th]. **Страбон IV 4, 5.** И Посидоний говорит, что часто видел подобные вещи³⁹; поначалу он чувствовал отвращение, а потом привык и стал воспринимать это легче.

Северные области (?)

[39] **A 31** [Т 25 ЕК; Т 29 b Th]. **Страбон II 4, 2.** Я уже говорил, что Эратосфен не знал западной и северной Европы. Но если для него и для Дикеарха, которые сами не видели этих областей, это еще извинительно, то какие оправдания могут быть для Полибия и Посидония?⁴⁰

[40] **A 32** [Т 26 ЕК; Fr 313 Th]. **Прискиан. Ответы на вопросы Хосрова, VI p. 72 Wywater.** [Приливы приводят к тому, что течение рек оборачивается вспять. Это можно наблюдать на реках Испании, на Рейне и Темзе.] Исследуя причины этих явлений, стоик Посидоний – а он сам наблюдал подобные возвратные течения – пришел к выводу, что причиной является не солнце, а луна⁴¹.

³⁷ По сведениям Страбона (III 2, 6), Дикеархия (Путеолы – гавань в 25 км к западу от Неаполя) наряду с Остией в устье Тибра была главным портом назначения для купеческих кораблей, прибывавших из Испании.

³⁸ В комментарии к этому тексту (vol. II 1, p. 20) Кидд утверждает, что дело происходило в Массилии (Марселе), в Нарбонской Галлии, а не в Лигурии, куда Посидоний якобы не заезжал. Логика Кидда, по-видимому, такова: если Хармолеон массалиец, то и принимать Посидония должен был в Массилии. На мой взгляд, оснований для подобного умозаключения нет.

³⁹ Страбон имеет в виду обычай кельтов прибавлять отрубленные головы врагов у входа в дом. Кидд полагает (vol. II 1, p. 17), что подобные «трофеи» Посидоний мог встретить в окрестностях Массилии (см. примеч. к предыдущему тексту). Подтвердить это мнение нечем, кроме самого общего предположения: скорее всего, Посидоний не выезжал за пределы южного побережья Галлии.

⁴⁰ Страбон порицает Эратосфена, верившего рассказам Пифея (путешественника и географа IV в.), который якобы исследовал всю северную Европу, и не считает авторитетом Дикеарха (хотя тот и не верил Пифею). Их ошибки простительны, а вот ошибки Полибия и Посидония – нет. Но этот пассаж имеет явный полемико-риторический характер: вряд ли сам Страбон допускал, что Посидоний добрался до таких удаленных областей, как северная Галлия и Британия.

⁴¹ Приливные волны на реках Посидоний лично наблюдал в Испании (см. А 24). Именно в этом узком смысле нужно понимать сообщение Прискиана; из него никак не следует, что Посидоний смог побывать в устье Рейна и Темзы.

II. Оценки. Влияние

Данный подраздел показывает, как менялось восприятие Посидония в различные эпохи. У двух самых важных доксографов – Страбона и Галена, использовавших сочинения Посидония для собственных целей, – мы найдем оценки его методологических принципов и общей позиции.

I век до н. э.

Цицерон

[41] **A 33 a** [Т 38 ЕК; Т 18 Th]. Цицерон. Тускуланские беседы II 61. ...Знаменитейший философ...

[42] **A 33 b** [Т 33 ЕК; Т 19 Th]. Цицерон. Гортензий фрэг. 50 Grilli. ...Величайший из всех стоиков...

[43] **A 34** [Т 86 ЕК; Fr 361 Th]. Цицерон. О природе богов II 88. Если бы кто-нибудь привез в Скифию или Британию шар, недавно⁴² сделанный нашим другом Посидонием, – шар, каждый оборот которого показывает, какое положение занимают на небе солнце, луна и пять планет каждый день и каждую ночь, кто даже в этих варварских краях усомнился бы, что это – произведение совершенного разума?⁴³

Страбон

Общая характеристика

[44] **A 35 a** [Т 48 ЕК; Т 2 с Th]. Страбон XVI 2, 10. ...Самый ученый философ нашего времени...

[45] **A 35 b** [Т 46 ЕК; Fr 13 Th]. Страбон II 3, 5. ...Мастер логических доказательств и философ, претендующий, пожалуй, на первое место...

[46] **A 36** [Т 47 ЕК; Т 29 а Th]. Страбон I 2, 1. Не стоит вступать в изощренные споры со всеми подряд; а вот поспорить с Эратосфеном, Посидонием... и подобными людьми – это дело благодарное.

Методологические принципы

[47] **A 37 a** [Т 76 а ЕК; Т 30 а Th]. Страбон II 2, 1. В этих книгах [«Об океане»] он, как представляется, уделяет основное место географии – отчасти в плане собственно географическом, отчасти – в более математическом.

[48] **A 37 b** [Т 76 б, Т 85 ЕК; Т 30 б Th]. Страбон II 3, 8. Вот сколько у меня вопросов к Посидонию. Многие из них будут надлежащим образом рассмотрены в соответствующих частях [моего сочинения] – те, которые относятся к географии. Те же, которые относятся скорее к физике, следует разоблачить где-нибудь в других местах или вообще пропустить. Ведь он уделяет много внимания изучению причин, то есть следует Аристотелю – чего наши [т. е. стоики] избегают, указывая на скрытость причин⁴⁴.

⁴² «Недавно» (nuper) не следует понимать в узком значении. Ко времени написания трактата «О природе богов» (45 г.) Посидония не было в живых, вероятно, уже лет пять. Поэтому «недавность» – сравнение с небесным глобусом Архимеда, историю которого Цицерон сообщает в трактате «О государстве» (I 21–22).

⁴³ Общий контекст таков: мир устроен провиденциально и разумно, а аналогом такой рамной упорядоченности может служить искусство (в широком смысле).

⁴⁴ Этот и предшествующий тексты – первая попытка оценить методологическую позицию Посидония. Страбон считал географию специализированной наукой: географ изучает, т. е. точно описывает обитаемый мир, ойкумену, и не его дело углубляться в иные научные обла-

Географические познания

[49] **А 38** [Т 79 ab ЕК; Fr 2 Th]. Страбон I 1, 9. А за дальнейшими подробностями относительно океана и приливов я отсылаю к Посидонию и Афинодору⁴⁵, которые достаточно полно изучили эти вещи. Там же I 3,12. О приливах и отливах достаточно сказано Посидонием и Афинодором. См. также I 1,1; VIII 1,1; X 3,5.

Стиль

[50] **А 39** [Т 103 ЕК; Т 33 Th]. Страбон III 2, 9. Посидоний, хваля изобильность и достоинства этих рудников, не может удержаться от своей обычной риторики и с воодушевлением верит самым преувеличенным рассказам... В таких вот цветистых выражениях рассказал он об этом, словно сам из рудника добывал свою пространную речь.

Витрувий

[51] **А 40** [Т 50 ЕК; Т 35 Th]. Витрувий VIII 3, 27. Многие из этих вещей⁴⁶ я видел сам, а сведения о других нашел в греческих книгах, авторами которых являются Теофраст, Тимей, Посидоний, Гегесий, Геродот, Аристид и Метродор⁴⁷.

I век н. э.

Сенека

[52] **А 41** [Т 53 ЕК; Fr 448 Th]. Сенека. Письма к Луцилию 90, 20. Посидоний, по моему мнению, – один из тех, кто сделал наибольший вклад в философию.

[53] **А 42 а** [Т 55 ЕК; Т 38 b Th]. Сенека. Письма к Луцилию 108, 38. [Наибольшего порицания заслуживают те, кто торгует философией словно товаром, учат одному, а живут совсем иначе.] Все, что они твердят, – чужие слова: это сказал Платон, то сказал Зенон, говорили Хрисипп, Посидоний и огромная рать подобных знаменитостей.

[54] **А 42 b** [Т 54 ЕК; Т 38 a Th]. Сенека. Письма к Луцилию 33, 4. Представь, что мы захотели выбрать то или иное изречение из множества. Кому их припишем? Зенону или Клеанфу или Хрисиппу или Панэтию или Посидонию?

сти; он волен пользоваться их данными или гипотезами, пригодными для собственно географического применения (II 5, 34). Можно лишь гадать, сколько ценных сведений об учении Посидония не дошло до нас в силу этой позиции Страбона (см. Kidd E.G. Philosophy and Science in Posidonius. – Antike und Abendland 24, 1978, p. 7–15). Посидоний, напротив, рассматривал географию в широкой «физико-математической» перспективе (по-видимому, примерно так же, как Дикеарх). Для него гораздо важнее не просто описать мир, а объяснить его, т. е. раскрыть и свести воедино причинно-следственные связи, лежащие в основе различных природных явлений. «Этиологический» пафос Аристотеля, искавшего причины даже самых незначительных явлений (Диоген Лаэртий, V 32), несомненно (как точно подметил Страбон), разделял и Посидоний. В этом отношении, он, возможно, был более радикален, чем ранние стоики (и в первую очередь Хрисипп – главный адресат критики Посидония), которые уделили много внимания классификации причин и вместе с тем признавали причинность, неясную человеческому уму (= случайность – см. SVF II 965 сл.).

⁴⁵ Имеется в виду Афинодор из Тарса; см. выше, А 21.

⁴⁶ В VIII книге Витрувий рассуждает об источниках воды и способах ее доставки.

⁴⁷ Звезды первой величины в этом списке – Геродот и Теофраст. Прочие – второстепенные историки.

[55] **A 42 с** [Т 81 ЕК; Т 38 с Th]. **Сенека. Письма к Луцилию 104, 21–22.** [От страстей и болезней не убежать; лучше всего бороться с ними, следуя советам известных философов.] А если тебе любезны греки – проводи время с Сократом, с Зеноном: первый научит тебя умирать, если это необходимо, второй – прежде, чем необходимо [SVF I 258]. **22.** Живи с Хрисиппом, с Посидонием; они передадут тебе знание вещей человеческих и божественных, велят заниматься делом... закалять душу и противостоять угрозам.

[56] **A 43** [Т 82 ЕК; Fr 444 Th]. **Сенека. Письма к Луцилию 121, 1.** Предвижу, ты будешь спорить, когда я изложу тебе сегодняшней вопросец, которым мы уже долго занимались. Ты опять воскликнешь: «Какое отношение это имеет к нравам?»... Но я прежде вызову других, с которыми ты ведешь тяжбу – Посидония и Архедема: пусть они выскажутся... [SVF III Архедем 17]⁴⁸.

[57] **A 44** [Т 52 ЕК; Fr 318 Th]. **Сенека. Исследования о природе IV 3, 2.** Если ты не доверяешь мне, пусть Посидоний даст тебе ручательство и за уже сказанное, и за дальнейшее...

[58] **A 45** [Т 106 ЕК; Fr 448 Th]. **Сенека. Письма к Луцилию 90, 20–21.** Трудно поверить, Луцилий, как легко сладость красноречия уводит от истины даже великих людей. Вот Посидоний... Сначала он хочет описать... **21.** Затем он переходит к земледельцам и не менее красноречиво описывает...

Плиний Старший

[59] **A 46** [Т 36 ЕК; Т 16 Th]. **Плиний Старший. Естественная история VII 112.** ... Посидоний, знаменитый учитель мудрости...

II век н. э.

Клеомед

[Традиционно Клеомеда относят к 1 пол. II в. н. э., хотя есть и другие версии – I или IV в. н. э.]

[60] **A 47** [Т 57 ЕК; Fr 275 Th]. **Клеомед. О круговращении небесных тел р. 228, 1 Ziegler.** Эти лекции (σχολαί) не отражают собственных взглядов того, кто их написал, но составлены на основе сочинений как древних, так и более новых. Значительная часть сказанного заимствована из трудов Посидония⁴⁹.

Арриан

[61] **A 48** [Т 71 ЕК; Fr 313 Th]. **Прискиан. Ответы на вопросы Хосрова, VI р. 69 Bywater.** Из мнений всех тех, кто, как представляется, собирал причины подобного [приливного] волнения, мнение стойка Посидония... заслужило одобрение Арриана⁵⁰.

⁴⁸ Речь идет о том, чувствуют ли все живые существа, каково их состояние (там же, 5). По мнению Луцилия, этот вопрос не имеет отношения к этике. Но проблема шире, чем он полагает: сама природа подсказывает живым существам, к чему им стремиться и чего избегать.

⁴⁹ Этот заключительный абзац всего трактата Циглер считал позднейшей интерполяцией. С ним не согласен Гуле (*Goulet R. Cléomède. Théorie élémentaire. Paris, 1980. P. 15; n. 127.*)

⁵⁰ По всей вероятности, имеется в виду сочинение Арриана «О небесных явлениях», от которого сохранились незначительные фрагменты (*Flavii Arriani quae exstant omnia / ed. Roos A.G. Vol. II. Lipsiae 1968. P. 186–195.*)

Гален

Общая характеристика методологии и философских предпочтений

[62] А 49 а [Т 83 ЕК; Fr 408 Th]. Гален. Об учениях Гиппократ и Платона IV р. 258, 19 De Lacy. ...Посидоний, как человек... искусный в геометрии и больше прочих стойков привыкший пользоваться строгими доказательствами...

[63] А 49 б [Т 84 ЕК; Fr 422 б Th]. Гален. Об учениях Гиппократ и Платона VIII 1 р. 482, 33 De Lacy. ...Посидоний, обладавший самым научным складом ума (ὁ ἐπιστημονικώτατος) среди всех стойков, поскольку он много упражнялся в геометрии...

[64] А 50 [Т 60 ЕК; Fr 409 Th]. Гален. Об учениях Гиппократ и Платона IV 6 р. 270, 5 De Lacy. И пусть стойки наших времен отнюдь не многочисленны и кое-что собой представляют, я не слышал, чтобы хоть один из них ответил сколько-нибудь убедительно на вопросы, поставленные Посидонием.

[65] А 51 а [Т 101 ЕК; Fr 410 Th]. Гален. Об учениях Гиппократ и Платона IV 7 р. 284, 22 De Lacy. Но вот Посидоний, о Хрисиппе [SVF III 466], не говорит, что ему «не известны причины подобных явлений» [т. е. затухания страстей с течением времени]: он одобряет и принимает мнения древних⁵¹, о которых я скажу в дальнейшем.

[66] А 51 б [Т 62 ЕК; Fr 411 Th]. Гален. Об учениях Гиппократ и Платона V 1 р. 292, 25 De Lacy. Из того многого, что сказано [Посидонием] в защиту старого учения⁵², самое важное я постарался кратко изложить в конце предшествующей книги.

[67] А 51 с [Т 64 ЕК; Fr 422 а Th]. Гален. Об учениях Гиппократ и Платона VII 2 р. 437, 11 De Lacy. Я также упомянул сочинения Посидония, в которых он одобряет старое учение и порицает ошибочные утверждения Хрисиппа о страстях души и различии добродетелей⁵³.

[68] А 52 [Т 91 ЕК; Fr 419 Th]. Гален. Об учениях Гиппократ и Платона V 6 р. 334, 23 De Lacy. Возражения Хрисиппу были продиктованы моим замыслом. И если бы Зенон пожелал согласиться с Хрисиппом, он получил бы точно такие же возражения. А вот если бы он в целом последовал первоосновам Платона, Клеанфу⁵⁴ и Посидонию, то в этом случае поступил бы причастно нашей [платонической] философии. Но если – как я на самом деле думаю, – он считал, что страсти являются следствиями суждений, то окажется в положении среднем: между худшим мнением Хрисиппа и наилучшим – которое первыми из всех выдвинули Гиппократ и Платон. Посидоний упоминает еще и Пифагора [17 DK], но поскольку ни одно сочинение самого Пифагора не сохранилось до нашего времени, он делает свой вывод на основании того, что написали некоторые ученики Пифагора.

[69] А 53 а [Т 98 ЕК; Fr 411 Th]. Гален. Об учениях Гиппократ и Платона V 1 р. 292, 20 De Lacy. Посидоний, разойдясь с ними обоими [Хрисиппом и Зеноном], превозносит учение Платона и присоединяется к нему. См. В.

[70] А 53 б [Т 99 ЕК; Fr 408 Th]. Гален. Об учениях Гиппократ и Платона IV 4 р. 258, 23 De Lacy. [Посидоний] старается приблизить к платоникам не только себя, но и Зенона Китийского тоже.

⁵¹ Под «древними», как будет ясно из нижеследующих текстов, подразумеваются в первую очередь Платон, а также Пифагор, Аристотель и Теофраст.

⁵² То есть в защиту учения Платона о душе и страстях и против соответствующих теорий Хрисиппа.

⁵³ Имеются в виду трактаты Посидония «О страстях» и «О добродетелях» (см. там же, IV 7 р. 290, 20; V 6 р. 336, 7 De Lacy).

⁵⁴ Клеанф в этом ряду упомянут без достаточных оснований.

[71] **A 54** [Т 96 ЕК; Fr 421 b Th]. Гален. Об учениях Гиппократ и Платона V р. 338, 11 De Lasy. Для поставленной Платоном в «Государстве» [IV 427e сл.] задачи – рассмотреть справедливость и прочие добродетели (обо всех них он рассуждает в дальнейшем)⁵⁵ – достаточно показать, что существуют три различные способности души. По крайней мере так считал Посидоний, который отошел от Хрисиппа и в основном следовал Аристотелю и Платону⁵⁶. «В основном» я прибавил потому, что, как выясняется, эти три мужа расходятся по частным вопросам различия добродетелей, но в общем и целом согласны друг с другом.

III век н. э.

Афиней

[72] **A 55** [Т 80 ЕК; Fr 170 Th]. Афиней IV 151 E. Стоик Посидоний в «Истории», сочиненной им не без оглядки на ту философию, которой он следовал, описывает много обычаев и установлений разных народов...

[73] **A 56 a** [Т 65 b ЕК; Fr 402 Th]. Афиней VI 233 D. ...Как говорит мой Посидоний... См. В

[74] **A 56 b** [Т 65 c ЕК; Fr 193 Th]. Афиней VI 272 F. Во всяком случае, философ Посидоний, которого ты постоянно вспоминаешь...

Диоген Лаэртий

[75] **A 57**. Диоген Лаэртий, книга VII. [Посидоний упоминается и цитируется в общей сложности свыше 30 раз; еще по одному разу – в кн. IX и X].

Иероним и Порфирий

[76] **A 58** [Т 67 ЕК; Т 36 Th]. Иероним. Комментарий к кн. Даниила. Введение. PL 25 col. 516 Migne. Чтобы понять заключительные части кн. Даниила, необходимо знать многочисленные сочинения греческих историков: ...Диодора... Полибия, Посидония..., которым, как говорит Порфирий, следовал и он⁵⁷.

IV–V века н. э.

Макробий

[77] **A 59** [Т 68 ЕК; Fr 298 a Th]. Макробий. Комментарий к «Сну Сципиона» Цицерона I 15, 7. А Посидоний, чье определение [Млечного пути] разделяют очень многие, говорит...

Августин

[78] **A 60 a** [Т 69 ЕК; Fr 384 Th]. Августин. О Граде Божьем V 5. ... Посидоний, великий астролог, а также философ...

⁵⁵ Речь идет о четырех родовых добродетелях идеального государства – мудрости, мужестве, благоразумии и справедливости.

⁵⁶ Аристотель упомянут первым, поскольку Посидоний тоже говорил о *способностях* души (см. В), а не о *частях*, как Платон.

⁵⁷ С высокой долей вероятности можно предположить, что Порфирий действительно использовал «Историю» Посидония для своего трактата «Против христиан». Иероним же, по-видимому, заимствовал список историков у Порфирия, которого читал (см.: Courcelle P. Les lettres grecques en Occident. Paris, 1943. P. 61 s.).

[79] **A 60 b** [Fr 111 EK; Fr 384 Th]. **Августин. О Граде Божьем V 2.** Стоик Посидоний, приверженец астрологии, обыкновенно утверждал, что близнецы были рождены и зачаты при одном и том же расположении звезд⁵⁸.

V–VI века н. э.

Боэций

[80] **A 61** [T 70 EK; Fr 383 Th]. **Боэций. О богах и предчувствиях (из комментария к «Топике» Цицерона).** Но именно такое толкование [т. е. непосредственное влияние звезд на судьбу] господствует у Посидония, Юлия Фирмика⁵⁹, да и у прочих астрологов...

VI н. э.

Симпликий

[81] **A 62** [T 100 EK; Fr 299 Th]. **Симпликий. Комментарий к соч. Аристотеля «О небе» (310 b 1) p. 700, 7 Heiberg.** Это [разделение элементов] Посидоний заимствовал у них [Аристотеля и Теофраста] и применяет везде.

[82] **A 63** [T 73 EK; Fr 255 Th]. **Симпликий. Комментарий к «Физике» Аристотеля (193 b 23) p. 292, 29 Diels.** Вот, собственно, каким образом Гемин или, вернее, Посидоний через Гемина проводит различие между учением о природе (φυσιολογία) и астрономией...

Прискиан

[83] **A 64 a** [T 71 EK; Fr 313 Th]. **Прискиан. Ответы на вопросы Хосрова, VI p. 69 Wywater.** Из мнений всех тех, кто, как представляется, собирал причины подобного [приливного] волнения, мнение стоика Посидония... заслужило одобрение Арриана.

[84] **A 64 b** [T 26 EK; Fr 313 Th]. **Прискиан. Ответы на вопросы Хосрова, VI p. 72 Wywater.** [Приливные волны на реках, поворачивающие течение вспять]. Исследуя причины этих явлений, стоик Посидоний – а он сам наблюдал подобные возвратные течения – пришел к выводу, что причиной является не солнце, а луна.

III. Сомнительное

Из раздела *Dubia* Эдельштайна–Кидда, содержащего восемь текстов, очевидным образом выпадают три (что признает и сам Кидд – см. комм. к T 109–110; 115): два места из комментария Евстафия Фессалоникийского к «Илиаде» (vol. II p. 377; vol. IV p. 17 van der Valk), где упоминается раб-чтец (ἀναγνώστης) Аристарха Самофракийского по имени Посидоний, и строка из Латинской антологии (Poetae Latini Minores vol. IV p. 440 Baehrens), приписанная автору по имени Possidonius; эти тексты в настоящем издании не приводятся. Прочие – прежде всего место из

⁵⁸ Скорее всего, представление о позиции Посидония Августин составил на основе трактата Цицерона «О судьбе» (см.: *Hagedahl H. Augustine and the Latin Classics. Vol. 2. Göteborg, 1967. P. 526 f.*). Для Августина (как и для Боэция – см. ниже) Посидоний – прежде всего «астролог», т. е. сторонник учения о непосредственном влиянии звезд на человеческие судьбы.

⁵⁹ *Юлий Фирмик Матерн* (IV в. н. э.), автор астрологического трактата в 8 книгах.

анонимных схолий к Илиаде (лишь его из всех Dubia Эдельштайна–Кидда помещает Тайлер) – позволяют хотя бы не исключать, что речь может идти именно о Посидонии Апамейском. Показательно, правда, что все они, за исключением первого, трактуют о медицинских предметах, а три принадлежат авторам, включенным в Корпус греческих медиков (CMG). Между тем есть все основания считать, что прикладные аспекты медицины не входили в круг первостепенных интересов Посидония.

[85] A 65 [T 108 EK]. Inscriptiones Graecae vol. XII 1, № 127. При распорядителе [судье] игр Метродоре с Теноса победила фила Никасиониды; филарх – Дорион Антиохийский, гимнасиарх – Посидоний, сын Посидония Родосского⁶⁰.

[86] A 66 [T 111 EK; Fr 366 b Th]. Схолии к «Илиаде» (XXII 325). Но [Гомер] знает, что душа бессмертна. Поэтому теперь он говорит об ее исчезновении и отделении от тела. И Праксагор говорит... А Посидоний говорит, что при прохождении пищи дыхательное горло защищается надгортанником⁶¹.

[87] A 67 [T 112 EK]. Аполлоний Китийский. Комментарий к трактату Гиппократов «О суставах». Введение р. 12, 1 Kollesh–Kudlien (CMG XI 1). [Аполлоний сообщает, что некоторые врачебные приемы усвоил у Зоппира в Александрии.] А что он [Зоппир] при лечении переломов и вправлении вывихов в основном следовал методам Гиппократов, это засвидетельствовал бы нам Посидоний, много учившийся у того же самого врача⁶².

[88] A 68 [T 113 EK]. Орибасий. Собрание медицинских сведений XLIV 14,2 (CMG VI 2). Диоскурид и Посидоний привели много подробностей в сочинении о напасти, которая приключилась в Ливии в их времена [далее подробно перечисляются симптомы болезни]⁶³.

[89] A 69 [T 114 EK]. Аэтий Амиденский. Врачебные книги VI 2–22. [Посидоний упоминается наряду с Архигеном как авторитет по душевным расстройствам: упоминанию разных видов, летаргии, каталепсии, ступору, меланхолии и т. д.]⁶⁴.

⁶⁰ Надпись сделана в честь гимнастических состязаний на Родосе.

⁶¹ То же самое наблюдение делает и Цицерон (О природе богов, II 136), описывая целесообразное устройство человеческого тела. Упоминание в данном контексте известного врача-анатома Праксагора Косского (IV в. до н. э.) можно считать симптоматичным в том отношении, что на его мнения ссылался Хрисипп и критиковавший Хрисиппа Гален (Об учениях Гиппократов и Платона, I 7, р. 82, 11 De Lacy; SVF II 697). Но, конечно, не менее вероятно, что речь идет о другом Посидонии.

⁶² Практиковавший в Александрии Аполлоний учился у Зоппира Александрийского (вероятно, в начале I в. до н. э.), представителя т. н. «эмпирической школы», добившейся значительных успехов в фармакологии и хирургии. Если Аполлоний и не знал Посидония лично, то, конечно, был наслышан о нем. Однако маловероятно, что Посидоний стал бы тратить время на учебу у Зоппира: тот мог преподавать ему лишь технические навыки хирургии, которые вряд ли интересовали Посидония сами по себе. Поэтому речь, возможно, идет о другом Посидонии.

⁶³ В данном месте Орибасий, личный врач Юлиана Отступника, ведет речь о чуме, а сведения заимствует у Руфа Эфесского (I–II в. н. э.) Если под Диоскуридом имеется в виду Диоскурид Факас, врач времен Клеопатры и ее отца, то теоретически не исключено, что он мог знать Посидония из Апамеи и даже написать сочинение совместно с ним. Но эта возможность отпадает, если речь идет о римском враче Диоскуриде из Аназарба (конец I в. н. э.).

⁶⁴ Трактат Аэтия (видимо, I пол. VI в. н. э.) представляет собой компендиум, составленный на основе работ известных врачей древности. Архиген Апамейский – врач времен Траяна, последователь Афиней из Агталлии (который, возможно, учился у Посидония – выше, А 10). Душевные расстройства привлекали внимание ранних стоиков (например, SVF III 237–239) – правда, не сами по себе, а в связи с проблемой утрачиваемости добродетели. Вероятно, в таком же плане они интересовали и Посидония. Вместе с тем материалы, передаваемые Аэтием, имеют очень специальный медицинский характер, и в виду может иметься другой Посидоний – врач второй половины IV в. н. э., которого Филосторгий упоминает в «Церковной истории» как своего современника.

АРТУР ШОПЕНГАУЭР КАК ФИЛОСОФСКИЙ АНТРОПОЛОГ

Постановка проблемы

В пантеоне философской антропологии имя Артура Шопенгауэра не числится. Парадоксально, но исследователи, которые вознамерились воссоздать историю философского постижения человека, в том числе М.Бубер, Э.Кассирер, М.Шелер, не останавливают свой взгляд на этом мыслителе. Наследие Шопенгауэра, если судить по западным и отечественным исследованиям, олицетворяет своеобразное отступление от философско-антропологической темы, уже заявленной просветителями, представителями немецкой классической философии (И.Кант, Г.В.Ф. Гегель) и Л.Фейербахом.

В числе наиболее значительных работ, в которых делается попытка воссоздать историю философской антропологии, можно назвать сочинения М.Бубера, Э.Кассирера и М.Шелера. М.Бубер в работе «Проблема человека» много внимания уделяет Ф.Ницше. Однако он связывает антропологические идеи Ницше не с философией А.Шопенгауэра, а с наследием Л.Фейербаха. М.Бубер пишет: «Ницше куда больше, чем обычно думают, опирался на антропологическую редукцию Фейербаха. Он отстаёт от Фейербаха, упуская из виду самостоятельную область отношений между *Я* и *Ты* и вполне довольствуясь (в том, что касается межчеловеческих отношений) развитием линии французских философов-моралистов XVII–XVIII столетий, которую он и завершил очерком происхождения и развития морали. Но Ницше оказался гораздо дальше Фейербаха в том, что у него, в отличие от предшественников, человек стоит во главе угла всех раздумий о мире не как прозрачное и одномерное существо (каким видел его Фейербах), а как существо проблематичное. Тем самым он придал антропологическому вопросу беспрецедентную остроту и страстную заинтересованность»¹.

Далее М.Бубер сообщает, что Ницше начинает разрабатывать антропологическую тему со своих ранних рассуждений о Шопенгауэре как воспитателе. Но больше Шопенгауэр не интересует иерусалимского исследователя. Это кажется странным, потому что, по нашему убеждению, именно Шопенгауэр придал антропологическому вопросу предельную и радикальную остроту. Бубер замечает, что философская антропология невозможна, если она не начинается с антропологического вопроса. Но у Шопенгауэра мы видим неожиданную и крайне парадоксальную постановку антропологического вопроса. Поэтому неизбежно возникает потребность разобраться в том, кто же все-таки из европейских мыслителей (и собственно, почему?) может рассматриваться как философский антрополог.

Слова «философская антропология» обозначают самые разнообразные и подчас несопоставимые между собой оттенки метафизической мысли. Трудно судить о критериях, которые позволили бы провести необходимые разграничения. Например, ранние сочинения французских моралистов, в которых обсуждается человеческая природа, считаются философско-

¹ Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 184.

антропологическими. Однако мало кому придет в голову отнести к этому разряду метафизической литературы «Афоризмы житейской мудрости», хотя в них разработана не только типология человеческих потребностей, а целая система философско-антропологических тем².

Стало быть, не каждая антропологическая тема обретает статус философско-антропологической. Это кажется странным, однако парадокс действительно состоит в том, что можно проанализировать, допустим, целый каскад философских идей о сердце человека, о присущих ему страстях, об особенностях человеческого познания, но они окажутся за пределами философской антропологии. Чтобы философская мысль была признана антропологической, нужны какие-то предусловия.

Но каковы они? Может быть, предполагается, что идея встраивается в некий целостный антропологический каркас? Или философ предварительно должен заявить о себе как антропологически ориентированный мыслитель? Может быть, само постижение должно быть эпохальным, раскрывать сущность человека, а не выражать частности человеческого естества? Наконец, не исключено, что прав М.Бубер, который делил эпохи на антропологические и неантропологические. Это, можно сказать, автоматически решает вопрос о том, кого относить к философским антропологам³.

Не связывает А.Шопенгауэра с философской антропологией и Э. Кассирер. В своем развернутом очерке о человеке он не упоминает этого мыслителя, не связывает с ним антропологические проблемы⁴. В русской философии мы наблюдаем такую же картину. В.С.Соловьев оценивает этические взгляды Шопенгауэра, анализирует его отношение к феномену страдания, но не соотносит с более общей постановкой вопроса о человеке⁵. Лидер русской персоналистической философии Н.А.Бердяев также равнодушен к этому мыслителю в качестве философского антрополога. С.Л.Франк останавливает свое внимание на суждении Шопенгауэра, который считал, что голос совести есть просто страх общественного порицания, рабская трусость перед мнением других⁶. Но о вкладе Шопенгауэра в философскую антропологию речь не идет.

Та же тенденция обнаруживается и в современных историко-философских работах по философской антропологии. Видный историк философской антропологии В.Брюнинг считает, что Шопенгауэр растворил осмысление проблемы человека в общем потоке жизни⁷. Он пишет: «Шопенгауэр доводит иррационализм до крайности. Дальше идти уже некуда. Воля как таковая абсолютно противопоставлена всякому рациональному порядку, она имеет принципиально алогичную природу. Она не может быть схвачена ни в каких категориях рассудка, как бы мы их ни изобретали. Воле не только в корне чужды все общезначимые принципы. Ей не свойственны никакие формы и структуры. Принцип индивидуализации тоже исходит из противоположной сферы: воля совершенно не знает никакого плюрализма»⁸.

² Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 6 т. Т. 4. М., 2000. С. 230–376.

³ Там же. С. 165.

⁴ Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры // Кассирер Э. Проблемы человека в западной философии. М., 1988. С. 3–30.

⁵ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 162–164.

⁶ Франк С.Л. Соч. М., 1990. С. 148.

⁷ Брюнинг В. Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние. Екатеринбург, 1997.

⁸ Там же. С. 45.

Л.Стивенсон и Д.Хаберман в книге «Десять теорий о природе человека»⁹ пишут в обстоятельной монографии об Упанишадах, Платоне, Канте, Фрейд, Марксе, Сартре. Но ни слова о Шопенгауэре. По-видимому, они не считают, что у немецкого философа есть какие-то рассуждения на эту тему.

Шеститомное собрание сочинений А.Шопенгауэра под общей редакцией А.Чанышева содержит статью этого профессора, которая называется «Учение А.Шопенгауэра о мире, человеке и основе морали». А.А.Чанышев пишет: «Мир – это мир человека, таков, в сущности, исходный пункт философии Шопенгауэра»¹⁰. Однако автор старательно обходит собственно философско-антропологические проблемы. Он обстоятельно рассуждает о морали и нравственном учении немецкого философа. Основное содержание трудов Шопенгауэра, согласно А.А.Чанышеву, в том, чтобы найти верное решение проблемы бытия, разгадать его тайну.

«Каково же подлинное предназначение человека? Как и почему человек связан с этим бессмысленным именем и действительно ли он бессмыслен? Что такое мир по отношению к человеческому предназначению?»¹¹. После осмысления этих вопросов постановка базовых философско-антропологических вопросов кажется неизбежной. Однако А.А.Чанышев обращается к эстетическим взглядам немецкого философа. Он так и заявляет: «ответ на эти вопросы дает искусство»¹².

В чем же парадокс?

Между тем А.Шопенгауэр по праву может считаться основоположником философской антропологии в ее современном варианте. Именно он является инициатором в изучении многих человековедческих вопросов, которые сохраняют свою актуальность в наши дни. Можно утверждать, что ни Кант, ни Гегель не внесли столь внушительного вклада в философскую антропологию, радикально преобразив ее облик. Эта мысль может показаться спорной. Разве не Канту принадлежит идея специального выделения собственно антропологических исследований? Он первым в европейской философии пришел к убеждению, что о человеке как уникальном существе можно философствовать отдельно и особо. Человек – предельно захватывающий и загадочный объект философского умозрения. Для раскрытия его тайны нужны самостоятельные и нетривиальные средства. В этом значении философская антропология противостоит традиционным сферам философского знания – онтологии (учению о бытии), логике, теории познания, истории философии, этике, эстетике, натурфилософии, социальной философии, философии истории. «Цель всех успехов в области культуры, которые служат школой человеку, – применять полученные знания и навыки к миру, – пишет И.Кант, – но наиболее важный предмет в мире, к которому эти знания могут быть применены, – это человек, поскольку он есть собственная последняя цель»¹³.

И тем не менее не Кант, а именно Шопенгауэр может считаться родоначальником современной философской антропологии. У Шопенгауэра много неожиданных и парадоксальных суждений о человеке. Если бы они не содер-

⁹ *Stevenson L., Haberman D.L. Ten Theories of Human Nature. 3 ed. Oxford, 1998.*

¹⁰ См.: *Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 6 т. Т. 1. М., 1999. С. 458.*

¹¹ Там же. С. 462.

¹² Там же.

¹³ *Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 7. М., 1994. С. 138.*

жали принципиально иной, радикальной установки по отношению к человеку, то можно было бы согласиться с М.Бубером, Э.Кассирером, М.Шелером. Но Шопенгауэр осуществляет настоящий переворот в понимании антропологической темы. Вместо отвлеченно-просветительских представлений о разумности, величии, предназначенности человека, Шопенгауэр утверждает идею его иррациональности, анализирует свойственную ему деструктивность, отмечает распад духовности. Именно эти суждения и возводят Шопенгауэра в ранг глубоко и нетривиально мыслящего философского антрополога.

Философская антропология Шопенгауэра призвана ответить на ряд актуальных вопросов: Можно ли считать человека идеальным созданием? Действительно ли разум определяет его поведение? Чем человек отличается от животных? В чем судьба человека в этом бессмысленном мире? И действительно ли этот мир иррационален? Можно ли выделить различные психологические типы? Что такое личность человека? Каковы базовые человеческие потребности?

В XIX в. Ч.Дарвин доказал, что человек как природное существо представляет собой завершение эволюционного развития и с этой точки зрения отличается от других живых созданий исключительным совершенством. Он наделен разумом, это последнее благоприобретение эволюции. Так, Ч.Дарвин уже на материале науки подтвердил религиозное воззрение о том, что человек есть «венец природы». Казалось бы, экспертиза науки внушительна, а философу остается только подвести теоретическую базу под это грандиозное открытие. Философы сделали из этого немало конкретных выводов.

Но в том же веке рождается новая установка. Причем именно в философии. Сначала А.Шопенгауэр, а затем Ф.Ницше задумываются над странностью человека как живого существа. Путем чисто философского умозрения формулируется мысль о том, что человек, вероятно, выпадает из цепи природных «тварей». Он «эксцентричен» и вовсе не производит впечатления «венца природы». Напротив, если сделать, условно говоря, допущение, что человек – продукт природы, то ничего кроме «халтуры природы» не получается: человек «не вписывается» в гармонию природы, он эксцентричен.

У Дарвина человек оказывается венцом природы, ее лучшим достижением. У Шопенгауэра человек является вырождением природы, худшим ее созданием. «Человек, в сущности говоря, – пишет Шопенгауэр, – дикое, ужасное животное. Мы знаем его в укрощенном и ручном состоянии, которое именуется цивилизацией: поэтому-то и приходим мы в такой ужас, когда истинная его природа прорвется, но лишь только где-либо тотчас же обнаруживается, что он такое»¹⁴. Немецкий философ ссылается на несчастное положение невольников, на человеческую черствость и жестокость, на «сатанинские когти», от которых страдают невинные черные братья. Документальные свидетельства, по мысли Шопенгауэра, являются самыми черными страницами в уголовных актах человеческого рода.

В работах Шопенгауэра немало поразительных прозрений, связанных с человеком. По его мнению, человек сработан грубым топором и сшит на живую нитку. Но каким образом Шопенгауэр пришел к этому выводу? На основе чисто философской мысли, отнесясь с огромным доверием к собственному рефлексивному опыту. Философия, как известно, авантюра ума. Но это вовсе не означает, что в ее лоне должны рождаться нелепые суждения, эксцентрические соображения. Критерием зрелости философских выводов может служить дальнейшее развитие познания.

¹⁴ Шопенгауэр А. К этике // Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 6 т. Т. 5. М., 2001. С. 165.

И вот, вопреки научным фактам, философы жизни выдвигают идею о том, что человек есть «еще не установившееся животное» (Ницше). Он не только не замыкает некую природную цепь, а просто выпадает из ее звеньев. Все, что ранее оценивалось как приобретение человека, с новой точки зрения выглядело процессом его вырождения. В XX в. Э.Фромм назовет человека едва ли не самым эксцентричным созданием природы.

Эти идеи радикально преобразили философию. Трудно вообразить, насколько мы были бы беднее в нашем столетии, если бы в XIX в. не родилось это абстрактное умозаключение. Человек действительно биологически ущербен. Многие обнаружения человеческой природы свидетельствуют о том, что человек – предельно эксцентричное создание. Дело не в том, что ему присущи одновременно самые разные черты, противоречащие друг другу характеристики. Речь идет о сложностях человеческой природы в целом. Необычность человека как творения обусловлена тем, что он во многом выключен из органики природного мира, хотя и укоренен в ней. Человеческие свойства парадоксальны, что рождает представление о человеке как об исключительном существе. Человек – природное создание, но в то же время он иноприроден. Он – творение природы, но в то же время выпадает из ее лона. Человек рождается в природе, но живет в обществе. У него есть инстинкты, но есть и иная программа ориентации – социальная, культурная. Сознание и бессознательное также создают радикально иные формы мировосприятия.

Все свои доводы немецкий философ черпает из суверенного опыта жизни, обращаясь к человеческой субъективности. Правда, он постоянно цитирует мудрецов древности и современности. Но приводимые афоризмы не претендуют на окончательное прояснение проблемы. Они выражают не столько умопостигаемую истину, сколько лаконичное, образное обозначение чувствований человека, некое отрезвление мысли, возникшее в связи с уникальными проявлениями ума и души, особостью индивида.

Шопенгауэр пытается переориентировать человека на постижение собственной индивидуальности, отличимости от других, на максимы, которые могут быть удостоверены только своеобычностью воли и переживания. Читая Шопенгауэра, мы вступаем в мир раскованной мысли, свободно раскрывающей тайны нашего существования, нашей человеческой природы. Опираясь на собственный неповторимый опыт, мы лучше осознаем течение жизни, возможности ее облагораживания.

В известной мере Шопенгауэр постоянно провоцирует присущее нам здравомыслие. Если фундаментом размышления о счастье служит, как подсказывает автор, конкретный жизненный опыт, то почему бы и лично мне во всеоружии индивидуальной искушенности не отвергнуть истины, столь авторитетно зафиксированной немецким философом? Отчего не предъявить собственные, исключительно мною рожденные афоризмы житейской мудрости?

Человек, согласно Шопенгауэру, есть прежде всего существо волящее, вождеделующее, а потом познающее, мыслящее. Такое воззрение, по словам Шопенгауэра, творит особую нравственность, порождает героев и святых. Немецкий философ мечтал создать такое учение, в котором изучались бы побуждения души. Жизненные ориентации человека вырастают из его субъективности, из мира желаний и страстей. Индивид, прежде всего, хочет чего-то, реализует собственные вождеделения. Разумеется, познание играет огромную роль в жизни людей. Но человек далеко не всегда соотносит свое поведение с мерками добытого знания. Надежда и страх, любовь и ненависть искажают представления, рожденные интеллектом. Разум, однако, усиливает свою мощь благодаря воле.

Существо философско-антропологической позиции Шопенгауэра обнаруживается, стало быть, не в попытках создать что-то вроде рациональной психологии, изучающей душевные обнаружения человека, а в трактовке человека как носителя воли и интеллекта. И тут выясняется, что критика рационалистической традиции, которую осуществлял Шопенгауэр, оказывается сегодня предельно актуальной. Утверждение о том, что наука не может служить для человека абсолютным ориентиром поведения, становится сегодня позицией многих философских антропологов. «Знание не только обезличивается, деперсонализируется, но и обесчеловечивается, – пишет В.А.Кутырев. – Существующий массив информации оказывается структурой, порождающей другую информацию. Создается информационно-компьютерная наука, которая, опредмечиваясь, становится одним из основных факторов “отпадения” человека от созданного им мира, его превращения в противостоящую ему реальность»¹⁵.

Человеческая природа

Прежде всего, для Шопенгауэра понятие «человеческая природа» обладает безоговорочной значимостью. Он часто пользуется этим словосочетанием, подразумевая под ним суть человека, особенности, присущие этому живому существу. Говоря о выдающихся художественных произведениях, он отмечает, что в них изображены значительные характеры, раскрыта *глубина человеческой природы*, и все это представлено в необыкновенных поступках и страданиях, так что сущность мира и человека будут выступать из картины сильными и ясными чертами¹⁶.

По мнению Шопенгауэра, не в каждом человеке проступает человеческая природа. «Жизнь большинства людей – это лишь постоянная борьба за самое это существование, и они заранее уверены, что выйдут из нее побежденными. И то, что заставляет их упорствовать в этой трудной битве, есть не столько любовь к жизни, сколько страх смерти, которая, однако, неотвратимо стоит за кулисами и каждое мгновение может войти. Сама жизнь – это море, полное водоворотов и подводных камней, которых человек избегает с величайшей осторожностью и усердием, хотя он и знает, что если ему даже удастся... пробиваться через них, то это с каждым шагом приближает его к величайшему, полному, неизбежному и непоправимому кораблекрушению – смерти...»¹⁷.

Человеческая природа не обнаруживается, по Шопенгауэру, в каждом человеке, ибо для реализации этой природы нужны усилия. Поэтому немецкий философ весьма пренебрежительно относится к обыкновенному человеку. Он даже называет его «фабричным товаром природы»¹⁸. Многие люди, подчеркивает немецкий философ, удовлетворяются простым существованием по степени своей тупости. Сарказм Шопенгауэра по адресу рядовых людей неизбытен. Он сообщает, что его одолевает смех, когда «эти так называемые люди» требуют с уверенностью и упорством *продолжения* в вечность их жалкой индивидуальности; между тем ведь они очевидно не что иное, как человекообразные повитые камни...»¹⁹.

¹⁵ Кутырев В.А. Бытие и ничто. СПб., 2010. С. 21.

¹⁶ Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. М., 2001. С. 290.

¹⁷ Там же. Т. 1. С. 267.

¹⁸ Шопенгауэр А. Основные идеи эстетики // Культурология: Хрестоматия. М., 2000. С. 93.

¹⁹ Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. С. 111.

А.Шопенгауэр – беспощадный критик обыденного человека с его «плоскостью», пошлостью, извращенностью, глупостью, злобой. «В самом деле, – отмечает А.Шопенгауэр, – при встрече с новым человеком я часто чувствую себя, как перед картиною Теньера “Искушение святого Антония” и сходными картинами, созерцая которые я при каждом новом уродливом и чудовищном образе удивляюсь новизне комбинаций в фантазии художника»²⁰. Философ замечает, что у него вызывает удивление, как эти существа умудрились ходить на двух ногах²¹.

Было бы ошибкой расценивать все эти суждения как выражение чело­веконенавистничества самого философа. Мысль Шопенгауэра глубже. Он приходит к убеждению, что человеческая природа раскрывается в гении. «Гений, – пишет Шопенгауэр, – среди прочих людей – то же, что карбункул среди драгоценных камней: он сияет собственным светом, тогда как другие лишь отражают падающий на них свет»²². У гениальных людей, по мнению философа, обнаруживается могучая воля и в то же время необычайная мера познавательной силы. Все это не свойственно обыкновенному человеку. «Гению же приданная ему пылкая могучая воля дает повод к разладу с миром, который и должен предшествовать бескорыстному созерцанию последнего»²³.

Не углубляясь в этику, отметим, что Шопенгауэр видит путь к высшему сознанию через глубокую внутреннюю работу, через страдание. Без боли и неудач человек никогда не измерит глубины. Только так можно сохранить возвышенный образ мыслей²⁴. Человеческая природа раскрывается через усилие, через напряженную работу мысли и чувства. Все эти рассуждения Шопенгауэра есть не что иное, как некое предощущение тех выводов, к которым придет современная философская антропология.

В.А.Подорога в полемике с Г.Щедровицким отмечает, что осмысление человека на путях его логического проектирования не обладает убедительностью. Прежде всего, человек, до всякого чисто познавательного подхода, уже существует эмпирически, как некая данность. И в этом качестве он нередко существует на пределе своих возможностей. Шопенгауэра мало интересует обычный человек, филистер или обыватель. Обращаясь к философско-антропологической теме, он одновременно размышляет о трагизме человеческой жизни. Поэтому немецкий философ по сути дела предвосхищает многие трактовки человека, которые родились веком позже. Что есть человек? – задается вопросом В.А.Подорога. И отвечает: Ведь «есть» это «быть», а «быть» это «что-то иметь», что и позволяет ему быть. «Человек – это существование на грани риска, «бытие риска» (А.Гелен), «бытие-к-смерти» (М.Хайдеггер) «не-специализированное» (К.Лоренц). Это вид ничем вне себя необусловленного существования ни природно-органическими факторами (Природой), ни мегаявлениями (Космос), ни тем более локальным «место-положением-в» – человеческое существование есть бытие духа, он вне места и пространства-времени (Шелер). Скрытая и открытая *deitas*, приписываемая человеку в подобного рода вопросах. Спрашивая о человеке, спрашивают о Боге, тем самым устанавливают порядок вопросов с ориентировкой на эту скрытую подмену»²⁵.

²⁰ Шопенгауэр А. Собр. соч. С. 166.

²¹ Там же. С. 172.

²² Там же. Т. 5. С. 62.

²³ Там же. Т. 6. С. 126.

²⁴ Там же. С. 120.

²⁵ Подорога В.А. Апология политического. М., 2010. С. 221–222.

Мы сегодня говорим: «Человек есть усилие быть человеком». Но источник этой мысли – у Шопенгауэра. Именно эту сторону вопроса имел в виду Ф.Ницше, когда говорил о том, что человек есть нечто, что должно превзойти. Я долго искал у Шопенгауэра мысль, которая могла бы концептуально лапидарно выразить суть его философского постижения человека. Мне кажется, общее понимание сути философского осмысления человека дано в следующей формуле: «Человек монета, на одной стороне которой вычеканено: “Меньше чем ничто”, а на другой: “Все во всем”»²⁶.

По сути дела, человеческая природа толкуется у Шопенгауэра в трансцендентном ракурсе. «То, чему на свете подходит название “достоинство человека” начинается там, где человек *отвергает свою природу*, например, не ценит жизни превыше всего другого, не заботится главным образом о субъективном удовлетворении потребностей, а направляет свое внимание на нечто *объективное* и, к примеру, таким путем превращает половое влечение в страстную любовь к одному лицу и т. п., т. е. там, где начинает выясняться, что изначальное в нем, воля, может быть побеждено моментом вторичным, познанием»²⁷.

Человек, по Шопенгауэру, лучшая реализация воли. Через человеческое самосознание воля постигает самое себя. Человек способен осознать всю трагичность и бессмысленность видимого мира, признать, что смерть – это только погибель интеллекта, но для каждого индивида остается бесконечная жизнь в облике воли.

Основываясь на Аристотеле, который в «Никомаховой этике» разделял блага человеческой жизни на три класса – блага внешние, блага душевные и блага телесные²⁸, Шопенгауэр разрабатывает собственное представление о том, из чего, вообще говоря, складывается различие в судьбах людей. Он развивает концепцию, которая стала основой для многих современных толкований человеческого бытия.

Немецкий философ пишет о том, что он сохраняет эту трехчленность. Однако нетрудно убедиться в том, что Шопенгауэр радикально переосмысливает мысль Аристотеля. У античного философа речь идет о классификации радостей, которые выпадают на долю человека. У Шопенгауэра же иная направленность мысли – он переводит обсуждение в антропологическое русло. Его занимает вопрос, какова собственно природа человека. Так рождается формула биосоциальности человека. У индивида есть здоровье и сила. Но это вовсе не означает, что окружающие принимают данного человека таким, каким он на самом деле является. К природным задаткам добавляются еще и социальные признания.

У Шопенгауэра индивид не рассматривается как чисто природное создание, как животное. Формулу Аристотеля он превращает в своеобразную антропологическую схему – он озабочен тем, как можно было бы описать человека с разных точек зрения. Согласитесь, это уже не классификация благ человеческой жизни, а совокупная его характеристика.

Вот трехчленность Шопенгауэра:

1. Что *есть* индивид – т. е. личность в самом широком смысле слова. Сюда относятся, следовательно, здоровье, сила, красота, темперамент, нравственный характер, ум и его развитие.

2. Что *имеет* индивид – т. е. всякого рода собственность и владение.

²⁶ Подорога В.А. Апология политического. Т. 6. С. 113.

²⁷ Там же. С. 141–142.

²⁸ См.: Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 56–59.

3. Чем индивид *представляется*. Под этим выражением, как известно, понимают, каков он в представлении других, т. е., собственно, как они себе его представляют. Таким образом, здесь мы имеем дело с их мнением о нем, которое проявляется в тройкой форме – как честь, ранг и слава²⁹.

Попробуем прокомментировать эту схему Шопенгауэра. Во-первых, определяя различия между людьми, философ сначала говорит о том, как люди нетождественны по природе. Но, собственно, к природным характеристикам относятся только здоровье, сила и темперамент. Что касается красоты, то Шопенгауэр немало потрудился, чтобы показать социальный характер представлений о красоте. Нравственность, как это очевидно, не задается природой. Ум и тем более его развитие – привилегия не только природы, но и социума. Природа определяет только задатки, но без воспитания и социального воздействия ум может и не получить развития.

Собственность и владение – это уже скорее социальная характеристика. Тогда зачем третья рубрика, которая целиком выражает социальность человека? Отметим, что социальная психология пройдет довольно внушительный и долгий путь, прежде чем до конца осознает этот парадокс: мало иметь то или иное качество, надо, чтобы это качество получило общественное признание. Более того, как отмечал чтимый Шопенгауэром Шекспир, важно не только быть, но и казаться. Критикуя филистерство, немецкий философ, по сути дела, и иллюстрирует эту психологическую тонкость. Ничтожество может быть облачено в дорогие одежды со знаками социального признания. Честного человека могут обвинить в бесчестии. Глупость может выступать в маске мудреца или пророка. Праведность способна оказаться на службе у разврата.

Итак, здесь у Шопенгауэра рождается тема подлинного и неподлинного существования. Общественное признание может выражаться в обладании честью, рангом и славой. Далее Шопенгауэр рассуждает о том, что счастье человека все-таки в большей степени зависит от того, что дала людям сама природа. «Перед подлинными личными преимуществами, великим умом или великим сердцем, все преимущества ранга, рождения хотя бы даже королевского, богатства и т. п. – то же самое, что театральные цари перед настоящими»³⁰. Разумеется, это суждение встречалось в той или иной форме в истории философии. Метродор, первый ученик Эпикура, назвал одну из своих глав так – «О том, что в нас лежащая причина для счастья важнее той, которая обусловлена обстоятельствами». Но здесь эта мысль встроена в целостную философскую концепцию.

Далее Шопенгауэр рассуждает о том, что счастье человека все-таки в большей степени зависит от того, что дала людям сама природа. Будучи мыслительным интровертом, Шопенгауэр полагает, что для каждого человека прежде всего важно его внутреннее состояние: «каждый живет в своем особом мире». Внешние факторы не столь важны, «ибо всякий человек непосредственно сознает только свои собственные представления, чувства и волевые движения: внешние вещи влияют на него лишь постольку, поскольку они дают повод для этих психических состояний»³¹. Эта мысль в известной степени опровергается последующим анализом филистерства, который проводит Шопенгауэр. Здесь немецкий философ показывает, насколько важны для дюжинных людей знаки социального признания, в соответствии с которыми выстраивается собственная жизнь этих людей.

²⁹ Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 6 т. Т. 4. С. 231.

³⁰ Там же.

³¹ Там же. С. 232.

Психологические типы

Весьма интересны дальнейшие рассуждения Шопенгауэра о разнообразии человеческих типов. Люди, по мнению философа, отличаются друг от друга. Это находит свое отражение в художественных произведениях, в которых мы находим изображение «в высшей степени многообразных характеров»³².

Меланхолик способен увидеть трагедию там, где сангвиник усматривает лишь интересный конфликт, а флегматик – нечто малозначительное. Происходит это оттого, что действительность, т. е. всякий осуществившийся факт, состоит из двух половин: из субъективной и объективной, столь же необходимо и тесно связанных между собою, как водород и кислород в воде. При тождественных объективных и разных субъективных данных или наоборот получаются две глубоко различные действительности: превосходящие объективные данные в сочетании с ограниченной, «тупой» субъективностью создадут в результате жалкую действительность, подобно красивой местности, наблюдаемой в дурную погоду или через скверное стекло.

На сцене один играет князя, другой советника, третий слугу, солдата, генерала. Но эти различия суть чисто внешние, истинная же, внутренняя подкладка у всех участников одна и та же: бедный актер с его горем и нуждою. Так и в жизни. Различие в богатстве, в чине отводят каждому особую роль, но отнюдь не ею обуславливается распределение внутреннего счастья и довольства. В каждом таится один и тот же жалкий бедняк, подавленный заботами и горем, которое, правда, разнообразится в зависимости от субъекта, но и в истинном своем существе остается неизменным. Если и существует разница в степени, то она ни в коей мере не зависит от положения или богатства субъекта, то есть от характера его роли. А вывод Шопенгауэра таков: «Говоря проще, всякий замкнут в своем сознании, как и в своей коже, и только в нем непосредственно; вот почему ему нельзя оказать помощи извне»³³.

Разрушительность в человеке

Шопенгауэр далек от мысли, что человек не связан с остальным живым миром. «Связь, даже единство человеческой природы с животной и всею прочей природой, т. е. микрокосма с макрокосмом, выражена в таинственном, чреватом загадкой сфинксе, в кентаврах, в Артемиде Эфесской с размещенными под ее многочисленными грудями разнообразными фигурами животных, в также и в египетских телах со звериными головами, в индийском Ганеше, наконец, в ниневийских быках и львах с головами людей, которые напоминают нам аватуру Вишну в образе человекольва»³⁴.

Немецкий философ даже допускает, что эволюция могла пойти иным путем, и разумное существо могло произойти от другого животного. Однако, допуская слепую игру в природном царстве, Шопенгауэр предостерегает от экспериментов с человеческой природой. Тварность человека вызывала желание пересотворить человека по новым лекалам, что порождало и всякого рода философские остережения.

³² Шопенгауэр А. Собр. соч. Т. 6. С. 291.

³³ Там же.

³⁴ Там же. С. 318.

Огромные надежды связаны у человечества с преобразованием человеческой природы. О том, что человек может обладать неслыханной мощью, стать полным властелином Земли, раскрыть заложенный в нем потенциал, мечтали многие мистики и философы. При этом идеализация человека нередко порождала и противоположный ход мысли. Стремление изменить человека диктовалась зачастую рассуждениями о несовершенстве человеческой природы. Нередко отмечалось, что наряду с божественной искрой в человеке заложено много скверного. «Если мы как следует обдумаем, – писал А.Шопенгауэр, – как велика и как близко нас затрагивает *проблема существования*, этого двусмысленного, полного муки, мимолетного, сну подобного существования, – настолько велика и близка нам, что как только человек ее усмотрит, она затемняет и закрывает собою все другие задачи и цели»³⁵. «Люди вовсе ясно не сознают этой проблемы»³⁶. Немецкий философ также ссылаясь на буддийские писания, в которых говорится об ухудшении человеческого рода³⁷.

Проблема создания в природе разного рода тварей, вроде химер или кентавров, не является новой для философии. Человечество хранит в памяти зловещие предания о помесях, созданных скрещиванием различных видов. Таковы среди прочих – химера, грифон и сфинкс. Плиний и Диодор повествуют о чудовищных полуверблюдах-полустраусах, полульвах-полуорлах, о созданиях, рожденных лошадью от дракона или тигра.

Возьмем в качестве символа такого перекраивания человека образ кентавра, как он явлен нам в античной мифологии. Так называли древние греки лесных демонов, полулюдей, полуконей. Возможно, миф о кентавре отражал древнейшую ступень развития религии, когда богов представляли в виде животных или полуживотных. Слово «кентавр» было синонимом зверства и жестокости. Традиция приписывала кентаврам буйный нрав. Миф о кентавре, по-видимому, отражает древнейшую ступень развития религии, когда богов представляли в виде животных или полуживотных. Вначале античные скульпторы изображали кентавров, присоединяя к фигуре человека заднюю часть туловища лошади. В более поздний период к туловищу и груди лошади прибавляли верхнюю часть человеческой фигуры. Почему древние люди соединяли человека и животное в одно существо?

Не исключено также, что человечество уже сталкивалось с проблемой человека, «вывернутого наизнанку». Толкуют о планете рыболодей, когда-то существовавших на земле. Докладывают о разноликих мутантах. Многие западные ученые выражают предположение, что древние цивилизации прошли через искушение клонирования. Так, мальтийские ученые, используя методы сравнительной анатомии, нашли кости гигантов и карликов. Среди гигантов четко выявлялись кости лебедя размером со страуса, мыши размером с кошку и оленя размером с жирафа. Среди карликов находили кости медведя размером с собаку, волка размером с лисицу и бегемота размером с теленка. Увлечение клонированием отечественный профессор Э.Мулдашев назвал «дьявольской уловкой». Может быть, справедливо наитие А.С.Пушкина, который упомянул «кентавра мстящий дар».

«Слово кентавр, – пишет В.А.Кутырев, – уже никого не пугает. Напротив, становится романтическим. Есть журнал, издательство “Кентавр” и кентавристика как научное направление. Но кентавр – это монстр, по-русски –

³⁵ Шопенгауэр А. Собр. соч.: Т. 5. С. 386–387.

³⁶ Там же.

³⁷ Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. С. 159.

чудовище. Нарушение законов природы, когда к телу одного животного представляются органы другого. Или к естественному искусственное. И (или) когда они превышают меру человека, его норму. Страшное чудо. Ненормальные (сумасшедшие) идеи, которых наука жаждала в начале XX века, на его конец пришли. И осуществляются в виде уродов-кентавров-монстров, чудовищ. XXI век будет веком чудовищ»³⁸.

Так постепенно Шопенгауэр все зорче и зорче всматривается в человеческую испорченность, которая позволяет прийти к выводу о злополучии человеческого существования. Предвосхищая работу Э.Фромма «Анатомия разрушительного в человеке», А.Шопенгауэр догадывается, что человек в свирепости и беспощадности не уступит ни одному тигру и ни одной гиене. Причем речь идет, по мнению философа, не об отдельных человеческих поступках. Источник всего этого – «во внутренней прирожденной сущности человека». А.Шопенгауэр утверждает: «В каждом человеке гнездится прежде всего колоссальный эгоизм, с величайшей легкостью нарушающий границы права, о чем свидетельствует в мелочах обыденная жизнь, в крупном же размере – любая страница истории»³⁹. Человек, в сущности, отмечает философ, хищное животное, которое не упустит случая напасть на более слабого, если он ему подвернется. Но дело не только в эгоизме. В каждой человеческой груди, рассуждает Шопенгауэр, таится огромный запас ненависти, гнева, зависти, «отравленной слюны и злобы». Все это накапливается в «выводном канале змеиного зуба», поджидая лишь случая, чтобы вырваться на простор, «подобно сорвавшему с цепи демону»⁴⁰.

А.Шопенгауэр соглашается также с мнением французского мыслителя Ж.Гобино, который считал человека существом злобным по преимуществу. Таким образом, А.Шопенгауэр приходит к утверждению, что человек – единственное животное, которое причиняет другим страдания без всякой дальнейшей цели. Более подробно в философской антропологии эта тема изучена Э.Фроммом, который также исследует злокачественную агрессивность, свойственную человеку. Однако у американского автора нет ссылок на Шопенгауэра. Между тем именно он подмечает, что животные никогда не причиняют другим страдания без всякой надобности. Ни одно животное не мучит только для того, чтобы мучить. Чему же он, человек, обязан своим дьявольским характером, который злее зверского?

«Итак, – пишет А.Шопенгауэр, – в сердце каждого из нас сидит дикий зверь, который только и ждет случая, чтобы посвирепствовать и понеистововать в намерении причинить другим горе или же уничтожить их, если они станут ему поперек дороги; отсюда именно проистекает страсть к войне – страсть, которая вечно держит настороже сознание, данное ей в виде стража, постоянно его обуздывающего и сдерживающегося в известных пределах. Во всяком случае, страсть эту можно назвать радикальным злом, в угоду тем, по крайней мере, для слова заменяют объяснение. Я же говорю: этот зверь в нас – воля к жизни, которая, все более озлобляясь среди вечных страданий жизни, стремится облегчить собственные муки тем, что причиняют его другим. Но на таком пути она постоянно развивается в настоящую злобу и жестокость»⁴¹.

³⁸ Кутырев В.А. Философский образ нашего времени (безжизненные миры постчеловечества). Смоленск, 2006. С. 130–131.

³⁹ Там же. С. 166.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же. С. 167–168.

Феномен бессознательного

Трактовка бессознательного у Шопенгауэра обладает определенной двойственностью. С одной стороны, сознание, согласно немецкому философу, обладает большей развитостью и завершенностью, нежели бессознательное. Но, с другой стороны, бессознательное трактуется Шопенгауэром в духе неведомой и мощной глубины психики. Эту особенность философских размышлений Шопенгауэра подчеркивал К.Ясперс. Он писал о Шопенгауэре: «Он воздействовал всей психологией разоблачения, срывания масок. Напасти были поняты из Бессознательного, из темной и портящей человека могущественной силы. Бессознательное становится у Шопенгауэра, для которого оно подобно дьяволу, одновременно своего рода благоговения»⁴².

Шопенгауэр пишет: «Все самобытное и поэтому все истинное в человеке, как таковое, действует, подобно силам природы, *бессознательно*. Все, что проходит чрез сознание, именно в силу этого становится представлением: следовательно, проявлять это прошедшее через сознание – значит, до известной степени, сообщать какое-нибудь представление. Именно по этой причине и все истинные и устойчивые свойства характера и духа – первоначально бессознательны, и лишь как таковые производят они глубокое впечатление. Все сознательное в этом роде есть уже позднее улучшение, преднамеренность и поэтому переходит в аффектацию, т. е. обман. Что человек производит бессознательно, то не стоит ему никакого труда, зато и незаменимо никаким трудом: таково возникновение первоначальных концепций, лежащих в основе всех великих творений и составляющих главное их ядро»⁴³.

Разумеется, Шопенгауэру не удалось экспертизировать бессознательное. Эта задача выпала на долю Фрейда. Однако австрийский психиатр не зря в своих работах ссылается на Шопенгауэра. Ведь именно мировая воля Шопенгауэра может трактоваться как бессознательное иррациональное начало. По словам немецкого психоаналитика К.Гунтрапа, «это начало действует во всем живом как воля к жизни и воля к власти. Чувства и разум человека также подпадают под эту мировую волю и ее намерения. Разум, правда, полагает, что он самодостаточен и способен преследовать собственные цели. В действительности же он является всего лишь подсобным орудием неосознанной воли, стремящейся сохранить и еще шире раздвинуть границы жизни. Эта мысль уже в некоторой степени перекликается с представлениями Фрейда, хотя здесь еще имеется существенная разница. Фрейд отнюдь не философ, он не пускается в общие рассуждения о развитии мира и человеческой жизни. К учению о бессознательном он подходит с другой стороны»⁴⁴.

Шопенгауэр критически относится к идее абстрактного воспитания человека с привлечением психологических знаний. Он даже задается вопросом: «Если бы *воспитание* или *увещание* были хоть сколько-нибудь плодотворны, то как мог бы в таком случае питомец Сенеки оказаться Нероном?»⁴⁵. И тем не менее именно погружение в бессознательное человека приводит философскую антропологию к многочисленным открытиям. К.Ясперс писал: «Шопенгауэр открыл шлюзы для соблазна всяческими субъективностями и

⁴² Ясперс К. Артур Шопенгауэр. К столетию со дня его смерти // Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. С. 321.

⁴³ Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 6 т. Т. 5. С. 464.

⁴⁴ Кнапп Г. Понятие бессознательного и его значение у Фрейда // Энциклопедия глубинной психологии. Т. 1. М., 1988. С. 266.

⁴⁵ Там же. С. 194.

мнимо освобождающими фанатизмами, культом бессознательного, психологизированного мира. Он участвовал в создании той хаотической модерности, преодоление которой составляет гигантскую задачу современного разума»⁴⁶.

Феномен характера

Шопенгауэра часто называют пессимистическим философом. На чем основано такое убеждение? Прежде всего, на его учении о неизменности характера людей. «Никто не может сбросить с себя свою индивидуальность», – писал философ. Коль скоро это так, и уйти от себя невозможно; человек, стало быть, не способен преобразиться. Грешник, выходит, никогда не будет праведником. Немыслимо и духовное исправление обыкновенных людей, не во всем погрязших во зле. Получается, что каждому надлежит нести свой жребий...

Люди давно обратили внимание на многоликость человеческого. Сократ и Дон-Кихот, Фальстаф и Мария Тереза, Санчо Панса и маркиз де Сад, Александр Македонский и Гарун, который «бежал быстрее лани», Марк Аврелий и Дантес. Философы и историки искали в людях черты подобия и различия. Индивид предстает перед нами таким, как он выражает себя, как он двигается, как он любит и ревнует, каков его образ жизни, каковы его потребности, стремления и цели, каковы его идеалы и как он их формирует, какие ценности движут им, что и как он делает, осуществляет, творит.

Но прежде чем классифицировать людей по каким-то отличиям, мы опираемся на живое восприятие, на то, что нас поражает в другом человеке как необычная черта, как поразительное качество этой личности. Сначала есть основания говорить о несхожести людей. Мы постоянно держим в своем воображении поэтические образы («он весь как божия гроза» (Пушкин), «он человек был в полном смысле слова» (Шекспир), судьбы исторических личностей, чьи биографии нам известны («Он в Риме был бы Брут»), воспоминания о людях, которые встретились на нашем жизненном пути. Без этого живого конкретного материала всякая характерология была бы неполной и не впечатляющей. Настасья Филипповна спрашивает князя Мышкина: «что во мне такого остолбенающего?» С этого потрясения начинается у героя Достоевского понимание личности Настасьи Филипповны.

Поначалу исследователям казалось, что характеры людей нетрудно распознать, если подвергнуть классификации человеческие черты. Число человеческих добродетелей поражает воображение. Но столь же значительно и перечисление человеческих пороков. Мы загадочно разные. Психическая жизнь характеризуется гигантским разнообразием, от олигофрении до высочайших проявлений гениальности. Для одних гашиш служит источником тупого, животного наслаждения, для других – возбудителем шумной радости, наконец, для третьих – катализатором богатейших, сказочных озарений. Одна и та же болезнь – к примеру, шизофрения – у одних ограничивается всего лишь бредом ревности и преследования, тогда как у других, скажем, А.Стринберга – то же содержание получит гораздо более глубокое истолкование.

Но и гениальность нередко сочетается с психическим отклонением, с неспособностью к рассудочной логике. Вот что пишет о немецком поэте Гёльдерлине писатель Стефан Цвейг: «Недисциплинированный, склонный к скачкам, неметодичный дух, пифическая мудрость которого основывалась на интуиции, на откровении, никогда не мог овладеть системой, то есть архи-

⁴⁶ *Ясперс К.* Артур Шопенгауэр. К столетию со дня его смерти. С. 321.

тектонически связанными, логически сцепленными рядами мыслей. Его несосредоточенный, легко воспламеняющийся, восторженный дух мог вспыхнуть от каждой искры, попавшей в бочку его вдохновения»⁴⁷.

Как понять это невероятное многообразие человеческого поведения? Рождались различные характеристики, фиксировались различные свойства людей. Но было подмечено, что, при всей невероятной пестроте нравов, поступков, реакций, можно видеть, что есть и сходное поведение. Так появились первые попытки классифицировать поведение людей, их внутренний, субъективный мир. В наши дни типологий много. Люди непохожи друг на друга, но как их классифицировать, различать или объединять по сходным признакам? Поиск надежного критерия важен, но отыскать его трудно.

Неизменность характера, по мнению Шопенгауэра, особенно наглядно сказывается, когда человек поступает не так, как хотел бы, за что себя и осуждает. Здесь, предвосхищая рефлексию З.Фрейда и В.Райха, Шопенгауэр отмечает определенную приговоренность человека к тем или иным поступкам. Человек сам удивляется, что все происходит именно так, вопреки его желаниям. Это означает, что он действует по велению характера. В качестве иллюстрации философ ссылается на трагедии Шекспира. «У Шекспира, как и у Гёте, всякий в то время, как он действует и говорит, совершенно прав, хотя бы это был сам дьявол»⁴⁸.

Оригинальность экспертизы Шопенгауэра обнаруживается в том, что он не связывает феноменологию характера с разумным выбором. Рассудок в поступках человека не идет дальше предъявления воле определенных мотивов. Но дальше носитель характера оказывается простым зрителем и свидетелем того, как из действия этих мотивов на данный характер слагается жизненное поприще. Характер определяет строгую необходимость поведения человека.

«Каждый человек чувствует, – отмечает А.Шопенгауэр, – что он есть нечто иное, нежели существо, однажды созданное кем-то другим из ничего. Отсюда в нем возникает надежда на то, что смерть, конечно, положит конец его жизни, но не его существованию»⁴⁹. И еще: «Достоин удивления, как индивидуальность каждого человека (т. е. известный определенный характер со свойственным ему интеллектом), подобно выдающемуся веществу краски, точно определяет все действия и мысли человека вплоть до самых незначительных; вследствие чего все жизненное поприще, т. е. внешняя и внутренняя история, одного коренным образом отлично от поприща другого. Подобно тому как ботаник по *одному* листу определяет все растение, как Кювье по одной кости воссоздавал целое животное, – точно так же по одному характерному поступку человека можно составить себе правильное представление о его характере и некоторым образом конструировать его отсюда, хотя бы поступок этот и касался какой-нибудь мелочи; в последнем случае дело часто бывает даже легче: ибо в важных делах люди держатся настороже, а в мелочах недолго думая следуют наклонностям своей природы»⁵⁰.

Таким образом, философско-антропологическое учение Шопенгауэра отличается разнообразием и радикальной постановкой многих философских проблем. Отвергнув просветительское представление о человеке как венце природы, носителе разума и юридической вменяемости, немецкий философ совершил переворот в истолковании философско-антропологической темы.

⁴⁷ Цвейг С. Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. С. 159.

⁴⁸ Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 6 т. Т. 5. С. 182.

⁴⁹ Там же. С. 210.

⁵⁰ Там же. С. 179–180.

Философская рефлексия о человеке неожиданно приобрела метафизическую напряженность. С философским бесстрашием Шопенгауэр исследует человеческую природу и с огромной силой самоосуждения отвергает абстрактные, благодушные размышления о человеке как ответственном, добром, мыслящем создании. По сути дела вся современная философская антропология начинается с сомнения Шопенгауэра, будто человек гармоничен, целостен, разумен и преследует в истории благие цели. Такое трезвое отношение к главной теме философского истолкования человека позволило немецкому философу обозначить множество насущных тем, которые стали обязательными для философской антропологии: феномен бессознательного, категория характера, человеческие страсти, модусы человеческого существования и т. д. Антропологические идеи Шопенгауэра были развиты затем Ф.Ницше, З.Фрейдом, Э.Фроммом и многими другими современными мыслителями.

ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

Жан-Люк Нанси

ПСИХОАНАЛИЗ*

То, что психоанализ представляет – не что он действительно делает или что предполагается под этим названием, – но что он отмечает в нашем пейзаже с его превалированием желания, так это строгая расстановка интервалов чистой истины, т. е. чистое устранение смысла. Без сомнения, мы поймём, что он был необходимым очищением от излишков смысла, излишков требований смысла и что, раз он сыграл эту роль, психоанализ приступит к отличному от того, нежели то, что он еще представляет¹.

Своеобразие психоанализа – придающее ему всю его разрушительную силу и эпохальный размах – состоит в том, что он открыл мир мысли, который априори растворяет смысл, который не просто располагает смысл вне истины или вне строгости *понятий* (как это могли предполагать даже во времена Фрейда, других венцев), но который принципиально смещает смысл, выпроваживая его по своему требованию и оставляя истину как мешающую этому требованию.

«Бессознательное», на которое пролил свет Фрейд, само по себе не раскрывает некий другой смысл. Это дело *учения* [doxa], которое возникает при вульгарном понимании влечения, сексуальности, фантазматического, архетипического и т. п. Но «бессознательное» обозначает – и Лакан это прекрасно понимал – неистощимое, нескончаемое изобилие значений, которые не организованы вокруг одного смысла, но происходят из вихревого или броуновского означивания вокруг пустой точки дисперсии и которые движутся все одновременно, конкурентно сходясь в одной точке и устремляясь в противоположных направлениях, не имея никакой иной цели или перспективы, кроме пустоты истины, временно и ненадёжно скрываемой тонкой кожей некоего «я».

Таким образом, то, что Фрейд как наследник романтической традиции неловко назвал «бессознательным», вовсе не является другим сознанием или негативным сознанием, – это целый мир. Бессознательное – это мир как тотальность означиваемости, упорядоченной не чем иным, как собственной открытостью. Для психоанализа эта открытость не открывается в ничто, и именно это необходимо поощрять и поддерживать. Еще и в этом свидетельство психоанализа о том, что касается «конца философии», непогрешимо и неопровержимо. К тому же у меня нет ни малейшего намерения настаивать на том, что необходимо заполнить зияющую пустоту этого «ничто» некой новой истиной. Вопрос скорее в том, как понимать само это «ничто». Или это пустота истины, или это не что иное, как сам мир и смысл бытия-в-мире. Каков же этот *мир* для психоанализа?

Поскольку психоанализ принципиально несет себя под знаком терапии – что бы ни понималось под этим словом и как бы далеко это ни было от нормализации и «самоуспокоения» – но т. к. он просто ничего в мире не определяет как нормальное или здоровое состояние, на которое ориентировалось бы его действие, психоанализ не может быть понят просто как терапия внутри мира;

* Печатается с любезного разрешения автора. Перевод выполнен по изданию: Nancy J.-L. *Le sens du monde*. Paris: Editions Galilée, 1993.

¹ Лакан понимал это, даже если воздерживался от того, чтобы понимать (или говорить?), что он это понял.

не может он избежать и того, чтобы быть терапией самого мира, *всего мира*. Может показаться, что на это «Массовая психология и анализ Я» и «Неудобства культуры» отвечают признанием в бессилии. Но это то, что мы должны, вероятно, сегодня понимать по-другому: мир не неизлечим, он не подлежит лечению, поскольку является пространством, где *смысл начинается* или *изобретает себя* по ту сторону истины и вследствие «ответственности истины», к которой должно вести аналитическое действие².

Вступление или изобретение смысла, «ввод смысла», как говорил Ницше, — это открытие мира, мира *кого-то* («субъекта», как полагают лаканианцы), поскольку этот *кто-то*, а именно каждый, создаёт мир настолько, насколько он в мире. Речь идёт о том, что «субъект присваивает свой мир и делает его “миром”, овнешняя его»³. Но для этого этот *кто-то* должен иметь доступ к *миру*. «Субъект» не может создать мир, создать смысл, если он не может выставить себя напоказ миру всех монадических миров, в мирность [mondialité] как таковую. Этот доступ имеет место не только через истину. Должен быть ещё один шаг — шаг за пределы анализа, шаг анализа за пределы самого себя.

Психоанализ останавливается на пороге мира: это не его дело, но дело *кого-то*. Поэтому он рассматривает лишь мир *холодного смысла*, согласно расстановке интервалов истины. И нет сомнения, что этот *равнодушный смысл*, нечувствительность к смыслу является предварительным и необходимым условием доступа к миру. Но что эта холодность отрицает, она же и признает: истина есть то, что она есть, через опространствование в мире. Здесь движение анализа приостанавливается, то движение, которое позволило бы ему подняться над медициной и открыть себя письму или праксису. Так как этот мир является общим, он есть прежде всего «некто», он поддерживает это нечто, принадлежащее каждому (*l'un de chaque un*), только при условии существования до и после него, его предвосхищения и его продолжения. Возможно, следует сказать: *даже до уз, присущих Закону, существует сплетение мира*. Ещё до символического уже есть это опространствование, без которого ни один символ не сможет символизировать: есть бытие-вместе [être-en-commun], мир.

Это бытие-вместе и есть дело психоанализа (это «бессознательное»), именно поэтому психоанализ является свидетельством или особым симптомом конца мира-космоса и рождения *мира*. Мир — это не «Другой» и это не «Закон». Это более древняя инаковость, чем Другой, и более древнее законодательство, чем Закон, даже если нет «мира» без одного или другого. Он восходит к изобретению более архаическому, к изобретению *смысла* — что есть имя символического в создающей его вспышке. Ибо то, что Лакан назвал «символическим», очевидно не является прежде всего структурой в смысле некой конструкции, а тем более в смысле опространствования и дифференциальных игр (где «игра» берется скорее в ее механическом, нежели игровом значении). Если символическое структурирует, оно не структурировано. Оно есть переход, передача, разделение как раз того, *что имеется*, или того, что

² Как говорит об этом Мустафа Сафуан в «Речи или смерти» [Moustapha Safouan. La Parole ou la Mort. Paris: Seuil, 1993. P. 40], в работах которого слово «смысл», тем не менее, приобретает смысл «значения». Вспомним слова Фрейда из работы «Неудобства культуры»: «Пока речь идёт об индивидуальном неврозе, опорой нам служит контраст между больным и его “нормальным” окружением. Такой фон отпадает, когда мы имеем дело с однородно аффицированной массой, его нужно искать в чём-то ином. Что же касается терапии, то даже самый приближённый к реальности анализ социального невроза ничем бы не помог — кто располагает таким авторитетом, чтобы принудить массу лечиться? Несмотря на все эти затруднения, следует ожидать, что однажды кто-нибудь отважится на изучение патологии культурных сообществ» (цитируется по пер. А.М.Руткевича).

³ Claude Rabant. Inventer le réel. Paris: Denoël, 1992. P. 251.

могло бы быть посредством перехода, передачи, разделения (знаки, значения, сигналы, жесты, молчания, аффекты, дефекты, контакты, разрывы...). Переход к ничто, участие в ничто, если угодно, но это *ничто* не имеет или имеет не только эту *плотность ничто*, которая часто появлялась не в одном аналитическом дискурсе всего лишь для того, чтобы её тут же судорожно взяли под конвой *истины*. В этом «ничто» существует не-плотность смысла, означивания смысла. Символическое символического, истина истины – вот что смысл, не связанный, связывает сам, каждый раз, для каждого *кого-то*, причем во всех смыслах⁴. *Все, что есть осмысленного [sensé] в смысле – и психоанализ имеет все шансы узнать это – состоит в том, что смысл возникает лишь в противопоставлении осмысленного и бессмысленного.*

* * *

« [...] вы переживёте меня и позволите мне жить в Вашей доброй памяти – единственной форме доступного нам бессмертия, которую я признаю.

Если кто-то спрашивает о смысле и ценности жизни, он болен, ведь объективно ни того, ни другого не существует; этим признается лишь, что есть резерв неудовлетворенного либидо, к которому должна присоединиться другая вещь, некий вид брожения, который ведет к скорби и депрессии. [...] У меня в голове вертится одна реклама, которая кажется мне самой дерзкой и удачной из всех американских реклам: “Зачем жить, если тебя можно похоронить всего за десять долларов?”⁵.

Вот *истина* Фрейда: сам вопрос о смысле уже является патологическим симптомом. Что самим своим существованием это письмо признает и что в равной мере отрицает, так это то, что психоанализ сам *создаёт смысл* только для того, чтобы позволить указать на болезнь смысла...

Но вопрос вовсе не в том, чтобы поймать Фрейда на противоречиях. Верно и то, что вопрос о смысле есть «болезнь». Смысл может создать смысл, только если о нём не спрашивают. *Самое осмысленное из смысла – это то, что будет исключено из разговора о том, о каком смысле говорится.* Это также значит – но речь более не о болезни, – что есть и безумие смысла, предшествующее всякому разуму, без чего никакой разум не был бы возможен.

Перевод с французского Георгия Кармина

⁴ В качестве свидетельства со стороны самого психоанализа я приведу несколько строк из Сержа Леклера [Serge Leclaire. De l'objet d'une formation sociale. Note sur le nom de rien // Revue internationale de psychanalyse. 1992. № 1. P. 13]: «Чтобы утверждать некую социальную практику, необходимы ясное и окончательное понимание того, в чём состоит её функция-предмет, и достаточно плотная работа с субъектом бессознательного. В этом и должно состоять образование психоаналитика; он должен стать свидетелем этого признания, осуществить его на деле. Тем не менее, надо признать, что он не всегда сможет уклониться от расхожей мысли, будто необходимо защищать, поддерживать и подкреплять достоинство (vertus) символического. Однако пустота, которая именует ничто [«символ является именем этого ничто», – утверждает выше Серж Леклер], вообще не рискует быть заполненной или исчерпанной. Только перверсивное отрицание различий может найти в почитании символического порядка повод для крестовых походов, причину (prétexte) для защиты своих рубежей: символический порядок настолько соположен «природе человека», что намерение его защищать от неких катастрофических последствий может исходить только из экзальтированной сублимации своих собственных разрушительных импульсов. Давайте вспомним, что Апокалипсис – это ещё и разоблачение. Речь не идёт о том, чтобы просто обнаружить символическую функцию, но о том, чтобы заставить её работать» (цитируется по пер. Д.А.Ольшанского).

⁵ Письмо к Марии Бонапарт от 13 августа 1937. Sigmund Freud. Briefe 1873 – 1939. Frankfurt a. Main, S. Fischer, 1980. P. 452.

ФРЕЙД – ТАК СКАЗАТЬ*

I

Сегодня с нас спрашивают – этого требует само время – вновь оценить то, в чем же состояло изобретение Фрейда. Более или менее ясно, что оно не смешивается с уже утвердившимися знаниями и не добавляет им какого-то нового содержания. Фрейд изобрел другое, нежели знание, – если его понимать в смысле теоретической дисциплины или практических навыков. В действительности сама идея того, что практика (клиническая практика, как говорят в среде аналитиков) не перестает подпитывать теорию, хорошо показывает, – пусть и под угрозой некоей прагматичной неясности – что мысль здесь движется от открытия к давлению, идущему из глубин, всегда более загадочных и укрытых от «анализа», как бы ни понималось это слово. Ведь «клиника» и состоит – если непосвященному позволено сказать это – в открытии доступа, каждый раз сингулярного, к тому, что не имеет доступа к какому-либо разоблачению или открытию первичного смысла. В этом смысле изобретение Фрейда является среди современных изобретений в наиболее ясной и решительной степени не-религиозным. Поэтому, кстати, оно и не верит само в себя. Оно не может избежать этой уверенности как институция (это не только «школы», но и сам кабинет аналитика, как и название дисциплины «психоанализ»), но насколько его регулирует мысль, может существовать только в различении собственной идентичности.

Что анализ – анализ прежде всего «лечения» – будет *нескончаемым*, даже если будет объявлен *завершенным*, вот что отныне ясно надвигается на то, что называют «фрейдистским психоанализом». Он не заканчивается тем, чтобы истолковать себя или нас призвать к его интерпретации – зовет все время дальше, во след тому, что он мог предположить себе как «знание» и как «умение». Он непрестанно приглашает нас за пределы всякого анализа, к тому, что Деррида называет «*полным и необратимым растворением*»¹.

В заключительном анализе – если все же можно так выразиться – Фрейд не ищет знания. Эволюция его мысли показывает это: она не переставала постоянно смещаться в направлении гипотез или предположений явно еще более рискованных («метапсихологических», т. е. метафизических или спекулятивных), в сторону моделей едва моделируемых или конструируемых («вторая топика» скорее как а-топическое), к тому, что сам Фрейд называет «спекуляция», «репрезентация» или «миф» («убийство отца», «влечение к смерти»), к объектам все менее клиническим – и потому все менее «объектам» – таким, как религия, искусство, цивилизация, война.

Все это хорошо известно, но заслуживает тем не менее того, чтобы быть рассмотренным еще раз. Нам остается оценить еще более пристально разрыв, который отделяет у него, с одной стороны, позитивность научной и инструментальной модели (которой «лечение» дает нужный вектор), и нарративный толчок, творческий, некоего мира, с другой. Ведь этого и ищет Фрейд: рассказывать, описывать возвышение бытия, игру сил, которые там используются.

* Печатается с любезного разрешения автора. Перевод выполнен по изданию: Nancy J.-L. L'Adoration. Déconstruction du christianisme (2). Paris: Editions Galilée, 2010.

¹ Résistances de la psychanalyse. Galilée, 1996. P. 49.

Это не означает, что следует пытаться измерить это расстояние более точно, чем делалось до сих пор (Лакану, со своей стороны, удалось измерить его, изобретя свою собственную фикцию знания, подчинив ее тем не менее инструментальному требованию институционализации и функциональности или профессии).

II

Однако же то, о чем идет речь, не является результатом измерения приборами. Нет сомнений в том, что дистанция, о которой мы ведем речь, связана со временем жизни и размышлений Фрейда, не будучи способной достичь того размаха, на который была способна. Но его намерение или движущие силы выходят за рамки произведения: то, что обозначает слово «бессознательное», не является складкой души, это сама душа, или, если угодно, сам человек. Фрейд не открывает в человеке бессознательное, подобно Декарту, который верил, что обнаружил шишковидную железу, о которой ранее не было известно. Фрейд вводит в игру всего человека целиком. Это новый рассказ о человеке.

И это наиболее нерелигиозный рассказ – т. е. в наименьшей степени готовый довериться какой-либо форме верований, будь то даже вера в науку. Наука ценна для Фрейда прежде всего как крепостной вал против религиозной иллюзии. Но она не обеспечивает для него конструкции объекта. В лучшем случае она лишь показатель стойкости: не поддадимся иллюзиям, которые хотели бы нас преобразить. Что до остального, Фрейд слишком хорошо знал, до какой степени желание знать является частью желания власти и господства вообще. Несомненно, нет «знатока» или «ученого» не просто более скромного чем он, но и действительно более открытого неопределенностям и неполноте, а значит, слабости своего знания.

Признаниями в слабостях и бессилии, в непонимании или неудовлетворенности усыпаны его работы. Идет ли речь об «идентификации», «сублимации», «искусстве» или «цивилизации» среди множества других тем, Фрейд просит принять разочарование его результатами и согласиться отложить дело до другого времени или других средств. То, что он говорит по поводу женского, завершая доклад по этой теме, наиболее показательное в отношении всего комплекса его работ. Признавая, что его изложение осталось незавершенным и фрагментарным, он объявляет аудитории: «Если вы хотите знать об этом больше, ищите ответы в собственном опыте, обратитесь к поэтам или дождитесь, пока наука предоставит вам более глубокие и последовательные сведения». Очевидно, что последнее предположение остывает к слишком неопределенному будущему, если не является проявлением иронии, тогда как два первых – следует связать одно с другим – ясно показывают, в той манере, которая многократно повторяется в его трудах, что речь идет не столько о том, чтобы знать объекты, сколько о том, чтобы дать новое выражение нашему существованию как субъектов.

III

Отсюда ясно, что нет никакого фрейдистского «открытия», и «бессознательное» не является органом. Но изобретение действительно есть: это изобретение рассказа. Как только о человеке рассказывают, что он произошел от создателя или от природы, там, где ему сулят жизнь небесную или вы-

живание вида, появляются другое место отправления и другое назначение. Человек происходит от порыва или толчка², который его превосходит, – во всем намного превосходит то, что Фрейд обозначает как «я».

Этот порыв или этот натиск называется у него *Trieb*. На английский язык переводят как *drive*. Во французском, раз уж это язык, на котором я пишу здесь, выбран *pulsion* (влечение). Ставки в переводе здесь особенно внушительны – тем более что этот текст войдет в издание перевода произведений Фрейда на японском языке! В действительности, в *drive* или *pulsion* двумя разными способами подчеркнут аспект механического, принуждения. Это в большей степени испытываемая тяга, чем искомое тяготение. По-французски термин *compulsion* подчеркивает это пассивное и почти автоматическое значение испытываемого движения, вызываемого извне. Но это *compulsion* у Фрейда называется *Zwang*, и это слово совсем с другим корнем, который указывает на принуждение, невозможность оказать сопротивление (особенно в контекстах одержимости или повторения). Эти два регистра существенно различаются, даже если в каких-то аспектах сообщаются друг с другом.

Trieb в немецком языке обозначает рост, взятый в его действии: развитие растения или заботы, которыми сопровождается развитие животного. Он принадлежит порядку порыва или желания. Он движется вперед, он ускоряется. Действие, относящееся к семантике глагола *treiben*, значительно и многозначно. Фрейд не случайно выбрал это ключевое слово. Здесь подразумевается и более, чем запрограммированный «инстинкт», и менее, чем руководящие «интенция» или «направленность». Конечно, в этом росте понимается что-то претерпеваемое – если его рассматривать в перспективе маленького «я», сознающего и волящего, – но в то же время он сопричастен рождению и росту того сингулярного «некто» («un» *singulier*), которого мы называем «субъектом» – термин, которому Фрейд уделяет немного места – и который во многом превышает то, что могут представлять наши модели «личности» или «индивида».

То, что обозначает *Trieb* – или множество *Triebe* – это движение, идущее от иного, от не-индивидуального, из архаического, зарытого и распространяющего запах, увеличивающегося и замутняющего наши истоки – природу, мир, человечество за нами, а за ним еще и то, что делает его возможным, внезапное появление знака и жеста, зов одних к другим и всех – к элементам, к силам, к возможному и невозможному, смысл бесконечного перед нами, за нами и у нас внутри, желание ответить и выйти навстречу. От этого движения, из этого порыва, из этого толчка мы и происходим, это в нем и насколько мы им являемся, в заключительном анализе, мы и *растем* (*poussons*), как говорят по-французски о растении: мы поднимаемся и становимся тем, чем можем быть.

Этот толчок приходит к нам со стороны. Он делает из нас растущее существо, существо, не «произведенное» совокупностью причин, но вовлеченное, запущенное, брошенное или даже «заброшенное» (если воспользоваться словом Хайдеггера). Это «место» между тем не находится в некоей запредельной области, оно не является ни трансценденцией в смысле, подразумеваемом теологиями, ни простой имманенцией в смысле, который имеют в виду теологии, обратившиеся в атеизмы. Эта «сторона» находится в нас: она образует в нас самый оригинальный и самый мощный мотор того порыва, который и есть мы. Ведь это не меньше чем наше бытие, или это само бытие, на-

² В тексте несколько раз используется слово *poussée*, которое здесь переводится как «рост», «толчок» в зависимости от контекста – *прим. перев.*

сколько оно оказывается однажды освобожденным от своей онтологической привязки. Это бытие как глагол «быть»: влечение, движение, эмоция, всполох и подъем желания и страха, ожидание и попытка, испытание, доступ, даже кризис и восторженное возбуждение, исступление или изнуренность, образование форм, изобретение знаков, напряжение неудержимое вплоть до невыносимого, пока не рассыплется или не спадет.

IV

То, что я называю здесь «рассказом» Фрейда, состоит в этой попытке описать человека как источник и финальную точку такого роста, такого толчка: нарастание ничего иного, как знака, прочерченного на темном и бесконечно открытом фоне бытия, смысл которого никакой бог, никакая природа и никакая история не могут постичь. Это самая мощная попытка из тех, которые делались со времен конца метафизики. В ней удастся избежать двойной ловушки – самопроизведения человека (в эту ловушку попадает, в частности, Маркс) и воскрешения некоего рода божественности (как в случае Хайдеггера).

Вот поэтому ее величие держится до нас, подвешенное между этими двумя хрупкими краями: с одной стороны, позитивностью предполагаемой науки или даже техники (операциональные свойства которой не составляет труда отвергнуть (как) все-таки все более явно ограниченные значительными изменениями цивилизации, а с нею и «души»), и с другой стороны, верованиями в неизвестно какие силы или фантазматические способности, всем тем воображением «примитивного», в отвержении которого как раз и состоит психоанализ.

Но то, что отвергнуто, как предполагаемый объект или как вымышленный исток, не имеет ни малейшей устойчивости: это оно и поддерживает то, что здесь названо фрейдистским *рассказом*. Этот рассказ повествует о том, что и как люди рассказывают друг другу о своем происхождении и (пред)назначении в связи с бесконечным превышением самих себя, в связи с эксцессивным ростом, который предшествует им и который следует за ними, который помещает их в мир и изымает их оттуда, требуя от них, чтобы в этом мире они придали форму этой за-мирной силе.

В «Психологии масс и анализе “я”» Фрейд вывел на сцену первого рассказчика, первого мифолога, который рассказывает своей орде о том, что убил отца: рассказ о невозможном, поскольку отец появляется только в этом убийстве, и который, следовательно, никогда не был убит, а было лишь животное, которое ему предшествовало. Миф, пишет поэтому Фрейд, это то, чем индивид отделяет себя от психологии массы. Иными словами, миф – это то, благодаря чему появляется структура, в соответствии с которой можно иметь некое «я» (un «moi»), отделяясь на фоне «оно» («ça») – и это отделение устанавливается в мифическом производстве «героя», т. е. «я». Вот где открывается изобретение Фрейда: субъект сам рассказывает, он появляется благодаря своему рассказу. Это не вымысел, поскольку здесь действует не «говорящий субъект», это скорее тот, кого слово помещает в мир – слово или то, что следовало бы назвать означиванием, тем, что открывает возможность смысла.

Фрейд знал, что не следует спрашивать о смысле (жизни); сам этот вопрос уже патологичен, говорил он. Но он знал, что означивание нас обязывает и вынуждает. Быть вынуждаемым смыслом – значит быть должным выка-

зять себя воспламененным тем, что вызвался нести. Вот на что отвечает речь как миф: она не плетет интригу, она не измышляет, она прилагает все усилия, чтобы позволить говорить тому, что предшествует слову, означивание в состоянии порождения. *Trieb* – рост, толчок, порыв, влечение, неистовство, вспышка – вот имя, которое нашел Фрейд (совершенно явно в противоположность «инстинкту»), чтобы говорить об этом усилении, то есть об этом формировании смысла до и после всякого означивания: силе желания, которая выносит человека за пределы самого себя.

Именно там, где останавливается наука, а религия оказывается иллюзией, Фрейду удалось вновь открыть мифическую речь. Дать имя, предварительное, как все мифические имена (может быть, как все имена...), тому, что толкает (*rousse*) нас в бытие. Ведь получилось же написать: «Учение о влечениях является, так сказать, нашей мифологией. Влечения суть мифические существа, величественные в своей неопределимости»³.

Так сказать («*sozusagen*»): но всегда говорят это «так», говорят приближаясь, примерно, настолько близко насколько возможно и всегда бесконечно далеко от того, что подталкивает нас говорить.

Перевод с французского Нины Сосны

³ XXXIIe des *Nouvelles Conférences*, «*Angoisse et vie pulsionnelle*». GW XV. P. 101.

ОТРИЦАНИЕ ЗАКРЫТОСТИ

Моя работа почти всегда связана с вопросом, каким образом можно что-либо знать?

Lyn Hejirian

Потеря масштаба сопровождается переживанием точности.

Lyn Hejirian

Поэтесса, эссеистка, переводчица Лин Хеджинян (Lyn Hejirian) родилась в Сан-Франциско в 1941 г. Ее многочисленные книги включают в себя ставшие хрестоматийными (отчасти в буквальном смысле) «Мысль как невеста того, что мыслить» (A Thought Is the Bride of What Thinking) 1976 г., «Письмо как дар памяти» (Writing Is an Aid to Memory) 1978 г., «Моя жизнь»* (My Life) 1980 г., «Холод поэзии» (Cold of Poetry) 1994 г., собрание эссе – «Язык исследования» (Language of Inquiry)** 2000 г., etc.

С 1976-го по 1984 г. Хеджинян являлась редактором и издателем «Туумба Пресс» (Tuumba Press), с 1981 г. издает и редактирует вместе с Барретом Уоттенем (Barrett Wotten) **Poetic Journal** (журнал, посвященный проблемам поэтики и философии языка), одновременно с этим Хеджинян ведет издательство «Ателос» (Atelos), чья деятельность посвящена кросс-жанровым и итердисциплинарным работам поэтов. В 2006 г. ЛХ избрана канцлером американской поэтической академии.

Перевод нижеследующего эссе сделан по тексту «The Rejection of Closure», опубликованному в журнале Poetic Journal № 4, 1983, Berkeley. Публикуется с незначительными сокращениями.

В заключение я хотел бы привести несколько строк из поэтической книги Лин Хеджинян «Заново» (Redo), которые, как мне кажется, помогут читающему вообразить связи между ее концептуальным и поэтическим методом:

3.

Ангелы видимо вовсе не знают
что пребывают в движении. Наставления
весны не для меня... вешняя кротость
...остатки чудовищного примера.

Дерево выставлено впереди
чтобы ветер сильней раскачивал комнату
У меня чрезмерное чувство насилия
....одиночество непривычность когда
дрождю к руке
исписываешь салфетки
в не подходящем для этого месте

Во времена желания и рассудка
терпенье ума эквивалентно теченью.

* На русский язык книгу «Моя жизнь» перевел петербургский поэт Руслан Миронов. На данный момент рукопись перевода готова к публикации.

** Эссе из этой книги «Варварство» (Barbarism) в моем переводе, посвященное истории и идеологии Language School Poetry; готовится к публикации в НЛЮ.

Изначально эссе «Отрицание закрытости» писалось в виде заметок для выступления в апреле 1983 г. в Сан-Франциско (544, Натом Стрит). За несколько недель до этого выступления состоялась дискуссия на тему «Кто говорит?» и, ожидая выхода третьего номера *Poetics Journal*, посвященного «Поэзии и философии», мы с Барреттом Уоттеном¹ решили посвятить следующий, четвертый выпуск *Poetics Journal* теме «Женщины и язык». В литературном сообществе той поры дискуссии о гендере и поле были довольно частым явлением, вовлекая в круг обсуждения одновременно как очевидные, практические проблемы (случаи притеснения), непосредственно касавшиеся повседневной жизни и работы людей, так и более общие вопросы, связанные с пониманием категорий власти и, в особенности, – этики смысла.

В том же году увидела свет программная работа Карлы Харриман², «Середина» (*The Middle*). Предназначавшаяся вначале для дискуссий, ее работа являет собой четкую и блестящую (можно сказать даже разрушительную) критику конвенциональных (патриархальных) властных структур.

В «Средине» могущество власти сменяется силой воображения со свойственной ему глубиной и полнотой воплощения. В такой ситуации субъект находит свое место в *середине* – занимая позицию силы, производящей значения.

В «Отрицании закрытости» я не привожу примеров «закрытого текста», однако могу предложить несколько из них. Навязчивая искренность иных образцов современной поэзии вполне способна иллюстрировать негативность подобной модели, ее игривое притязание на универсальность с учетом роли поэта как стража Истины. С другой стороны, детективные романы могут служить образцом позитивной модели, представляющей довольно устойчивое, спокойное и успокаивающее (исначально *не-искреннее*) видение мира. В любом случае, невзирая на доставляемое удовольствие, «закрытость» характеризует тип словесности, чьи добродетели обязаны фантазии и выдумкам³.

И вместе с тем, если нам доступны как позитивные модели, так и негативные, нужно ли от них отказываться? Существует ли в мире нечто, что взыскует «открытости»?

Я могу начать лишь только апостериори, воспринимая мир безграничным и ошеломляющим, каждое мгновение которого находится под вертикальным и горизонтальным гнетом информации, – мир, таящий двусмысленность, ис-

¹ Barret Watten – американский поэт, критик, издатель. В настоящее время преподает в Уэйн Стейт Университете в Детройте (Wayne State University in Detroit). Поле исследований: «культура постмодерна», «американская литература», «поэтика», «теория культуры и литературы», «авангард», «цифровая литература». Был издателем и редактором известного журнала *This* и со-редактором журнала (вместе с Лин Хеджиян) *Poetics Journal*. Автор ряда поэтических книг, а также работ, посвященных теории культуры.

² Carla Nagtman – американская поэтесса, эссеистка, драматург. В настоящее время преподает в Истэрн Мичиган Университете (Eastern Michigan University) и Бард Колледже (Bard College).

³ Здесь я полагаю уместным привести высказывание ЛХ из эссе «Странность» (Strangeness) относительно различия дефиниции и описания. «Описание не следует смешивать с дефиницией, поскольку оно не дефинитивно, но трансформативно. <...> Описание – это особый сложный процесс мышления крайней интенциональности и наряду с тем предельно симультанный (вплоть до эквивалентности) восприятию, – т. е. открытой произвольности, непредвосхитимости, неумышленности того, что *является*. Наряду с этим описание одновременно импровизационно и... *намеренно* и таким образом оно мотивируется одновременно развертывающими себя логиками, действующими между индуктивным и дедуктивным» (Логос. Ленинградские международные чтения по философии культуры. Книга I. Издательство Ленинградского университета, Ленинград 1991 г.). (Перевод мой. – А.Д.).

полненный значимости, неустойчивый и, разумеется, несвершаемый. Но то, что удерживает его от того, чтобы не стать бесконечной неразличимой массой сведений, – так это способность к различению. Открытый текст – есть такой текст, который одновременно, признавая беспредельность мира, формально вводит в него процедуры различения. Открытый текст – это форма, производящая открытость.

Отрицание закрытости

Нравится нам это или нет, но наши глаза пожирают квадраты, круги, всевозможные сфабрикованные формы, провода на столбах, треугольники на шестах, круги на рычагах, цилиндры, шары, купола, кубы, более или менее изолированные или в сложных взаимосвязях. Глаз проглатывает их и отправляет в некий желудок, который либо крепок, либо слаб. Люди, которые потребляют все и вся, должны, видимо, извлечь пользу из своих великолепных желудков.

Пауль Клее. «Мыслящий глаз»

В письме наиболее важная ситуация, будучи одновременно формальной и открытой, создана взаимодействием двух полей плодотворного конфликта, борьбы. Одно из них образуется естественным импульсом к замкнутости, защищающей или понимающей, и равного ему импульса, со всей непреложностью отправляющего к нескончаемому и постоянному ответственности тому, что осознано нами как «мир», незавершенный и несвершаемый. Другого рода борьба неустанно развивается между литературной формой или «конструктивным принципом» и материалом письма. Первое предполагает поэта с его или ее субъективной позицией, тогда как второе объективирует стихотворение в контексте идей и самого языка.

Оси, пересекающие эти два поля оппозиций, не параллельны. Форму нельзя приравнять к *замкнутости*, точно так же как сырой материал – к открытости. Я сразу это подчеркиваю, чтобы избежать дальнейших недоразумений. (Для большей ясности можно было бы сказать, что *замкнутый текст* есть такой текст, в котором все элементы произведения смыкаются в единственное чтение. Каждый из элементов ратифицирует такое чтение и освобождает текст от какой бы то ни было игры неопределенности. *Открытый текст* – это текст, все элементы которого максимально активизированы по причине того, что идеи и вещи опровергают (не избегая) утверждение о том, что они замкнуты в пространстве стихотворения. На деле слияние формы с крайней открытостью оказались бы разновидностью «Рая», к которому стремится стихотворение: цветущим средоточием ограниченной бесконечности. Не составляет труда назвать средства – структурирующие средства, – которые могут служить «открытию» поэтического текста, зависящие от элементов произведения и, конечно же, от намерений писателя. Иные из них предназначены для организации и, в особенности, для реорганизации произведения. *Открытый текст*, по определению, открыт миру и прежде всего читателю. Он предлагает участие, отвергает власть автора над читателем и, по аналогии, власть, подразумеваемую другими (социальными, экономическими, культурными) иерархиями. *Открытый текст* предполагает не столько директивное, сколько порождающее письмо. Писатель выходит

из-под тотального контроля и ставит под сомнение власть как принцип, контроль как мотив. Особое внимание *открытый текст* обращает на процесс, будь это процесс оригинальной композиции или последующих композиций читателя, и потому сопротивляется культурным тенденциям, стремящимся идентифицировать и зафиксировать материал, превратить его в продукцию, – т. е. такой текст сопротивляется редукции.

«Фактически речь идет об иной экономике, которая отклоняет линейность замысла, подрывает цель-объект желания, размывает фокус поляризации желания только на удовольствие и расстраивает привязанность к одному-единственному курсу». (Люси Айрегерай)

Повторение, обычно используемое для объединения текста или гармонизации его составляющих в таких произведениях, как и в написанной, впрочем, в несколько ином ключе, моей книге «Моя жизнь», оспаривает нашу склонность к изолированному, определенному и ограниченному объему значения, закладываемого в событие (предложение, строку). Здесь, где определенные фразы встречаются вновь и вновь, но в ином контексте и с новыми акцентами, повторение разламывает исходную смысловую схему. Первое чтение дает настройку, затем смысл вовлекается в движение, изменяясь и расширяясь, и переписывание, которым становится повторение, откладывает завершение мысли на неопределенный срок.

Существуют и более сложные формы построения. По словам Китса, разум должен быть «руслom, открытым всем мыслям». Мое намерение (не уверена, что я в нем преуспела) в более поздней работе «Сопrotивление» заключалось в том, чтобы написать продолжительную по форме лирическую поэму, иначе – достичь максимального вертикального напряжения (той точки времени, в которую проваливается Идея) и максимального горизонтального расширения (Идеи пересекают пейзаж и становятся горизонтом и погодой). Я избрала абзац как единицу, представляющую мгновение времени, мгновение сознания, мгновение, содержащее все мысли, частицы мысли, впечатления, импульсы – все эти разнородные, особенные и противоречивые элементы, включенные в деятельный и эмоциональный разум в любое мгновение. В это мгновение поэма, как и писатель, становится разумом.

<...> Один из результатов композиционной техники, выстраивающей произведения из дискретных и несопрягаемых единиц (в действительности, я бы хотела, насколько это возможно, превратить каждое предложение в завершенное стихотворение) – появление заметных брешей между единицами. Читатель (но и писатель) должен преодолеть конец абзаца, периода, перекрыть дистанцию между предложениями. «Разве любители поэзии, – спрашивает Китс, – не желали бы найти Место, оказавшись в котором, они смогли бы искать и избирать, и где образы столь многочисленны, что большинство из них, будучи забыты, вновь обретаются нами в новом чтении... Не предпочитают ли они это тому, что можно успеть прочесть, покуда г-жа Вильямс спускается по лестнице?» (Джон Китс в письме Бенжамину Бейли, 8 октября 1817 г.) Вместе с тем все, что пребывает, скажем так, в разрывах, остается важным и информативным. И чтение отчасти происходит как восстановление этой информации (в запаздывании взгляда) и как изобретение тотчас структурируемых идей (в продвижении вперед).

Отношение формы или «конструктивного принципа» к материалу произведения (к его идеям, концептуальному массиву, а также к самим словам) есть первичная проблема «открытого текста», проблема, с которой письмо каждый раз сталкивается заново. Может ли форма артикулировать изначально-

ный хаос (сырой материал, неорганизованную информацию, незаконченность, беспредельность), не лишая его вместе с тем пульсирующей жизнеспособности, порождающей силы? Или, более того, может ли форма породить потенцию, раскрывая неопределенность – любознательности, незавершенность – размышлению, превращая беспредельность в полноту. Мой ответ – да. Форма – не *закрепленность*, но деятельность.

В своей статье «Ритм, как конструктивный принцип стиха» Юрий Тынянов пишет:

«Мы лишь недавно изжили знаменитую аналогию: форма – содержание = стакан – вино. Беру на себя смелость утверждать, что слово “композиция” в 9/10 случаев покрывает отношение к форме как статической. Незаметно понятие “стиха” или “строфы” выводится из динамического ряда; повторение перестает сознаваться фактом разной силы в равных условиях частоты и количества; появляется опасное понятие “симметрии композиционных фактов”, опасное, ибо не может быть речи о симметрии там, где имеется усиление».

(Ср. с высказыванием Гертруды Стайн из «Портретов и Повторений»: «Вещь, которая кажется точно такой же вещью, может казаться повторением, но существует ли... Есть ли повторение или же есть настоящее. Я склонна думать, что повторение как таковое не существует. И в самом деле, как может быть... Выражение какой-либо вещи не может быть повторением, потому что смысл такого выражения есть требовательность, а если вы требуете, вы должны каждый раз использовать усиление, а если вы используете усиление, повторение невозможно, поскольку каждый жив и не мог использовать одно и то же усиление»). Тынянов продолжает:

«Единство произведения не есть замкнутая симметричная целость, а развертывающаяся динамическая целостность... Ощущение формы при этом есть всегда ощущение протекания (а стало быть изменения)... Искусство живет этим взаимодействием, этой борьбой».

Язык открывает то, что можно знать, и что, в свой черед, всегда меньше того, что язык может сказать. Мы сталкиваемся с первыми ограничениями этих взаимоотношений еще в детстве. Все, что ограничено, можно представить себе (верно или неверно) как объект, по аналогии с другими объектами – мячами, реками. Дети объективизируют язык, обмениваясь им в игре, в шутках, каламбурах, загадках или скороговорках. Они открывают для себя, что слова не равны миру, что смещение, подобное параллаксу в фотографии, разделяет вещи (события, идеи, предметы), и что слова для них – это сдвиг, приоткрывающий брешь.

<...> Поскольку мы обладаем языком, мы оказываемся в особом, специфическом отношении с объектами, событиями, ситуациями, которые конституируют то, что мы принимаем за мир. Язык порождает свои собственные характеристики в психологической и духовной обусловленности человека. На деле он почти и есть наша психологическая обусловленность. Психология создается в борьбе между языком и тем, что он притязает описать и выразить, как следствие нашего ошеломляющего переживания беспредельности и неопределенности мира, наряду с тем, что столь часто оказывается неадекватностью воображения, желающего познать мир, а для поэта – еще большей неадекватностью языка, дающего, чтобы описывать его, оспаривать или раскрывать. Эта психология вводит желание в самое стихотворение, точнее в поэтический язык, для которого мы должны сформулировать мотив стихотворения. Язык – одна

из принципиальных форм, которую принимает наша любознательность. Он лишает нас покоя. Как заметил Франсис Понж: «Человек – это любопытствующее тело, центр тяжести которого исходит за его пределы». Думается, этот центр располагается в языке, благодаря которому мы ведем переговоры с нашим умом и миром; тяжесть во рту выводит нас из равновесия и устремляет вперед.

«Она лежала на животе, прищурив глаз, ведя игрушечный грузовик по дороге, которую расчистила пальцами. Затем пролом раздражения, вспышка синевы, перехватывающая дыхание... Ты можешь увеличить высоту последующими добавлениями, а поверх надстроить цепь ступеней, оставляя туннели или же проемы окон, как я делала, между блоками. Я подавала знаки, чтобы они вели себя как можно тише. Но слово – это бездонная копь. Волшебным образом оно стало беременно и раскололось однажды, дав жизнь каменному яйцу величиной с футбольный мяч». (Лин Хеджинян. «Моя жизнь»)

Язык никогда не находится в состоянии покоя. Его синтаксис может быть таким же сложным, как мысль. И опыт использования языка, который включает опыт его понимания, равно как речь или письмо, неизбежно деятелен – интеллектуально и эмоционально. Движение строки или предложения, либо последовательности строк и предложений обладает и пространственными, и временными свойствами. Смысл слова, находящегося на своем месте, производится одновременно и его побочными значениями, и контактами с соседями по предложению, и выходом из текста во внешний мир, в матрицу современных и исторических референций. Сама идея референтности пространственна: вот слово, а вот вещь, в которую слово пускает любовные стрелы. Путь от начала высказывания к его концу – простейшее движение; следование же по коннотационным перепутьям (то, что Умберто Эко называл «смысловыводящими прогулками») представляет собой куда более сложное, смешанное движение.

Чтобы определить эти рамки, читателю надлежит, скажем так, «прогуляться» из текста вовне, чтобы отыскать межтекстовую поддержку (аналогичные темы и мотивы). Я называю эти интерпретивные движения смысловыводящими прогулками; это отнюдь не причуды читателя – они вызваны дискурсивными структурами и предусмотрены всей текстовой стратегией, как необходимый конструктивный элемент. (Умберто Эко. «Роль читателя»)

Вместе с тем продуктивность языка проявляется и в другого рода активности, которая знакома каждому, кто пережил очарование и магию слов, притягивающих смыслы. Это первое, на чем фокусируется внимание в произведениях, построенных случайным образом либо на основе произвольного словаря (некоторые из работ Джексона МакЛоу), либо на основе словаря, ограниченного каким-либо несообразным смыслу критерием.

<...> Невозможно найти ни одного словесного ряда, совершенно свободного от возможного повествовательного или психологического содержания. Более того, хотя «историю» или «тон» таких произведений разные читатели будут интерпретировать по-разному, их прочтения ограничены определенными пределами. Необязательность словесных рядов не означает их абсолютной свободы. Письмо дает развитие сюжетам и, стало быть, словам, которые мы для них используем.

<...> «Одержимость познанием» – таково еще одно проявление тревоги, порождаемой языком, в связи с чем можно вспомнить утверждение Мефистофеля из «Фауста» о том, что, слыша слова, человек уверен, будто в них скрыт некий смысл.

Природе языка свойственно порождать и в какой-то мере оправдывать подобные фаустовские устремления. Конечно, утверждение, что язык – это смысл и посредник в обретении познания и неотъемлемой от него власти, старо. Знание, к которому увлекает или которое обещает язык, обладает природой как сакральной, так и секулярной, как искупительной, так и утоляющей. Позиция *nomina sunt numina* (утверждающая, что имя и вещь принципиально подобны, что подлинная природа вещи имманентно наличествует в имени, что имена сущностны) полагает возможным некий язык, идеально совпадающий со своим объектом. Будь это так, мы смогли бы посредством речи или письма достичь «единства» со вселенной или хотя бы с ее частями, что является условием полного и совершенного знания.

Однако если по сценарию Эдема мы получили знание о животных посредством их именованья, это произошло не благодаря сущностной имманентности имени, но потому что Адам был таксономистом. Он выделил отдельные особи, открыл понятие классов и организовал виды, в соответствии с различными их функциями и отношениями, в систему. «Именованье» предполагает не отдельные слова, а структуру.

Как указывает Бенджамин Уорф, «каждый язык есть обширная моделирующая система, отличная от других, в которой содержатся предписанные культурой формы и категории, посредством которых личность не только общается, но и анализирует природу, подчеркивает определенные типы связей и явлений или пренебрегает ими, направляет свое мышление в определенное русло, возводит дом своего сознания». В этой же, кажется, последней своей статье (она написана в 1941 г. и озаглавлена «Язык, разум, реальность») Уорф пытается высказать нечто, переходящее в область религиозных мотиваций:

«Идея слишком сильна, чтобы ее можно было запереть во фразе, я бы предпочел оставить ее невысказанной. По-видимому, ноуменальный мир – мир гиперпространства, высших размерностей – ждет, чтобы стать открытым всем наукам (лингвистика будет в их числе), которым он придаст единство и целостность. Он ожидает открытия в соответствии с первым аспектом его реальности моделирующих отношений, немислимо разнообразных и однако же несущих в себе узнаваемое родство с богатой и систематической организацией языка».

Это подобно тому, что, следуя Фаусту, я назвала «одержимостью знанием», которая в какой-то мере является либидональным явлением, взывает искупительную ценность у языка. И то, и другое вполне приемлемо для фаустовской легенды.

Частично опираясь на психоаналитическую теорию Фрейда, феминистская мысль (особенно во Франции) еще более явно отождествляет язык с властью и знанием (политическим, психологическим, эстетическим), которые специфическим образом отождествляются с желанием. Замысел французских феминисток состоит в том, чтобы направить внимание к «языку и бессознательному не как к изолированным сущностям, но к языку как к единственному проходу в бессознательное, к тому, что было репрессировано и что, будучи высвобождено, разрушает наличный символический порядок, названный Лаканом “законом отца”» (Элен Маркс).

Но если наличный символический порядок определяется «Законом отца», и если стало понятно, что он не только репрессивен, но и фальшив, извращен алогичностью своего обоснования, то новый символический порядок должен быть «женским языком» и соответствовать женскому желанию.

Эрогенные зоны женщины находятся всюду. Она испытывает наслаждение почти везде. Даже не касаясь истеризации всего ее тела, можно сказать, что география ее наслаждения гораздо разнообразнее, множественнее в сво-

их различиях, полнее, тоньше, нежели это представляется... «Она» беспредельно другая в себе. Безусловно, в этом – причина того, что ее называют темпераментной, непознаваемой, сложной, капризной, – не говоря уж о ее языке, в котором «она» движется во всех направлениях. (Люси Айрегерай. «Новый французский феминизм»)

«Женское текстовое тело, и это признано фактом, всегда бесконечно, никогда не кончается, – говорит Элен Сиксу. – В нем нет замкнутости, оно безостановочно».

Узкое определение желания, его отождествление с сексуальностью и буквальность генитальной модели женского языка, на которой настаивают некоторые авторы, выглядят довольно проблематично. Желание, возбуждаемое языком, более интересным образом расположено в самом языке, как желание сказать, создать вещь речением, но и как подобное ревности сомнение, проистекающее из невозможности утолить это желание.

В бреши между тем, что хочется сказать (или тем, что осознается таким), и тем, что возможно сказать (что выразимо), слова обещают сотрудничество и оставленность. Мы восторгаемся нашим чувственным вовлечением в материю языка, мы томимы желанием соединить слова с миром, заполнить брешь между нами и вещами – и страдаем от своих сомнений и неспособности совершить это.

Однако неспособность языка слиться с миром позволяет нам отделить наши идеи и нас самих от мира, а вещи в нем – друг от друга. Неразличимое – всего лишь аморфная масса, различимое – множественность. Невообразимо полный текст, содержащий все, будет на самом деле закрытым текстом, и потому он будет невыносим.

Главная деятельность поэтического языка – формальная. Будучи формальной, делая форму различной, она открывает, создает вариативность и множественность, возможность артикулировать и прояснять. Не сумев слиться с миром, мы открываем структуру, различие, общность и раздельность вещей.

(1984 – Беркли)

*Подготовка к публикации и перевод с английского
Аркадия Драгомощенко*

МОДЕЛИРОВАНИЕ В ИССЛЕДОВАНИИ ДИСКУРСА О НАУЧНОМ ЗНАНИИ (СОЦИАЛЬНАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ КАК НЕКЛАССИЧЕСКАЯ)*

Социальная эпистемология как новое направление философии развивается вот уже более тридцати лет, и само ее появление является следствием развернувшейся примерно в середине XX в. дискуссии о роли социальных факторов в истории науки. За это время концепции ее авторов подверглись критике и анализу в литературе. Многими авторами (А.Альварес, Э.Лёкиви из зарубежных, И.Т.Касавин, В.А.Лекторский, Л.А.Маркова из отечественных исследователей) отмечалось противостояние классической эпистемологии и социальной (как неклассического направления) по ряду вопросов, касающихся общего предмета – научного знания. Именно *степень* этого противостояния стала предметом нашего анализа концепций, сформулированных исследователями в рамках социальной эпистемологии. Мы задались вопросом: как далеко ушла социальная эпистемология от классической? Полностью ли первая противопоставлена последней? В нашей статье приводится умозрительная модель противостояния философских направлений (классической и социальной эпистемологий), имеющих общий предмет и неравных по «возрасту». Мы анализируем, как в эту умозрительную модель вписываются реальные концепции социальных эпистемологов как эмпирических индивидов. Для примера мы взяли концепции таких социальных эпистемологов, как Д.Блур, Э.Голдман и Х.Лонжино.

1. «Стандартная концепция научного знания» и классическая эпистемология

В нашем case studies¹, касающемся дискурса относительно природы и статуса научного знания, роль одной из сторон противостояния выполняет определенный комплекс представлений о научном знании, доминировавший в умах исследователей науки до начала второй половины XX в. и частично сохранившийся в настоящее время. (Под «частичной сохранностью» в данном случае понимается то обстоятельство, что и сейчас существуют философы, исследователи науки, защищающие отдельные компоненты этого комплекса взглядов или даже весь его полностью или с небольшими модификациями.)

Различные исследователи концентрируют свое внимание на разных частях этого комплекса представлений. Поскольку ими проделана большая работа по выделению положений, входящих в интересующий нас комплекс взглядов, и

* Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ № 09-06-00023-а, РФФИ № 10-06-00115а.

¹ Case studies, кейс стадис – метод ситуационного анализа, подробного анализа конкретных ситуаций, в философии науки такой ситуацией может выступать научное открытие, сделанное определенным ученым в контексте идей и социальной обстановки своего времени, которые при применении данного метода станут предметом внимательного рассмотрения.

поскольку они к тому же в большинстве случаев четко и ясно формулируют положения другой стороны, то в данном разделе мы воспользуемся их разработками, указывая имена авторов. И поскольку «стандартная концепция научного знания» (М.Малкей) тесно связана с классической эпистемологией (не будет преувеличением сказать, что последняя развивала первую, целиком от нее за-вися), то в нашем анализе мы рассматриваем их как единое целое.

М.Малкей в своей книге «Наука и социология знания»² выделяет «стандартную концепцию научного знания», которая традиционно принималась в социологии знания. Это система предпосылок, в соответствии с которыми формулировались взгляды социологов на науку как социальный феномен. Поскольку эти положения берут начало в классической эпистемологии, то приведем их.

1. Мир природных явлений объективен и существует реально.

2. Характеристики мира не зависят от предпочтений и интересов наблюдателя.

3. Цель науки – точное описание и объяснение объектов, процессов и взаимосвязей, имеющих место в природе.

4. Научное знание открывает и накапливает в себе истинные черты внешнего мира.

5. В основе мира лежат неизменные единообразия, выражаемые в виде законов природы.

6. Научное знание начинается с показаний органов чувств.

7. Законы, сформулированные на основе наблюдения, это общие утверждения, суммирующие совокупности надежно установленных опытных данных.

8. Наука создала жесткие критерии истинности научных утверждений.

9. Научное знание независимо от субъективных факторов, т. к. удовлетворяет этим критериям.

10. Необходимо проводить различие между законами на основе наблюдения и теоретическими законами. Последние могут пересматриваться. На фактуальном же уровне развитие науки кумулятивно.

11. Социальное происхождение научного знания почти не связано с его содержанием – последнее определено лишь природой физического мира³.

На этом заканчивается описание малкеевской «стандартной концепции научного знания». Предлагаем пойти дальше и дополнить ее.

В середине XX в. в историографии науки сформировались два методологических направления: *интернализм* и *экстернализм*. Интерналисты рассматривали историю науки как историю научных идей, а экстерналисты – как социальный процесс⁴. Тогда следующий пункт будет гласить:

12. Интернализм и экстернализм как концепции непримиримы; социальность познания сводится к внешним отношениям.

Общераспространенной точкой зрения на науку был научный реализм. Известный философ науки Дж.Р.Браун определяет реализм как доктрину, согласно которой «наука является более или менее успешной в описании того, каков мир в действительности». Следовательно,

13. Научные теории либо истинны, либо ложны; их истинность или ложность является буквальной, а не метафорической, она никак не зависит от нас, или от нашего способа проверять теории, или от структуры нашего мышления, или от общества, в котором мы живем и т. д.

² См.: Малкей М. Наука и социология знания. М., 1983. 254 с.

³ См.: Там же. С. 40.

⁴ См.: Маркова Л.А. Трансформация оснований историографии науки // Принципы историографии естествознания: XX век. СПб., М., 2001. С. 71.

Далее получаем еще один пункт, присоединяя замечание Е.А.Мамчур об отношении эпистемологии к психологии в те времена.

14. Эпистемология враждебна психологии.

Термин «психологизм» был и остается для большинства эпистемологов бранным словом, а само стремление объяснить познавательный процесс в терминах психологических факторов рассматривалось ими как опасная тенденция, уводящая эпистемологию с рационального пути.

Кроме того, распространенная «стандартная концепция» научного знания гласила, что

15. Научное знание является эпистемологически привилегированным случаем знания.

И.Т.Касавин отмечает, что классическая теория познания (позитивизм, марксизм, критический рационализм) в числе своих предпосылок содержала убеждение в том, что анализ научного знания является лучшим способом исследования знания вообще.

Помимо дихотомии интернализма–экстернализма в философии науки существовала дихотомия контекста открытия и контекста обоснования. Контекст открытия и контекст обоснования стали различать в западной науке 1930–1950-х гг. сторонники логического позитивизма в связи с тем, что они пришли к отрицанию возможности точного логико-методологического анализа формирования, развития и совершенствования научно-теоретического знания, а также в связи с активной критикой эмпирического индуктивизма как теории получения новых знаний⁵. Итак, в классической эпистемологии бытовало мнение, что

16. Сферу методологического анализа необходимо ограничить контекстом обоснования.

В.А.Лекторский выделяет *четыре* основных особенности классической теории познания, оказавшейся в центре всей проблематики западной философии в XVII в., когда решение теоретико-познавательных вопросов стало необходимым условием исследования всех остальных философских проблем. Эти особенности мы также включим в наше перечисление, присвоив им следом идущие номера.

17. Критицизм.

«Теория познания – это критика того, что считается знанием в обыденном здравом смысле, в имеющейся в данное время науке, в других философских системах. Поэтому исходной для теории познания является проблема иллюзии и реальности, мнения и знания. Эта тематика была сформулирована уже Платоном в диалоге “Теэтет”»⁶.

18. Фундаментализм и нормативизм.

В классической эпистемологии обращалось внимание на то, что сам идеал знания, на основе которого решается задача критики, должен быть обоснован. Осознавалась необходимость нахождения универсального фундамента знаний, относительно которого не возникает сомнений.

19. Субъектоцентризм.

В качестве несомненного и неоспоримого базиса, на котором можно строить систему знания, выступал сам факт существования субъекта. С точки зрения Декарта, это вообще единственный самодостовверный факт.

20. Наукоцентризм.

⁵ См.: Швырев В.С. Контекст открытия // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. II. М., 2001. С. 297; Швырев В.С. Контекст оправдания // Там же. С. 296–297.

⁶ Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001. С. 104.

Лекторский указывает на то, что теория познания приобрела классический вид именно в связи с возникновением науки Нового времени и во многом выступила как средство легитимации этой науки. Большинство теоретико-познавательных систем исходило из того, что именно научное знание, как оно было представлено в математическом естествознании этого времени, является высшим типом знания. Для классической эпистемологии характерна позиция научного реализма.

Основанием для нашего последнего пункта станет наблюдение И.Т.Касавина о том, что: «обычный гносеологический взгляд на существование различных концепций, теорий, убеждений, имеющих один и тот же предмет, сводил имеющиеся различия к дихотомии истина – ложь. Истина рассматривалась как естественный результат познания, заблуждение же объявлялось отклонением от магистральной линии развития знания. С таким пониманием познания была тесно связана идея кумулятивности, т. е. развития знания через постепенное накопление раз и навсегда истинных фактов»⁷.

Поэтому классическая эпистемология утверждала среди прочего:

21. Среди различных концепций, теорий, убеждений, имеющих один и тот же предмет, одна истинная, остальные — ложные.

Итого мы получили двадцать один пункт.

Мы назвали совокупность двадцати одного пункта нашей модели дефенсивом в отличие от «стандартной концепции научного знания», формулировка которой принадлежит Малкею и которая значительно модифицирована нами, а также «классической эпистемологии», которая полностью не исчерпывается перечисленными пунктами. На самом деле каждый из выделенных нами компонентов имеет предпосылки, из которых он выводится, и связан с набором вытекающих из него следствий, он может быть разбит на подразделы и представлен не как одно положение, но как сумма нескольких. Кроме того, в реальном дискурсе не все связи между компонентами концепции конъюнктивны – такие системы иерархичны и предполагают также наличие связей логического вывода одних утверждений из других. Наше моделирование (как любое моделирование) представляет упрощенную схему.

2. Неклассическая эпистемология

Имея в наличии двадцать один пункт дефенсива – части комплекса представлений классической эпистемологии, – мы гипотетически вывели двадцать одно утверждение, противоположных пунктам дефенсива, и совокупность этих утверждений мы назвали контрадиктом. В этом нам также помогали зарубежные и отечественные исследователи.

Итак, М.Малкей в главе второй своей книги «Наука и социология знания», вышедшей в 1979 г., производит ревизию «стандартной концепции науки».

Эта ревизия, производимая Малкеем, по-видимому, не касается выделенных им положений 1–4 «стандартной концепции науки», всего вероятнее, что он принимает их. Чтобы наша логическая реконструкция контрадикта была полной, мы установили пункты 1–4 самостоятельно: это положения, логически противоположные положениям «стандартной концепции науки», но они уже не малкеевские:

⁷ Касавин И.Т. Познание в мире традиций. М., 1990. С. 78.

1) Мир природных явлений независимо от наблюдателя не существует, и наши знания о нём субъективны.

2) Характеристики мира зависят от предпочтений и интересов наблюдателя.

3) Цели науки – какие угодно, но только не описание и объяснение объектов, процессов и взаимосвязей, имеющих место в природе.

4) научное знание не открывает и не накапливает истинных черт внешнего мира.

Поскольку к остальным пунктам дефенсива также не всегда в литературе сформулированы противоположные суждения, мы будем иногда формулировать их сами, руководствуясь, впрочем, реальными тенденциями, наметившимися в дискурсе о статусе науки во второй половине XX в.

Следующие семь положений (5–11) формулирует сам Малкей, защищая их в своей работе:

5. В принципе единообразия природы не утверждается ничего о природе – это методологический постулат, в соответствии с которым законами природы признаются только универсальные утверждения, применимые ко всем случаям.

6. Научный факт является теоретически нагруженным и его выделение как факта зависит от принятого умозраительного взгляда. Поскольку аналитическая структура научной теории изменяется, меняются и значения сформулированных в ее рамках утверждений наблюдения. Фактуальные утверждения науки не независимы от теории, и не стабильны в своих значениях. Наблюдения также направляются языковыми категориями.

7. Научные наблюдения физического мира истолковываются на основе некоего установленного и разветвленного репертуара интерпретирующих формулировок. Наблюдение и интерпретация – две стороны единого процесса. В большинстве научных исследований наблюдение направляется символическими формулировками и выражается на их основе. Наблюдения также направляются языковыми категориями.

8. С точки зрения оценки научных утверждений – не существует общих критериев и правил доказательности, обладающих универсальной приложимостью. Научные утверждения оцениваются в соответствии с критериями, формирующимися на основе контекста. Наука и научное сообщество являются особыми социальными феноменами.

9. Научное знание предполагает такое описание физического мира, которое опосредовано различными культурными ресурсами.

10. В физическом мире нет ничего, что однозначно определяло бы выводы научного сообщества.

11. Продукты науки рассматриваются как социальные конструкции, подобные всем прочим культурным продуктам.

Научные утверждения созданы социально и не даны непосредственно физическим миром, как предполагалось ранее⁸. Социальные влияния на содержание знания неизбежны, социальный фактор неизымаем, при этом естествознание также восприимчиво к социальным смыслам, как и все прочие науки.

Итак, продолжим наши выкладки.

12. Некоторые современные исследователи (Д.Блур) приходят к снятию дихотомии интернализма и экстернализма, поскольку отрицают само деление факторов развития науки на внешние и внутренние: все факторы, влияющие на науку, являются в том или ином смысле внутренними для нее.

⁸ См.: Малкей М. Наука и социология знания. С. 104–107.

Социальность не сводится к внешним для науки отношениям. Со временем само понятие социальности в науке становится проблематичным, перестает быть однозначно понимаемым всеми как совокупность внешних факторов⁹.

13. *Научные теории ни истинны, ни ложны; их истинность или ложность является метафорической, она зависит от нас или от нашего способа проверять теории, или от структуры нашего мышления, или от общества, в котором мы живем и т. д.* Это положение противопоставляется научному реализму и классифицируется как социальный конструктивизм.

14. *Эпистемология должна ассимилировать данные психологии как эмпирической науки.* Этот тезис также отстаивается некоторыми современными авторами (Д.Блур, Э. Голдман).

15. *Научное знание не является эпистемологически привилегированным случаем знания.* Эта позиция также эмпирически имеет место в современном дискурсе. На сегодняшний день тенденцией в гносеологии является расширение предметного поля гносеологических исследований. Научное знание и познание стали пониматься как элементы более широкой области – мира человеческой деятельности и общения.

16. *Контекст открытия важнее для реконструкции научного знания, чем контекст обоснования.*

В.А.Лекторский противопоставляет особенностям классической теории познания выделяемые им основные черты неклассической эпистемологии. Их также четыре¹⁰, и мы можем включить их в наши положения следующими пунктами.

17. *Посткритицизм.* Эта мысль, по Лекторскому, не означает отказа от философского критицизма, но только понимание того факта, что познание не может начаться с нуля, а предполагает вписанность познающего индивида в одну из традиций.

18. *Отказ от фундаментализма.* «Он связан с обнаружением изменчивости познавательных норм, невозможности формулировать жесткие и неизменные нормативные предписания развивающемуся познанию. Попытки отделять знание от незнания с помощью таких предписаний, предпринятые в науке XX века, в частности логическим позитивизмом и операционализмом, оказались несостоятельными»¹¹.

19. *Отказ от субъектоцентризма.* Если для классической теории познания субъект выступал как некая непосредственная данность, а все остальное вызывало сомнение, то в современной теории познания субъект понимается в качестве изначально включенного в реальный мир и систему отношений с другими субъектами. Субъективность оказывается культурно-историческим продуктом.

С отказом от субъектоцентризма, по Лекторскому, согласуется коллективизм как направление неклассической мысли, в котором за отдельным индивидом отрицается статус полноценного субъекта познания, который приписывается только коллективам, группам, наконец, всему обществу. Противостояние индивидуализма и коллективизма приобрело в современной философии науки напряженную форму.

20. *Отказ от наукоцентризма.* Осознание того, что наука является не единственным способом познания реальности: она принципиально не может вытеснить, например, обыденное знание. Установка на изучение донаучных и вне-научных форм и типов знания. Изучение взаимодействия различных форм знания.

⁹ См.: Маркова Л.А. Трансформация оснований историографии науки. С. 76.

¹⁰ См.: Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. С. 103.

¹¹ Там же. С. 110.

21. С помощью дихотомии «истина – ложь» нельзя уже разрешить проблему существования различных концепций, теорий, убеждений, имеющих один и тот же предмет. Современные исследователи провозглашают плюрализм концепций и эпистемологический релятивизм, утверждая, что среди множества концепций нет эпистемологически привилегированной.

Итак, мы сконструировали модель противостояния классической и неклассической эпистемологии. Насколько она приложима к реальным социально-эпистемологическим концепциям и что можно извлечь из нее для их анализа?

3. Общие тенденции социальной эпистемологии

Тенденция рассмотрения познания сквозь призму социологических данных, появляющаяся во второй половине XX в., заслуживает пристального внимания и анализа для понимания феномена познания во всех его проявлениях, включая как научные, так и вненаучные системы человеческих знаний. Для классической философии и теории познания была характерна резкая оппозиция «мира природы» и всего, что относилось к его познанию, и «мира культуры». В настоящее время в философии признается практически всеми то, что наше познание в некоторой мере направляется социокультурными факторами¹². Во второй половине XX в. появляются такие признаки нового научного мировоззрения, как контекстуальность, переосмысление субъект-предметного отношения, интересубъективность, плюрализм и ряд других. В классической теории познания объектом исследования являлось, в основном, научное знание, считавшееся самым совершенным и приближающимся к истине. Образом исторического движения науки была кумулятивная модель, предполагающая все большее совершенствование научного знания во времени и его постепенное приближение к истине. В современной гносеологии наметилась тенденция переосмысления понятий традиционной теории познания. Она выражается в расширении предметного поля гносеологических исследований. Научное знание и познание стали пониматься как элементы более широкой области – мира человеческой деятельности и общения. При анализе научного знания исследователи начали использовать представления, заимствованные из социальных и гуманитарных наук. Образ познания, не вписанного в социальный контекст, в современных исследованиях считается не только не универсальным, но представляющим собой крайний, вырожденный случай¹³. Поэтому сторонники как социальной эпистемологии, так и антропологии познания расширяют понятие знания, включая в него все культурные формы знания и сознания, при этом допускается изучение знания, не имеющего интересубъективной знаковой формы. Современные исследования ассимилируют данные таких наук, как когнитивная социология, психология, лингвистика. Теория социальных систем, в которой также представлены некоторые идеи социальной эпистемологии, усваивает некоторые результаты из области логики и семиотики, как это, например, имеет место в концепции Н. Лумана¹⁴.

¹² См.: Меркулов И.П. Когнитивная эволюция. М., 1999. С. 22–21.

¹³ См.: Касавин И.Т. Понятие знания в социальной гносеологии // Познание в социальном контексте. М., 1994. С. 11.

¹⁴ См.: Антоновский А.Ю. Никлас Луман: эпистемологическое введение в теорию социальных систем. М., 2007. С. 95.

Как отмечает И.Т.Касавин, «современная ситуация в гносеологии воскрешает классическую ориентацию на анализ целостного познавательного отношения, но уже на новом уровне. Данная целостность не представляется более чем-то нерасчлененным, но, напротив, выступает как внутренне дифференцированное многообразие. Гносеологический интерес распространяется как на научные, так и на вне- и ненаучные способы когнитивного освоения мира, и каждый тип знания обнаруживает присущие ему особенности, сферы применимости, формы обоснования и критерии приемлемости»¹⁵. Одновременно обогащается методологический арсенал теории познания: гносеологический анализ и аргументация теперь включают переосмысленные результаты и методы специальных наук о познании и сознании, естественных социальных и культурологических дисциплин. Западные философы стремятся в связи с этим к построению «натуралистической эпистемологии», учения о познании, подчиненного той или иной научной дисциплине. Расширяется также и понятие рациональности. Демонстрируется особая рациональность не только научных методов, но и знания, присущего примитивным культурам, знания, обладающего собственными объяснительными схемами, способностью удовлетворять социальные потребности и служить ориентирами для практической деятельности.

Современная неклассическая эпистемология значительно расширяет круг рассматриваемых феноменов, объединяемых термином «знание». С этих позиций гносеологическое различие между истинным и ложным, научным, мифологическим и повседневным познанием становится второстепенным. При этом эпистемологические исследования приобретают междисциплинарный характер, ассимилируя данные таких наук, как когнитивная социология, психология, антропология познания. Социальная эпистемология, как правило, позиционируется в качестве неклассической дисциплины, скептически относящейся к таким классическим категориям, как истина или рациональность. Однако в некоторых направлениях социальной эпистемологии разрыв с классической теорией познания не является таким резким, в частности, Э.Голдман – оппонент Блур – указывает на эвристическую ценность и неисчерпанность понятия истины для социальной эпистемологии.

В связи с необходимостью интерпретации и ассимиляции эпистемологией новых знаний о науке и познании, а также в связи с радикальным расхождением позиций представителей самой социальной эпистемологии в настоящее время возникла проблемная ситуация, ставящая под вопрос само существование философской эпистемологии как таковой.

4. «Сильная программа Д.Блур»

Д.Блур является автором монографий «Знание и социальная образность» (здесь он сформулировал «сильную программу» в социологии знания)¹⁶, «Витгенштейн: социальная теория познания»¹⁷, «Витгенштейн: правила и институты»¹⁸.

«Сильная программа», как она излагается в книге «Знание и социальная образность», содержит четыре главных тезиса:

¹⁵ Касавин И.Т. Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. СПб., 1998. С. 23–25.

¹⁶ См.: Bloor D. Knowledge and Social Imagery. L., 1976. P. 156.

¹⁷ См.: Bloor D. Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. Macmillan and Columbia, 1983.

¹⁸ См.: Bloor D. Wittgenstein, rules and institutions. L., 1997.

1) социология знания должна заниматься причинным объяснением знания, хотя такое объяснение не исчерпывается социальными причинами (принцип каузальности);

2) она должна объяснять все виды знания, оставаясь безразличной к его истинности или ложности, рациональности или иррациональности (принцип эквивалентности);

3) социологическое объяснение должно сводить истинное и ложное, рациональное или иррациональное знание к одному и тому же типу причин (принцип симметрии);

4) социология знания должна применяться к себе самой так же, как и к другим системам знания (принцип рефлексивности).

Насколько Д.Блур может согласиться с пересмотром «стандартной концепции науки» М.Малкеем, и насколько его социальная эпистемология является неклассической? Это можно установить, проанализировав его книги и статьи. Исследователь SSK (социологии научного знания) А.А.Альварес в своей работе¹⁹ сравнивает программу социологии научного знания с современной ей философией науки, противопоставляя данные дисциплины по ряду пунктов. Альварес приходит к выводу о том, что, хотя социология научного знания претендует на философское значение, она резко противостоит традиционной классической философии науки, расходясь с последней по многим существенным положениям, и, самое главное, по своему подходу к предмету (научному знанию). Другие авторы также отмечают, что большинство тезисов, выдвигаемых сторонниками социологии научного знания, были развиты в оппозиции концепциям, доминирующим в философии науки²⁰. Проследим, насколько это верно применительно к концепции Д.Блура. Задействуем пункты нашей модели противостояния классической и социальной эпистемологии.

1. *Блуру присущ дуализм социального и материального* (слабая версия социального конструктивизма). «Сильная программа» социологии знания основана (или Блур пытается основать ее) на «материалистическом допущении», которое заключается в признании существования материального мира, независимого от нашего сознания и знания и упорядоченного определенным образом (дефенсив).

2. Характеристики мира не зависят от предпочтений и интересов наблюдателя. От предпочтений и интересов наблюдателя у Блура зависят только характеристики теорий о мире (дефенсив).

3. *Цель науки – не истина*. «Сильная программа» предписывает социологам игнорировать понятие истины, она предписывает рассмотрение в качестве знания «как истинных, так и ложных убеждений» (контрадикт).

4. *Блуру свойственен антикумулятивизм* (контрадикт).

5. *Блур стремится открыть законы возникновения распространения знаний, следовательно, верит в наличие законов в мире* (дефенсив).

6. *По Блуру, научный факт теоретически нагружен* (контрадикт).

7. Блур согласился бы с мнением, что наблюдение и интерпретация – две стороны единого процесса (контрадикт).

8. *Он согласился бы с тем, что не существует общих критериев и правил доказательности, обладающих универсальной приложимостью. Наука и научное сообщество являются особыми социальными феноменами* (контрадикт).

¹⁹ См.: Alvarez A.A. Sociological Studies and Philosophical Studies: twenty Years of Controversy // Society for Philosophy and Technology. 1996. Vol. 1. № 3–4.

²⁰ См.: Lõhkivi E. On philosophers' criticism of the sociology of scientific knowledge // Paper to be presented at the Research Seminar of the Department of Philosophy, the University of Helsinki, 24. 04. 2003. Estonia, 2003.

9. Научное знание, по Блору, опосредовано культурными ресурсами (контрадикт).

10. Блур подчеркивает значение для социальной эпистемологии «принципа недостаточной детерминации». Этот принцип заключается в том, что, апеллируя к простому влиянию объекта, нельзя объяснить разницу в восприятии этого объекта различными наблюдателями, наши описания реальности с необходимостью включают в себя параметры, детерминированные социальными факторами (контрадикт).

11. Программа социологии научного знания Д.Блора скорее ассимилирует, чем демаркирует, скорее объединяет, чем разделяет знание и остальную культуру. Так, Блур утверждает, что «знание скорее можно приравнять к культуре, чем к опыту»²¹ (контрадикт).

12. Социальные факторы естественно вплетены в структуру научного знания, они формируют ее и являются ее частью. Иными словами, «граница между внутренним и внешним размывается, история идей оборачивается своей субъектной стороной, в нее включается процесс возникновения знания, а вместе с этим и все то, что связано с творцом идей – контексты культуры, социума, научного открытия, специфические для каждого отдельного случая»²² (контрадикт).

13. По Блору, социолог не компетентен судить об истинности или ложности научных теорий, истина и ложь рассматриваются им как «ярлыки», имеющие социальные функции (контрадикт).

14. Эпистемология должна ассимилировать данные психологии как любой другой эмпирической науки (контрадикт).

15. Научное знание для Блора не является эпистемологически привилегированным случаем знания. Несмотря на это, для демонстрации своего социологического подхода Блур выбирает математическое и логическое знание. Математика и логика традиционно считались науками, которые имеют дело с законами, обладающими особой принудительностью и не связанными с эмпирической реальностью. Блур выдвигает тезис о социальной природе математической и логической принудительности (контрадикт).

16. Социология Блора обращает внимание на развитие знания до кристаллизации результата, чем является обоснование. Для него (как и для Т.Куна) наука – феномен существенно исторический (контрадикт).

Наконец, в «сильной программе» Блора можно проследить такие черты неклассической эпистемологии по Лекторскому, как:

17. Посткритицизм.

Он специально подчеркивает происхождение любого знания из знания, факт наличия «предшествующего знания», самореференциальность знания как социального института (контрадикт).

18. Отказ от фундаментализма. Релятивизм Блора покоится на эпистемологической посылке, согласно которой никакая эпистемология или онтология не являются абсолютно истинными, а объективная оценка рациональности какой-либо системы убеждений или ее соответствия реальности невозможна (контрадикт).

19. Отказ от субъектоцентризма. Позиция коллективизма в сочетании с бихевиоризмом (контрадикт).

²¹ Bloor D. Knowledge and Social Imagery. P. 12.

²² Маркова Л.А. Внутренняя история науки // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2008.

20. *Отказ от наукоцентризма.* Проявляется в своеобразной форме релятивизации и социологизации прежде всего научных знаний (математики и логики). Тождественность знания культуре, его невыделенность, неотличимость от других проявлений культурной жизни, лишение научного знания эпистемологически привилегированной позиции (*контрадикт*).

Таким образом, в позиции Д.Блура наличествуют все выделенные Лекторским черты неклассической эпистемологии.

21. *Дихотомия «истина–ложь» эпистемологически нерелевантна.* (Принципы эквивалентности и симметрии) (*контрадикт*).

Таким образом, «сильная программа» Д.Блура в большинстве своих положений тяготеет к контрадикту нашей модели, т. е. действительно противостоит классической эпистемологии по большинству положений. Вместе с тем она не является полностью контрадиктом, поскольку в ней присутствуют и элементы дефензива. Такие концепции можно назвать в нашей модели «гибридными формами». Концепция Блура – гибридная форма, тяготеющая к контрадикту.

Поскольку большинство тезисов, выдвигаемых Д.Блуром, были развиты в оппозиции комплексу представлений о научном знании, доминировавшему в умах исследователей науки до начала второй половины XX в., можно было бы назвать концепцию Блура «реакцией» на классическую эпистемологию, как уже квалифицировали ее исследователи²³. Среди «предтеч» Д.Блура – О.Шпенглер, с работами которого «эдинбургец» был знаком. Но социальная эпистемология – название скорее для целого ряда разнородных программ изучения знания в социальном аспекте, чем целостного направления или единой программы. В рамках социальной эпистемологии противостояния одних социальных эпистемологов другим – обычны. Можно даже сказать, что она держится на противостояниях, индуцирующих ее развитие. Э.Голдман оппонент Д.Блура при том, что относит себя к социальным эпистемологам. Насколько близка его позиция к классической?

5. Социальная эпистемология Э.Голдмана

Социальная эпистемология Э.Голдмана, представителя нормативистского направления, разрабатываемая им в книге «Знание в социальном мире»²⁴, противопоставляется автором неклассическим подходам к проблеме знания, в т. ч. постмодернистскому²⁵. В число таких направлений входит и «сильная программа» представителей Эдинбургской школы социологии знания Б.Барнса и Д.Блура.

Сам Голдман отнес свою позицию к классическому направлению, а позицию Блура к неклассическому²⁶. И действительно, если присмотреться, у Голдмана можно найти такие черты классической эпистемологии, как фундаментализм и нормативизм, субъектоцентризм. В то же время позиция наукоцентризма отсутствует у Голдмана. Напротив, он часто ориентируется на повседневное знание, признавая его полноценным знанием и используя примеры из фолк-психологии даже там, где рассматривает научные пробле-

²³ См.: *Касавин И.Т.* Понятие знания в социальной гносеологии // *Познание в социальном контексте.* М., 1994. С. 33.

²⁴ См.: *Goldman A.I.* Knowledge in a Social World. Oxford–N. Y., 2003.

²⁵ См.: *Social epistemology.* 2000. Vol. 14. № 4.

²⁶ См.: <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social/>

мы. Также нам представляется новой по сравнению с позицией классической эпистемологии прикладная направленность его теории познания, ориентированность на практики как коллективную деятельность. Новацией по сравнению с классической позицией у Голдмана является также изъятие предиката обоснованности из определения и анализа знания. Итак, у Э.Голдмана присутствуют некоторые новации по сравнению с классической эпистемологией, так что его позицию нельзя назвать классической в строгом смысле этого слова, но в отношении к нашей модели она демонстрирует свое тяготение к дефенсиву. Сам Голдман дает своей программе название веритистской (его неологизм, от лат. *veritas* – истина). Итак, программу Голдмана можно разложить на следующие пункты:

1. По Голдману, консенсуальное убеждение в существовании внешних человеку сущностей может быть продуцировано социальной интеракцией, но сами эти сущности не продуцируются ею. Знание действительно содержит убеждения, идущие от биологических особенностей человека и сконструированные естественным языком. Но требование Голдмана состоит в том, что эти убеждения могут соответствовать или не соответствовать *реальной (трансцендентной) действительности. Знание определяется им как истинное убеждение* (дефенсив).

2. *Истина не зависит от субъекта (person) и времени.* Люди и язык не создают истин, но только выражения, являющиеся кандидатами в истинные высказывания (дефенсив).

3. Поиск информации – основная человеческая деятельность. *Нормальная цель вопрошания, спрашивания – получение истинной информации.* Таким образом истина – надъсторическая и надкультурная ценность человечества. *Цель науки – веритистская* (дефенсив).

Поэтому –

4. *Резонно существование дисциплины, ищущей систематической и критической оценки ориентированных на поиск истины практик* (эпистемология Голдмана играет роль такой науки) (дефенсив).

5. Наука заинтересована в истинных ответах на специальный класс вопросов, касающихся законов природы, объяснения, каузальных отношений и т.д. Следовательно, Голдман *признает само существование законов природы* (дефенсив).

6. *Признается теоретическая нагруженность научных наблюдений. Но «нет оснований предполагать, что наблюдатель не может принципиально увидеть ничего, что бы противоречило его теоретическим взглядам»* (дефенсив-контрадикт).

7. *Голдман предлагает различные способы уменьшить теоретическую нагруженность научных наблюдений, следовательно, считает данные такого «скорректированного» наблюдения надежными* (дефенсив).

8. *Наука создала жесткие критерии истинности научных утверждений.* По Голдману, в науке используются средства минимизации ошибки наблюдения, происходящие из-за нагруженности ожиданиями (например, фотографирование результатов дает возможность перепроверить данные). В науке веритистски значимы:

– точное измерение, контролируемые реакции и наблюдения, включающие философию, органон (систему научного познания) и технологию для увеличения эффективности наблюдений;

– систематический набор принципов вывода для заключений из наблюдений и экспериментальных результатов об истинности гипотез;

– собрание и распределение ресурсов для облегчения научных исследований и наблюдений;

– система кредитов и наград, стимулирующих работников участвовать в научных исследованиях и направлять усилия в определенном направлении;

– система распространения научных открытий и теорий, также как критики этих открытий и теорий;

– использование дисциплинарно-специфической экспертизы для решений о распространении результатов, выделении ресурсов и наград (дефенсив).

9. *Научное знание независимо от субъективных факторов, т. е. удовлетворяет этим критериям* (дефенсив).

10. *Голдман различает эмпирические суждения (суждения наблюдения) и сам эмпирический опыт. С этой точки зрения достичь максимального согласия можно, минимизируя категоризацию наблюдений, описывая события в более узком визуальном языке* (дефенсив).

11. *Под социальными Голдман понимает факторы, включающие других людей и целые институты в познавательные процессы, происходящие в индивидуе. Социальные практики, по его мнению, могут иметь как веритистски позитивный, так и веритистски негативный результат, приумножать или приуменьшать знание* (дефенсив-контрадикт).

12. *Оценка веритистской успешности систем не должна апеллировать к внутренним для них факторам* (дефенсив).

13. *Научные теории либо истинны, либо ложны* (дефенсив).

14. *Психологические данные также могут стать вкладом в веритистский анализ истинности свидетельства* (контрадикт).

15. *Голдман выдвигает «тезис сравнительного превосходства науки» (comparative scientific superiority, CSS): Научная практика веритистски эффективнее, чем ряд ненаучных практик, доступных людям, в решении того типа вопросов, которыми наука занимается. Но эпистемология Голдмана оценивает многие социальные практики с точки зрения их «истинности», наука – только одна из них* (дефенсив-контрадикт).

16. *Сферу методологического анализа необходимо ограничить контекстом обоснования. Голдман предлагает для обоснования «веритичности» практик и научных теорий теорему Бейеса* (дефенсив).

17. *Критицизм. Критический подход не является, по Голдману, несовместимым с веритизмом* (дефенсив).

18. *Фундаментализм и нормативизм. Голдман пытается создать единую веритистскую теорию познания на основе своей модификации корреспондентной теории истины, опираясь на понятие «соответствий», также фундаменталистской является его позиция релейабиллизма²⁷. В соответствии со своим нормативизмом предписывает «веритистски хорошую» практику (использование теоремы Бейеса)* (дефенсив).

19. *Субъектоцентризм. Единцей знания для Голдмана является внутреннее состояние индивиду, единичного субъекта, означающее его уверенность в утверждении, являющемся истинным (т. е. имеющим «соответствия» в реальности). Социальность познания понимается Голдманом как взаимодействие отдельных индивидов, социальные практики оцениваются им в терминах их влияния на суммарное знание участвующих субъектов* (дефенсив).

²⁷ Понятия истины и знания связываются у Голдмана при помощи принятой им доктрины «релейабиллизма» (теории надежности). Эта доктрина заключается в следующем: убеждение может быть образовано в результате надежных (truth-conducive) или ненадежных (non-truth-conducive) процессов. Истинность первых более вероятна, чем вторых.

20. *Отказ от наукоцентризма.* Для веритивистской эпистемологии превосходство науки не является предпосылкой – она оценивает многие социальные практики с точки зрения их веристичности. Так экономические и политические практики также оказываются в центре его внимания и подвергаются веритивистской оценке (контрадикт).

21. *По отношению к самому понятию истины Голдман придерживается теории корреспонденции, но также заимствует элементы дефляционного подхода*²⁸. (дефенсив)

Из приведенных данных видно, почему Э.Голдман из других современных авторов выделяется как основной оппонент Д.Блура. Его система взглядов (как и таковая Блура) является гибридной формой, но уже с тяготением к дефенсиву. «Назад», как сказал бы «прогрессивно настроенный» читатель. Но это спорное утверждение, поскольку если логически данная концепция содержит ряд компонентов дефенсива, то психологически и в соответствии с эмпирическим движением мысли это – компоненты «контрадикта контрадикту» или «реакция на реакцию», поскольку Голдман противопоставляет свой подход неклассическим течениям в эпистемологии, в том числе социально-конструктивистскому (Б.Латур, С.Вулгар), а также «сильной программе» (Б.Барнс, Д.Блур).

6. Контекстуальный анализ науки Х.Лонжино

Х.Лонжино, социальный эпистемолог, объявляет свою точку зрения на научное знание и рассуждение, которые она развивает в своей книге «Наука как социальное знание»²⁹, эмпиристской. Но это «умеренный эмпиризм» или «контекстуальный эмпирицизм». В соответствии с этой точкой зрения, «базовые предположения» представляют собой средства, при помощи которых контекстуальные ценности и идеологии инкорпорируются в научный поиск. Но Лонжино не представляет науку как субъективное мероприятие. Она считает, что социальный подход к объективности решает проблему объективности научного знания. Она утверждает, что ни научный реализм, ни холизм не обеспечивают удовлетворительного понимания нормативного аспекта научных исследований. Это делает только контекстуализм, показывая отношения между эмпирическим и теоретическим основаниями без научного знания. Научное исследование не отделено от своего социального, политического и культурного контекста. Компонет эмпиризма в концепции Лонжино представляет собой рассмотрение опыта (*experience*) как основания для научного знания. Эту форму эмпиризма она отличает от позитивистского эмпиризма.

По Лонжино опыт (*experience*) может быть переосмыслен как интерактивный, а не как пассивный процесс. Лонжино утверждает зависимость опыта от сферы наших смыслов, от нашего концептуального аппарата, и в то же время от внешнего мира – ее концепция, так же, как концепция Д.Блура, дуалистична в этом смысле. Наука детерминирована контекстуальными ценностями. Конститутивные ценности обеспечивают проверку (*provide a check*) контекстуальных ценностей и культурных универсалий, включая эмпирическую и концептуальную оценку научных утверждений. Практики на-

²⁸ «Дефляционизм» – это класс теорий, в соответствии с которыми утверждения говорят о своем субъекте, но не о собственной истине. При этом нет различия в содержании утверждений «истинно то, что Р» и просто «Р».

²⁹ См.: *Longino H.E. Science as Social Knowledge. Princeton (New Jersey), 1990.*

блюдения и логического вывода не могут быть структурированы так, чтобы элиминировать контекстуальные ценности. Процессы, минимизирующие влияние ценностей, – такие как интересубъективная критика, – лишь отчасти эффективны в этом смысле. Х.Лонжино по-своему примиряет объективность науки с социальным и культурным конструированием. Она выводит из социальности объективность (то же самое, в принципе, делает Д.Блур), по Лонжино, социальное конструирование науки *ведет* к ее объективности, по Блуру – первое *означает* последнее. Таким образом, социальный конструктивизм Лонжино является более слабой версией социального конструктивизма Блура, хотя и тот и другой относятся к слабым вариантам социального конструктивизма вообще. Рассмотрим позицию исследовательницы, как мы ее можем отразить в нашей модели.

1. «Мир», по Лонжино, не дан, но является продуктом взаимодействия *экстернальной материальной реальности* и наших практических и интеллектуальных потребностей (дефенсив).

2. *Характеристики мира не зависят от предпочтений и интересов наблюдателя* (дефенсив). Но, довольно бегло признавая существование *экстернальной материальной реальности*, Лонжино заключает ее в скобки, поскольку она дана только в сплаве с человеческими практиками и теориями. Характеристики «мира», как мы его видим, зависят от наших «базовых предположений».

3. Х.Лонжино рассматривает *научные практики как ставящие первичной целью истинный или репрезентативный подход к объекту* (дефенсив).

4. По Лонжино, *наука достигает идеала объективности* (дефенсив).

5. *Но естественные закономерности являются для нее закономерностями только с определенной точки зрения – при определенных «базовых предположениях»* (контрадикт).

6, 7. Основанное на эмпирической очевидности рассуждение, как научное, так и повседневное, контекстуально-зависимо. Опыт играет роль в выборе гипотез, преломляясь через «базовые предположения», участвующих в этом опыте. *Эмпиричность еще не гарантирует науке объективность, т. к. не дает контроля над «базовыми предположениями», на основе которых расшифровываются эмпирические данные* (контрадикт).

8, 9. *Превосходство теории и стандарты, по которым оно устанавливается, – являются функцией исторического и культурного контекста, в котором теория развивалась, и оно не может быть артикулировано независимо от этого контекста* (контрадикт).

10. С позитивистскими концепциями (Р.Карнап, К.Гемпель) Лонжино связывает кумулятивизм. С направлением холизма (Т.Кун, П.Фейрабенд) Лонжино связывает антикумулятивизм. Она критикует оба подхода и развивает свой контекстуализм. *«Успешность» теорий не означает их истинности, замечает Лонжино.* Ее взгляд, скорее, антикумулятивен, хотя ее позиция по этому вопросу довольно расплывчата (контрадикт).

11. *Контекстуальные ценности могут выражаться в «базовых предположениях», направляя логический вывод к специфическим предположениям* (контрадикт). *При этом контекстуальный анализ науки, по утверждению Лонжино, не отрицает ее подлинность и чистоту* (дефенсив).

12. *Деление факторов, влияющих на науку, на конститутивные и контекстуальные, намекает на то, что первые являются внутренними для науки, в то время как вторые – внешними* (дефенсив).

13. *Научные теории либо истинны, либо ложны* (дефенсив). Этого Лонжино прямо не говорит, но не говорит и обратного. Из ее рассуждений о достижимости наукой объективности и о существовании *экстернальной материальной реальности* можно сделать вывод, что она придерживается этого положения.

14. О взаимоотношении эпистемологии и психологии не высказывается.

15. *Научное размышление от повседневного отличается тем, что в научном исследовании логический вывод, связанный со скрытыми предпосылками, отвергается* (дефенсив).

16. *Рациональная общественная критика теорий и гипотез служит их обоснованию* (дефенсив).

17. Когда опытные данные теории или гипотезы приняты научной общественностью, они становятся общественными ресурсами. Научные исследования объективны *в той степени*, в которой они разрешают «*трансформативную критику*». Лонжино, таким образом, измеряет объективность не интерсубъективностью, но чувствительностью методов и результатов к критике. *В общественной критике Лонжино видит средство элиминации индивидуальных интересов* (критицизм по Лекторскому) (дефенсив).

18. На такой «*трансформативной критике*» *основана объективность научного знания* (фундаментализм и нормативизм по Лекторскому) (дефенсив).

19. *Развивается понимание научного поиска как набора скорее социальных чем индивидуальных практик* (отказ от субъектоцентризма по Лекторскому) (контрадикт).

20. *Лонжино можно приписать наукоцентризм по Лекторскому* (дефенсив).

21. По Лонжино, не существует *уникального* корректного описания объекта – но возможно *множество описаний*. Стержем ее концепции научного знания является утверждение, что объект может быть *корректно* описан *разными* способами, зависящими от *точки зрения и интересов описывающего* (контрадикт).

Итак, Лонжино сама делает акцент на противопоставлении своего подхода: позитивизму и научному реализму, с одной стороны, и холизму (Т.Кун), с другой стороны. Эти три подхода, по Лонжино, предлагают различные перспективы относительно релевантности научных идей социальным, культурным и политическим принципам, практикам и идеалам. Что касается нашей модели, то теория Х.Лонжино находит свое место в дискурсе о научном знании как истинная гибридная форма, представляющая собой сложное переплетение «реакций» сразу на несколько противостоящих друг другу подходов. Логически она тяготеет в ряде пунктов к дефенсиву, в ряде – к контрадикту.

7. Заключение

Мы рассмотрели концепции трех социальных эпистемологов, относящихся к мыслителям второй половины XX в., в их отношении к построенной нами модели противостояния классической и неклассической эпистемологии. Все они оказались гибридными формами, т. е. ни одна из них не представляет дефенсив или контрадикт в чистом виде. Вместе с тем каждое из выделенных нами положений данных концепций противостоит другому положению. Положения дефенсива (классической эпистемологии) в насто-

ящее время защищаются не сами по себе, но в оппозиции тем положениям контрадикта, которые сами некогда породили как «реакцию» на свою «бесспорность». До формулирования противостояния позиций бытующие положения не рефлексированы и относятся скорее к «здоровому смыслу», чем к философии.

Так, философский спор стало возможно увидеть как наложение и взаимодействие «реакций», что уже частично делалось исследователями (например, Блуром в отношении спора Т.Куна и К.Поппера), а также применительно к самой социальной эпистемологии (И.Т.Касавин³⁰, А.Альварес, Э.Лёкиви³¹).

³⁰ См.: Касавин И.Т. Понятие знания в социальной гносеологии. С. 33.

³¹ См.: Alvarez A.A. Sociological Studies and Philosophical Studies: twenty Years of Controversy; Lõhkivi E. On philosophers' criticism of the sociology of scientific knowledge.

МОРАЛЬНАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ В ПОЛИТИКЕ: ВЗГЛЯД ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ЭТИКИ МЕНЬШЕГО ЗЛА*

Нормативная логика меньшего зла и условия ее применения

Один из способов обобщения нормативных основ этики чрезвычайных ситуаций связан с понятием «меньшее зло». Последнее представляет собой технический термин правового дискурса по проблемам необходимой самообороны и крайней необходимости, а также широко присутствует в живом моральном опыте. Этическая теория откликается на последний факт двояко: стремлением уточнить нормативную логику, стоящую за этим понятием, или жесткой критикой любых попыток представить зло (т. е. нарушение нравственного запрета) допустимым и оправданным. Чрезвычайно яркую и хорошо аргументированную критику понятия меньшего зла можно найти в абсолютистской этике ненасилия, столь же абсолютистской этике прав человека, а также в традиционной моральной теологии католицизма, опирающейся на доктрину двойного эффекта¹. Защита данного концепта осуществляется сторонниками утилитаристского понимания политической этики и так называемой «пороговой деонтологии»². Это теоретическое противостояние заслуживает отдельного анализа, который отчасти был осуществлен автором данной работы³. Однако задачи настоящего исследования связаны с теми вопросами, которые возникают лишь в том случае, если понятие меньшего зла, несмотря на все возможные сомнения, все же признается в качестве неотъемлемого инструмента морального мышления. А именно:

1. Что стоит за формулой «выбор меньшего из зол» на уровне практических правил?

2. На фоне каких условий применение этих правил дает оптимальный в нравственном отношении эффект?

Среди попыток дать систематический ответ на эти вопросы выделяется политическая этика чрезвычайных ситуаций американского философа М.Игнатьеффа, ориентированная на моральные проблемы противостояния террористическим угрозам. Ее содержание очень хорошо выражает следующий обобщающий фрагмент: «В той ситуации фактической неопределенно-

* Статья подготовлена в рамках проекта РНП 2.1.3/1809 «Политическая этика: нормативные основания и формы социальной регуляции», осуществляющегося в рамках аналитической ведомственной целевой программы Рособразования «Развитие научного потенциала высшей школы в 2009–2010 гг.».

¹ См., напр: Гусейнов А.А. Сослагательное наклонение морали // *Вопр. философии*. 2001. № 5. С. 15; Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М., 2008. С. 50–57; Grisez G. *Against Consequentialism // Proportionalism: For and Against*. Milwaukee, 2000. P. 242–247.

² См., напр.: Nagel T. *War and Massacre // Mortal Questions*. Cambridge, 1990. P. 53–74; Moore M.S. *Torture and the Balance of Evils // Moore M.S. Placing Blame: a General Theory of the Criminal Law*. Oxford, 1997. P. 669–701.

³ См.: Прокофьев А.В. Выбор в пользу меньшего зла и проблема границ морально допустимого // *Этическая мысль*. Вып. 9. М., 2009. С. 122–145.

сти, в которой приходится принимать большинство решений, связанных с терроризмом, ошибки, скорее всего, неизбежны. Существует соблазнительное предположение, что нравственная жизнь может избежать этой тенденции, просто уклоняясь от применения любых дурных средств. Но в действительности такая ангельская альтернатива отсутствует. Или мы сражаемся со злом, или мы уступаем ему... [Но] если мы прибегаем к меньшему злу, то мы должны делать это, во-первых, в полном сознании того, что совершаемое есть зло. Во-вторых, нам следует действовать лишь в состоянии крайней необходимости, наличие которой можно доказать. В-третьих, мы должны избирать дурные способы действия только в качестве крайнего средства, когда все прочие средства уже испробованы. Наконец, мы должны выполнить и четвертую обязанность: нам следует публично обосновать наши действия и представить их нашим согражданам для вынесения суждения об их правильности»⁴.

Совершенно очевидно, что перечисленные М.Игнатъевым «обязанности» имеют к формуле «выбор меньшего из зол» разное отношение. *Вторая* и *третья* обязанности детализируют ее нормативное содержание в виде критериев принятия общественно значимых решений. Их сочетание предполагает, что нарушение права (запрета) оказывается нравственно допустимым и обязательным лишь в случае угрозы возникновения значительного совокупного ущерба, иными словами, в случае, когда совершение морально предосудительного действия позволяет предотвратить неминуемую катастрофу. Выполнение этих условий становится возможным, если действующим лицом или коллективным органом принятия решений соблюдаются определенные алгоритмы выявления и оценки рисков⁵. *Четвертая* обязанность выступает в качестве внешнего по отношению к процессу принятия решений ограничения, нацеленного на формирование оптимального социально-коммуникативного контекста применения нормативных критериев. И, наконец, *первая* обязанность указывает на должную морально-психологическую установку по отношению к собственным действиям со стороны тех лиц, которые осуществляют выбор в пользу меньшего зла. Эта установка препятствует тому, чтобы с помощью логики меньшего зла оправдывался излишне широкий ряд нравственно сомнительных деяний, чтобы «путь меньшего зла не вел к трагедии или к преступлению»⁶. Иными словами, она препятствует возникновению эксцессов деабсолютизации некоторых нравственных принципов. В данной статье я хотел бы развернуто проанализировать именно эту, первую обязанность.

Следует отдавать себе отчет в том, что ее исполнение не является панацеей от неограниченного роста морально сомнительных действий участников политического процесса. Одностороннее упование на нравственный характер индивида и пренебрежение безличным институциональным сдерживанием зла представляет собой наивную позицию. Она упускает из виду глубокую зависимость индивидуального поведения от его институционального контекста. Эта зависимость является предметом пристального внимания современной психологии морали⁷. Она же становится основой для критики политиче-

⁴ Ignatieff M. The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror. Princeton, 2004. P. 19.

⁵ Обзор и предварительный анализ таких правил см.: Прокофьев А.В. О практической приемлемости логики меньшего зла // Этическая мысль. Вып. 10. М., 2010.

⁶ Ignatieff M. The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror. P. 14.

⁷ См.: Harman G. Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error // Proceedings of the Aristotelian Society. 1999. Vol. 99. P. 315–331; Harman G. The Nonexistence of Character Traits // Proceedings of the Aristotelian Society. 2000. Vol. 100. P. 223–226.

ской этики М.Игнатъеффа⁸. Однако не стоит впадать и в другую крайность. Полное отрицание актуальности вопроса о нравственной личности политика является не меньшей наивностью. Поэтому я предлагаю рассмотреть первую обязанность из списка М.Игнатъеффа в свете той ограниченной, но все же вполне осязаемой роли, которую индивидуальный характер политика играет в сфере принятия общественно значимых решений.

Осознание совершаемого зла: столкновение интерпретаций

Для того чтобы оценить силу этого ограничения эксцессов логики меньшего зла, надо разобраться с тем, что же именно представляет собой «осознание того, что совершаемое есть зло», надо понять, что должен переживать деятель, вынужденно нарушающий нравственный запрет. У философов морали, считающих логику меньшего зла обоснованной, нет единого мнения по этому вопросу. Одна позиция связана с убеждением, что выбор в пользу меньшего зла ни в коем случае не означает совершения «меньшего злодеяния». Ее отчетливо артикулировал К.Нильсен, откликаясь на воображаемую ситуацию, в которой применение пытки может спасти большое количество людей от последствий взрыва бомбы замедленного действия (в современных дискуссиях об ответственности политика и пределах нравственно допустимого в экстремальных ситуациях принято обозначение «случай бомбы с часовым механизмом» (*ticking bomb case*)). **К.Нильсен утверждает, что политик, отдавший приказ о применении пытки, «совершил нечто такое, что было бы морально неправильно – ужасающе неправильно – почти во всех обстоятельствах, однако, в обсуждаемых обстоятельствах оно таковым не являлось... Поступок политика не был правильным и неправильным одновременно. Политик поступил так, как, принимая во внимание все обстоятельства, было правильно поступить. И так как он не совершил ничего морально неправильного, не совершил никакого преступления, он ни в чем не виновен...»⁹.**

Что же в этом случае остается на долю осознания совершаемого зла? Как уже стало понятно, для К.Нильсена оно не может состоять в переживании виновности. Однако тот, кто совершил нечто ужасное для нормальных обстоятельств, не может чувствовать и простого удовлетворения от хорошо исполненного долга. Тот факт, что выбор политика был выбором не между злом и благом, а между большим и меньшим злом, по мнению К.Нильсена, выражается в длительном, остром страдании, в отвращении к совершенному действию, в обостренном *со*-страдании его жертвам, в отсутствии гордости за свой поступок и любых форм его романтизации. Эта комплексная эмоцио-

⁸ См.: *Coady C.A.J. Engagement in Evil: Politics, Dirty Hands, and Corruption // Coady C.A.J. Messy Morality: The Challenge of Politics. Oxford, 2008. P. 98–103.*

⁹ *Nielsen K. There Is No Dilemma of Dirty Hands // Cruelty & Deception: The Controversy over Dirty Hands in Politics / Ed. by P.Rynard and D.P.Shugarman. Peterborough, 2000. P. 141.* По К.Нильсену это описание вполне соответствует целому ряду концепций морального долга: утилитаризму, умеренному консеквенциализму, плюралистической деонтологии в стиле У.Д.Росса, предполагающей, что в конкретных ситуациях исполнение одной из постулируемых моралью обязанностей может всецело отменяться ради исполнения другой. К этому списку можно добавить и католический пропорционализм, критикующий традиционную моральную теологию католицизма, опирающуюся на доктрину двойного эффекта. Пропорционалисты разграничивают «онтическое» и «моральное» зло и связывают действия по принципу меньшего зла исключительно с причинением зла первого рода (см.: *Knauer P. The Hermeneutical Function of the Principle of Double Effect // Proportionalism: For and Against / Ed. by C.Kaczor. Milwaukee, 2000. P. 36.*

нальная реакция выступает в качестве свидетельства достаточной моральной чувствительности политика и в качестве достаточной преграды в отношении легкого и бездумного принятия им решений в трагических ситуациях.

Противоположная позиция предполагает, что действие, совершаемое по принципу меньшего зла, сохраняет статус злодеяния. Оно должно влечь за собой именно вину или, в крайнем случае, стыд. Философы морали оформляют это положение в таких терминах, как «моральная цена» и «неустрашимая моральная неприемлемость» некоторых нравственно оправданных действий, «моральный осадок», остающийся после их совершения (Б. Уильямс), эффект «грязных рук» (М. Уолцер). К этому понятийному ряду я бы добавил еще одно удобное обозначение: «остаточная вина».

Иллюстрируя подобные явления, М. Уолцер приводит ситуацию, в которой политик, искренне преданный определенному видению общественного блага и стремящийся его реализовать в случае победы на выборах, имеет возможность заключить соглашение с коррумпированным муниципальным руководителем, что резко увеличивает его электоральные шансы. Соглашение с коррупционером вызывает у политика сомнения не только потому, что он чувствует себя лично запятанным связью с таким человеком, но и потому, что подобные действия создают риск для его политического проекта. Однако М. Уолцер полагает, что при определенных обстоятельствах политик *должен* вступить в сомнительную сделку. И если он «хороший человек», то он будет после этого не просто чувствовать себя «плохо», он будет чувствовать себя «виновным» в совершении нечестного поступка¹⁰. Для уже знакомого нам, более острого и трагического «случая бомбы с часовым механизмом» М. Уолцер сохраняет ту же самую морально-психологическую диспозицию. Сравнивая политика, отдавшего приказ о применении пытки, с августиновым воином, который чувствует печаль, убивая врага даже в справедливой войне, М. Уолцер предполагает, что «мы имеем право ожидать от него большего, чем одной лишь меланхолии... Он совершил моральное преступление и принял на себя моральное бремя. Теперь он виновный человек. И его готовность признать и нести свою вину (а может быть, раскаяться в ней и попытаться ее искупить) представляет собой свидетельство того... что он не *слишком хорош* для политики, а *достаточно хорош* для нее» (курсив мой. – А.П.)¹¹.

Среди реальных политических контекстов, в которых получил свое воплощение эффект «грязных рук», М. Уолцер упоминает послевоенную оценку участия в военных действиях английской тактической авиации, поддерживавшей войска на линии фронта, и стратегической авиации, которая участвовала в массовых бомбардировках немецких городов. М. Уолцер придерживается мнения, что по крайней мере на первом этапе войны такие бомбардировки были оправданы, поскольку являлись единственным доступным средством нанесения урона противнику и противостояния возможной победе нацизма. Вместе с тем они представляли собой вопиющее нарушение нравственных запретов – «несомненное преступление», которое силой об-

¹⁰ Walzer M. Political Action: The Problem of Dirty Hands // Philosophy and Public Affairs. 1973. № 2. P. 166–167.

¹¹ Ibid. P. 168. В своих более поздних работах М. Уолцер сохраняет ту же позицию, соединяющую предотвращение катастрофических следствий и эффект «грязных рук»: «Сильный в моральном отношении лидер – тот тот, кто понимает, почему убийство невинных людей есть зло и отказывается делать это, отказывается вновь и вновь, пока не приближается момент, когда готовы рухнуть небеса. Тогда он становится моральным преступником... который знает, что он не может делать то, что он вынужден сделать и, в конце концов, все же совершает это» (Walzer M. Emergency Ethics // Walzer M. Arguing about War. L., 2004. P. 45).

стоятельств оказалось единственной альтернативой «неизмеримому злу». М.Уолцер предположил, что именно поэтому действия тактической и стратегической авиации получили разную оценку английского общества и правительства. Командующий стратегической авиацией А.Харрис (по прозвищу «бомбардировщик») не получил статус лорда, ее командный состав испытывал на себе определенные знаки социального ostracism, а сами стратегические авиационные силы не были удостоены почетного знака в Вестминстерском аббатстве с именами погибших летчиков¹². Руководство Великобритании, вполне оправданно лишившее исполнителей своих решений части почета и наград, не признало прямо своей «остаточной виновности» в этих вынужденных злодеяниях. Однако у него были все основания для подобных переживаний и связанных с ними действий. К этой иллюстрации можно добавить несколько отличающийся по своей моральной структуре исторический пример, который используют другие авторы, исследующие проблему грязных рук¹³. Он касается не подтвержденного с полной достоверностью, но вполне возможного решения английского политического руководства или военного командования не противодействовать бомбардировке Ковентри в ноябре 1940 г. из-за боязни продемонстрировать противнику свое знание его секретных военных кодов. Кто бы ни принял это решение (У.Черчилль или офицеры разведывательных подразделений), они совершили действие, несущее явные признаки «неустранимой моральной неприемлемости».

Грязные руки, моральная удача и аксиоматика нравственного сознания

Основная теоретическая проблема, связанная с «моральной ценой» действия, эффектом «грязных рук», «остаточной виной» состоит в том, что они выглядят парадоксально в свете принципов выявления нравственного долга и в свете оснований моральной ответственности. Одним из самых общих принципов выявления долга принято считать кантовскую (или, вернее, кантианскую) формулу: «долженствование предполагает возможность» (*ought implies can*). Возникающее на ее основе правило установления индивидуальной ответственности гласит, что нельзя быть ответственным за те последствия поступка, наступление которых нельзя было предвидеть и предотвратить (правило предвидения и контроля). Это правило применяется к случаям, требующим соотносить единичную нравственную норму с ситуативными ресурсами (или условиями) ее выполнения, а также к случаям конфликта обязанностей, в которых невозможность исполнения того, что требует одна нравственная норма, задана наличием иной нормы, требующей от нас в тот же момент времени чего-то другого. Правило предвидения и контроля часто рассматривается как основа для разграничения ситуаций, в которых действующее лицо подлежит осуждению и в которых оно оценивается как совершающее нравственно допустимый либо одобряемый поступок. Посмотрим, как это правило выполняет свои функции в отношении случаев конфликта обязанностей.

На его основе невозможность исполнения одной из двух нравственных норм признается либо подлинной, либо мнимой. Мнимой она является в том случае, если действующий субъект в прошлом мог предвидеть самую ситуа-

¹² Walzer M. Just and Unjust Wars: a Moral Argument with Historical Illustrations. N.Y., 1977. P. 323–324.

¹³ См. напр.: Hollis M. Dirty Hands // Hollis M. Reason in Action: Essays in the Philosophy of Social Science. Cambridge, 1996. P. 139–143.

цию конфликта и мог ее избежать. Например, тот, кто дал два взаимоисключающих обязательства, попал в ситуацию конфликта обязанностей в результате необдуманного поступка. Он *мог бы* легко уклониться от такого тупика, прояви он больше внимания к нравственной и фактической стороне своих действий. В силу этого долг выполнить каждую из обязанностей сохраняется за ним в полной мере, а невыполнение какой-то одной из них заведомо влечет за собой моральную ответственность. Схожая ситуация имеет место и в тех случаях, где велик риск того, что свободно взятое обязательство приведет к невыполнению какой-то обязанности, не связанной с договором или обещанием. А. Мур анализирует под таким углом зрения евангельский сюжет о царе Ироде Антипе, давшем обещание, погубившее Иоанна Крестителя. Отсутствие контроля со стороны Ирода над желаниями Саломеи не является в данном случае поводом для снятия ответственности с правителя Галилеи. Нравственный долг царя состоял в том, чтобы не давать обещаний, которые могут легко закончиться убийством невинного человека. И этот долг был для него выполнимым¹⁴.

Однако невозможность выполнения одной из конфликтующих обязанностей может быть и подлинной. Например, такова ситуация выбора между людьми или группами людей, которые являются потенциальными объектами помощи либо спасения. Здесь обе сталкивающиеся обязанности порождены абсолютно независимым от действий их носителя положением других лиц. В той же нише находится знаменитый «случай с трамваем», в котором спасение одних людей возможно уже не за счет оставления в опасности других, а за счет причинения им ущерба¹⁵. Здесь одна из обязанностей порождена особым положением других лиц, а другая – тем уважением, которое мы должны оказывать каждому человеку независимо от привходящих обстоятельств. Наконец, существуют случаи, в которых одна из обязанностей порождена особым положением других лиц, а вторая – возникает как следствие принятия обязательства, столкновение которого с другими требованиями долга никак нельзя было предвидеть. Таков пример со спасением тонущего ребенка, участие в котором не дает спасителю явиться на заранее условленную встречу.

В свете правила предвидения и контроля во всех этих случаях можно утверждать, что *отсутствие возможности* реализовать две нравственные обязанности одновременно снимает с действующего лица ответственность за неисполнение той обязанности, которая оказалась более слабой. Говоря словами Канта, «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 не долг, но даже противно долгу»¹⁶. Относительная сила обязанностей (у Канта – «оснований для обязанностей») может определяться в этих случаях разными факторами: тяжестью нужды (страдания, беды) разных людей, особой уязвимостью кого-то из них, разными шансами на спасение или оказание эффективной помощи, количеством лиц, если речь идет о группах, наконец, разными потенциальными потерями самого действующего лица. Но если эта сила

¹⁴ Moore A. W. A Kantian View of Moral Luck // Philosophy. 1990. Vol. 65. № 253. P. 311.

¹⁵ Под «случаем с трамваем» (trolley) или под «проблемой трамвая» (trolley problem) принято подразумевать мысленный эксперимент, в котором стрелочник или водитель трамвая вынуждены принимать решение о направлении вагона в сторону одного либо пяти человек. В его исходной версии эксперимент предложен в 1960-х гг. Ф. Фут (Foot P. The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect // Oxford Review. 1967. № 5. P. 5–15).

¹⁶ Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995. С. 279.

уже определена, то у действующего лица есть гарантированная возможность избавить себя от негативных моральных переживаний. Для этого достаточно следовать более сильной обязанности¹⁷.

Однако действительно ли формула «долженствование предполагает возможность» и правило предвидения и контроля представляют собой незыблемые аксиомы нравственного сознания? Уже анализ самых простых и незамысловатых сюжетов, связанных с феноменом «моральной удачи», показывает, что живой нравственный опыт не придерживается этих положений строго и систематически: случайное наступление или ненаступление последствий какого-то действия серьезно влияет на оценку совершившего его человека. Б.Уильямс анализирует в связи с этим так называемые «сожаления деятеля» (*agent-regrets*), возникающие в результате ненамеренного и непредвидимого ущерба. В качестве иллюстрации фигурирует пример с водителем грузовика, который без юридически фиксируемой вины сбил ребенка, перебежавшего дорогу. Это событие не было результатом намеренных действий водителя и выходит за общепризнанные пределы его личного контроля. Однако происшедшее было в некотором смысле *его* действием, которому предшествовал ряд *его* сознательных решений. Поэтому естественной реакцией водителя является желание, чтобы все обернулось иначе. У него появляются сожаления и раскаяние. Этот класс переживаний качественно отличается от тех сожалений, которые возникли бы у стороннего наблюдателя, а «желание компенсировать ущерб» не идентично простому сочувствию¹⁸. Более того, способность чувствовать свою ответственность в таких случаях является одним из критериев морального развития человека, а нечувствительность к ней – «своеобразным безумием»¹⁹. Т.Нагель рассматривает в связи с этим тенденцию превращения случайности в фактор, изменяющий степень итоговой виновности человека, создавшего угрозу другим людям по небрежности. Его пример касается нравственной оценки двух водителей, не проверивших перед выездом тормоза своих автомобилей. Перед одним из них неожиданно начал перебежать дорогу пешеход, а другой избежал такого стечения обстоятельств. Один превратился в неосторожного убийцу, другой так и остался небрежным водителем²⁰.

Конечно, обсуждаемые Т.Нагелем и Б.Уильямсом особенности моральной оценки могут быть восприняты как широко распространенный предрассудок, требующий разоблачения и коррекции. Однако дело в том, что и некоторые теоретические аргументы свидетельствуют в пользу того, что моральная ответственность действительно распространяется за пределы возможности предвидения и контроля. Обратимся к тем из них, которые могут быть использованы по отношению к случаям спасения большинства за счет оставления в опасности меньшинства или за счет причинения ему ущерба. Именно эти случаи прямо связаны с обсуждаемой нами проблемой меньшего зла.

В них обоснование необходимости вынужденного использования «дурных» средств осуществляется на основе двух линий рассуждения. Первая – указывает на то, что жертвы действий, квалифицируемых как меньшее зло, могли бы дать разумное согласие на такое к себе отношение. Вторая – на то, что нарушение прав жертв (лишение их неприкосновенного статуса) компенсируется заметным

¹⁷ Более подробный обзор этических проблем, связанных с принципом «долженствование предполагает возможность» см.: Прокофьев А.В. Долженствование и возможность // *Вопросы философии*. 2003. № 6. С. 69–83, а также: Прокофьев А.В. Справедливость и ответственность: социально-этические проблемы в философии морали. Тула, 2006. С. 121–147.

¹⁸ См.: Williams B.O. Moral Luck // *Williams B.O. Moral Luck*. Cambridge, 1982. P. 27–28.

¹⁹ *Ibid.* P. 29.

²⁰ Нагель Т. Моральная удача // *Логос*. 2008. Т. 64. № 1. С. 178. См. также: Черняк А. Моральная удача // *Логос*. 2009. Т. 70. № 2. С. 151–173.

увеличением соблюдения прав в общем зачете²¹. Однако обе линии рассуждения, обосновывающие необходимость оставления в опасности или причинения ущерба, не являются однозначным подтверждением позиции К.Нильсена. Они не устраняют возможности вести речь о выборе в пользу меньшего из зол, как о нравственно необходимом, но все же виновном деянии, или в иных, более мягких категориях, как о случае не зависящей от воли действующего лица потери им нравственной чистоты. Согласие, которое легитимизирует действия по предотвращению ущерба, – это гипотетическое и предварительное согласие на использование правила спасти большинство за счет причинения ущерба меньшинству. Каждый, кто в принципе может попасть в катастрофическую ситуацию и не знает заранее, к какой группе он будет принадлежать, мог бы разумно согласиться с таким правилом. Однако это гипотетическое согласие не дает никаких гарантий того, что в реальной ситуации меньшинство будет воспринимать свое положение в свете предварительного идеального моделирования. Это обстоятельство и придает действиям, совершаемым в отношении меньшинства, статус виновного деяния. С другой стороны, компенсация отказа от соблюдения неприкосновенности личности (или, говоря кантовским языком, «святости» права) выигрышем в отношении «соблюдаемости» прав является случаем установления баланса между такими ценностями, которые не являются до конца соизмеримыми. Хотя предотвращение масштабного вреда представляет собой достаточное моральное основание для причинения ущерба меньшинству, это действие продолжает выражать пренебрежение «святостью» права. Оно остается своего рода «вынужденным злодеянием»²².

Мне представляется, что типичные случаи использования логики меньшего зла в отношении вопроса об «остаточной виновности» представляют собой континуум, некоторые точки которого проанализированы в разных работах Б.Уильямса. На одном полюсе этого континуума находятся ситуации «трагического выбора», о которых можно сказать: «все, что ни выбери, будет неправильно». Такие, например, как выбор Агамемнона или героини романа У.Стайрона «Выбор Софи». Здесь присутствует максимальная степень «остаточной виновности», а основания, приводящие деятеля к выводу о том, что одна из линий поведения лучше другой, мало доступны для обсуждения в общезначимых категориях²³. На другом полюсе находятся случаи, в которых сохранение «морального осадка» «совершенно неуместно, ибо одно событие здесь очевидно является более важным, чем другое». Таков упомянутый случай с невыполнением обещания о встрече из-за участия в спасении ребенка. «Это не значит, конечно, что обещания... никогда не существовало... Вместе с тем, произошедшее, безусловно, отменяет данные ранее обязательства, так что другая сторона, коль скоро ей известны все обстоятельства, не в праве протестовать». Б.Уильямс полагает, что обязанность явиться на встречу автоматически трансформируется в другую, вполне выполнимую обязанность: обязанность объяснить с тем, чьи ожидания не оправдались²⁴. Иными словами здесь полноценно работает формула «долженствование предполагает возможность» и вытекающее из нее правило предвидения и контроля. Наконец, между этими полюсами находятся разнообразные

²¹ Разграничение ценности «неприкосновенности» для покушений и ценности «реальной защищенности» от них аналитически проработано Т.Нагелем. (см.: *Nagel T. Personal Rights and Public Space // Nagel T. Concealment and Exposure: And Other Essays. N.Y., 2002. P. 36–40*).

²² Развернутое представление этих аргументов см.: *Прокофьев А.В. Выбор в пользу меньшего зла и проблема границ морально допустимого. С. 133–136*.

²³ См.: *Williams B.O. Ethical Consistency // Williams B.O. Problems of the Self. Cambridge, 1973. P. 173–174*.

²⁴ *Уильямс Б. Политика и нравственная личность // Мораль в политике. Хрестоматия / Сост. и общ. ред. Б.Г.Капустина. М., 2004. С. 431–432*.

ситуации, в которых исчерпывающая, общезначимая оправданность решения не исключает справедливого протеста пострадавшей стороны и возникновения эффекта «грязных рук». В них публичное объяснение своих действий (во внешнем плане) и сострадание их жертвам (во внутреннем плане) не являются достаточными. Подобающим ответом действующего лица могут быть только переживание вины и стремление скомпенсировать потери.

Итак, если с теоретической точки зрения такие явления, как «остаточная вина», «моральный осадок», эффект «грязных рук» не лишены оснований, то и обсуждение относительной практической действенности двух разных интерпретаций осознания совершаемого зла также имеет смысл. В связи с этим дополнение тех сдерживающих переживаний, о которых ведет речь К.Нильсен, переживанием потенциальной нравственной нечистоты, представляется мне чрезвычайно важным. Способность принимающего решения лица ко всему ряду этих эмоциональных реакций позволяет более эффективно блокировать эксцессы применения логики меньшего зла. Именно таково мнение Б.Уильямса, исследовавшего желательные для демократического общества личные характеристики человека, который занимается политикой. «Политическая благопристойность, – утверждает Б.Уильямс, – существует где-то между... цинизмом, которому даже отдаленно не виден нравственный Олимп, и абсурдной неспособностью понять, что если политика как вид деятельности существует хоть в каком-то виде, то некоторые моральные соображения должны уйти с ее пути. И если мы надеемся, что это срединное пространство будет когда-то освоено, то... нам нужно найти политиков, готовых придерживаться той точки зрения, что некоторые действия не перестают быть морально неприемлемыми, даже когда они являются политически целесообразными». Только такие политики «в случае реальной необходимости согрешить против нравственности идут на это прегрешение с неохотой... [и] воздерживаются от нарушения правил морали там, где в этом нет необходимости»²⁵. М.Игнатъевф, не обсуждающий подробно проблему характера переживаний, связанных с совершением меньшего зла, похоже, присоединяется к М.Уолцеру и Б.Уильямсу. Он высказывает мысль, что «обоснования, связанные с необходимостью, – риск, угроза, непосредственная опасность, – никогда не должны аннулировать нравственно проблематичный характер необходимых мер»²⁶. Именно это обстоятельство служит для него основой выбора в пользу формулировки «меньшее зло», а не «меньший ущерб»²⁷.

²⁵ Уильямс Б. Политика и нравственная личность. С. 436.

²⁶ Ignatieff M. *The Lesser Evil*. P. 18. Ряд критических соображений, касающихся переживания остаточной вины как средства предотвращения избыточного количества «нравственно проблематичных» решений, предложил С.Эксинн (*Axinn S. The Dirty-Hands Theory of Command // Axinn S. A Moral Military. Philadelphia, 2009. P. 143–146*). Его аргументы обращены к неопределенности концепта «вина» и к легкости имитации переживания вины в случаях, когда от такой имитации зависит будущая карьера политика. Однако это аргументы нельзя считать решающими, поскольку осознание совершаемого зла является лишь одним из аспектов смягчения негативных последствий применения логики меньшего зла. Меры, нацеленные на активизацию такого осознания, не стоит рассматривать как универсальное и безотказное средство. Недостатки одного способа сдерживания должны компенсироваться применением других (например, публичностью решений, на которую уповает сам С.Эксинн, и которую М.Игнатъевф рассматривает в качестве четвертой обязанности своей политической этики).

²⁷ Специального анализа в связи с этим требует критическое замечание Э.Коуди о том, что эффективными решения о совершении меньшего зла будут только при условии создания специальной инфраструктуры, делающей их воплощение возможным. Так решение о применении пытки будет действительно только в том случае, если профессионалы-дознатели будут готовы к квалифицированному ее применению. Это значит, что они должны пройти специальную подготовку, а участие в ней создает все основания для рутинизации пытки и нечувствительности к моральному характеру этого действия (*Coady C.A.J. Engagement in Evil*. P. 90).

Осознание совершаемого зла: возможности институционализации

В связи с представленным выше рассуждением возникает вопрос: можно ли выразить охарактеризованные выше подходы к осознанию меньшего зла непосредственно в устройстве государственных институтов? Некоторые исследователи полагают, что это возможно. В центре их внимания находится интересный прецедент, касающийся предельно актуальной для конкретного национального сообщества проблемы. В 1987 г. в Израиле была создана комиссия во главе с председателем Верховного суда М.Ландау для расследования практики дознания израильской службы безопасности Шабак (Шин Бет) по отношению к подозреваемым в террористической деятельности. Она пришла к выводу, что существуют три возможных способа реагировать на проблему применения к подозреваемым в терроризме «умеренных средств физического воздействия» в тех ситуациях, когда это может привести к предотвращению убийства или к получению жизненно важной информации о террористической организации. Первый – признание того, что борьба с террористической угрозой находится за пределами законодательного регулирования – в некой «сумеречной зоне». Она требует создания автономного «квази-законодательства» для контртеррористических агентств, которое должно функционировать вне конституционных рамок и вне общественного контроля. Этот путь абсолютно неприемлем для любого либерально-демократического общества. Второй – предписать контртеррористическим агентствам полное соответствие существующему законодательству, построенному на основе святости прав человека. Этот путь годится лишь для самоубийц или лицемеров. Приняв его, придется закрывать глаза на то, что неизбежно будет происходить под поверхностью внешней законопослушности. И, наконец, третий способ – создать на основе существующего законодательства такую нормативную основу для деятельности антитеррористических агентств, которая учитывала бы все ее моральные дилеммы и трудности. В том числе то обстоятельство, что члены террористических сетей, имеющие доступ к информации, позволяющей спасти жизни многих граждан, как правило, хорошо подготовлены к противодействию следствию, что они ожидают скорого обмена заключенными, широко практиковавшегося в Израиле, и т. д. и т. п. Комиссия пошла по третьему пути и попыталась обосновать применение мер физического воздействия на основе положений УК Израиля, связанных с крайней необходимостью. Действия дознавателя, сопряженные с применением таких мер, регулировались при этом нормами должностного распорядка, собранными во второй части доклада комиссии, и превращались в объект строгого внутреннего и внешнего контроля²⁸.

Позднее, в 1998 г., в ответ на многочисленные претензии к деятельности секретной службы Верховный суд Израиля занялся всесторонним правовым и этическим анализом решений комиссии Ландау. Прежде всего, он задался вопросом: «Создает ли норма о крайней необходимости основу для соответствующих властных полномочий дознавателя Шабак (Шин Бет), осуществляющего свои должностные обязанности? Согласно позиции государства, из положения о крайней необходимости, к которому дознаватель, обвинен-

²⁸ См.: Commission of Inquiry Into the Methods of Investigation of the General Security Service Regarding Hostile Terrorist Activity (1987) // Israel Law Review. Vol. 23. № 1–2. P. 182–186. См. также более поздний документ: Israel's Interrogation Policies and Practices (Israel Ministry of Justice, December, 1, 1996) // URL=[http://www.israel-mfa.gov.il/mfa/government/law/legal issues and rulings/israel-s interrogation policies and practices-de](http://www.israel-mfa.gov.il/mfa/government/law/legal%20issues%20and%20rulings/israel-s%20interrogation%20policies%20and%20practices-de)

ный в уголовном преступлении, имеет право прибегать *post factum*, можно вывести предварительно утвержденное законное полномочие, дающее ему возможность применять физические методы дознания. Однако верна ли эта позиция?»²⁹. В конечном итоге суд не согласился с мнением юридических представителей государства, дополнив список способов законодательного реагирования на террористическую угрозу, содержащийся в докладе комиссии Ландау, четвертым пунктом. Судьи Верховного суда сослались на природу института крайней необходимости, действующего исключительно в пределах неожиданно возникающих экстремальных ситуаций и потому не позволяющего формировать на его основе административное регулирование, и оставили применение мер «умеренного физического давления» в числе тех инициативных действий дознавателя, которые влекут за собой последующие правовые процедуры. Совершение таких действий в определенных обстоятельствах может рассматриваться судом (или прокурором) как повод для снятия юридической ответственности или для ее существенного смягчения, но оно не может быть представлено в качестве исполнения заранее известных должностных обязанностей.

Израильский политический философ Т.Майсилс предположила, что во втором случае была институционально реализована установка сторонников концепции «грязных рук», тогда как в первом случае имело место воплощение более простого и прямолинейного понимания меньшего зла. Основанием этого утверждения является то, что Верховный суд отказался признать *проспективную* оправданность «умеренного физического давления», однако допустил возможность *ретроспективного* освобождения дознавателя, прибегнувшего к нему, от юридической ответственности. Это, по мнению Т.Майсилс, идентично признанию извинительности действий последнего, что предполагает не всестороннюю «моральную реабилитацию деятеля, а всего лишь то, что дознаватель освобожден от полноты юридических последствий нарушения нравственных и правовых норм». При этом тот, кто был не оправдан, а всего лишь извинен, имеет все основания для переживания вины за собственные поступки³⁰.

Мне представляется, что вывод Т.Майсилс, касающийся израильских юридических решений, излишне радикален. Дело в том, что вопрос «грязных рук» связан по преимуществу с моральными переживаниями, а они могут иметь место или отсутствовать при самом разном устройстве правовых институтов. Максимум, что можно утверждать в этом случае, это то, что в ситуации, когда в соответствии со структурой институтов вопрос об оправданности решения даже не поднимается, поскольку оно соответствует закону и должностным инструкциям, остается заметно меньше индивидуально-психологических оснований и возможностей для переживаний, связанных с «моральной ценой» поступка. Напротив, если оправданность уже принятого и реализованного решения до последнего момента остается под вопросом, таких оснований и возможностей больше. Это служит дополнительным, косвенным аргументом в пользу позиции, занятой Верховным судом Израиля. Но не более того.

Однако существует другой, не обсуждаемый Т.Майсилс аспект описанного выше израильского прецедента, который имеет гораздо более существенное значение для проблемы осознания вынужденно совершаемого зла.

²⁹ См.: Public Committee Against Torture v. Israel, HCJ 5100/94 // Israel Law Reports 567. 1999. P. 32 (URL:http://elyon1.court.gov.il/files_eng/94/000/051/a09/94051000.a09.pdf).

³⁰ *Meisels T.* Torture and the Problem of Dirty Hands // Canadian Journal of Law and Jurisprudence. 2008. Vol. 21. P. 149–173.

Дело в том, что в современном общественном разделении труда существует целый ряд профессий, которые требуют от своих членов совершать меньшее зло более или менее систематически. Эти профессии служат, так сказать, социальным воплощением логики меньшего зла. Этические кодексы таких профессий опираются на специальные интерпретации общего нравственного долга, снижающие его планку. Подобное раздробление общей моральной нормативности необходимо для эффективного исполнения профессионалами своего долга. Однако оно затрудняет требуемое М.Игнатъеффым непрекращающееся осознание того, что совершаемые ими действия представляют собой именно зло. И даже более того, постоянная рефлексия по поводу совершаемого зла (даже если оно «меньшее») неизбежно парализует деятельность профессионала. Она делает его менее эффективным исполнителем полезной социальной роли. Поэтому дизайн правовых институтов должен блокировать две параллельных угрозы: угрозу рутинизации совершения меньшего зла и угрозу эмоционального паралича перед лицом необходимости его совершения. Решения комиссии Ландау и решение израильского Верховного суда представляют собой два разных ответа на данную проблему. Их необходимо оценивать именно в перспективе сохранения равновесия между неизбежным раздроблением моральной нормативности и сохранением чувствительности профессионала к применению нравственно сомнительных средств. Если решение Верховного суда является более оправданным в нравственном отношении, то его преимущества должны быть доказаны, прежде всего, в этом отношении³¹.

³¹ Предварительная попытка проанализировать израильский опыт борьбы с терроризмом в таком аспекте предпринята автором данной статьи в работе «“Меньшее зло” и профессионально-этическая партикуляризация морали» (Медиаскоп: Электронное издание факультета журналистики МГУ им. М.В.Ломоносова. 2009. № 4. URL:<http://www.mediascope.ru/node/495>).

ПРАВОПЕРЕМЕНА АХИЛЛА: К ПЕРВИЧНОМУ ГЕНЕЗИСУ МОРАЛИ*

Правоперемена Ахилла – от гнева к состраданию. Это перемена, которая происходит с одним героем, но недопустимость необузданного гнева, гнева в своеволии и насущность сострадания – один из доминирующих мотивов гомеровского эпоса в целом, как в Илиаде, так и в Одиссее. Ахилл оказывается в фокусе этой эмоциональной и коммуникативной контрверсии.

Первые слова Илиады – о гневе Ахилла: «Гнев, богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына...» (Ил. I: 1¹), – о гневе, которым он охвачен не перед схваткой с врагом, а в ссоре с Агамемноном, предводителем ахейцев из-за затеянного им передела добычи. Но в последнем эпизоде, повествующем в поэме об Ахилле, он предстает совсем другим. Это эпизод встречи с Приамом – царем Трои, с которой ахейцы уже десятый год ведут изнурительную и кровопролитную войну. Приам тайно проникает к Ахиллу, чтобы за выкуп получить тело своего любимого сына Гектора. Совершенно непримиримо настроенный прежде Ахилл идет навстречу Приаму, проявляя дружелюбие и заботу.

Ахилл отнюдь не внеобычен ни в первом эпизоде, ни в последнем. И в то же время его решения и в том, и в другом случае экстраординарны. Он разъярился в споре с Агамемноном оттого, что тот в нарушение сложившегося порядка решил забрать у него прелестную наложницу, по праву доставшуюся ему при разделе добычи после недавнего набега. Причем Агамемнон решил лишить добычи именно Ахилла, поскольку тот больше всех на военном совете критиковал царя ахейцев. Ахилл восстал против него и гнев свой излил в отказе участвовать далее в сражениях. Однако решение ставило под вопрос многочисленные усилия и жертвы ахейцев в войне, потому что без Ахилла ахейцы взять Трою не могли, и об этом было определенное предсказание; это решение обрекало ахейцев не только на позор, но и на новые многочисленные жертвы. Но Ахилл готов был на все, лишь бы унизить ответно Агамемнона.

Выкуп тела погибшего в бою родственника или друга – общепринятое дело в том мире, который предстает в гомеровском эпосе, как и тысячелетия после него. Тело павшего противника, освобожденное от доспехов, оттаскивалось с поля битвы – либо для возвращения за выкуп, либо для обещания. Приам не просто пришел с выкупом, он припадал к коленам Ахилла и молил его о снисхождении, и само это смиренное выпрашивание милости было действием, требовавшим по нормам гомеровского общества удовлетворения. Однако расположение Ахилла к Приаму совершенно выпадает из ра-

* Выражаю глубокую признательность Swedish Collegium for Advanced Study (Упсала, Швеция) за предоставленную возможность исследований в весенний семестр 2010 года, на основе которых написана данная статья. Благодарю А.А.Россиуса за специальные замечания по первому варианту текста статьи.

¹ Стихи из Илиады приводятся в переводе Н.И.Гнедича по изданию: *Гомер. Илиада / Пер. Н.И.Гнедича. Изд. подгот. А.И.Зайцев. Л.: Наука, 1990. Использование перевода В.В.Вересаева (по изданию: *Гомер. Илиада. Одиссея / Пер. В.В.Вересаева. Сост., авт. вступ. ст. и коммент. А.А.Тахо-Годи. М.: Просвещение, 1987*) специально оговаривается. Ссылки даются в тексте в круглых скобках; римскими цифрами обозначаются песни, арабскими – стихи. При последовательном цитировании стихов из одной песни указывается только номер стиха.*

мок и внутренней логики сложившейся ситуации – как в частном ее выражении, если принять во внимание отношения Ахилла и Гектора, так и в общем, если учесть, что сам Приам, *тайно* явившийся в стан ахейцев, представляет собой добычу, потенциально не соизмеримую с выкупом, принесенным им за тело сына.

Ахилл действует отчасти по логике обычаев, а отчасти вопреки им, всецело полагаясь на собственный выбор и собственную волю².

Но решения и действия Ахилла не уникальны, не единичны. В Илиаде и Одиссее немало примеров, которые положительно перекликаются с решениями и действиями Ахилла, подтверждая определенность просматривающихся за ними тенденций в ценностных ориентациях, поступках, отношениях гомеровской эпохи.

В данной статье мне интересно проследить некоторые из этих тенденций, а именно, ведущие к становлению типа сознания и социальной дисциплины, впоследствии осмысленных в терминах этики и морали. Уже из такой формулировки задачи статьи ясно, что я мыслю гомеровское общество как общество *становящейся* морали. Другой вопрос, как в гомеровском этосе разглядеть становящуюся мораль и что, собственно, при этом должно быть предметом разглядывания?

Подходы

Ответ на этот вопрос зависит от того понятия морали, на которое ориентируется исследователь. Возможность различных исследовательских предпочтений и, соответственно, трактовок морального, шире, ценностно-императивного состава гомеровского эпоса довольно полно отражена в современном гомероведении, и в этической своей части довольно обширном.

Этико-аксиологическая проблематика гомеровского эпоса активно обсуждается в специальной литературе с конца 1950-х гг. В дискуссиях, идущих с тех пор, проявились основные подходы к реконструкции морали в гомеровском эпосе. Один из наиболее распространенных подходов заключался в выявлении ценностного состава гомеровского мышления, основополагающими элементами которого являлись: *nemēsis*-возмездие (возмездие со стороны других, общества), *aidōs*-стыд/позор, *timē*-честь, *moīga*-участь, *dike*-справедливость и т. д. Их содержание дается в соответствии с более или менее прямыми характеристиками, отыскиваемыми в поэмах и в перспективе к их более поздним контекстам и интерпретациям в классическую эпоху³. Вопрос, который в связи с этим обсуждался и, в общем, остался открытым, состоит в том, достаточно ли реконструкции содержания ценностей для понимания гомеровской морали? Сам по себе ценностный лексикон поэм ни-

² Одну из версий существования культурного сдвига, описанного Гомером именно на примере Ахилла, предложил Дж.Ариети. Отталкиваясь от ставшей классической работы Э.Доддса (*Dodds E.R. The Greeks and the Irrational. Berkeley, 1951*), в которой утверждается, что античная культура времен архаики и ранней классики была культурой стыда, в отличие от культуры вины, Ариети утверждает, что Ахилл как раз знаменует переход от культуры стыда к культуре вины (*Arieti J.A. Achilles' Guilt // The Classical Journal. 1985. Vol. 80. № 3. P. 193–203*), и в этом состоит его нравоперемена.

³ См., например, *Ferguson J. Moral Values in the Ancient World. L., 1958. P. 11–18*. Аналогично строится и недавняя работа С.С.Аванесова «Аксиология архаической культуры» (Фундаментальные проблемы культурологии: В 4 т. Т. II: Теория культуры / Отв. ред. Д.Л.Спивак. СПб., 2008. С. 32–43).

чего не говорит, необходимо их разноаспектное семантическое прояснение, в первую очередь с помощью средств «внутренней логики поэм»⁴, к тому же предупреждающее от анахронических интерпретаций.

Другой подход был предложен А.Адкинсом в книге «Заслуга и ответственность»⁵ и затем развит в последующих работах. Выделяя ключевые ценности гомеровского общества (отчасти сохранившиеся в классическую эпоху⁶), Адкинс хорошо понимал, что само по себе выделение того или другого состава терминов не многим способствует пониманию ценностного сознания того общества, в котором эти термины были приняты. Необходимо контентное и контекстное прояснение того, в чем усматривалось благородство, храбрость, бесчестность или постыдность. Адкинс это и сделал: представив в предварительном виде ценностный тезаурус, он далее реконструирует и систематизирует содержание архаических ценностей в соотношении с социальной организацией, поведенческими и коммуникативными стереотипами гомеровского общества. По-своему это тоже «внутренняя логика», но логика не литературного произведения, а того социального и культурного устройства, которое нашло отражение в литературном произведении.

Другой американский гомеровед М.Гагарин в полемике с Адкинсом отталкивается в реконструкции гомеровского этоса от кантианского понятия морали (трактует ее как сферу несебялюбивого внимания к интересам другого) и рассматривает мораль и личный интерес как экстремумы единого спектра, в рамках которого наблюдается постепенный переход от заботы только о себе к заботе о других⁷. К морали относятся действия, совершенные с уменьшающейся малой мотивацией личного интереса, т. е. – в условиях архаического общества – такие, которые не предполагают взаимные *воздаятельные* действия. Круг таких действий строго ограничен: это действия в отношении тех, кого Гагарин называет «незащищенными» (unprotected), и к таковым он относит гостей (из числа путников/странников), просящих/молящих и нищих, т. е. неполноправных членов сообщества. Именно правила, регулирующие поведение по отношению к незащищенным, Гагарин называет моральными. Они отличаются от тех правил, которые регулируют отношения между полноправными членами сообщества, – их Гагарин называет «правовыми».

⁴ См.: Long A.A. *Morals and Values in Homer* // The Journal of Hellenic Studies. 1970. Vol. 90. P. 122.

⁵ Adkins A.W.H. *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*. Oxford, 1960. Александр Адкинс (1930–1996) – один из наиболее видных англо-американских ученых-античников второй половины XX в., предметом специального внимания которого были древнегреческие ценности. В этой книге и других – «From the Many to the One: A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs» (1970) и «Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece» (1972), как и в многочисленных статьях, он показал развитие ценностных и, шире, нравственных представлений от Гомера к классической эпохе (Платон, Аристотель). Изначально Адкинс видел свою задачу в том, чтобы помочь современному человеку, который в своих этических представлениях, как он думал, скорее всего, кантианец, разобраться в древнегреческой морали и понять условия возможности в ней ответственного поведения. Адкинс не нашел в гомеровском мире места для автономных решений и намеренных деяний и, соответственно, моральной ответственности (в кантовском духе), и потому его вывод относительно морали в гомеровском эпосе сводился к тому, что хотя ее нет там в кантовском смысле слова, там есть свой порядок ценностного сознания, и хорошо известная нам классическая эпоха есть непосредственная его наследница. Книга «Merit and Responsibility» придала особый импульс гомероведческим дискуссиям по этической проблематике эпоса, длившимся на протяжении полувека. Лишь с начала 2000-х гг. можно заметить некоторые симптомы снижения ее влияния.

⁶ Adkins A.W.H. *Plato* // *Ethics in the History of Western Philosophy* / Ed. R.Cavalier, J.Gouinlock, J.Sterba. Houndmills. L., 1989. P. 1–31.

⁷ Gagarin M. *Morality in Homer* // *Classical Philology*. 1987. Vol. 82. № 4. P. 288–289.

Моральные и правовые правила отличаются от «религиозных правил», т. е. таких, которые регулируют поведение смертных в отношении богов и по поводу богов. Таким образом, Гагарин дифференцирует сферы нормативности в гомеровском мире на основе различия отношений, основанных на взаимности, и отношений, опосредованных односторонними инициативными и по крайней мере ситуативно незаинтересованными действиями.

Хотя современное гомероведение в исследовании морально-ценностной составляющей эпоса становится все более и более синтетическим, строго говоря, ее изучение имеет различные методологические аспекты, порой дисциплинарно обусловленные. Это может быть собственно литературный анализ, направленный на реконструкцию ценностного, нравственного мира гомеровского эпоса как внутренне самодостаточного, замкнутого в «Илиаде» и/или «Одиссее» как таковых. Это может быть исторический анализ, с целью обнаружения в тексте поэм, в соотнесении с другими литературными источниками и данными археологии, следов и свидетельств реально бытовавших нравов и обычаев. Это может быть социально-антропологический анализ, основанный на рецепции гомеровского мира как определенного социокультурного образования, сопоставимого с типологически однородными, хотя географически и хронологическими отличными обществами.

Следует помнить предостережение В.Н.Ярхо о том, что гомеровские поэмы «должны быть поняты как памятники своего времени, и метод художественного изображения действительности... должен быть объяснен из уровня социальных отношений и уровня сознания того времени, когда они были созданы»⁸; как и о том, что недопустимо приносить в эпос моральные представления, которые возникают и оформляются «на более поздних этапах исторического развития»⁹. Однако нужно при этом учитывать и то, что мы на самом деле мало знаем о том времени, помимо того, что нам сообщает гомеровский эпос, и эпос – единственный источник наших знаний о том времени, которое, стало быть, мы и понимаем в значительной мере именно из самого текста гомеровских поэм. Я согласен с С.С.Аванесовым¹⁰, что в гомеровском эпосе бесполезно искать *категории*, известные нам по более поздним стадиям развития морали. Но это не значит, что не имеет смысла исследование ранних форм мышления, поведения и коммуникации *в перспективе* становления морали, как она осмысливается и осваивается в философии. На возможность такого исследования указывает и С.С.Аванесов: «анализ гомеровского эпоса позволяет... выявить *начала* тех философских доктрин, которые в последующем представили эти ориентации как предмет специального исследования»¹¹.

Мой интерес к эпосу – отнюдь не филологический, не исторический, не социально-антропологический, не гомероведческий, а историко-моральный; меня интересует первичный генезис моральных форм на уровне поведенческой и коммуникативной практики. Уточню, что мой интерес даже уже: меня интересуют лишь некоторые (прото)моральные формы, получившие нормативное выражение в других культурах приблизительно в то же время, когда создавались гомеровские поэмы или позже, и существенно позже. Так же, как и названные авторы, в анализе эпического материала я исхожу из «внутренней логики», но внутренней логики того, что впоследствии было осмыслено как мораль.

⁸ Ярхо В.Н. Вина и ответственность в гомеровском эпосе // Вестн. древней истории. 1962. № 2. С. 3.

⁹ Там же.

¹⁰ Аванесов С.С. Аксиология архаической культуры // Фундаментальные проблемы культурологии: В 4 т. Том 1: Теория культуры / Отв. ред. Д.Л.Спивак. СПб.: Алетей, 2008. С. 32.

¹¹ Там же. С. 34.

Имея в виду своеобразие анализируемого эпического материала, я исхожу в данной работе из понимания морали как в первую очередь определенного содержания решений и действий. Это содержание положительно выражается в воздержании от причинения неоправданного ущерба, в стремлении к справедливости, в благорасположении, сотрудничестве, дружеском соучастии, заботливом участии, а негативно – во враждебности, недоброжелательности, несправедливости, безучастности, безжалостности. Оно может быть реализуемым по разным основаниям: в силу некоей «логики ситуации», в ответ на предполагаемые или высказываемые ожидания коммуникативных партнеров, по аналогии с имеющимся индивидуальным или коммунальным опытом, в соответствии с традицией, с различным образом объективированными требованиями, данными в отдельности, ассоциированно с другими требованиями или систематизированными в кодексе. Субстанциональное понимание морали критически отлично от императивистски-функционального, при котором акцент делается на *формах* (само)организации, или (само)регулирования, или (само)дисциплинирования поведения и средствах (мотивационных, интеллектуальных, коммуникативных, социально-организационных) его реализации, а не на *содержании* поведения и практических его последствиях для самого деятеля и для тех, на кого оно направлено и кого может касаться. При том, что функциональные характеристики поведения важны для определения *качества* моральности индивида или сообщества и актуальны для решения задач этического анализа, они не являются приоритетными при определении специфики морали.

Указанное положительное содержание морали различным способом зафиксировано в культуре, а в обобщенной и универсальной форме – в виде ценностей (невреждения, справедливости, благорасположения, дружественности, заботы и т. п.) и соответствующих им требований, исторически складывавшихся в процессе обобщения и рационализации разнообразного поведенческого, коммуникативного и коммунарного опыта. Содержание, которое для современного человека соединено с моральными требованиями и ассоциируется по большей части именно с императивностью, первоначально осваивалось в процессе осмысления отдельных ситуаций принятия решения, конфликтных конфликтов и образующихся предпочтений по их разрешению.

Упомянутые выше отдельные нормативные формы, в перспективе которых анализируется здесь материал гомеровского эпоса, это – золотое правило и ассоциированные с ним правило талиона (как частный случай правила воздаяния) и заповедь любви (в ее коммуникативной, в отличие от перфекционистской, версии). Генетически и нормативно взаимосвязанные, эти требования – наиболее фундаментальные среди моральных нормативных форм и охватывают в своей совокупности все содержание морали.

Они и являются предметом моих разысканий в материале эпоса, где они присутствуют не более чем в рудиментарном виде. Решение исследовательской задачи, направленной на выявление поведенческих, коммуникативных и нормативных предпосылок становления данных правил в текстах, в которых номинально их нет, в которых они никак не вербализованы, возможно на основе метода, который я называю методом *концептуальной экспликации рудиментарного нормативного содержания*. Этот метод уже использовался мной при изучении на другом материале пред-форм золотого правила и мышления в духе золотого правила¹². Он заключается в том, что тексты, в

¹² См. Апресян Р.Г. Золотое правило в этике Аристотеля // *Философия и этика*. Сб. науч. тр.: К 70-летию акад. А.А.Гусейнова. М., 2009. С. 157–170; *Он же*. Наставления и история Ахикара // *Сущность и слово: Сб. научн. ст. к юбилею проф. Н.В.Мотрошиловой / Сост. М.А.Солопова, М.Ф.Быкова. М., 2009. С. 96–114.*

нормативно-ценностном плане синкретичные или по-своему концептуально сфокусированные, анализируются на основе современных этических концептов, с помощью которых проясняется соответствующее им содержание, находящееся в неявной, элементарной или предполагаемой форме.

Гомеровская этика (в широком смысле это слова) анализируется мной в предположении широкого контекста античной этики (в академическом, т. е. узком смысле этого слова), в которой все названные нормативные формы получили соответствующее воплощение, а через античную этику и в еще более широком контексте моральной мысли вообще. Как в морали мной выделены отдельные нормативные формы, через призму которых я рассматриваю гомеровский эпос, так и в самом эпосе я выбрал две(-три) сюжетные линии, через призму которых я пытаюсь понять его ценностно-моральное содержание. Эти линии обозначены выше в преамбуле: это перипетии отношений Ахилла с *соратником* – с царем ахейцев Агамемноном и с *соперниками* – военным предводителем троянцев Гектором и царем троянцев Приамом.

Распря и примирение

Повествование в Илиаде начинается с вспыхнувшей вражды между Ахиллом и Агамемноном. Вина за раздор лежит на Агамемноне. Царь ахейцев, пожалуй, вдвойне ответствен за происшедший раздор: упрямым попечением о собственной *timē* он стал **причиной неисчислимых бедствий, насланных на ахейцев Аполлоном**, и в ходе обсуждения возможности избавления от них нанес глубокое оскорбление Ахиллу, потребовав передела добычи. Тем не менее первые слова Гомера – о гневе Ахилла и о бесчисленных страданиях, которые он принес ахейцам. Несправедливость, допущенная Агамемноном в отношении Ахилла, непосредственно, реально касалась только Ахилла. Реакция Ахилла, направленная на Агамемнона, касалась всех. У Ахиллова решения был свой страшный мотив – унижить Агамемнона как царя над царями, как предводителя ахейского войска, своим уходом ослабить ахейское войско, довести его до риска «позорнейшей смерти» (Ил. I: 341), так, чтобы все поняли беспомощность Агамемнона и пришли бы к Ахиллу с мольбой о возвращении в ссору.

Гибельность ссоры и насущность примиренности хорошо понимает Нестор, старейший и наиболее опытный среди ахейских царей. Ссора еще только разгорается, а он, пока еще не сказаны последние слова, пытается остудить воспламененных зарождающейся враждой вождей. Он призывает их к взаимному снисхождению, признанию заслуг и примиренности (I: 276). Не только Нестор печется о мире между ахейскими вождями. В кульминационный момент препирательств, когда Ахилл в ответ на очередные горькие и болезненные для его *timē* слова Агамемнона уже готов выхватить из ножен меч, ему является никому другому не видимая Афина Паллада. От имени Геры она передает ему повеление: «Кончи раздор, Пелейон, и, довольствуя гневное сердце, / Злыми словами язви, но рукою меча не касайся» (210–211), – обещая скорое удовлетворение обиды многочисленными дарами. Ахилл, повинувшись без пререканий, оставляет меч в ножнах и продолжает словесный поединок с Агамемноном¹³. Хотя Афина не остановила распря, она предотвратила кро-

¹³ То, что Ахилл смог сдержать свой гнев и оставить меч в ножнах, ничуть не противоречит его характеру. В гневе он ужасен (Ил. IX: 426; XVI: 654), но он способен контролировать свой гнев (Ил. XXII: 345–347); по разным ситуациям можно заметить, что он понимает себя в состоянии гнева и в зависимости от обстоятельств позволяет себе отдаваться ему или нет.

вопролитие. И Нестор не добился примиренности. Но недопустимость раздора и необходимость сдержанности, взаимного уважения и расположения были им определенно провозглашены, и все последующее эпическое повествование, собственно, подтвердило правоту мудрого настояния старца.

Случившаяся распря своеобразна. Ахилл, чувствуя себя глубоко оскорбленным, жаждет наказания Агамемнону и компенсации себе. Но позиция его неоднозначна. С одной стороны, он стал жертвой несправедливости, а с другой, именно он явился зачинателем распри. И порывая с Агамемноном, он обуславливает свое возможное возвращение в сражение условиями, одно из которых – позорное поражение ахейцев – от самого Агамемнона никак не зависят, а даже если бы и зависело, то по внутреннему смыслу никак не могло быть им обеспечено. Агамемнона все-таки ждет расплата. Но вместе с тем события получают такое развитие, что поплатиться за распрю, за свой необузданный гнев, ее вызвавший, за свою гордыню и упрямство приходится и Ахиллу.

Упрямство Ахилла заключалось в отказе забыть обиду и вернуться в битву, чтобы поддержать ахейцев, терпящих в тяжелейших схватках с троянцами одно поражение за другим. Беды ахейцев были сладостны Ахиллу, специально просившему у Зевса через свою мать, богиню Фетиду, возмездия за себя ахейцам, а через них Агамемнону. Ахилл упорствует, когда к нему является направленное Агамемноном по совету Нестора почетное посольство, состоящее из уважаемых царей – Одиссея, Феникса и Аякса, с предложением несметных наград (*apereisi apoīna*) взамен на забвение обиды и возвращение в битву.

Дары Агамемнона, действительно, безмерны. Однако Ахилл их отвергает, видя в них желание Агамемнона подтвердить свое верховное положение и, тем самым, принизить Ахилла. Для эпического героя материальная компенсация понесенного ущерба, несомненно, очень важна; но еще важнее признание его высокой *timē*. Конфликт между Агамемноном и Ахиллом усугубляется тем, что Агамемнон, предлагая дары, и Ахилл, ожидая дары, по-разному видят характер и смысл предоставляемой таким образом компенсации. Агамемнон предлагает Ахиллу *откуп-apoīna*. И именно это Ахилла не устраивает: он рассчитывает на *расплату-poīnē*.

Принципиальное различие этих двух типов компенсации раскрыл Д. Уилсон. Общим и функционально не специфицированным обозначением передаваемых благ было греческое слово «*dōga*»¹⁴. И *apoīna*, и *poīnē* могут передаваться словом «дар». Однако их семантика в гомеровском эпосе более специальна; они отражают разные типы отношений¹⁵. В сражениях под Троей оказывавшиеся в безвыходном положении воины бросались к ногам победителя и молили в первую очередь о пощаде – о сохранении жизни, а затем об освобождении за выкуп-*apoīna*. *Apoīna* были важной частью военной добычи. Смысл компенсации здесь состоит в том, что победитель, захватывающий воина противника, может возвысить свое *timē*, сорвав доспехи и убив врага или взяв врага в плен с тем, чтобы продать его в рабство. Отказ как от одного, так и от другого должен быть восполнен, и этому служит выкуп-*apoīna*. При этом типе отношений платит терпящая сторона или тот, кто берется ее представлять и защищать. Выплата предназначается тому, кто может нанести ущерб. Выкуп не только не преодолевает возникшее неравенство, но и закрепляет его. Другим типом компенсации является *расплата-poīnē*, которая выплачивается стороной, нанесшей ущерб и посредством которой

¹⁴ Русское слово «дар», которым оно переводится, не только фонетически ему созвучно, но и этимологически родственно.

¹⁵ *Wilson D.F. Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad. Cambridge, 2002. P. 16.*

предполагается восстановление статуса, *timē* стороны, потерпевшей ущерб. Уилсон говорит о разных направлениях движения благ. Во многих конкретных эпизодах на площадках троянских сражений, в особенности в моменты крайнего ожесточения, озверения, поверженные воины молят о пощаде, предлагая выкуп, – однако становятся объектом мщения, расплачиваются за обиды, оскорбления и ущерб, нанесенный их соплеменниками, и смертью доставляют победителям *roinē*¹⁶. *Roinē* далеко не всегда, но по преимуществу во время боя, принимала форму кровавой, смертельной расплаты. В других ситуациях она могла выражаться в вещественных способах компенсации. Так, в разбираемом нами конфликте Агамемнон предлагал *aroina*, пусть и несметные, но не желал и думать, что это будет его расплата-*roinē* перед Ахиллом. Как полагает Уилсон, Агамемнону важно было сделать акцент на том, что Ахилл – источник бед и, выдавая ему *aroina-выкуп*, он всего лишь печется об общем благе – о том, чтобы отвести беду от ахейского войска. Таких даров Ахилл принять не мог, поскольку ожидал именно расплаты, которая восстанавливала бы честь Ахилла и символизировала бы признание Агамемноном собственной неправоты¹⁷. Важно отметить, что Ахилл не мог бы довольствоваться и просто дарами, вполне уместными для заглаживания обычного разногласия или простой ссоры. Удовлетворить его могла только расплата-*roinē*.

Посланцы Агамемнона к Ахиллу хорошо чувствуют щекотливость ситуации. Как прежде Нестор, они выражают Ахиллу понимание, признавая оправданность его гнева. Но, вместе с тем, каждый выражает глубокую озабоченность результатами, к которым привел гнев Ахилла, а также возможными, еще более худшими последствиями гнева. Речь одного из посланцев, Аякса, наименее пространная из всех посольских речей, особенно интересна с точки зрения трактовки Агамемноновой компенсации. Надеясь убедить Ахилла примириться, он ссылается на распространенность такой практики, при которой даже смертельная утрата компенсируется соответствующей расплатой-*roinē* (IX: 632–636). Тем самым Аякс, желая того или нет, переводит разговор в предположительно приемлемое для Ахилла русло, указывая, что ему предлагается именно *roinē*. Ахилл, чувствуя это, ближе к сердцу принимает именно речь Аякса, – и продолжает упорствовать в своем отказе участвовать в битве и, тем самым, обрекает ахейцев на новые жертвы.

¹⁶ В связи с этим нужно отметить, насколько тонко удалось Н.И.Гнедичу в переводе «Илиады» передать разницу между *aroina* и *roinē*. Первое он переводит словами «награда», «дары»; второе же – непременно словом «пеня», довольно неожиданным в таких контекстах для глаза современного русского читателя. Но русское «пеня» напрямую восходит к греческому «*roinē*», так же, как в современных романо-германских языках к нему восходят слова «боль»/«страдание» (англ. «*rain*», используемое также в значении «наказание» («*punishment*»), фр. «*reine*»), аналогично нем. «*Rein*»), как и лат. «*roena*»; также и «наказание»/«штраф» (англ. «*penalty*» от ср.-фр. «*penalité*», восходящее к лат. «*roenalis*» и греч. «*roinē*»). Гнедич подверг русское слово «пеня» исторически-обратному семантическому движению, заместив в нем значения «компенсация, недоимки», «незначительный штраф», «легкий упрек» грозным исконным «*roinē*».

¹⁷ Некоторые исследователи видели причину несговорчивости Ахилла в том, что Агамемнон и его посланники не припадали к его коленам и не молили, предлагая дары, вернуться в строй. А ведь Ахиллу нужно было именно это (См. Ил. XI: 609–610). Э.Эйххольц, еще не замечая различий между выкупом-*aroina* и расплатой-*roinē*, выявленных позже Уилсон, как раз указывал на то, что Ахилл ждал не переговоров с посланцами, а именно мольбы о снисхождении (См.: *Eichholz E.D. The Propitiation of Achilles // The American Journal of Philology. 1953. Vol. 74. № 2. P. 142–143*). Заслуживает внимания, что, говоря, в общем, о том же, что и Уилсон, Эйххольц описывает ситуацию в психологических и коммуникативных терминах, между тем, как Уилсон – на языке социальных институтов, с опорой на углубленный лингвистический анализ текста.

Вместе с тем Одиссей, Феникс и Аякс выступают не только в качестве послов, но и как воины – недавние соратники Ахилла. Они взывают к его чувствам товарищества, милосливости, сострадания и снисхождения к гибнущим под напором троянцев ахейским воинам, не уставая упрекать его за забвение дружбы, за бесчувственность сердца, за беспредельную гордость (628–629) и «бесконечный мерзостный гнев» (636–637). Желая тронуть душу Ахилла, Одиссей напоминает ему, что отец его, Пелей, провожая на битву, наставлял обуздывать «гордую душу», поскольку «кротость любезная лучше», добавляя, что «распри злотворной» нужно чуждаться, а вспыхнувший гнев, «сокрушительный сердцу», смягчать (254–260). Феникс, хотя и несколько в ином ключе, также прибегает к теме отеческого попечения¹⁸. Он вспоминает, как в свое время принятый по-отечески Пелеем, сам, в свою очередь, воспитал Ахилла и фактически заменял ему отца в каждодневных делах. Обращаясь к Ахиллу как отец, Феникс, по сути, повторяет упомянутое Одиссеем наставление Пелея: «Сын мой, смири же ты душу высокую! храбрый не должен / Сердцем немилостив быть...» (496–498). В добавление Феникс напоминает о славных героях прежних времен, которые, будучи во гневе, смягчались все же сердцем благодаря богатым дарам и нежным словам и выходили против завоевателя на защиту народа; порой и до получения даров, просто «следуя сердцу» (598).

У Ахилла есть все основания подозревать послов в недружественности по отношению к нему, в том, что они играют на руку Агамемнону (на что неоднократно обращалось внимание в гомероведческих исследованиях). Однако для нас не так важно, насколько эти трактовки конкретных аспектов речей послов адекватны содержанию данного эпического эпизода. Гораздо более значимо то, что прямодушно или в силу понятных прагматических мотивов и Одиссей, и Феникс, и Аякс апеллируют к общности, родству, товариществу, указывают на недопустимость гневливости и горделивости в отношениях между друзьями и соратниками, на необходимость поддержки их в беде и т. д. Все они, не сговариваясь, рассматривают эти аргументы как наиболее сильные и пытаются противопоставить обиде и горечи, переживаемым Ахиллом из-за несправедливо попорченной чести, чувство общности, родства и содружества.

Даже ближайший друг и соратник Ахилла Патрокл (прежде почти совершенно молчаливый персонаж поэмы) под впечатлением от увиденных им жертв и страданий ахейцев, бьющихся из последних сил с уверенно наступающими троянцами, возмущенно упрекает своего друга в безжалостности и жестокосердии. Он говорит об этом по существу в тех же самых словах, которые слышал от Нестора (Ил. XVI: 33–35), и это придает его речи дополнительный вес. Патрокл по праву обращается к Ахиллу со словами упрека. Отец Патрокла, провожая его на битву вместе с Ахиллом, наказывал ему «убеждением, умным советом» дружески управлять своим благородным другом, и «всегда он на доброе будет послушен» (XVI: 786–789). Характерно, что именно в беседе с Патроком Ахилл впервые задумывается о необходимости утишения своего гнева (60–61).

Посольство терпит фиаско в том смысле, что не была реализована цель, поставленная перед ним Агамемноном: вернуть Ахилла в битву, предложив ему достойные дары. В целом же, увещевания послов не проходят бесследно и оказываются одной из предпосылок (хотя и не доминирующей), перемены

¹⁸ О роли отцов и аналогии отца в Илиаде см.: *Finlay R. Patroklos, Achilleus, and Peleus: Fathers and Sons in the «Iliad» // The Classical World. 1980. Vol. 73. № 5. P. 267–273.*

в душевном состоянии Ахилла. Как подчеркивал С.Э.Бассет, одним из несомненных успехов посольства было то, что Ахилл отказался от намерения покинуть ахейцев и отплыть на родину, но остался в лагере, пусть и воздерживаясь до времени от битвы¹⁹.

Настрой Ахилла вскоре меняется – вследствие драматичного для него события. В ожесточенной сече, на которую Ахилл сам снарядил Патрокла, вняв его уговорам, его друг погибает от руки Гектора. Сокрушив Патрокла смертельным ударом, Гектор захватывает упавшие с Патрокла Ахилловы доспехи и облачается в них. Известие о смерти друга – вот что заставляет Ахилла изменить свое решение и вернуться в битву. Со смертью Патрокла к Ахиллу приходит понимание, что, если бы не ссора с Агамемноном, дело могло бы повернуться иначе: он не вышел бы из битвы, Патрокл не оказался бы один на один с Гектором, Ахилл мог бы ему помочь, да и не только ему (Ил. XVIII: 102–103). Еще недавно желавший гибели многих ахейцев Ахилл, потеряв своего любезного друга, горько сожалеет о том, что не смог защитить не только Патрокла, но и многих других ахейских воинов, своих недавних соратников²⁰. Через смерть Патрокла Ахилл обрел общность с теми, на защиту кого вышел Патрокл, и фактически перенес на них те чувства, которые испытывал по отношению к своему другу. Со смертью Патрокла Ахилл приходит к пониманию того, сколь разрушительной оказалась его ссора с Агамемноном. Более того, Ахилл не только себя осуждает за ссору с Агамемноном, но проклинает *всякую* вражду, как между богами, так и между людьми, и гнев, ее порождающий (XVIII: 107–108). В безмерном сожалении о смерти Патрокла и полной решимости отомстить за него Ахилл избавляется от гнева к Агамемнону и решается на примирение.

Примирение с Агамемноном²¹ становится прелюдией возвращения Ахилла в битву и его победоносного сражения с Гектором, которое кардинально переломило ситуацию в Троянской войне.

Ненависть и снисхождение

Однако Ахилл отнюдь не избавлен от гнева. Его душу раздирает еще больший гнев – теперь против Гектора, убившего Патрокла. Ахилл жаждет расплаты. И если даже в столкновении с Агамемноном, соратником и царем

¹⁹ См. *Bassett S.E. The Poetry of Homer*. University of California Press; Cambridge University Press, 1939. P. 201.

²⁰ Чуть позже Фетида укажет ему, что «...благородно / Быть для друзей угнетенных от бед и от смерти защитой» (XVIII: 128–129).

²¹ Примирение Агамемнона и Ахилла восстанавливает отношения между вождями и укрепляет ахейское войско. Но в «политическом» плане ситуация в ахейском стане меняется. Каков бы ни был внутрикоммунальный смысл выкупа, Агамемнон после примирения с Ахиллом по сюжету поэмы фактически отступает на задний план, и в отношениях с Ахиллом он уже играет подчиненную роль. В этом тоже можно усматривать своего рода расплату. Он высказывает Ахиллу соболезнование по случаю смерти Патрокла (Ил. XIX: 310), следует указаниям Ахилла по организации похоронного костра (XXIII: 54) и ужина для войска (161), обустройства могильного холма (250). И в то же время щедрые дары победителям игр в память о Патрокле раздает Ахилл (256) и, что очень важно, он сам, без совета с Агамемноном и другими царями, принимает решение о выдаче Приаму тела Гектора (XXIV: 518, сл.). По мнению Н.Постелтвейта, анализирующего случившуюся метаморфозу, во всем этом Ахилл демонстрирует полноту своего авторитета и власти, между тем как Агамемнон играет подчиненную роль и, бессловесный, лишь исполняет поручения Ахилла (*Postlethwaite N. Achilleus and Agamemnon: Generalized Reciprocity // Reciprocity in Ancient Greece / Ed. C.G.Norman, P.Waite, R.Seaford. Oxford, 1998. P. 100*).

над царями, речь не шла о *пропорциональности* в расплате, то что уж говорить о возмездии Ахилла Гектору за пролитую кровь и за смерть друга. Горе Ахилла понятно; понятно и желание отомстить за Патрокла. Но Патрокл убит в битве. Война наполнена смертями воинов, тысяч воинов²². Патрокл – одна из жертв войны. Но это трагическая жертва. Ведь Патрокл вышел на бой вместо Ахилла, под видом Ахилла, как бы замещая своего друга. И перед битвой он выпрашивает у Ахилла его доспехи, конечно, не потому, что у него нет своих, и не для того, чтобы покрасоваться. Он хочет выглядеть Ахиллом, резонно полагая, что троянцы примут его за Ахилла, прекратят бой, и это позволит отразить их от ахейских судов.

В пылу сражения Патрокл наносит троянцам удар за ударом, поражая множество воинов и среди них Сарпедона. Умирая, тот призывает соратников отомстить за себя. Гектор выходит на бой с Патроплом, в том числе и из-за жажды мести за Сарпедона. Картина гибели Патрокла в отдельных моментах очень похожа на гибель Сарпедона (XVI: 559–561), а позже сводного брата и возницы Гектора – Кебриона, также павшего от удара Патрокла (762–763). Сюжетная зеркальность эпизодов указывает на суть совершаемых героями действий – они обратимы, они *взаимны*.

Когда в бой, словно «лев-истребитель» (Ил. XX: 164), врывается Ахилл, он устремлен, в первую очередь, на встречу с Гектором, желая его поразить, а по пути он поражает одного за другим многих и многих троянцев. Кого-то из павших под ударами Ахилла троянцев Гомер называет по имени, но за перечисление многих он просто не берется, ограничившись сравнением атаки Ахилла со страшным лесным пожаром. От его атаки «заструилоса черною кровию поле» (494), кровавые брызги хлестали, «как дождь» (501–502); он «в крови обгаграл необорные руки» (503); вновь и вновь на врагов устремлялся, «убийства алкая» (XXI: 33), **пока в смертельном поединке решительным ударом не был поражен сам Гектор.**

Перед нами не просто проходят эпизоды отдельных схваток в сражении. В этих эпизодах разворачивается спираль вендетты. Месть за погибшего соратника – обычное дело; ее вершат как ахейцы, так и троянцы (см. Ил. XIII: 384, 402, 414, 446)²³. Не Ахилл начинает цепочку мщения, и не он ее завершает. Многочисленные участники противостояния опосредованно взаимны, уверенно отвечая злом на зло, и желание у них одно – *не преуменьшить* наносимый *в ответ* ущерб, но, по возможности, превзойти его²⁴.

Однако *взаимость* между врагами может, в исключительных случаях, выражаться в поступках, призванных продемонстрировать противоположное отношение к противнику – уважение к его *timē*. Иными словами, наряду с взаимностью как возмездием-*nemēsis* могли возникать и отношения взаимности в благорасположении, даже между врагами.

²² В поэме, охватывающей краткий период Троянской войны, Гомер сообщает поименно о 243 погибших воинах (См.: *Bassett S. Hector's Fault in Honor // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1923. Vol. 54. P. 119*).

²³ Мы видим прежде всего жертвы среди троянцев, зная, что и ахейцы несут потери, хотя и не встречаем у Гомера случаев надругательств троянцев над телами поверженных ахейцев. Но дело, конечно, не в том, что троянцы, и даже Гектор, милосерднее или гуманнее. По замечанию С.Бассета, Гомер как грек не мог допустить демонстрации даже отдельных случаев превосходства троянцев над своими (*Bassett S. Achilles' Treatment of Hector's Body // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1933. Vol. 64. P. 46*).

²⁴ Так, в пылу сражения Идомений торжествующе восклицает: «Три сражены за единого!» (XIII: 447).

Во всяком случае, Гектор допускает это. Выйдя на единоличную последнюю схватку с Ахиллом, Гектор прежде, чем вступить в бой, предлагает договориться, закрепив договор клятвой, о том, чтобы победитель, кто бы им ни был, не бесчестил тело побежденного:

Тела тебе я не буду бесчестить, когда громовержец
Дарует мне устоять и оружием дух твой исторгнуть;
Славные только доспехи с тебя, Ахиллес, совлеку я,
Тело ж отдам мирмидонцам; и ты договор сей исполни. (XXII: 252–259).

Гектор таким образом вроде бы вносит некое изменение в существующий этос войны и задает новую модель отношений, основанную на особом типе взаимности. Здесь нет требования или ожидания поступка. Гектор заявляет, что в случае, если победа будет за ним, он, взяв трофей, не станет бесчестить тело. И лишь на основе своего заявления высказывает ожидание такого же поведения от Ахилла в случае, если сам будет убит. Своим предложением Гектор сообщает, как бы он хотел, чтобы поступили по отношению к нему и при этом заявляет, что он сам будет действовать именно так – соответственно тому, какого поведения он ждет от другого в отношении себя.

Похожие коммуникативные ситуации возникают и в других эпизодах. Например, перед вступлением в сражение Патрокла и мирмидонской рати. Патрокл решается на него после того, как Ахилл отвечает отказом на его отчаянный призыв встать на защиту ахейцев. Патрокл требует от Ахилла действий, которые *он сам бы совершил на его месте*, и, видя, что Ахилл непробиваем в своей злобе против Агамемнона, Патрокл поступает так, *как должен*, по его убеждению, поступить Ахилл. Поэтому он не просто примеряет – он надевает Ахилловы доспехи, идя в бой. Это происходит сразу после возвращения Патрокла от Нестора. Тот, отвечая на вопрос Патрокла о деталях идущего сражения, заводит, казалось бы, неуместный по длительности и немислимому количеству деталей рассказ о своих давних ратных подвигах, когда он был в возрасте и в мощи Ахилла. Этим рассказом он прямо противопоставляет себя Ахиллу. Заявляя, как он бы вел себя *на месте* Ахилла перед лицом опасности для своего народа в приближении сражения (XI: 765), он фактически открыто выражает свое *ожидание* в отношении поведения Ахилла.

Предложение Гектора – не ситуативный экспромт, возникший у него от неуверенности в исходе схватки. Он не впервые высказывает такую идею. За несколько дней до этого Гектор, призывая посреди остановленной битвы когонибудь из ахейцев выйти сразиться с ним один на один, предлагает почти то же: при победе взять трофей, а тело вернуть для достойного захоронения (VII: 76–86). Хотя его предложение построено иначе, чем предложение Ахиллу – сначала он предлагает данную модель поведения противнику, а потом берет на себя идентичные обязательства, – по сути, оно тождественно вышеупомянутому: Гектор инициативно предлагает обустроить возникающие отношения по схеме, отличной от той, что принята и закреплена в бытующих нравах. При этом, отказываясь от того, чтобы бесчестить тело поверженного врага, Гектор надеется, тем не менее, стяжать славу в глазах потомков – самим фактом достойной победы (87–91). На бой с Гектором тогда вышел Аякс Теламонид.

Вообще, в гомеровском мире договоренности в бою возможны. Возможно даже примирение, дружеское примирение. Так, ахеец Диомед и ликиец Главк, пожелав перед решительной схваткой в бою узнать имена друг друга, признают себя связанными узами гостеприимства своих предков, прекращают бой и, обменявшись подарками, договариваются обходить друг друга в последующих ратных схватках (VI: 119, сл.). Нечто похожее происходит в вышеупомянутом

сражении один на один Гектора с Аяксом. Хотя противники сражаются со всей своей силой, ни одной стороне не удастся добиться перевеса. В самый острый момент к сражающимся обращаются вестники от каждой стороны, и вестник от троянцев предлагает им ввиду приближающейся ночи остановить схватку. Оба воина соглашаются, а Гектор к тому же высказывает Аяксу всяческие комплименты и предлагает в знак взаимного уважения обменяться подарками.

Понятно, что Гектор отнюдь не является носителем иного этоса. Он – дитя своего времени. В противостоянии с Ахиллом его предложение ситуативно. Если оно и выражает характер Гектора, то лишь отчасти. Буквально накануне в бою с Патроком он ведет себя совершенно ordinarily: захватив доспехи, упавшие с Патрокла, он собирается подвергнуть осквернению его тело (XVII: 125–127). Гектору не удалось надругаться над телом Патрокла лишь потому, что сначала он не успел, увлекшись битвой, потом заботой о добыче – доспехе, упавшем с Патрокла, потом ему воспрепятствовал Зевс, расположенный к Патроку (272–273). К тому же вокруг тела Патрокла развернулось нешуточное сражение; Аяксу Теламониду и Менелаю, вступившим в него, было ясно, что станет с телом Патрокла, не сумеют они отбить его у Гектора (241). И Ахилл знает о грозившей телу Патрокла унижительной участи благодаря вестнице богов Ириде (XVIII: 175–177). Но у Гектора с Патроком не было предварительной договоренности; возможно, не было потому, что битву с ним Гектор не рассматривал в качестве судьбоносной. И вообще, ни в одном другом случае Гектор не делал таких предложений противникам.

Ахилл гневно отвергает предложение Гектора (см.: XX: 253–267). Для Гектора данное сражение с Ахиллом – одно из многих в идущей много лет войне. Для Ахилла же – это еще и личное дело. Во время распри с Агамемноном Ахилл заявлял, что у него не было никакой обиды на троянцев, и он пошел на войну лишь из общеахейской солидарности. Сейчас у него появился свой счет к троянцам, и к Гектору в первую очередь. И здесь невозможны никакие межперсональные замещения.

Это не значит, что Ахилл не способен на отношение к другому, *как к самому себе*. Способен. Но пока только, если этот другой – ближайший друг, например, Патрокл (XVIII: 81–82). Косвенно об этом свидетельствует и другой эпизод. В ответ на речь Одиссея, в которой тот стремится прикрыть позицию Агамемнона и добиться от Ахилла того, чего добивается Агамемнон, Ахилл заявляет:

Мне ненавистен настолько ж, насколько ворота Аида,
Тот, кто в душе своей прячет одно, говорит же другое.
Прямо я выскажу вам, что мне кажется самым хорошим.

(IX: 312–313. Пер. Вересаева²⁵).

Как отмечали разные комментаторы²⁶, Ахилл этими словами характеризует себя: это ему ненавистен тот, кто говорит одно, а скрывает в своей душе другое, и поэтому он будет говорить начистоту. Но тем самым он выражает ожидание в отношении Одиссея и, через него, Агамемнона, как следует себя вести.

²⁵ Эти строки приводятся в переводе Вересаева, чтобы можно было увидеть дословное совпадение с ними слов, которые произносит Одиссей в «Одиссее»: «Мне ненавистны настолько ж, насколько ворота Аида, / Люди, которых нужда беззастенчиво лгать заставляет» (Од. 14: 156–157). Другое дело, что Одиссей под сурдинку этих и подобных слов дальше (192) продолжает хитроумно скрывать перед своим преданным старым слугой свое имя, представляясь случайным странником.

²⁶ См.: *Taplin O. Homeric Soundings. The Shaping of the Iliad*. Oxford, 1992. P. 70; *Wilson D. Op. cit.* P. 86.

В короткой схватке Ахилл обрушивает на Гектора смертельный удар и, торжествующий отмщением, предупреждает Гектора, что тело его «птицы и псы разорвут», а Патрокла «погребут аргивяне» (XXII: 336). Мольбу Гектора, отдать его тело троянцам в обмен на выкуп Ахилл отвергает еще более решительно, чем предложенный недавно Гектором договор. Соглашения и компромиссы на поле брани не были обычным явлением²⁷; приводившиеся выше примеры как раз являются исключением из правила. В схватке Главка и Диомеда сражающиеся не столько входят в соглашение, сколько восстанавливают существовавший союз. Бой Гектора и Аякса представляет собой, скорее, поединок. Однако обращение с мольбой о снисхождении к телу со стороны того, кто погубил близких победителя, было недопустимо по этосу того времени²⁸ и могло свидетельствовать лишь о малодушии просителя. Так, Патрокл, убивший Сарпедона, не просит Гектора о снисхождении. Гектор же просит Ахилла не делать с ним того, что сам он собирался сделать с телом Патрокла. Это дополнительно свидетельствует в пользу того, что предложение Гектора перед боем с Ахиллом носило не принципиальный, а ситуативный характер и не выражало действительного нрава Гектора. Однако, вместе с тем, оно не может не восприниматься как некое проявление тенденции, уже наличествующей в сознании и коммуникативном опыте, тем более что по сюжету довольно скоро эта этическая потенция вскоре будет актуализирована в поэме. Ведь эта тенденция демонстрируется самим Гектором, который уже показал нам, что способен мыслить по модели: «как ты, так и я», «как я, так и ты». Обращаясь к Ахиллу с мольбой, он мог бы и понимать, что Ахилл правомочен поступить по отношению к нему так, как он поступил по отношению к Патроклу. Но он молит; мольба – голос последней надежды. Он отнюдь не уповает на то, что, заявив о некоем возможном стандарте поведения, он уже может положиться на его принятость. Нет, Гектор не может ждать и не ждет другого ответа; теперь, перед тем, как испустить последнее дыхание, ему остается лишь сожалеть, что ему не досталась слава поразить Ахилла у стен Илиона. Но сделанное предложение, пусть и отвергнутое Ахиллом, коммуникативно актуализировало уже существующее и имеющее возможность быть ожидание, оно отражало важные тенденции в архаическом моральном сознании.

С поверженного Гектора Ахилл срывает доспехи, возвращая тем самым свое – дар Пелея. А подбегающие к месту схватки ахейцы рьяно вонзают в бездыханное тело Гектора свои копья, как бы продолжая акцию возмездия. С этого начинается череда действий, предпринимаемых Ахиллом для возможно большего унижения Гектора в его смерти. Попечением богов тело Гектора остается нетленным и неизувеченным (Ил. XXIII: 184–191), но это только подчеркивает чрезмерность поруганий Ахилла. Затруднительно сказать, были ли в архаическом обществе какие-либо ограничения на меру унижения тела противника. Мы знаем из Гомера, что в порядке вещей было, отрезав голову, насадить ее на кол, а тело в буквальном смысле бросить на пожирание собакам и зверям. То обращение с телом павшего врага, которое демонстрирует Ахилл, вновь и вновь в порывах горя и гнева волочивший тело вокруг могилы Патрокла, имело символический смысл. Как отмечает К.У.Маклауд, похожий ритуал – трехкратное волочение вокруг могилы убитого тела убийцы родственниками убитого был – известен в Фессалии²⁹. Ахилл – как раз

²⁷ См. *Wilson D.F.* Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad. Cambridge, 2002. P. 28.

²⁸ См. *Bassett S.* Op. cit. P. 51.

²⁹ *Macleod C.W.* Homer, Iliad, Book 24. Cambridge, 1982. Цит. по: *Griffin J.* The Poetry is in the Pity // *The Classical Review, New Series.* 1983. Vol. 33. № 1. P. 5.

родом оттуда. И Бассет обращает внимание на то, что в героическую эпоху в Греции никто не ожидал, что тело убитого врага не будет брошено на съеденье псам, разве что его вызволят родственники или соратники. Во всей «Илиаде» только однажды тело врага предается погребальному обряду. Его совершает именно Ахилл в отношении Этиноя, царя Киликии, павшего от его руки во время рейдерского набега (Ил. VI: 415–427). Тем не менее бесчинства Ахилла воспринимаются богами как недопустимые и оскорбительные. И не столько даже в отношении Гектора, его семьи и троянцев, сколько в отношении самих богов (XXIV: 39–54, 113–115).

Зевс дает Ахиллу знать, что следует оставить тело Гектора в покое; а Приаму посылает через Ириду весть, что следует отправиться к Ахиллу с богатым выкупом. При этом он замечает про Ахилла: «Он ни безумен, ни нагл, ни обихший к грехам нечестивец; / Он завсегда милосердо молящего милует мужа» (XXIV: 157–158), и эту характеристику слово в слово повторяет Приаму Ирида (186–187).

Приам, с божьей помощью, пробирается в стан Ахилла и, припав к его коленам, обращается с мольбой о выдаче тела сына. Приам не апеллирует к традиции, к обычаю или к примеру героев. В качестве довода он просит Ахилла вспомнить своего отца и, стало быть, отнестись к Приаму так, как хотел бы, чтобы отнеслись к Пелею, окажись он в таком положении (XXIV: 503–504). Эти слова трогают сердце Ахилла, который, как мы можем видеть по ряду эпизодов, не чужд сочувствия. Хотя Приам – правитель троянцев, его врагов, Ахилл относится к нему, как к своему отцу – он соглашается отдать тело Гектора. Приняв дары, он устраивает Приаму угощение, а затем укладывает на ночлег. Не выкуп, но сострадание оказывается тем мотивом, который подвигает Ахилла благосклонно отнестись к мольбе Приама.

Трудно разделить мнение А.Ф.Лосева, что Ахилл соглашается отдать тело Гектора, чувствуя свою вину за надругательства над телом Гектора³⁰. Из текста поэмы этого не следует. Если и чувствует Ахилл вину, то перед Патроклом, – в том, что решением выдать тело Гектора, пусть и за большой выкуп, и совместной трапезой он как бы предает его память. Не могу согласиться и с Н.Постелтвейтом, полагающим, что в отношении Ахилла к Приаму обнаруживается не альтруизм, а сознательное злоупотребление обычаем сбалансированной взаимности, попытка утвердить собственный авторитет средствами обобщенной взаимности и даже продемонстрировать Агамемнону свое моральное превосходство³¹. Нет, Ахилл полон именно сострадания. Оно вызвано мольбой Приама отнестись к нему, как к отцу. Нет оснований говорить здесь и о моральной победе над Ахиллом его врагов. Сама ситуация, пусть и локализованная во времени, такова, что в ней преодолена враждебность – преодолена коленопреклонением Приама и его мольбой, обращенной к Ахиллу, да и расположением самого Ахилла. Пусть и склоненный Зевсом, Ахилл искренне откликается на мольбу Приама и, соглашаясь вернуть тело Гектора, совершает ряд действий, которые свидетельствуют не только о его снисхождении, но и действительном уважении к Приаму. Как подчеркивает Г.Ян, в отношении с Приамом Ахилл ведет себя совершенно отлично от того, что предполагается героической этикой славы, чести и стяжания побед³². Достаточно сравнить эту ситуацию Ахилла

³⁰ См. напр., Лосев А.Ф. Гомер. М., 1960. С. 97.

³¹ Postlethwaite N. Akhilleus and Agamemnon: Generalized Reciprocity // Reciprocity in Ancient Greece / Ed. C.G.Norman, P.Waite, R.Seaford. Oxford, 1998. P. 93–94.

³² См.: Yan H.K.T. Morality and Virtue in Poetry and Philosophy: A Reading of Homer's Iliad XXIV // Humanitas. 2003. Vol. 16. № 1. P. 24.

и Приама (Ил. XXIV: 509–512, 633) с характеристиками дружбы Аристотеля³³, чтобы увидеть, что Ахилл и Приам в этой ситуации дружественны по самым высоким меркам классической Греции.

Очевидно, что Приам и Ахилл не равны, по крайней мере, формально: хотя Приам находится в положении просителя, коленопреклоненного, слабого, тем не менее он фактически «назначает» образ действия Ахиллу – сильному, облеченному властью, хозяину положения. И это – тот образ действия, который впоследствии будет закреплен в формуле золотого правила.

Выводы

Анализ эпических сюжетных линий противостояния и примирения Ахилла, с одной стороны, с Агамемноном, а с другой, с Гектором–Приамом (в этом случае противостояние и примирение персонально разведены) позволяет сделать некоторые предварительные выводы относительно тенденций в развитии архаического морального сознания.

Первое. В поэме неоднократно и однозначно утверждается желательность мира и нежелательность вражды. Эта почти тривиальная для поздних развитых моральных систем мысль акцентирована Гомером и проходит через «Илиаду» единой нитью. Как эпический автор Гомер прославляет героев-воинов – Ахилла, Диомеда, Агамемнона, Менелая, Аякса, Гектора, Сарпедона, но он никогда не восхваляет войну, как это порой кажется при поверхностном чтении. Описания сражений Троянской войны пространны и порой до натуралистичности детальны. Но в этих картинах – никакого любования и тем более упоения битвой как таковой. Скорее, наоборот, по масштабу и колоритности описания ужасов войны «Илиаду» можно считать своеобразной архаически-античной «Герникой».

При этом не только на уровне поэтического повествования в целом, но и на уровне отдельных сюжетов встречаются высказывания, надситуативно негативные в отношении вражды, даже военной. На разгорающуюся ссору Ахилла и Агамемнона Нестор, как мы видели, откликается не только попытками остудить вождей и призывами к их примирению, но и назиданием, высказанным в явно универсальной форме: «Тот беззаконен, безроден, скиталец бездомный на свете, / Кто междусобную брань, человекам ужасную, любит!» (Ил. IX: 63–64). Здесь можно расслышать даже двойное осуждение раздора: не только он сам по себе ужасен, но бесчеловечен тот, кто им прельщается и готов на него пойти. Аналогичное осуждение мы слышим и из уст самого Агамемнона, который, положив начало конфликту с Ахиллом, пеняет ему на то, что только ему «...приятны вражда, да раздоры, да битвы» (Ил. I: 177).

Раздор неподобающ и недопустим не только между соратниками. В другом масштабном эпизоде поэмы – битве при кораблях – брат Агамемнона Менелай в пылу боя обрушивает на троянцев помимо разящих ударов и упреки в том, что те мало того, что коварно нарушили законы гостеприимства, еще и «не могут насытиться бранью» (Ил. XIII: 639). Между тем как «брань для всех ненавистна» (635). Здесь мы видим то же двойное порицание брани (уже не просто раздора), что и у Нестора: троянцы осуждаются за пристрастие к войне (другой вопрос, насколько последнее соответствовало реальности внутриэпического мира), при том что война *для всех* ненавистна. Характер-

³³ Аристотель. Никомахова этика, 1158а, 1 / Пер. Н.В.Брагинской // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 227.

но сопоставление страсти троянцев к войне с попранием ими законов гостеприимства. Принимая во внимание, сколь высоко ценилось гостеприимство в архаическом обществе, насколько строги были обычаи и обязанности гостеприимства, покровителем которого считался сам Зевс, нужно признать, что рядоположением инвектив Менелая троянцам относительно попрания законов гостеприимства и их жажды брани желательность мира ставилась вровень с непеременимостью гостеприимства. Менелай прямо утверждает *всеобщее* нежелание войны. Война признается неприемлемой в отношениях как между людьми, так и между народами. В причитаниях Ахилла по поводу смерти Патрокла эта мысль, как мы видели, поднимается на еще большую высоту: он проклинает *всякую* вражду между богами и между людьми и вызывающий ее гнев (XVIII: 107–108).

Второе. Принцип воздаяния – основополагающий для морали гомеровского общества. При этом воздаяние носит непосредственный и неограниченный характер. Мы видели, что все уговаривают Ахилла умерить свой гнев, смягчиться, пойти на примирение. Но никто, даже Нестор, даже Фетида и Афина, которые нередко давали Ахиллу мудрые советы, не упрекают его в избыточности ответа на несправедливость Агамемнона. Гнев его чрезмерен, гордыня – чрезмерна. Но возмездие таково, каким посчитал его необходимым Ахилл. Дело не в архаичности гомеровского мира. Столетие спустя, когда век героев уже считался канувшим в лету, благоразумный Гесиод, рекомендовавший во всем осторожность и тактичность, указывал, что не следует первым товарищу делать зла, – однако за обиду, словом ли, делом, надо отплатить вдвойне³⁴. Также и Аристотель полагал, что на причиненное зло не только надо отвечать злом (а в обратном обнаруживается рабство)³⁵, но бóльшим злом³⁶. Что же удивляться, что архаическая Греция не знает талиона как такового на уровне нравов и обычаев³⁷; она знает только прямую ответную месть (включая кровную месть).

Таким образом, в гомеровском обществе царит иной этос в отношении мести и расплаты, в сравнении с тем, что нам знакомо, например, по Торе. В нем можно разглядеть намеки на талион (Ил. IX: 613–615). Но эти, напоминающие талион черты – подчиненная часть иного регулятивного механизма, а именно, нерегламентированной мести³⁸.

Третье. Хотя принцип «зло за зло» (точнее, ненормированное зло в ответ на совершенное зло) общераспространен в архаическом греческом обществе, Гомер, рассказывая о распре Ахилла и Агамемнона, фактически предостере-

³⁴ Гесиод. Труды и дни, 708, 710 / Пер. В.В.Вересаева // О происхождении богов / Сост., вступ. ст. И.В.Шталь; Примеч. В.В.Вересаева и И.В.Шталь. М., 1990. С. 186.

³⁵ Аристотель. Никомахова этика, 1133а, 5 // Указ. изд. С. 155.

³⁶ «Если кто вырвал кому глаз, то справедливое не в том, чтобы в ответ и ему глаз вырвали, но в том, чтобы он потерпел еще больше» (Аристотель. Большая этика, I, 34 // Указ. соч. С. 326).

³⁷ Лишь в качестве элемента права он как будто бы использовался в известных первых законодательствах – Зелевка, Дракона, Солона. На не-талионный характер греческого нормативного мышления обращает внимание М.Маккензи (См.: Mackenzie M.M. Plato on Punishment. Berkeley–Los Angeles, 1981. P. 72).

³⁸ При этом в гомеровском обществе существовало достаточно противовесов мести (в том числе кровной мести), предупреждавших от взаимного уничтожения кланов. На это, в частности, указывает сценка тяжбы на рыночной площади, изображенной на щите Ахилла. Вместе с тем месть не считалась непеременимой; на причиненное зло можно было и не отвечать злом, и не усугублять таким образом вражду. Например, в ответ на причиненный ущерб можно было начать переговоры; и такая тактика считалась уместной не только в отношении близких соседей, но и в отношении чужих, иноземцев (Од. XXI: 16–22). См. подробнее: Donlan W. Reciprocities in Homer // The Classical World. 1982. Vol. 75. № 3. P. 144.

гает от желания зла другому, в том числе чрезмерного *ответного* зла. Наиболее примечательны в этом отношении слова Ахилла, признающего утрату всякого смысла в своих упованиях на поражение ахейцев, поскольку это упование обернулось смертью Патрокла. С этим прозрением Ахилла сюжет его распри с Агамемноном раскрывается в своем глубоком этическом содержании. Это содержание в «Илиаде» специально не артикулируется и тем более не становится поводом для назидательного наставления. Однако, не будучи *нормативно* оформленным в «Илиаде», это содержание, встречающееся в виде сентенций, высказываемых по локальным поводам (Ил. XIV: 139, 141–142; XX: 250), неявно присутствует в эпическом повествовании, которое самим фактом повествования выполняло наставительную-моралистическую функцию. Моралистическая фабула – по типу: не желай/делай зла, и тебя не постигнет зло – впоследствии многократно будет обыграна в литературе разных народов. Не исключено, что она использовалась и в предшествующей Гомеру, но не дошедшей до нас, литературной традиции. Однако из того, что нам известно, это исторически наиболее ранний пример такого нарратива. А поскольку нормативные фигуры такого типа являются существенным промежуточным звеном между правилом возмездия и золотым правилом³⁹, наличие такого нарратива в гомеровском эпосе ввиду аналитически прослеживаемой в нем нормативной динамики в направлении золотого правила не может не восприниматься в качестве фундаментального факта как для самого эпоса, так и для истории становления морального сознания.

Четвертое. Как широко отмечается в гомероведческой литературе, взаимность является доминирующей этической ориентацией в гомеровском эпосе⁴⁰. Хотя и частным, но этически наиболее значимым выражением взаимности являются отношения благорасположения, например, такого, которым наполнилось отношение Ахилла к Приаму. Собственно говоря, эпизод встречи Приама и Ахилла дает нам представление о прообразе золотого правила, не в нормативном, а в поведенчески-коммуникативном его воплощении. Правила как такого, тем более золотого, здесь нет; как и надситуативного или надперсонального обобщения опыта отношений. Однако если попытаться реконструировать нормативное содержание складывающегося отношения, оно уже выше «quid pro quo» («услуга за услугу»), «ты – мне, я – тебе». Это как бы экстериоризированное золотое правило. Его разновидности различимы как в предложении Гектора Ахиллу перед началом схватки: «Призываю тебя относиться ко мне так, как я собираюсь относиться к тебе», пусть и оказавшимся неуместным, так и в призыве Приама к Ахиллу: «Отнесись ко мне так, как ты хотел бы, чтобы отнеслись к твоему отцу». Здесь уже явно само отношение к другому по образу желаемого отношения к себе самому. Отношение Ахилла к Приаму реально не взаимное: по эпическому сюжету, Ахилл знает, что смертельным поражением Гектора он реализовал предзаданное богами условие собственной гибели. Но оно воображаемо взаимное, предполагаемо обратимое. Эта потенциальная взаимность выражается в том, что само действие Ахилла (согласие на выдачу тела Гектора за выкуп) совершается в ответ на обращение к нему Приама, при полном благорасположении к нему.

³⁹ Логике нормативного перехода к золотому правилу см. в: *Апресян Р.Г.* Талион и золотое правило: критический анализ сопряженных контекстов // *Вопр. философии.* 2001. № 3. С. 72–84.

⁴⁰ См. об этом: *Zanker G.* Beyond Reciprocity: The Akhilleus-Priam Scene in Iliad 24 // *Reciprocity in Ancient Greece.* P. 73; *Postlethwaite N.* Akhilleus and Agamemnon: Generalized Reciprocity. P. 105–126. *Общее представление о взаимности у Гомера см. в упоминавшейся выше работе У.Доналана (Donlan W. Reciprocities in Homer).*

Пятое. Архаическое моральное сознание, то моральное сознание, которое открывается нам внутри гомеровского мира, ненормативно. Архаическое моральное сознание не говорит на языке норм и правил; по крайней мере, как отмечает А.А.Гусейнов, в нем «трудно найти сколько-нибудь строгий, вербально оформленный моральный кодекс, общие заповеди, соблюдение которых считалось бы критерием моральности»⁴¹. И вместе с тем оно императивно. Целесообразно различать императивную, или прескриптивную, функцию, которую выполняет некий текст (письменный или устный), и те формы, посредством которых она осуществляется. Моральная императивность не всегда действует в нормативной форме, т. е. будучи оформленной в виде объективных, или надперсональных, универсальных, или адресованных ко всем норм. Она может проявляться в виде самой по себе реакции на другого человека – через адаптацию к другому, в том числе и посредством преодоления конфронтации с другим⁴². Эпический певец – не единственный, кто выступает в роли «субъекта» эпической императивности. Эпос насыщен императивностью и на уровне частных нарративов, которые играют не меньшую, если не сказать большую, социализующую и воспитывающую роль. Эпический поэт не морализирует, но эпические персонажи – боги, герои, благородные *agathoi* – постоянно высказывают в адрес друг друга ценностные и императивные (в широком смысле слова, не специфически моральные) суждения, выражая ожидания, ссылаясь на жизненный опыт, напоминая о существующих традициях, приводя примеры достойных деяний великих мужей. Характер архаического морального мышления таков, что императивность носит в нем нарративно-ситуативный характер; большинство суждений относительного предпочитаемого, ожидаемого или надлежащего высказываются по частным случаям. Это отчетливо видно, к примеру, по высказываниям, предостерегающим от вражды и побуждающим к миру. Они замкнуты на текущей ситуации: не следует соратникам яриться друг против друга, не следует ссорой между собой подавать врагу повод для злорадства, подобает чтить мужество и признавать авторитет общепризнанной власти. Так, все увещания, направленные Агамемнону и Ахиллу в связи с их ссорой, как будто бы оправдываются лишь конкретными целями конкретной войны; но в той мере, в какой троянской войной задан целиком поэтический универсум поэмы, эти призывы на уровне эпоса приобретают всеобщее значение. Двухуровневый характер императивности эпоса – внутриэпический и сверхэпический – по-своему отражают структуру самой морали, существующей, с одной стороны, в форме непосредственных коммуникативных реакций, а с другой – в форме обобщенных и рационализированных норм. Это не связано непосредственно с нравопеременной Ахилла. Но сам по себе факт такого характера императивности эпоса удостоверяет «эмбриональную» целостность гомеровской морали, без которой представление и описание такой нравоперемены было бы невозможным.

⁴¹ Гусейнов А.А. Введение в этику. М., 1985. С. 44.

⁴² Подробнее об этом: Апресян Р.Г. Коммуникативный источник морального долженствования // Этическая мысль. Вып. 11 / Под ред. А.А.Гусейнова. М., 2011.

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ

Из Института – в народное ополчение

Сотрудники Института философии встретили войну так же, как и все советские люди. На фронт ушла почти половина сотрудников Института. К началу июля была сформирована группа сотрудников, вступившая в дивизию народного ополчения. В архиве удалось обнаружить этот список¹. В нём 25 человек. На 1 июня 1941 г. списочный состав Института включал 60 сотрудников, из них – 39 мужчин². Можно сопоставить эти числа: 39 и 25. Следует помнить и о том, что ряд сотрудников Института ушли на фронт иными способами, не через дивизию народного ополчения.

Из ушедших на фронт некоторые уже были известны в философии, и, вернувшись после войны в Институт, они внесли вклад в её развитие своими работами. Один из них жив сегодня. Это Леонид Александрович Коган, видный специалист в области истории русской философии. Нельзя не назвать среди воевавших философов также академика Бонифатия Михайловича Кедрова, который был на Западном фронте командиром орудия, начальником химслужбы полка, а в феврале 1942 г. был ранен в бою под Юхновым осколком мины в ногу. Захар Абрамович Каменский был тяжело ранен в боях под Москвой. В списке добровольцев несколько фигур, значимых для нашей философии: П.Е.Вышинский, М.М.Григорьян, А.Я.Зись, И.А.Крывелев, А.А.Макаровский, Б.Г.Сафронов, П.С.Трофимов, В.И.Черкесов, а также сотрудники Института П.А.Каширин, И.М.Кулагин, М.Х.Рабинович. Среди ушедших на фронт не через дивизию народного ополчения можно назвать таких сотрудников Института, как Б.А.Белый, С.С.Жудин, В.Н.Колбановский.

Кроме того, в армии и в народном ополчении находились ранее работавшие в Институте (включая и его Ленинградское отделение) Б.И.Базилевский, Ф.А.Горохов, Г.Х.Иванов, П.М.Ковригин, Ф.В.Константинов, И.А.Крывелев, М.П.Лебедев, М.А.Лифшиц, Е.Ф.Муравьёв, Н.Э.Овандер, С.С.Пичугин, М.Я.Раскат, Е.П.Ситковский, Б.А.Чагин, П.С.Черемных, Ф.Ф.Чернов, В.С.Шевкин. В армию были призваны аспиранты В.М.Бурацкий, К.К.Гамсакурдия, С.В.Ермолаев, И.Б.Козлов, Г.А.Мартиросов, С.П.Попов, М.Н.Фундер. В 1942 г. был призван в армию главный бухгалтер Института А.В.Смолин.

Ушедшие на фронт философы в основном пополняли ряды младшего офицерского политсостава. Особо следует сказать о том сотруднике Института, который в годы войны занимал высокие командные должности в действующей армии. Это гвардии полковник Михаил Захарович Селектор (1902–1963). Правда, до войны он в Институте не работал – поступил сюда старшим научным сотрудником в октябре 1945 г. С июля 1941 г. М.З.Селектор

¹ Архив РАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. 102. Л. 34.

² Там же. Д. 104. Л. 44–46.

был на Западном фронте зам. начальника политотдела 18-й стрелковой дивизии, с мая 1942 г. начальником политотдела 11-й гвардейской стрелковой дивизии. С июня 1943 г. он – зам. командира и начальник политотдела 251-й стрелковой дивизии на Западном и 3-м Белорусском фронтах; с июля 1944 г. находился на излечении в госпитале. В период борьбы с «космополитизмом» М.З.Селектор был подвергнут проработке и уволен из Института.

По-особому сложилась судьба аспиранта М.Н.Фундера. Михаил Николаевич Фундер, красноармеец 932-го стрелкового полка 252-й стрелковой дивизии, пропал без вести на Калининском фронте 6 июля 1942 г. Как сообщается на сайте Красноярского отделения Общества «Мемориал», Фундер Михаил Николаевич, немец, находился в плену, был освобожден советскими войсками, после чего был осужден. Отбывал срок в Красноярске, работал в «шарашке» ОТБ-1, которая входила в систему Енисейстроя и располагалась на месте нынешнего института «Сибцветметниипроект»; в ОТБ-1 руководил лабораторией физико-инструментальных методов анализа.

О философах, погибших на фронте

К 30-летию Победы в Институте философии АН СССР была установлена мемориальная доска с фамилиями семи погибших сотрудников. Это Евстратов Алексей Васильевич, Егоров Михаил Александрович, Калачёв Евгений Мефодьевич, Каспарьян Михаил Хосрович, Селивахин Иван Васильевич, Хахулин Александр Петрович, Юнгер Давид Зеликович.

С 1941 года прошло много лет. Но наши погибшие коллеги не должны оставаться для нас всего лишь именами с мемориальной доски. Архивные источники позволяют в большей или меньшей степени рассказать о них.

А.В.Евстратов родился в 1907 г. в г. Борисоглебске Воронежской области в семье служащего. Работал старшим политическим редактором в Комитете по делам искусств при СНК СССР. Преподавал в Центральном институте усовершенствования врачей. Кандидат философских наук. С февраля 1941 г. – старший научный сотрудник Института философии АН СССР. В 1941 г. вступил в дивизию народного ополчения. Политрук стрелковой роты на Западном фронте. Умер от ран в феврале 1942 г.

М.А.Егоров родился в августе 1910 г. в д. Ременницы Рузского района Московской области в семье учителя сельской школы³. В 1920 г. отец умер от тифа, Михаила поместили в детдом, затем он учился в школе-коммуне в Москве. В 1928–1931 г. М.Егоров – студент МГПИ. Потом работал зав. методкабинетом Театра рабочей молодёжи, токарем на заводе им. Фрунзе, а в 1934 г. поступил в аспирантуру МИФЛИ. В 1937 г. он окончил аспирантуру и защитил диссертацию на степень кандидата философских наук. С октября 1937 г. он в Институте философии АН СССР – старший научный сотрудник, в мае-октябре 1940 г. – учёный секретарь, с октября 1940 г. – докторант. Принимал участие в подготовке учебника по диалектическому и историческому материализму⁴. Преподавал в МИФЛИ и в ВПШ. Имел опубликованные работы⁵. В 1941 г. был призван Рузским райвоенкоматом. Младший лейтенант

³ Российский государственный архив социально-политической истории. Фонд 17. Опись 100. Дело 184106.

⁴ Архив РАН. Фонд 1922. Опись 2. Дело 108.

⁵ См.: *Егоров М.А.* «Людвиг Фейербах» Фридриха Энгельса // Книга и пролетарская революция. 1938. № 2. С. 49–53.

М.А.Егоров, старший инструктор политотдела штаба 246-й стрелковой дивизии 29-й армии Калининского фронта, был смертельно ранен в бою и умер от ран 17 июня 1942 г. Похоронен в г. Старица Тверской области.

Е.М.Калачёв родился в феврале 1902 г. в г. Усть-Каменогорске Восточно-Казахстанской области в семье учителя сельской школы⁶. В 1919 г. его отец был расстрелян колчаковским карательным отрядом есаула Горбунова. После этого Е.М.Калачёв пошел работать народным учителем и вступил в партию. В 1922–1929 гг. учился в Горной академии, а затем в Институте народного хозяйства им. Плеханова, по окончании которого работал там же. С 1930 г. Е.М.Калачёв был слушателем ИКП философии и одновременно преподавал философию в МИФЛИ и в Плехановском институте. В 1933 г. Е.М.Калачёва отозвали с учёбы и направили в Винницкую область на работу начальником политотдела МТС, а потом избрали секретарём райкома партии. В марте 1937 г. он был переведён в Москву на работу в ТАСС. С июня 1937 г. Е.М.Калачёв работал старшим научным сотрудником Института философии АН СССР. Был секретарём партбюро Института философии АН СССР. Преподавал философию в аспирантуре МГПИ. Старший политрук Е.М.Калачёв пропал без вести в июле 1941 г. Его племянницы, Адель и Галина Геннадьевны Калачёвы, поддерживают контакты с Институтом философии. В мае 2009 г. на собрании, посвящённом Дню Победы, им были переданы копии архивных материалов о Е.М.Калачёве, найденные С.Н.Корсаковым.

М.Х.Каспарьян родился в 1914 г. в с. Большой Тагвар Гадрутского района Нагорного Карабаха. С сентября 1939 г. – аспирант Института философии АН СССР. Призван в дивизию народного ополчения 6 июля 1941 г. Заместитель командира батальона по политчасти в 155-й стрелковой дивизии 22-й армии. Капитан. Убит в бою 13 января 1943 г. у д. Толкачи Оленинского района Тверской области и похоронен в братской могиле у с. Тархово.

И.В.Селивахин родился в ноябре 1910 г. в д. Михайловка Бакурского района Саратовского области в бедной крестьянской семье⁷. В 1929–1930 гг. работал сельским учителем, в 1930–1931 гг. директором школы. В 1932–1933 г. учился в Институте народного хозяйства им. Энгельса в Ленинграде. В 1933–1937 гг. И.В.Селивахин – студент, в 1937–1939 гг. – аспирант МИФЛИ; в институте был комсоргом группы. В 1939 г. перевёлся в заочную аспирантуру и стал работать консультантом в отделе пропаганды ЦК ВЛКСМ, а с 1940 г. был заместителем ответственного редактора Пресс-бюро «Комсомольской правды». В этом качестве он публиковался в региональных комсомольских газетах, где печатал статьи по философии⁸. 26 июня 1940 г. защитил диссертацию на степень кандидата философских наук. Преподавал на Ленинских курсах при ЦК ВКП(б). С декабря 1940 г. И.В.Селивахин – старший научный сотрудник Института философии АН СССР. Старший политрук И.В.Селивахин умер от ран 17 октября 1942 г.

А.П.Хахулин родился в 1913 г. в с. Пинеровка Саратовской области в семье рабочего. С 1941 г. старший научный сотрудник Института философии АН СССР. В 1941 г. призван в дивизию народного ополчения г. Москвы. Погиб на фронте.

⁶ Российский государственный архив социально-политической истории. Фонд 17. Опись 100. Дело 185652.

⁷ Российский государственный архив социально-политической истории. Фонд 17. Опись 100. Дело 166098.

⁸ См.: *Селивахин И.В.* Людвиг Фейербах // Сталинская молодёжь (Калинин). 1939. 8 августа; *Он же.* Ленин и Сталин о самокритике // Там же. 1940. 27 августа; *Он же.* Философские предшественники марксизма // Там же. 1940. 22 октября.

Д.З.Юнгер родился в 1906 г. в г. Рославль Смоленской области. С марта 1936 г. он работал помощником директора Института философии АН СССР по административно-хозяйственной и финансовой части. Призван Киевским райвоенкоматом г. Москвы. Сержант 351-го отдельного пулемётного батальона 245-й стрелковой дивизии. Убит 25 августа 1942 г. у д. Скит Демянского района Новгородской области. Похоронен на воинском кладбище у д. Дубровка.

В списке ушедших на фронт из Института обнаружилось несколько ранее неизвестных фамилий. Нужно было выяснить, кто из этих людей погиб на фронте. Мы обратились к базе данных о безвозвратных потерях, подготовленной Центральным архивом Министерства обороны (obd-memorial). Это позволило установить ещё два имени: институтского шофёра Деткова Владимира Павловича и аспиранта Института философии АН СССР Чудакова Иосифа Наумовича.

В.П.Детков родился в 1904 г. в с. Михайловское Куркинского района Тульской области. В армии он также был шофёром – в 45-м гвардейском мотострелковом полку оперативной группы гвардейских минометных частей. Ставки верховного главнокомандования на Юго-Западном фронте. Гвардии красноармеец В.П.Детков умер от ран 13 февраля 1943 г. и похоронен в с. Студёное Краснолиманского района Донецкой области.

И.Н.Чудаков родился в 1913 г. в Орле. Аспирант Института философии АН СССР. Красноармеец И.Н.Чудаков пропал без вести в ноябре 1941 г.

Кроме того, работа по истории Института периода 1920-х гг. позволила выявить ещё одного погибшего в войну бывшего сотрудника, который работал в Институте в 1928–1931 гг. и был уволен за поддержку А.М.Деборина – доктора философских наук, профессора Николая Николаевича Бобровникова⁹.

Н.Н.Бобровников родился 27 декабря 1897 г. (8 января 1898 г.) в с. Бельском Балаганского уезда Иркутской губернии в семье кладовщика кожевенного завода. Отец погиб на фронте в русско-японскую войну. Сельский священник Парняков и его сын-большевик приняли участие в судьбе Николая и устроили его на стипендию Красного Креста в Иркутскую духовную семинарию. В 1917 г. Н.Н.Бобровников поступил на философское отделение историко-филологического факультета Томского университета. С 1915 г. он участвовал в нелегальных организациях учащихся, в 1917 г. вступил в партию большевиков. В период колчаковщины вёл нелегальную работу в профсоюзах Томска, в 1918 г. подвергался аресту, в 1919 г. перешёл на нелегальное положение. После установления Советской власти в Сибири работал в Иркутске в губсовпартшколе и на рабфаке. В 1923–1926 гг. он – слушатель философского отделения ИКП. На первом курсе занимался декартовской философией. Его научный руководитель В.А.Юринец отмечал наличие больших способностей, а также то, что недостаток критического мышления Н.Н.Бобровников компенсировал трудолюбием и работоспособностью. На втором и третьем курсах изучал кантовскую философию. Академик А.М.Деборин констатировал у Н.Н.Бобровникова начитанность, вдумчивость и способность к самостоятельной работе. В 1926 г. Н.Н.Бобровников был назначен ректором Свердловского комвуза. Им был опубликован ряд работ по философии¹⁰. С 1928 г. Н.Н.Бобровников – в Ин-

⁹ Российский государственный архив социально-политической истории. Фонд 17. Опись 100. Дело 133114.

¹⁰ *Бобровников Н.Н.* Методология Декарта // Историко-философский сборник ИКП. М., 1925. С. 3–32; *Он же.* Об одной ревизии марксистской диалектики // Вестник Коммунистической академии. 1929. Кн. 34. С. 19–40; *Он же.* Выступление в прениях по докладу М.А.Дынника «Учение Гегеля о случайности» // Там же. 1929. Кн. 34. С. 186–187; *Он же.* К вопросу о

ституте философии. В 1930 г. он заведовал сектором проблем культурной революции в отделе исторического материализма и был членом учёного совета Института¹¹.

В октябре 1930 г. на заседании Президиума Комакадемии, организованном для разгрома дебординского философского руководства, Н.Н.Бобровников смело и основательно выступил в его защиту. Он прямо сказал, что речь идёт не о смене лиц, а об отказе от прежнего философского направления, фактически о свёртывании философских исследований в СССР. Он возражал против инспирированных Сталиным нападок Митина и его приспешников на гегелевскую диалектику под лживым флагом борьбы с «дебординщиной»: «Вы хотите зачеркнуть всю историю и сказать, что мы не знаем Гегеля и Фейербаха, что для нас не существует истории диалектики, истории материализма, что мы Иваны-непомнящие»¹². В тех условиях это был подвиг. Разумеется, после этого выступления Бобровников был уволен Митиным из Института.

Работать в области философии он уже не мог и переключился на вопросы педагогики и культуры¹³. Он преподавал в Академии коммунистического воспитания имени Н.К.Крупской, ЦНИИ просвещения. В 1936 г. на короткое время исключался из партии. В июне 1941 г. Н.Н.Бобровников добровольцем вступил в дивизию народного ополчения Ленинского района Москвы. Красноармеец 1312-го стрелкового полка 17-й стрелковой дивизии 33-й армии. 2 октября 1941 г. в боях под Смоленском попал в плен. В 1942 г. был убит немцами в лагере.

форме и содержании идеологии в учении Маркса и Энгельса // На боевом посту. М., 1930. С. 193–214; *Он же*. Методология правого уклона // Теория равновесия и материалистическая диалектика. М.–Л., 1930. С. 25–73; *Он же*. Рец. на кн.: *Оранский С.А.* Основные вопросы марксистской социологии. Т. 1, Л., 1929. 245 с. // Под знаменем марксизма. 1929. № 5. С. 185–191.

¹¹ Архив РАН. Фонд 350. Описание 3. Дело 108.

¹² *Бобровников Н.Н.* Выступление на пленуме Коммунистической академии 18 октября 1930 г. // Вестник Коммунистической академии. 1930. Кн. 40–41. С. 91. См.: *Серебров А.* Философская дискуссия и АКВ // Революция и культура. 1930. № 21–22. С. 109–110.

¹³ *Бобровников Н.Н.* Пролетариат и культура. М., 1929; *Он же*. Против правооппортунистического извращения учения Ленина о пролетарской культуре // Под знаменем марксизма. 1931. № 1–2; *Он же*. Выступление в прениях по докладу П.Л.Кучерова «Ленин и теория познания Плеханова» // Вестник Коммунистической академии. 1931. № 2–3. С. 63–65; *Он же*. Методологические основы и социальные корни теории отмирания школы и методического прожектёрства // Коммунистическая революция. 1931. № 19–20. С. 16–33; *Он же*. Методологические основы и социальные корни теории «отмирания школы». М.–Л., 1932. 55 с.; *Он же*. Методологические основы и социальные корни теории отмирания школы и методического прожектёрства // О политехнической школе. М.–Л., 1932. С. 176–198; *Он же*. Маркс о культурной революции // Коммунистическая революция. 1932. № 5–6. С. 39–48; *Он же*. Высший коммунистический институт // На путях к новой школе. 1932. № 7. С. 47–51; *Он же*. Социальное перевоспитание трудящихся масс // Под знаменем марксизма. 1932. № 11–12; *Он же*. Идеология // Большая советская энциклопедия. М., 1933. Т. 27. С. 412–466. Соавтор: *Зайцев С.*; *Он же*. Маркс о диктатуре пролетариата и культурной революции // Педагогическое образование. 1933. № 2. С. 8–17; *Он же*. Маркс об уничтожении противоположности между умственным и физическим трудом // Под знаменем марксизма. 1933. № 2; *Он же*. Маркс о культурной революции // Коммунистическая революция. 1933. № 2; *Он же*. «Немецкая идеология» // Книга и пролетарская революция. 1933. № 6. С. 29–39; *Он же*. Преодоление пережитков капитализма в экономике и сознании людей. М., 1934; *Он же*. Ленин о перевоспитании трудящихся в ходе социалистического строительства // Под знаменем марксизма. 1934. № 1; *Он же*. XVIII съезд ВКП(б) и задачи советской педагогики // Советская педагогика. 1939. № 6. С. 6–20; *Он же*. Фридрих Энгельс // Там же. 1940. № 11–12. С. 36–48. См.: *Жарков*. Рец. на кн.: *Болотников Н.Н.* Методологические основы и социальные корни теории «отмирания школы». М.–Л., 1932. 55 с. // Учебно-педагогическая литература. 1932. № 2. С. 2.

Таким образом, количество известных нам погибших сотрудников Института увеличилось с семи до десяти человек. По базе данных о безвозвратных потерях были установлены их воинские звания и должности, время и место гибели. По спискам сотрудников Института тех лет были установлены их годы рождения, учёные степени и звания и должности. Вся эта работа привела к необходимости установить новую мемориальную доску о погибших на фронте сотрудниках Института. 27 апреля 2010 г. новая мемориальная доска была установлена в Институте в ходе торжественного заседания, посвящённого 65-летию Победы. На ней значилось десять человек с датами жизни, учёными степенями, званиями и должностями.

В 2011 г. работа по поиску погибших на фронте сотрудников Института была продолжена. В результате было установлено ещё четверо погибших сотрудников. Это Константин Иванович Амелин, Борис Павлович Бархаш, Василий Иванович Пиков, Венециан Исаакович Шафиркин.

К.И.Амелин родился 6 марта 1902 г. в г. Шахты Ростовской области в семье шахтёров¹⁴. С двенадцати лет работал в шахте. Принимал участие в гражданской войне. В 1924–1926 г. учился на рабфаке, а в 1926–1930 гг. на философском отделении ИКП. С ноября 1931 г. он работал в Институте философии старшим научным сотрудником и заведовал сектором изучения новых форм организации труда¹⁵. Он принадлежал тогда к группе П.И.Шабалкина, которая выступила против монополии Митина – Юдина в советской философии. П.И.Шабалкин и его товарищи разделяли тот набор постулатов, который был сформулирован постановлением ЦК ВКП(б) о журнале «Под знаменем марксизма»¹⁶. Как раз поэтому у них вызывали отторжение явственно проступавшие у М.Б.Митина и К^о «элементы беспринципности, которые они вносили в дискуссию, комбинаторство и нечестность, догматизм и цитатничество»¹⁷. Митин и Юдин обратились за помощью к Л.М.Кагановичу. Оппоненты Митина и Юдина были объявлены «шабалкинской группой», их стали «таскать» по парткомиссиям, прорабатывать, увольнять. В августе 1932 г. К.И.Амелин перешёл работать на кафедру философии Военной академии им. Фрунзе. В 1936 г. в результате письма Митина и Юдина в ЦК ВКП(б) все шабалкинцы были репрессированы. К.И.Амелин был исключён из партии. В 1939 г. ему удалось восстановиться в партии и устроиться на фабрику «Дукат». Во время войны К.И.Амелин был политруком миномётной роты 2-го стрелкового полка 3-й Московской стрелковой дивизии и погиб в марте 1942 г.

Б.П.Бархаш родился в 1911 г. С 1938 г. – старший научный сотрудник Института философии. В 1937–1938 гг. опубликовал ряд статей по истории философии в журнале «Книга и пролетарская революция»¹⁸. Интендант 1 ранга Б.П.Бархаш служил во 2-й ударной армии, редактировал газету. Погиб в июле 1942 г.

¹⁴ Российский государственный архив социально-политической истории. Фонд 17. Опись 100. Дело 132765.

¹⁵ Архив РАН. Фонд 350. Опись 3. Дело 108. Л. 5, 9, 12, 32, 36.

¹⁶ Амелин К.И., Черемных П.С. Механисты и правый уклон // Революция и культура. 1930. № 19–20. С. 70–84; Амелин К.И. Борьба на два фронта в философии // Юный коммунист. 1933. № 16. С. 36–42.

¹⁷ Философские науки. 1992. № 1. С. 136.

¹⁸ Бархаш Б.П. Великий немецкий мыслитель // Книга и пролетарская революция. 1937. № 9. С. 54–56; Он же. Великий русский просветитель-гуманист XVIII столетия // Там же. 1937. № 10. С. 71–78. Соавтор: Баскин М.П.; Он же. Атеизм великого поэта // Там же. 1938. № 3. С. 60–62.

В.И.Пиков родился в 1906 г. в д. Жмолиха Кировской области. Работал старшим научным сотрудником Института в 1934–1936 гг. Кандидат философских наук. Был учеником И.К.Луппола¹⁹. Под его руководством В.И.Пиков перевёл «Правила для руководства ума» Декарта и «Кимвал мира» Бонавентуры Деперье. В.И.Пиков написал книгу о Пьере Бейле, вышедшую с предисловием И.К.Луппола. В.И.Пиков служил в 131-й стрелковой дивизии на Сталинградском фронте и погиб в 1942 г.

В.М.Шафиркин родился в 1902 г. в Харькове. С марта 1938 г. – младший научный сотрудник Института философии. Красноармеец п/п-1561, литера «Л». В.И.Шафиркин погиб в апреле 1942 г.

Кроме того, среди погибших в войну философов, посещавших заседания в довоенном Институте, но не работавших там, можно упомянуть Фёдора Игнатьевича Хасхачиха и Левана Сулхановича Амирагова.

Ф.И.Хасхачих родился 21 марта 1907 г. в с. Чермалык Приморского района Донецкой области в крестьянской семье. Декан философского факультета МИФЛИ Ф.И.Хасхачих стал рядовым политбойцом истребительного батальона, включённого в октябре 1941 г. в состав 7-го полка 5-й стрелковой дивизии Московского народного ополчения. В январе 1942 г. полк и дивизия, в которых служил Ф.И.Хасхачих, получили общearмейские номера, были включены в состав 22-й армии Калининского фронта и направлены подо Ржев. На Калининском фронте за несколько месяцев Ф.И.Хасхачих прошёл путь от рядового до майора. С 19 по 28 февраля 1941 г. 875-й полк 158-й дивизии, в котором служил Ф.И.Хасхачих, после продолжительного марша участвовал в ожесточённых боях у населённого пункта Холмец Оленинского района Калининской области, где немцами был создан укреплённый пункт сопротивления. В боях был смертельно ранен начальник штаба полка и убиты комиссар и командир полка. Агитатор политчасти полка Ф.И.Хасхачих заменил сначала комиссара, а затем командира полка и водил солдат в атаку. За этот подвиг философ был награждён медалью «За отвагу». В августе 1942 г. 158-я дивизия была передана 39-й армии. Ф.И.Хасхачих стал агитатором политотдела 39-й армии. Член Военного совета 39-й армии Герой Советского Союза генерал-лейтенант В.Р.Бойко вспоминал о Ф.И.Хасхачих: «В нём сочетались высокая идейность и деловитость, постоянная готовность выполнить самое трудное поручение»²⁰. 5 ноября 1942 г. Ф.И.Хасхачих погиб от прямого попадания вражеского снаряда во время выступления перед бойцами с докладом в одном из стрелковых батальонов. Ф.И.Хасхачих был похоронен на берегу Волги вблизи деревни Пустошка Селижаровского района Тверской области.

Л.С.Амирагов родился 2 октября 1887 г. в Гори²¹. В шесть месяцев лишился отца. Старший брат опекал его, устроил в гимназию. Был арестован и исключён из гимназии за участие в марксистских кружках. Окончил гимна-

¹⁹ См.: Пиков В.И. Пьер Бейль. М., 1933. 88 с.; *Он же*. У истоков эмпиризма // Под знаменем марксизма. 1938. № 5; *Вандек А.И., Тимоско В.И.* Рец. на кн.: Пиков В.И. Пьер Бейль. М., 1933. 88 с. // Под знаменем марксизма. 1933. № 4. С. 219–224; *Сафронов Б.* Рец. на кн.: Пиков В.И. Пьер Бейль. М., 1933. 88 с. // Общественно-политическая литература. 1933. № 12. С. 20–23; *Казарин А.И.* Рец. на кн.: *Декарт Р.* Правила для руководства ума / Перевод В.И.Пикова. Редакция и вступительная статья И.К.Луппола. М., 1936. 175 с. // Фронт науки и техники. 1937. № 1. С. 144–148; *Коган Ю.* Рец. на кн.: *Деперье Б.* Кимвал мира. Новые забавы / Перевод В.И.Пикова. Редакция и вступительная статья И.К.Луппола. М., 1936 // Фронт науки и техники. 1937. № 6. С. 141–142.

²⁰ *Бойко В.Р.* С думой о Родине. М., 1982; *Серцова А.П., Карнов Г.Д.* Философ – воин – патриот // Вестник Московского университета. Сер. 7. 1997. № 5. С. 117–119.

²¹ Российский государственный архив социально-политической истории. Фонд 17. Описание 100. Дело 132242.

зию экстерном и в 1908 г. поступил в Московский университет. Под псевдонимом Леонов выпустил брошюру «Старое воскресло» против философских взглядов А.А.Богданова. В 1911 г. арестован и исключён из университета; окончил университет экстерном в 1912 г., после чего жил в Тифлисе. В 1922–1925 гг. – слушатель философского отделения ИКП. С 1929 г. заведовал философскими кафедрами в московских вузах. Автор учебника диамата и других публикаций²². Военюрист 3-го ранга Л.С.Амирагов, военный следователь военной прокуратуры дивизии, пропал без вести в апреле 1942 г.

Работа Института в военные годы

После ухода на фронт значительной части сотрудников общее число работающих в Институте составило 23 человека²³. Сразу после начала войны институт был переведён на военный режим работы. Сотрудникам были выданы противогазы, и они были обязаны с ними являться на работу. Было отменено свободное посещение, и все сотрудники и аспиранты должны были находиться в рабочее время в Институте во все рабочие дни. Был проведён инструктаж по противовоздушной обороне и назначены ответственные за зашторивание окон по окончании рабочего дня. Из сотрудников была сформирована группа самозащиты здания, включавшая противопожарное, противохимическое, санитарное звенья и звено охраны общественного порядка.

Большая работа была проведена в связи с эвакуацией. Ведь эвакуировались не только сотрудники, но и члены их семей. Общий список, составленный перед началом эвакуации, включал 146 человек²⁴. Эвакуированным были выплачены подъёмные. Эвакуация сотрудников была проведена раньше намеченного времени. Директор Института П.Ф.Юдин был вхож в высшее руководство страны и мог получать оперативную информацию об изменении линии фронта. В середине октября под Москвой сложилось критическое положение. В ночь с 15 на 16 октября Юдин лично руководил эвакуацией. Сотрудники были подняты с постелей, собрали вещи и отправились на вокзал. В эвакуацию выехали З.Я.Белецкий, В.Ф.Берестнев, Б.Э.Быховский, Э.Я.Кольман, М.А.Леонов, А.А.Максимов, Ф.В.Путинцев, З.В.Смирнова, О.В.Трахтенберг. В Красноуфимске для них были подготовлены помещения, но в условиях военной неразберихи эвакуированные сотрудники Института оказались в Алма-Ате. Там же оказался и бывший директор Института академик В.В.Адоратский. Он жил в неотапливавшемся доме, в котором из-за холода мог находиться только на кухне, где кухонный стол служил одновременно и рабочим местом; из-за ревматизма часто находился в больнице. С 1 декабря 1941 г. он был зачислен на должность и.о. старшего научного сотрудника Института, в результате чего его материальное положение улучшилось²⁵. По предложению фактического редактора «Истории философии» Быховского Адоратский стал писать главы для четвёртого тома «серой ло-

²² *Амирагов Л.С.* Диалектический материализм. М., 1930; *Он же.* Идеализм и материализм // Заочный коммунистический университет. Диалектический материализм. 1930. № 1. С. 26–45; *Он же.* Марксистская теория познания // Там же. № 3; *Он же.* Солдаты против генералов: Рец. на кн.: *Варшавский Л.* Кризис и революционная борьба в империалистических армиях. Л., 1934. 132 с. // Книга и пролетарская революция. 1934. № 8. С. 78–79; *Он же.* Рец. на кн.: *Леман И.* Пропаганда войны в Японии и Германии. М., 1934. 172 с. // За большевистскую книгу. 1934. № 18. С. 3.

²³ Архив РАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. 102. Л. 33.

²⁴ Там же. Д. 104. Л. 44–46.

²⁵ Там же. Д. 102. Л. 36.

шади», который, как известно, не был издан. Имущество Института при эвакуации попало в Ташкент. В связи с этим сотрудник Института Н.П.Васильев был командирован в Ташкент, чтобы перевезти институтское имущество в Алма-Ату²⁶. В эвакуацию выехал также С.И.Новиков, но он поселился не в Алма-Ате, а в Павлодаре и в 1942 г. по распоряжению П.Ф.Юдина был уволен из Института²⁷.

Директор Института П.Ф.Юдин остался в Москве. Он почти ежедневно выступал с докладами, которые чаще всего проходили в бомбоубежищах и назначались на утреннее время, в которое меньше всего бомбили. Дважды выезжал с докладами на фронт, до которого в тот момент можно было доехать на трамвае. После разгрома немцев под Москвой Юдин в конце декабря – начале января посетил освобождённую Тулу и Ясную Поляну, а также объехал по поручению руководства города Красноуфимск, Свердловск, Горький. По работе в Институте Юдину помогал Б.Г.Сафронов.

Некоторые философы, ранее работавшие в Институте, также находились в Москве по своей основной работе: в аппарате ЦК, в журналах, на философском факультете МГУ. Некоторые были демобилизованы в начале 1942 г. Назревала необходимость сформировать два параллельно работающих отделения Института: алма-атинское и московское. 23 мая 1942 г. П.Ф.Юдин направил обоснование этого предложения начальнику Управления пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) Г.Ф.Александрову²⁸. Приказом по Институту от 26 мая 1942 г. эти отделения были сформированы²⁹. В состав алма-атинского отделения Института вошли находившиеся в эвакуации В.В.Адоратский, З.Я.Белецкий, Э.Я.Кольман, А.А.Максимов, Ф.М.Путинцев, О.В.Трахтенберг. Руководил работой отделения заместитель директора Института В.Ф.Берестнев. По предложению Юдина для усиления московского отделения из эвакуации были вызваны Б.Э.Быховский, М.А.Леонов, З.В.Смирнова. Леонов был назначен учёным секретарём Института. Работу московского отделения в 1943 г. возглавлял заместитель директора М.М.Розенталь. Юдин решил усилить московское отделение преподавателями философского факультета МГУ: В.Ф.Асмусом, Б.С.Чернышёвым и Г.Г.Андреевым.

В.Ф.Асмус, который в эвакуацию не выезжал, занимался в Институте подготовкой учебника логики. Б.С.Чернышёв был вызван из эвакуации для налаживания работы на философском факультете МГУ. 3 июля 1942 г. он защитил свою известную работу о софистах в качестве докторской диссертации. Г.Г.Андреев к тому времени уже успел повоевать. В октябре 1941 г. он добровольно вступил в народное ополчение. Сначала был рядовым, затем командовал отделением автоматчиков 1-го стрелкового батальона 7-го стрелкового полка 5-й Московской стрелковой дивизии Московской зоны обороны. С октября 1941 г. по февраль 1942 г. батальон занимал оборону под Москвой в районе Воронцовского совхоза на Калужском шоссе. В феврале – декабре 1942 г. он был деканом философского факультета МГУ и одновременно с мая 1942 г. старшим научным сотрудником Института философии АН СССР. В 1943 г. был репрессирован. В 1955 г. реабилитирован и вернулся в МГУ.

В Москве тогда было плохо с питанием, здания не отапливались. Сотрудники Института по заданиям Киевского райсовета направлялись на работы по разгрузке дров. Вот характерная примета времени: 9 октября 1942 г. профессор

²⁶ Архив РАН. Ф. 1922. Л. 37.

²⁷ Там же. Д. 104. Л. 74; Д. 108. Л. 1.; Д. 117. Л. 1–5, 8.

²⁸ Там же. Д. 108. Л. 1.

²⁹ Там же. Д. 107. Л. 10.

Б.С. Чернышёв должен был явиться для разгрузки дров к 8 часам утра в 12-ю базу Мосгортоба, расположенную в Западном порту в районе Фили³⁰. Во время бомбёжек Москвы в здание Института попала бомба, произошёл пожар. В пострадавшем здании нельзя было работать. В течение 1942 г. Институт трижды переезжал: в помещения Института энергетики АН СССР, Фундаментальной библиотеки АН СССР, Института Маркса, Энгельса, Ленина³¹.

На совещании актива Института в 1942 г. было принято постановление о задачах философской работы в условиях войны. Постановление содержало обычные пропагандистские штампы, и вместе с тем в нём был виден определённый идеологический поворот. Философы призывались разоблачать фашистскую фальсификацию истории философии, и при изучении классических философских работ показывать, что они создавались в борьбе с реакционной идеологией. Ставилась задача «выяснить значение русской философии в развитии великого русского народа и мировой цивилизации»³².

Алма-атинское отделение фактически начало работу в феврале 1942 г. Связь между московским и алма-атинским отделениями поддерживалась путём переписки. 6 марта 1942 г. П.Ф.Юдин писал сотрудникам алма-атинского отделения о необходимости усилить работу над третьим томом «Истории философии». При этом он ставил задачей вскрыть те особенности идеологического развития Германии, и, в частности, истории немецкой философии на протяжении полувека, которые привели к формированию фашистской идеологии³³. Бывший сотрудник Института Г.О.Лукач, находившийся в эвакуации в Ташкенте, выслал 18 февраля 1942 г. Быховскому в Алма-Ату статью о формировании фашистской идеологии³⁴. Академик Адоратский перевёл статью с немецкого и внимательно ознакомился с ней. В июне 1942 г. Лукач вернулся в Москву и был восстановлен в штате Института. 8 июля 1942 г. Адоратский написал Лукачу в Москву письмо с высокой оценкой этой статьи и советовал развернуть её в книгу. Одновременно Адоратский написал о том же Юдину³⁵. Впоследствии Лукачем была создана известная книга «Разрушение разума» об эволюции иррационалистической философии в Германии от Шеллинга до Гитлера. Важнейшим событием 1942 г. в научной жизни московского отделения Института стала защита докторской диссертации Г.О.Лукача «Молодой Гегель» в декабре 1942 г. Институт к тому времени вернулся на Волхонку, 14, и защита прошла в конференц-зале Института. Одним из оппонентов на защите был В.Ф.Асмус³⁶.

В письме алма-атинскому отделению от 2 июня 1942 г. директор Института П.Ф.Юдин подверг его сотрудников критике за пассивность в подготовке и присылке в Москву научной продукции³⁷. Он потребовал установить строгие календарные сроки, поскольку под срывом отказалась сдача в набор третьего тома «Истории философии», притом что в том же году планировалось издавать и четвёртый том. Главное, чего требовал директор от сотрудников, это присылки для публикации брошюр на антифашистские темы и по истории русской философии. В ответном письме В.Ф.Берестнев объяснял задержку трудными условиями жизни в эвакуации и большой загруженностью пропагандистской работой по заданию республиканских партийных органов³⁸.

³⁰ Архив РАН. Ф. 1922. Л. 12.

³¹ Там же. Д. 111. Л. 9об.

³² Там же. Д. 115. Л. 3.

³³ Там же. Д. 117. Л. 6.

³⁴ Там же. Л. 17.

³⁵ Там же. Л. 19.

³⁶ Там же. Д. 118.

³⁷ Там же. Д. 117. Л. 13–15.

³⁸ Там же. Л. 25.

Положение эвакуированных в Алма-Ату сотрудников Института было очень сложным. Приказ о снабжении их по московским нормам не выполнялся. По карточкам не выдавалось ничего, кроме хлеба, а в распределителе почти не бывало никаких продуктов. На свою зарплату они не имели возможности кормить семьи продуктами, продававшимися на рынке. Большинство эвакуированных были пожилыми и больными людьми, которые вели в основном научную работу, и мало кто из них был в состоянии заниматься на постоянной основе преподавательской деятельностью. По приезде в Алма-Ату они были прикреплены к правительственной столовой и буфету, но с 1 июня их лишили столового пайка. П.Ф.Юдин как мог пытался исправить эту ситуацию. Он, Кольман и Берестнев неоднократно обращались к казахстанским руководителям, но безрезультатно. 28 июня Юдин направил соответствующее письмо первому секретарю ЦК КП(б) Казахстана Н.А.Скворцову³⁹. 24 августа 1942 г. Юдин написал письмо с просьбой помочь сотрудникам Института на имя первого заместителя председателя СНК СССР В.М.Молотова⁴⁰.

Несмотря на сложности, сотрудники алма-атинского отделения Института продолжали выполнять свой служебный долг. Проводился приём кандидатских экзаменов. В феврале 1942 г. была готова рукопись учебника логики Кольмана, которая активно обсуждалась в отделении. Свой курс логики Кольман опробовал, ведя занятия в Казахском государственном университете. В 1942 г. были подготовлены к печати брошюры на актуальные темы сотрудников Института Берестнева, Быховского, Кольмана, Максимова, Путинцева. 8 апреля 1942 г. отделение провело заседание к 20-летию статьи Ленина «О значении воинствующего материализма». Сотрудники высылали свои статьи в редакцию журнала «Под знаменем марксизма», хотя на месте не было необходимой литературы для выполнения заданий дирекции. Одновременно сотрудники вели большую пропагандистскую работу по заданиям лекторской группы при ЦК КП(б) Казахстана, причём не только в Алма-Ате. Они выезжали в другие областные центры Казахстана: Чимкент, Павлодар, Актюбинск. За 1942 г. ими было прочитано 220 лекций и докладов. Их статьи печатались в журнале «Большевик Казахстана», республиканской и областных газетах. Была начата работа по написанию очерков общественной мысли в Казахстане.

Некоторые сотрудники Института выходили с инициативными предложениями, которые в тот период не были реализованы, но представляют интерес с позиций сегодняшнего дня. Речь идёт в данном случае о Э.Я.Кольмане. Как уже упоминалось, он выполнил задание по созданию учебника логики в связи с введением в средней школе курса логики и психологии. 1 августа 1942 г. он написал начальнику Управления пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) Г.Ф.Александрову о том, что, наряду с введением логики и психологии в старших классах средней школы, следовало бы ввести и преподавание этики, так как аналога читавшегося в дореволюционной гимназии «закона божия» советская школа не создала, а работа пионерской и комсомольской организаций не может заменить знание самого предмета этики⁴¹. 8 декабря 1942 г. в письме на имя заведующего сектором Управления пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) Н.Г.Тараканова Кольман выдвинул предложения о развитии философской науки в стране, фактически шедшие в разрез с теми чисто прагматическими установками, которые внедрялись руководством Института. Он

³⁹ Архив РАН. Ф. 1922. Д. 117. Л. 16.

⁴⁰ Там же. Д. 108. Л. 3.

⁴¹ Там же. Д. 108. Л. 2.

писал: «Философская тематика не может по своей природе быть ажурной, её актуализация не должна пониматься упрощённо, как разменивание на мелкие популярные статьи агитационного характера. Нужно сохранить широкую обстоятельную разработку философских проблем – не только истматовских и специально военных, но и по диалектическому материализму и истории философии, не только антифашистских. В первый период войны на основании имевшихся установок был допущен перегиб, усугубившийся тем, что большое количество кадров ушло в армию, где многие вдобавок используются неправильно»⁴². Не всегда роль Кольмана в истории нашей философии была положительной, но эти его предложения были безусловно разумными.

Вследствие войны штат Института сократился до 30 сотрудников. Несколько секторов были фактически ликвидированы или серьёзно ослаблены. Руководство Института поставило вопрос о реэвакуации сотрудников и увеличении штатной численности Института. 17 февраля 1943 г. из Алма-Аты к месту постоянной работы в Москву выехали сотрудники Института З.Я.Белецкий, Э.Я.Кольман, Ф.М.Путинцев, П.С.Трофимов⁴³. 27 апреля 1943 г. они прибыли в Москву. В.Ф.Берестнев приехал ещё раньше – в октябре 1942 г.⁴⁴ Алма-атинское отделение Института прекратило своё существование. Стала налаживаться обычная рабочая жизнь Института. 30 сентября 1943 г. были проведены вступительные экзамены в институтскую аспирантуру⁴⁵.

В течение 1942 г. сотрудники Института готовили к печати третий том «Истории философии». Редактор тома Быховский в январе-феврале 1942 г. выезжал по делам в Куйбышев, куда были эвакуированы центральные учреждения. К июлю 1942 г. третий том «Истории философии» был сдан в производство⁴⁶. 19 января 1943 г. учёный совет Института принял решение выдвинуть три тома «Истории философии» на соискание Сталинской премии⁴⁷. В подготовленном для Комитета по Сталинским премиям обосновании подчёркивалось, что представляемая работа в целом основана на изучении первоисточников и является наиболее фундаментальной работой по философии, выполненной в стране в последнее время. В числе малоизученных тем, которые получили освещение на страницах «Истории философии», были названы римская философия, пагристика и схоластика, средневековая арабская и еврейская философия, Кембриджская и Шотландская школы и английская этика XVIII в., американское Просвещение, итальянская, датская и американская философия первой половины XIX в. Указывалось и на то, что в третьем томе осуществлён анализ реакционных философских учений, послуживших одним из источников фашистской идеологии. К получению Сталинской премии были представлены ответственные редакторы издания Г.Ф.Александров, Б.Э.Быховский, М.Б.Митин, П.Ф.Юдин и основные авторы: В.Ф.Асмус, О.В.Трахтенберг и Б.С.Чернышёв⁴⁸. Всем им Сталинская премия была присуждена. Помимо этого приказом по Институту от 22 декабря 1943 г. за успешную работу над «Историей философии» В.Ф.Асмус был премирован в размере 900 рублей, а З.А.Каменский, чья кандидатура на Сталинскую премию не выдвигалась, – в размере 700 рублей⁴⁹. Сталинскую

⁴² Архив РАН. Ф. 1922. Д. 111. Л. 10.

⁴³ Там же. Д. 119. Л. 1.

⁴⁴ Российский государственный архив социально-политической истории. Учётная карточка члена КПСС № 03078588 (1973).

⁴⁵ Архив РАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. 119. Л. 6.

⁴⁶ Там же. Д. 111. Л. 4.

⁴⁷ Там же. Д. 125. Л. 4.

⁴⁸ Там же. Л. 2–3.

⁴⁹ Там же. Д. 119. Л. 8.

премию за главы в «серой лошади» получил также М.А.Дынник. Он работал в Институте в 1928–1930 гг., затем преподавал в МГУ и МИФЛИ, а в 1941–1943 гг. находился в эвакуации в Свердловске. В июне 1943 г. он вернулся к работе в Институте философии АН СССР⁵⁰. Получил Сталинскую премию и находившийся на фронте М.М.Григорьян.

31 мая и 11 июня 1943 г. в Институте состоялись специальные заседания всего состава сотрудников, посвящённые обсуждению учебников логики Асмуса и Кольмана⁵¹. Асмус и Кольман выступили с докладами. В обсуждении приняли участие А.П.Гагарин, А.Ф.Лосев, Я.А.Мильнер, П.С.Попов, М.М.Розенталь, Е.П.Ситковский, П.В.Таванец. Завершил обсуждение П.Ф.Юдин, который рассказал о своей беседе со Сталиным, состоявшейся 29 мая 1941 г., в ходе которой Сталин дал Институту задание подготовить учебник логики для средней школы. Рассказ Юдина ярко характеризует мотивы, которыми Сталин руководствовался, и вытекающие отсюда установки, на которые должны были ориентироваться философы. Сталина интересовали чисто практические соображения, главным из которых было научить руководящих работников докладывать ясно и последовательно. В связи с этим Сталин рекомендовал «не бояться» использовать дореволюционные учебники логики, прежде всего учебник Г.И.Челпанова. Также он дал указание ограничиться изложением элементарных законов мышления и не поднимать вопросы теории познания и диалектики. Собственное развитие философской науки его не интересовало, и он прямо повелел: «расскажите об этом без всяких ваших философских выкрутас». В свете этих указаний учебники Асмуса и Кольмана оказались слишком сложными, особенно учебник Асмуса, и было принято решение об их доработке. В целом данное заседание представляет большой интерес для истории логики в нашей стране, так же как и организованные в июле 1946 г. Минвузом СССР Курсы для подготовки преподавателей логики в вузах и школах, где с речью выступил академик Г.Ф.Александров⁵².

В целом, можно сказать, что, несмотря на трудности военных лет, в научной жизни Института происходили важные события, такие как защита диссертации Лукача или обсуждение учебников логики Асмуса и Кольмана. Но что мы сегодня знаем о них? Практически ничего. До меня, например, не было записей в листе использования дела об обсуждении учебников. Такое положение не случайно. Оно связано с до сих пор сохраняющимся в нашей историко-философской науке нигилистическим отношением к истории философии советского периода, связанным с отрицанием самого предмета исследования. Немаловажную роль играет и то обстоятельство, что подобные исследования требуют серьёзной архивной работы. Мне думается, было бы правильно знакомить философскую общественность с подобными событиями из истории Института философии. Можно, например, публиковать сокращённые стенограммы, как уже было сделано в № 11 журнала «Вопросы философии» за 2009 г.⁵³.

В 1944 г. работа Института вошла в своё обычное русло. 1944 год, вообще один из важнейших в истории нашей философии. И дело здесь не только в снятии Сталинской премии с третьего тома «Истории философии» – это

⁵⁰ Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 17. Оп. 100. Д. 348345.

⁵¹ Архив РАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. 126.

⁵² Архив РАН. Ф. 684. Оп. 2. Д. 96.

⁵³ См.: «Вещь в себе на Волхонке, 14». Из стенограммы заседания общего собрания штатных работников и договорников Института философии. 17 мая 1937 г. / Публикация и примечания С.Н.Корсакова // Вопр. филос. 2009. № 11. С. 147–159.

лишь верхушка айсберга. Анализ всей совокупности источников показывает, что в 1944 г. произошла смена философского руководства: группу Митина сменила группа Александрова. Это сопровождалось арестом и репрессированием шести сотрудников Института – сторонников Митина. Но это уже совсем другая история, которая выходит за рамки темы «Институт философии в годы Великой Отечественной войны».

В заключение хотелось бы выразить глубокую благодарность всем участникам Великой Отечественной войны, и ушедшим, и тем, кто работает. Наши погибшие на фронте коллеги принесли в жертву свои мечты, идеи, творческие планы, но их духовная энергия не пропала, она питает нас сегодня.

**«ПАРМЕНИД» КАК СВОЕВРЕМЕННЫЙ И НЕУМЕСТНЫЙ ТЕКСТ.
М.ХАЙДЕГГЕР. ПАРМЕНИД. ПЕР. С НЕМ. А.П.ШУРБЕЛЕВА. СПБ.,
2009. 384 с.**

О любой новости – даже много меньшей по значимости, чем выход давно ожидаемого перевода одного из самых чреватых текстов двадцатого столетия – принято начинать речь со слов «является событием...». Это, на первый взгляд, ни к чему не обязывающее выражение давно находится среди предательских канцеляризов – и тем больше у нас оснований не упустить случая показать, какую ответственность оно на нас налагает и почему стоит быть с ним как можно более осмотрительным. В данном случае ясно, что слово «событие» не имеет никаких шансов пройти безнаказанно уже потому, что оно является принципиальнейшим термином для автора, чей текст сегодня находится в нашем распоряжении. Уже из этого становится очевидным, что этим термином можно обозначить не все что угодно.

Потому мы не будем пользоваться плодами легкодоступной аннотационной манеры, но сразу поставим себе задачей выяснить, какого рода новый этап открылся для читающих по-русски посредством того, что чтению их предложен еще один из проясняющих это «событие» текстов?

Спрашивая об этом, мы имеем в виду также и то, что каждый из последующих переводов Хайдеггера является очередным рубежом не просто в частной истории российского хайдеггерианства, но прежде всего – и это много существеннее – является эпизодом в том самом процессе, о котором и ведет речь Хайдеггер в своих работах. Процесс этот является судьбой говорящей и мыслящей общественности – судьбой, обязывающей ее постоянно иметь дело с неустранимостью, присутствие которой демонстрирует всякая интеллектуальная инициатива – в частности, современная, в которой неустранимость эта приобретает особые черты. Именно об этом и размышляет Хайдеггер, постоянно указывая на то, что лежит в основании происходящего в истории мысли.

При том непосредственную реальность существования этой неустранимости он демонстрирует напрямую лишь в исключительных случаях, которые сам же и организует собственным высказыванием – притом что ни о каком авторском произволе речи не идет. Прочитируем знаменитую сентенцию из «Основных понятий метафизики»: «Так оказалось, что это охватывающее понимающее вопрошание коренится, по существу, в той захваченности, которая призвана нас определять и на почве которой мы только и обретаем способность всеохватывающего понимания и схватывания того, о чем спрашиваем»¹.

Эта требовательная к смыслу и обширная цитата может запутать и даже ввести в заблуждение, в котором нам покажется, будто речь идет об изначально данной человеку некоей естественной вовлеченности, которая будто бы гарантирована нам от века в силу того, что мы являемся «живыми,

¹ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопр. философии. 1989. № 9. С. 116–122.

мыслящими» – и «смертными», как еще обязательно добавляют, – существами. Но на деле суть сказанного уточняется в другом месте – там, где Хайдеггер, не ссылаясь ни на какие возвышенные реалии, ставит своей целью указать публике, что существуют некоторые акты высказывания, алгоритм которых описывается следующей зависимостью: «Каждый метафизический вопрос может быть задан только так, что спрашивающий – как таковой – тоже вовлекается в него, т. е. тоже подпадает под вопрос. Это служит нам указанием: наш метафизический вопрос должен ставиться в целом и исходя из сущностного местоположения нашего вопрошающего бытия»².

Принято толковать эту, равно как и предыдущую, цитату так, как будто они вместе намекают на вовлеченность в происходящее действие самого спрашивающего целиком, со всеми потрохами. Именно здесь и лежат источники крайне проблематичного обращения с Хайдеггером как с «представителем экзистенциальной мысли». Это обращение ныне все еще имеет место – и именно в нем же самом и следует искать исправление этого искаженного толкования. Находим же оно там, где экзистенциальная трактовка, посягая на «всю человеческую личность» в целом, сталкивается с ограничением, буквально на полном ходу останавливающим ее притязания. Ибо в хайдеггеровском заходе «вовлечен» вовсе не сам «человек» (понятие, уже для самого Хайдеггера сомнительное), но то, что буквальным образом *говорится*. Иначе говоря, есть нечто такое, вопрошание о чем уже находится внутри искомого вопроса. Остается лишь один вопрос: какие следствия это нахождение внутри вопроса для происходящего влечет?

Здесь мы подходим к центральному пункту, вокруг которого выстраиваются все хайдеггеровские подступы к ситуации, особенность которой он сумел увидеть лучше всех прочих. Ибо тот этап, на котором сам Хайдеггер не только пишет, но и *видит* себя с необходимостью пишущим и свидетельствующим, странным образом открывается Хайдеггеру также и в качестве такого этапа, на котором в происходящее вопрошание вовлекается вся речь без остатка. Именно этому моменту и пытается Хайдеггер найти надлежащее выражение, пытаясь подчеркнуть его принципиальность в том, что сам он называет «поворотом в истории Бытия» (вопреки той манере, в которой «поворот» этот применяется исключительно к самой эволюции хайдеггеровского корпуса в той «биографической» манере, которая самому Хайдеггеру, безусловно, претила).

Иначе говоря, Хайдеггер замечает – а впоследствии находит тому и ряд исторических подтверждений, – что ныне сделать акт высказывания, публично выразив тем самым «оценку» или свое пресловутое «свободное мнение», и означает совершить вовлечение в то поле, которое Хайдеггер видит таким чреватым и таким *показательным*. Поле это таково, что в нем каждое высказывание способно продемонстрировать готовность или же нежелание иметь дело с тем, что «сказанное» уже сказывает (а не «собирается сказать», как это представлено в романтической мифе о некоем «неведомом содержании», которое еще только предстоит выразить). Под вопросом здесь находится вовсе не бытие самого говорящего, но нечто неустранимое, с чем имеет дело всякая речь. Даже в том случае, если сам говорящий об этом ничего не знает, оно в самой речи так или иначе «скажется». Саму его неустранимость Хайдеггер называет «Бытием» – оно по сути и есть имя для этой неустранимости, которая пронизывает любое заявление, любую попытку претендовать на понимание происходящего, равно как и на попытку повторной передачи того, что тот или иной мыслитель по этому поводу произнес или записал.

² Хайдеггер М. Что такое метафизика // Время и бытие. М.: Наука, 2007. С. 67.

Именно потому вся прихотливая траектория попыток толкования хайдеггеровской мысли сама является полноправным продолжением той самой принципиальной и проблематичной истории, которую Хайдеггер пытается по мере своих сил и доступных ему средств выражения описать. Уже поэтому здесь нет и не может быть места общему предрассудку, будто бы хайдеггеровский проект представляет собой некий отдельный и специфический концептуальный феномен, а его освоение и последующая академизация, напротив, являются чем-то дополнительным и происходящим как будто бы лишь «по его поводу», обладая тем самым, якобы, исключительно историко-философской ценностью.

Напротив, любая необходимость иметь с текстом Хайдеггера дело выступает как полноправное продолжение того самого «События», о котором в этих текстах и заводится речь. Очень важно понять, что в т. н. «публичной речи» – т. е. той активности, которую т. н. интеллектual проявляет в отношении того, что сам полагает «материалом для обсуждения» – перед нами именно то, о чем сам Хайдеггер и говорит, предупреждая, что действительный план происходящего находится в самом ближайшем. Потому «Событие» в данном случае – это вовсе не выдуманная самим Хайдеггером перспектива отношения к некоему произвольно им положенному пункту («Бытие»), но строгое указание на тот факт, что каждое публичное заявление, каждая попытка размышления – адресована она самому Хайдеггеру или чему-либо еще – сегодня терпит неудачу, не зная притом, как именно этот с ней происходит и не испытывая нужды в том, чтобы узнать. Тем не менее эта неудача существует и предьявляет себя как постоянное скрытое упущение самой речи, на которое та наталкивается в своем развертывании. Именно этот момент и пытается истолковать хайдеггеровская мысль, показывая данный пункт как неизбежную преграду для всякой речи и в то же время как на ее неведомое место, которое необходимо отыскать и на которое следует указать, поскольку мысль и речь склонны свободно миновать его, как будто не замечая. Тем не менее в отношении этого места нас способно сориентировать любое высказывание постольку, поскольку оно демонстрирует наличие в себе самом провала в той же степени, в которой стремится его наличие скрыть под уверениями, что дело с тем или иным вопросом обстоит проще некуда и его решение является лишь вопросом времени и средств.

Именно потому, зная толк в этом измерении, а не ради упражнения в софистике Хайдеггер и заявляет: «И грубые заблуждения в чем-то плодотворны, даже если они выкрикиваются в ослепленной полемике»³. Оттого ни одна реакция на хайдеггеровский текст – даже самая тенденциозная и небрежная – не является бессодержательной. Напротив, любые попытки представить сказанное Хайдеггером как нечто бесцельно экзотическое, сами по себе уже есть воплощение невозможности справиться с чем-то таким, на что Хайдеггер попытался указать, предупредив, что речь пойдет о самых что ни на есть ближайших затруднениях, касающихся всего мыслящего сообщества в целом. Этим его указанием загадка отнюдь не исчерпана – так что видеть хайдеггеровский корпус неким раритетом, частью ушедшей истории, еще очень рано. Обо всем это небесполезно сказать еще и потому, что читатели постепенно привыкают воспринимать все написанное и произнесенное Хайдеггером как философский *миф* – без сомнения, славный и достойный, но при том как будто чересчур уж требовательный в своей масштабности,

³ Хайдеггер М. Послесловие к «Что такое метафизика» // Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 37.

и оттого еще более сомнительный. Работы в духе «Политической онтологии Мартина Хайдеггера» П.Бурдые⁴, а также прочие сомневающиеся и даже оскорбительные попытки все сделанное Хайдеггером насмешливо или же обеспокоенно (якобы в интересах «критической мысли») девальвировать, отнюдь не падают с неба. Напротив, все они являются выражением того реактивного недоверия, которое складывается в читающей публике в отношении хайдеггеровского способа ставить вопрос как раз о том, что именно может заставить самих интеллектуалов от некоторых вопросов отстраниться.

Именно поэтому нельзя от факта существования подобных девальваций просто-напросто отмахнуться. Напротив, необходимо отдавать отчет в том, какая именно здесь сложилась ситуация и как именно то, что было Хайдеггером усмотрено, сказывается в той реакции, которой удостоивается в том числе и само хайдеггеровское предсказание.

Прежде всего эта ситуация такова, что представленное в хайдеггеровских текстах учение о Бытии, которое будто бы настойчиво требует к себе толкования, оказывается для современных читателей вещью абсолютно мифической, которая вызывает известное стороннее уважение, но притом не обязывает к ощущению, будто участие в предложенном Хайдеггером действии неотвратимо и что оно реально сказывается в той ситуации, в которой читающая и комментирующая публика в действительности находится. Именно так даже самые преданные комментаторы невольно привыкают иметь с Хайдеггером дело – уважая его начинание, но не относясь к нему слишком серьезно – как будто слушателям всех пространных речей о «Бытии» нежданно вручен громоздкий подарок, с которым трудно справиться и еще труднее его реально применить, но которому тем не менее необходимо оказать должный прием, поддержав его переводами, комментариями и включениями в университетскую программу. Под умиротворяющим знаком этого «должного» и «достойного» отношения и проходит история взаимодействия с «хайдеггеровской философией» – это позволяет держать ее саму на почтительном расстоянии, помещая в закрытый контейнер историко-философского знания.

Вопреки этому процессу усмирения и умиротворения снова и снова приходится констатировать, что здесь существует момент сопротивления некоей невозможности, которая заявляет о себе там, где от ее реальности отказываются. Отказом этим, как правило, и служит заведомое и безоговорочное признание всего сделанного Хайдеггером как «ценного» и «признанного». Нет нужды говорить, что подобное отношение и есть по сути попытка сгладить то актуальное и потому опасное для различных форм умиротворенности содержание, перед фактом которого постоянно ставит читателя хайдеггеровский корпус.

Мы же осмелимся утверждать, что сам факт перевода – и в особенности очень позднего, заждавшегося перевода, подобного изданному «Пармениду», – продолжает свидетельствовать о том, что процесс, во многом лишь предчувствовавшийся Хайдеггером, уже налицо, и что заявленная «история Бытия» действительно продолжается, представая в облики тех реакций, которые подобный текст, будучи предоставлен в распоряжение публики, может за собою повлечь. Речь при этом идет не о «социальном контексте», оказывающем на чтение некоторое влияние, но о том, что сама складывающаяся ситуация публикации текста и публичной обреченности иметь с ним дело сами по себе доказывают реальность той самой истории, которую Хайдеггер объявил уже развязанной и в которой по мере сил сам принимал участие. Именно так

⁴ Бурдые П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера. М., 2007.

следует сегодня тексты Хайдеггера актуализировать, поскольку иного способа сохранить за ними статус реально действующего проекта просто не существует. Невозможно голословно и официально заявлять об их «важности», не видя того факта, что «Парменид» описывает и предсказывает вполне реальные отношения, которые складываются в публичном восприятии вокруг мысли вообще, равно как и вокруг его собственного предъявления.

Потому характеристику этих отношений мы начнем с замечания о том, в каком смысле можно говорить о работе Хайдеггера как о «своевременном тексте» (еще один канцелярский фетиш, ждущий своего расколдовывания) и почему это не мешает ему оставаться «неуместным», притом что неуместность эта является в своем роде пожизненной. Дело в том, что в раскладе, в котором этот текст выступает в поле современной мысли, «своевременный» означает почти то же самое, что «своенравный». То время, которому он как будто бы соответствует (а это и есть смысл, который прячется в термине «своевременный» в его бытовом, онтическом употреблении, обманчиво нас тем самым успокаивая) на деле является временем его собственным. Сам текст и задает отсчет, в котором получают значение обстоятельства, свидетельствующие об участии – и, одновременно, об участии субъекта, этот текст читающего. Все это в конечном счете говорит об обязанности кое-что об этой участии узнать – сам текст Хайдеггера и призван показать, что такая возможность существует, поскольку субъект и есть тот, кто обязывается в итоге опознать эту участь как свою. Именно в этом смысле хайдеггеровский текст «своенравен», поскольку всякое его запрашивание, включая и факт перевода, является новым предъявлением того факта, что вопрос, поставленный (перед) самим Хайдеггером, продолжает стоять. Последнее не означает необходимости как-то на него «отвечать» – речь идет о том, что под вопрос поставлена сама возможность отделаться ответом или «откликом» в их обычном, официально-приветственном смысле. Именно поэтому, ввиду постоянной и неизбежной неблагодарности ко всем подобным инициативам, текст этот обречен оставаться «неуместным».

Принимая эту неуместность как должное, мы и будем в дальнейшем иметь с ним дело, пытаясь уяснить, как именно грядущее столкновение с «Парменидом» становится не событием – как *происшествием* или *новацией* – но строго частью того «События», истории которого и вверен предпринятый самим Хайдеггером показ.

Текст этот особенно важен, поскольку полностью посвящен тому пункту, в котором происходит все, имеющее отношение к нынешнему затруднительному положению в современной мысли, включая и саму причину, в силу которой эта затруднительность возникла. Причиной для Хайдеггера – и это проблемный пункт, потому что выбранная им точка неустранимо, *«решительно»* произвольна и иначе и быть не могло – является понятие «истины». Читателям предстоит решить, насколько – в свете критики самого Хайдеггера со стороны Жака Деррида и Алена Бадью – они смогут этому пункту доверять. На наш взгляд, доверие здесь вовсе не грозит стать ловушкой – само рассмотрение «истины» лишено в «Пармениде» даже малейшего пафоса, поскольку именно *право истины* и подвергается автором сомнению – в первую очередь как раз с точки зрения «обладания правом». Это тем более любопытно, поскольку готовное, безоговорочно одобрительное возбуждение по поводу «истины» даже и сегодня легко проникает в любые отсылки к ее понятию. В тот же момент, когда хайдеггеровский текст появился на свет, пафос истины был – по крайней мере, на философской территории – более чем в силе. Трудно даже представить, что какой-либо источник – не витгенштейновский и не аналитический – в то вре-

мя посмел бы от имени философии дать хоть сколько-нибудь требовательное и недоверчивое объяснение всем распространенным практикам, пытающимся удержаться ценой только одного «понятия» истины.

Вопреки всему этому, не прибегая ни к одной из искусственных и чисто полемических попыток избавиться от последнего, Хайдеггер на одном только этимологическом материале доказывает необходимость сохранять в отношении истинностного императива максимальную трезвость. Его требование на этот счет оказывается принципиальным: не поддерживая ни позитивистских, ни социально-критических мер того периода, направленных против метафизического идеала истины, Хайдеггер, тем не менее, не может и мысли допустить о том, что *истине* можно позволить оставаться неспрошенной в отношении той специфической претензии, которую сама она представляет, являясь плодом определенного исторического расклада.

Претензия эта, показывает Хайдеггер, полностью зависит от эффекта той полномочности, которой истина была однажды наделена в силу некоторых языковых завоеваний (речь идет о римском овладении древнегреческим способом мысли). Овладение это, как и любое завоевание, чревато опустошением, по причине которого некоторые области призваны безвозвратно исчезнуть. Исчезло же в итоге то, что современный читатель уже знает под именем «*алетейя*», не всегда представляя, о чем идет речь. Традиционное слово «несокрытость» зачастую путает карты, и именно для того и стоит обратиться к «Пармениду», чтобы понять, что речь идет не о некоей утраченной возможности непосредственного доступа к неведомому, но о странной и еще требующей продумывания «невозможности мыслить истинное и ложное порознь»⁵. Именно потому «истиной» это никто в то время и не называл. То же, что приходит на сцену в римском облики, – это и вправду «истина», которая с самого начала берет бразды правления в свои руки и дает понять, что никакой двусмысленности в ней больше нет. То, что она носит имя «*veritas*» (букв. *истина*) и доказывает в итоге, что никакими из полагающихся ей почестей она поступиться не намерена. История «*алетейя*» тем и заканчивается – и в «Пармениде» это опять-таки предстает как самый что ни на есть этимологический факт, в эпоху действительности которого мы живем и поныне.

Именно на этом основании Хайдеггер интересуется генеалогией истины, пытаясь заново сформулировать ту проблему, в качестве ложного разрешения которой эта истина себя предлагает. Двусмысленность этой генеалогии оказывается достойной той двусмысленности, которую в свое время обнаружил Ницше, пытаясь найти источник морального чувства, показав, что его носителям есть что скрывать относительно его происхождения. Истина – эта воплощенное моральное чувство самой философии – также, согласно Хайдеггеру, оказывается в положении довольно двусмысленном как раз потому, что свою прежнюю двусмысленность – в форме двусмысленной «*алетейи*» – она поспешила похоронить, и причины этого спешного погребения в свою очередь забыты сами. Результатом становится странное смысловое смещение – которое одновременно является также смещением общественным и властно-политическим, как искусно показывает Хайдеггер, не уступая здесь своим соперникам из области социально-критической теории. Это смещение оставило следы в языке, предъявив себя в форме истории обращения с понятием «*ложного*», которое, ориентируясь на свою новую официальную противоположность, также претерпело показательные изменения: «*Falsum* (т. е. «*ложное*» в римском представлении) изменило смысл античного *pseu-*

⁵ Хайдеггер М. Парменид. СПб., 2009. С. 82.

dos, преобразовало его в соответствии со своим собственным смыслом, уподобило его себе и тем самым вытеснило. Такое уподобление всегда является самой опасной и самой долгой формой господства⁶. Господство это, показывает Хайдеггер, начавшись с понятийного убийства, тут же распространяет себя на всей открывшейся ему территории. Античная невинность того же Гиппия Большого, который знать не знал об истине и потому вполне естественным образом с ней не считался, сменяется в европейском и, тем более, новоевропейском периоде странным двойственным отношением, в котором целая институция занимается проблемами «истины», пестуя ее, восхваляя и распространяя ее славу на всех общественных уровнях – от начальной школы до государства – но при этом обустроивая все так, чтобы к ее следствиям и, тем более, к странной, почти криминальной истории ее восторжествования никогда не прикасаться.

Таким образом, то, что в вопросе истины казалось двумя историческими началами, связывается в тугой узел противоречия. Западная истина как *veritas* является чем-то таким, что само появляется в результате намерения от некоторых неудобств и сложностей в продумывании истории самой истины отказаться. Тем самым, как замечает Хайдеггер, римская истина (*veritas*) оказывается именем и орудием для цензурных мер в ее же собственном отношении. Оттого всякая чаемая и как раз в то время намеченная перспектива «единства» истины оказывается парадоксально-недостижимой именно ввиду того, что императив истины распространяется повсеместно и даже делается обязательным.

Неудивительно потому, что истина изначально испытывает на этом фоне недомогание, которое со временем усиливается и которое Хайдеггер сумел подметить за столетие до возникновения на сцене современной западной и отечественной философии всех громогласных и бездумных разбирательств на тему «смерти истины».

Здесь как раз и приходит время вернуться к картине современной мысли, о которой речь шла в самом начале. Дело в том, что самим хайдеггеровским показом история вовсе не завершается, но как раз возникает на своем новом витке в момент, когда Хайдеггер делает относительно истины свое разоблачительное заявление, поскольку его встречают предубежденно и, в то же время, со странным воодушевлением, с особыми мстительно-торжествующими ожиданиями, которые хорошо просматриваются при анализе т. н. «правого» читательского крыла, всегда ждущего от философа «обличения современности».

Потому, чтобы предупредить те воззрения на хайдеггеровское начинание, которые (ошибочно) подсвечены ностальгией и упреком, следует сразу указать: Хайдеггер не призывает ни к какой репарации древнегреческой «несокрытости». Напротив – и это и есть противоречиво-динамический пункт его мысли – необходимо было, чтобы *veritas* действительно стала господствующей на известной исторической территории, чтобы она приобрела на ней полномочность и требовательность. Именно эти ее властные признаки в итоге и вызвали к жизни ту двусмысленность, в обличье которой истина сегодня предстает, ибо сама возможность уповать на истину возникла лишь ввиду ее превознесения в личине *verum* («верное», «правильное»). Тем самым «истина» изначально обязана той силе, которая позволила ей числиться среди *важных* вещей, притом что санкционировать и объяснить саму функцию ее «важности» никому с тех пор не удастся. Это упущение и будет впоследствии сопровождать все перипетии истины, что и покажет невоз-

⁶ Хайдеггер М. Парменид. С. 105. *Курсив мой* – А.С.

возможность для нее адекватно отвечать на постоянно возникающее сомнения. Здесь Хайдеггер и расставляет свои аналитические силки, показывая, что не существует другого такого понятия, которое было бы столь же тесно повязано даже не ложью, но разнообразными, сбивающими с толку попытками установить режим, в котором истина смогла бы найти опору в самом поставе в форме «истинного».

Именно потому мы и сказали выше, что само толкование хайдеггеровского учения приняло такое направление, на котором ничто не препятствует также счесть его событием в «истории Бытия», поскольку эта история продолжается именно там, где о ней самой вслух говорят и судят. Сама неустрашимая массовость этих суждений – среда, где Хайдеггера одновременно читают и в то же время от сказанного им снова, по причинам, частично указанным в самом «Пармениде», надежно защищены – и есть тот материал, где следует искать нерв происходящего.

Потому, вопреки общей выучке, заставляющей тщательно отделять тексты мыслителя от следующих на него реакций, следует скорее, напротив, стратегически принять их схождение. Именно это и заставляет нас отступить от жанра «рецензирования» в его метаязыковой форме, поскольку никакого метанарратива здесь нет и быть не может: напротив, каждое суждение, сделанное по мотивам Хайдеггера об «истории Бытия», является ничем иным, как продолжением этой истории. Но чтобы эта продолжающаяся история смогла также стать и продолжением мысли, прежде всего необходимо прекратить обращаться с мыслью самого Хайдеггера как с неким философским «чудом», зовом «неземной мудрости», как восторженно выразился один из рецензентов, успевший уже на «Парменида» откликнуться⁷. Попытка именно так воздать Хайдеггеру должное все еще имеет сегодня место. Не стоит видеть в ней реальное понимание происходящего. Напротив, такая манера, без сомнения, говорит довольно много об истинной – крайне слабой – степени готовности иметь дело с теми довольно практичными и совсем не эзотерическими намеками, которые Хайдеггер то тут, то там оставлял на страницах своей работы, показывая, что есть по своей сути современная мысль и как именно она мыслит. Важно лишь следить, чтобы сама попытка этими намеками воспользоваться в свою очередь не оказалась всего лишь характерной репрезентацией того, о чем сам Хайдеггер предупреждал, предсказывая, что именно так это в устах «говорящей публичности» и будет выглядеть.

Ввиду этого небезразлично, будут ли являться те отзывы и толкования, которые станут «Парменида» «опекать» или «критиковать», действительным следствием за тем, о чем в нем идет речь, или же снова покажут себя как непризнаваемое следствие той «истории забвения», на которую сам этот текст и указывает – а значит, опять-таки, хотя бы и с другой стороны, станут его подтверждением. Кстати, именно поэтому каждое публичное высказывание снова скрыто апеллирует к Хайдеггеру как к тому, кто поставил вопрос об обреченности мнения и суждения, сделанных с общих позиций, оставаться неудачной попыткой справиться с чем-то таким, о чем современность и обречена и в то же время страстно не желает мыслить. Тем не менее, вопреки ее скрытым надеждам, «Парменид» сделать это за нее никак не может.

⁷ Пиршество духа: изумляемся вместе с Юрием Архиповым // Литературная Россия. № 50. 10.12.2010. <http://www.litrossia.ru/2010/50/05814.html> Ссылка действительна на 12.12.10.

«Философский журнал» публикует «Открытое письмо» И.И.Евлампиева, присланное в редакцию по поводу публикации в № 2(5) за 2010 г. рецензии А.В.Иванова на книгу И.И.Евлампиева «История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта» (СПб., 2000).

Внимательно ознакомившись с его содержанием, редакция выражает согласие с рядом положений, в нем сформулированных, в том числе с недоумением его автора относительно того, что указанная рецензия была размещена в разделе «О новых изданиях». Вместе с тем очевидно, что в условиях нынешней свободы выражения мнений и суждений журнал предоставляет площадку для высказывания в статьях и рецензиях самых разных точек зрения при условии их компетентности. Сожалея о резкости некоторых оценок, встречающихся в рецензии, и отмечая, что некоторые содержательные замечания автора рецензии были оставлены автором рецензируемой книги без ответа, редакция выражает надежду, что в дальнейшем реакцией на публикуемые материалы будет конструктивная полемика, касающаяся в том числе и таких вопросов, как понимание сущности русской философии, ее роли и места в мировом философском процессе.

**Открытое письмо
главному редактору и редколлегии «Философского журнала»**

Уважаемый Абдусалам Абдулкеримович, уважаемые коллеги,

В № 2(5) за 2010 г. в издании Института философии РАН «Философский журнал» в разделе «Новые книги» появилась рецензия А.В.Иванова на мою книгу «История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта» (СПб., 2000). К сожалению, эта рецензия написана в тоне, который совершенно не соответствует жанру научной полемики или научной критики, и это заставляет меня обратиться к главному редактору и редколлегии за разъяснением их позиции в отношении этой публикации.

Вызывает определенное недоумение уже тот факт, что рецензия помещена в раздел «Новые книги», в то время как рецензируемая монография вышла в свет более 10 лет назад. Но в конце концов это говорит в пользу моей работы: значит и сейчас она все еще представляется актуальной для научного сообщества. Впрочем, прочитав рецензию, как мне кажется, читатели журнала должны прежде всего задуматься не над достоинствами и недостатками моей книги, а над теми критериями, которыми руководствовалась редакция, помещая этот текст на страницах журнала. По существу, главное в рецензии не научная критика, а набор очень резких и малообоснованных обвинений и просто оскорбительных суждений, имеющих целью не столько оценить рецензируемую работу, сколько унижить ее автора.

В связи с этим не имеет смысла вступать в собственно научную полемику с автором рецензии и отвечать на его возражения по поводу идей, изложенных в моей книге. Этим письмом я хочу защитить свое профессиональное достоинство и обратить внимание моих коллег на недопустимость таких форм критики, которую демонстрирует А.В.Иванов. Наверное, я не стал бы обращать внимание на этот выпад в мой адрес, если бы рассматриваемая ре-

цензия была опубликована в каком-нибудь малотиражном специализированном издании. Но она появилась в журнале, издаваемом авторитетным академическим институтом и претендующим на то, чтобы стать одним из ведущих философских изданий России. В этом смысле мнение журнала может быть расценено как мнение значительной части философской общественности страны.

Приведу несколько наиболее выразительных суждений А.В.Иванова в мой адрес. Он заявляет, что автор рецензируемой монографии «насилует мысль русских философов в угоду своим умозрительным схемам» (с. 154). Далее он называет мои построения «метафизической «отсебятиной», а также «антиисторией» и «антиметафизикой». Но это еще можно признать выражениями на грани научной корректности. Далее А.В.Иванов полностью «раскрепощается»: наряду с «идеологизированностью и умозрительным схематизмом» книги он фиксирует «недостаток метафизической культуры у автора» (с. 155). Весь последующий текст А.В.Иванова посвящен не столько критике недостатков рецензируемой книги, сколько описанию философской и общекультурной «безграмотности» ее автора. Утверждается, что автор книги «имеет весьма смутное представление о категориальном языке философии»; тут же выдвигаются обвинения в том, что я вообще не знаком с традицией русской религиозной философии, иначе не писал бы «метафизически и логически безграмотных фраз» (с. 156). На той же странице А.В.Иванов доходит до того, что обвиняет меня в «метафизическом неопитстве», а на следующей уже и в «дилетантстве» (с. 157). Разбирая текст о Платоне из моей монографии, А.В.Иванов утверждает, что «таких безграмотных формулировок не допускает даже студент второго курса философского факультета» (с. 157).

Последний (пятый) пункт рецензии А.В.Иванова делает понятными причины его откровенной неприязни (если не сказать сильнее) к моему труду и ко мне лично. Здесь речь идет о том разделе моей монографии, в котором осуществляется критический анализ философских взглядов П.Флоренского. Не буду приводить все оскорбления, которые направляет в мой адрес А.В.Иванов, процитирую только кульминацию его рецензии: «И.И.Евлампиева где-то даже жалко, ибо за этой иррациональной ненавистью к величайшему гению русской национальной культуры стоит какой-то очень болезненный психологический комплекс, присущий нашей западнически ориентированной интеллигенции» (с. 159). Здесь приходится сказать об одной негативной черте, присущей современному сообществу историков русской философии. В нем явно выделяется круг людей, которые посвящают все свои усилия не содержательному анализу различных аспектов нашей философской истории, а весьма эмоциональному восхвалению нескольких «культовых» фигур; в случае явно критического отношения к их «кумирам» они столь же эмоционально бросаются на их защиту, не считаясь ни с правилами академической дискуссии, ни даже с моральными нормами. А.В.Иванов несомненно принадлежит к таким людям, в рецензии он упоминает известные «культовые» фигуры нашей философской традиции – П.Флоренского, В.Вернадского и Н.Рериха.

Одной из особенностей представителей указанного круга является их достаточно слабая осведомленность в исследовательской литературе. Хотя А.В.Иванов обвиняет меня в «безграмотности» и «дилетантстве», сам он наглядно демонстрирует именно эти качества. Только совершенным незнанием современного состояния исследований в области истории русской философии можно объяснить некоторые его суждения. А.В.Иванов не раз упрека-

ет меня в том, что для меня оказались «неподъемными» многие концепции русской философии, которых он не нашел в моей монографии (например, фундаментальная концепция Н.Лосского, концепции С. и Е.Трубецких и др.). Если бы А.В.Иванов действительно следил за выходящей исследовательской литературой, он бы знал, что я являюсь автором множества работ, посвященных самым различным аспектам русской философии, в том числе и объемного учебного пособия «История русской философии» (М.: Высшая школа, 2002), в котором дано изложение взглядов всех значимых мыслителей русской истории последних двух столетий. Совсем комично выглядит высказанное в мой адрес на последней странице рецензии пожелание познакомиться с «отличной и профессиональной серией» книг «Pro et contra» (издательство РХГА). Совершенно очевидно, что сам А.В.Иванов только понаслышке знает об этой серии, иначе от его внимания не ускользнул бы тот факт, что я давно сотрудничаю с издательством РХГА в качестве составителя-редактора самых разных публикаций по истории русской философии и непосредственно причастен к изданию указанной серии, являясь составителем и научным редактором книг об С.Булгакове и И.Ильине (их философию А.В.Иванов, кажется, оценивает весьма высоко и должен был бы хотя бы полистать эти книги).

Сам, участвуя в различных редколлегиях, я понимаю, что в современных российских журналах публикуемые материалы не проходят обязательного утверждения всех членов редколлегии. Но рецензии, в отличие от статей, в гораздо большей степени ассоциируются с позицией всего журнала и его редколлегии (не случайно во многих дореволюционных журналах была должность штатного рецензента, готовившего обзоры литературы). Тем более что в редколлегию «Философского журнала» входят весьма уважаемые и авторитетные исследователи (с некоторыми из них я имею вполне нормальные научные отношения). Поэтому, как мне представляется, я вправе просить главного редактора журнала и членов редколлегии публично высказать свое мнение о рецензии А.В.Иванова. Молчание в данном случае выглядело бы как согласие с рецензентом, а это бросит тень не только на мою научную репутацию, но и на репутацию тех журналов и издательств, с которыми я сотрудничаю (например, на репутацию журнала «Вопросы философии», постоянным автором которого я являюсь).

И.И. Евлампиев

А.В. Смирнов

Возможна ли не-западная философия?

Философия рассматривается как попытка универсализации мира, т. е. построения его связного описания. Связность мира, преодолевающая категориальную раздробленность и отражаемая фундаментальной онтологией, соответствует связности речи, обеспечиваемой прежде всего связкой. Показаны независимые возможности универсализации мира в рамках построения субстанциально-ориентированной и процессуально-ориентированной картин мира, реализованные в ходе развития западной и арабской культур.

Ключевые слова: субстанция, процесс, вещь, связка, бытие, утвержденность

Дж. Э. Бараш

Зачем помнить историческое прошлое?

За прошедшие десятилетия мы стали свидетелями возрождения радикального скептицизма по отношению к нашей способности постичь в какой-то мере «реальность» исторического прошлого. Этот скептицизм особенно ярко проявил себя в сравнительных аналогиях между историческими работами и художественными произведениями. Рассмотрев ряд способов, посредством которых воображение используется в историческом повествовании, автор проводит критический анализ установок исторического скептицизма. Какой бы предвзятой и неполной ни была попытка восстановить следы прошлого, автор показывает, что ее нельзя свести к вымыслу. Помимо работы с фактами историческая интерпретация всерьез занимается рассмотрением символических структур, выходящих за рамки настоящего, что помогает не только прояснить события, предшествующие настоящему, но и понять, что злободневно в настоящем, увидеть в более широкой перспективе его меняющиеся горизонты.

Ключевые слова: историческое прошлое, исторический скептицизм, воображение, художественное произведение, сравнительный анализ работ по истории и беллетристики, историография

С.В. Месяц

Платоновская концепция дискурсивного знания

В статье рассматривается роль дискурсивного, или рассудочного (диалогического), знания в философии Платона. На основании анализа символа линии из VI книги «Государства», а также диалогов «Филеб», «Парменид» и «Софист» выясняется предмет и метод этого вида знания, онтологический статус его объектов и его отличие от диалектического рассмотрения идей. Особое внимание уделяется вопросу о том, распространяется ли дискурсивное знание только на математические дисциплины или и на другие науки тоже, и почему, по мнению Платона, оно столь же далеко отстоит от бытия, как сон от бодрствования.

Ключевые слова: платоновская эпистемология, два вида умопостижимого, дискурсивное и интеллектуальное знание, гипотетико-дедуктивный метод, беспредпосылочное начало, диалектика, отражение идей в речи и слове (логосе), идея как число

А.А. Столяров

К будущему изданию фрагментов Посидония

В публикации представлены свидетельства о жизни и учении Посидония, крупнейшего представителя Средней Стои. Эти тексты, предваряемые общим введением, являются начальной частью готовящегося в настоящее время первого на русском языке собрания фрагментов Посидония. Собрание будет иметь собственную оригинальную структуру, отличную от зарубежных изданий Эдельштейна-Кидда и Тейлера.

Ключевые слова: античная философия, стоицизм, Средняя Стоя, Посидоний

П.С. Гуревич

Артур Шопенгауэр как философский антрополог

Впервые в отечественной и зарубежной литературе анализируются философско-антропологические идеи А.Шопенгауэра. Ни один историк философии не считал, что у немецкого философа можно обнаружить целостное и весьма парадоксальное учение о человеке. Шопенгауэр, по мнению автора статьи, совершил радикальный переворот в истории философской антропологии.

Ключевые слова: человек, человеческая природа, индивидуальность, характер, философская антропология, психологические типы, разрушительность, бессознательное

Ж.-Л. Нанси

Психоанализ

Фрейд – так сказать

В двух небольших по объему статьях, написанных в разное время, вновь поднимаются вопросы об истине психоанализа и его главном изобретении. Используя свой метод, Нанси показывает, что психоанализ не занимается лечением, но открывает целый мир – инаковость более древнюю, чем Другой, более основательную, чем Закон. Фрейд изобрел психоанализ как рассказ – бесконечный рассказ, который, вовлекая в игру всего человека целиком, говорит о происхождении и росте человека благодаря «толчку» сил, получаемому человеком при вхождении в мир, действующему в нем и во многом его превосходящему.

Ключевые слова: психоанализ, Фрейд, инаковость, рассказ

Л. Хеджинян

Отрицание закрытости

В публикуемых фрагментах из книги одного из виднейших представителей американской школы «поэзии языка» говорится о тексте, все элементы которого действуют так, что опровергается представление о его замкнутом пространстве. Предлагаются средства, которые могут служить «открытию» поэтического текста, зависящие от элементов произведения и от намерений писателя. Открытый текст открыт миру и прежде всего читателю. Он предлагает участие. И так как опыт использования языка деятелен, читателю надлежит выдвигаться из текста вовне, чтобы отыскать межтекстовую поддержку (аналогичные темы и мотивы) – в мир, каждое мгновение которого находится под вертикальным и горизонтальным гнетом информации, в мир, таящий двусмысленность, неустойчивый и исполненный значимости.

Ключевые слова: поэтический текст, закрытость, язык, отрицание

Ю.С. Моркина

Моделирование в исследовании дискурса о научном знании (социальная эпистемология как неклассическая)

Философские представления о структуре научного знания и его развитии претерпели за последнее время сильные изменения. Известно, что в философии последней четверти XX в. наряду с историческим и лингвистическим наметился социологический поворот. В связи с этим необходим анализ современных направлений неклассической эпистемологии, взятых динамически и раскрывающихся в их противостоянии с более ранним стилем мышления (классической эпистемологией). В статье строится умозрительная модель противостояния философских направлений: классической и социальной эпистемологий. Анализируется, как в эту умозрительную модель вписываются реальные концепции социальных эпистемологов как эмпирических индивидов (для примера взяты концепции таких социальных эпистемологов, как Д.Блур, Э.Голдман и Х.Лонжино).

Ключевые слова: классическая эпистемология, социальная эпистемология, наука, знание, реализм, «сильная программа» в социологии знания, нормативизм, «контекстуальный эмпирицизм»

А.В. Прокофьев

Моральная ответственность в политике: взгляд через призму этики меньшего зла

В статье рассматриваются способы сдерживания эксцессов применения нормативной логики меньшего зла, которые относятся к сфере индивидуальной моральной ответственности. Автор предпринимает попытку установить должное отношение политиков к вынужденному применению нравственно сомнительных средств предотвращения катастрофического ущерба. Он предлагает ряд аргументов в пользу теоретической и прагматической оправданности таких явлений, как «моральный осадок» и эффект «грязных рук», а также проверяет возможности их институционализации. Основой для решения последней задачи служит развитие израильского правового регулирования в сфере применения физических мер дознания в отношении лиц, подозреваемых в террористической деятельности.

Ключевые слова: политическая этика, моральная ответственность, логика меньшего зла, моральный осадок, грязные руки

Р.Г. Апресян

Нравоперемена Ахилла: к первичному генезису морали

Нравоперемена Ахилла рассматривается на примере отношений Ахилла с соратником – с царем ахейцев Агамемноном и с соперниками – военным предводителем троян Гектором и царем троян Приамом и заключена в переходе от вражды к примиренности и от ненависти к великодушной снисходительности. Анализ сюжетных перипетий гомеровского эпоса позволяет с помощью метода концептуальной экспликации рудиментарного нормативного содержания проследить основные тенденции формирования и развития морали на исторически ранних этапах.

Ключевые слова: архаическая мораль, гомеровский этос, взаимность, вражда и примиренность, зло за зло, золотое правило

С.Н. Корсаков

Институт философии в годы Великой Отечественной войны

В статье впервые исследована работа Института философии Академии наук в годы Великой Отечественной войны. Приводятся новые данные об ушедших на фронт и погибших сотрудниках Института, об эвакуации Института и его разделении на московское и алма-атинское отделение, о работе и условиях жизни сотрудников в годы войны. Освещаются некоторые вопросы подготовки третьего тома «Истории философии» и учебника логики для средней школы.

Ключевые слова: Институт философии, Великая Отечественная война, Москва, Алма-Ата, история философии

А.Е. Смулянский

«Парменид» как своевременный и неуместный текст

Считается, что каждое издание крупного и пользующегося известностью автора должно удостаиваться рецензии, выражающей меру почтительности к так называемому «событию», которое это издание собой представляет. Но в случае с данной работой эта манера оказывается под сомнением, поскольку именно благодаря Хайдеггеру под сомнение также ставится привычность большинства умиротворяющих способов публичного обращения с философскими текстами. В работе показано, каким образом не только изданная книга, но и характерная традиция толкования хайдеггеровских размышлений вместе являются частью более обширной и, в то же время, специфической истории, которая, начиная с самого Хайдеггера, имеет дело с предельно проблематичным генезисом современных публичных установок в отношении истины.

Ключевые слова: Хайдеггер, историчность, публичность

A.V. Smirnov

Is a non-Western Philosophy Possible?

Philosophy is understood as an attempt to universalize the world by proposing its coherent description. Universal coherence and connectivity which overcomes the categorical split is expressed by fundamental ontology (in what regards the world) and copula (in what regards our speech). Two independent possibilities to universalize the world by constructing substance-based and process-based world-views are demonstrated, the first being realized within the domain of the Western, and the second – of the Arabic culture.

Keywords: substance, process, copula, being, philosophy

J. A. Barash

Why Remember the Historical Past

The past decades have witnessed the revival of radical skepticism in regard to our capacity to understand something of the “reality” of the historical past. This skepticism has found a most effective form of expression in comparative analogies that are drawn between historical works and works of fiction. Through examination of the variety of ways in which imagination is employed in historical narrative, this study presents critical analysis of the contemporary claims of historical skepticism. However biased and incomplete even the most impartial attempt to recover the vestiges of the past may be, this study advances the argument that its significance is hardly limited to the status of a fictive invention. Beyond a preoccupation with facts, historical interpretation is essentially concerned with the coherence of symbolic structures beyond the horizon of the present which not only serves to illuminate what preceded current times but, in so doing, enables us to identify what is timely in the present and to place its fluctuating horizons into perspective.

Keywords: historical past, historical skepticism, imagination, work of fiction, comparative analysis of historical works and works of fiction, historiography

S.V. Messiahs

Plato’s Concept of Discursive Knowledge

The paper discusses the role of discursive, i.e. dianoetic, knowledge in Plato’s philosophy. The analysis of the simile of the divided line in the *Republic*, Book VI, and of the content of such dialogues as the *Philebus*, the *Parmenides* and the *Sophist* yields important conclusions as to the method of such knowledge, the ontological status of its objects, and the way it differs from the dialectical mode of thinking. Particular attention is paid to the question, whether the discursive kind of knowledge extends to the mathematical disciplines alone or to other sciences as well, and why, according to Plato, the *dianoia* is separated from being by a distance as great as that separating sleep from wakefulness.

Keywords: Plato’s epistemology, two kinds of intelligibles, knowledge discursive and intellectual, hypothetic and deductive method, unhypothetical principle, dialectic, reflection of ideas in discursive thought (logos), idea as a number

A. A. Stolyarov

Towards a New Edition of the Fragments of Posidonius

This is the first part of the forthcoming publication of the first Russian translation of the fragments of Posidonius, the foremost representative of the Middle Stoa, containing the testimonies of his life and doctrine, with a general introduction. The collection of fragments will be arranged to an original pattern differing from the editions by both Edelstein-Kidd and Theiler.

Keywords: ancient philosophy, Stoicism, Middle Stoa, Posidonius

P. S. Gurevich

Arthur Schopenhauer as Philosophical Anthropologist

The paper offers the first ever analysis of Schopenhauer's ideas in philosophical anthropology. No historian of philosophy has ever considered the possibility of finding in this philosopher a consistent and an highly paradoxical doctrine of man. The author claims that Schopenhauer provoked a radical turn in the history of philosophical anthropology.

Keywords: man, human nature, individuality, character, philosophical anthropology, psychological types, destructivity, unconscious

J.-L. Nancy

Psychoanalysis

Freud – So to Speak

In these two brief papers written at different times, the author comes back to examining the problems of truth in psychoanalysis and of its greatest invention. By using his proper method, Nancy demonstrates that psychoanalysis has little to do with healing: it rather unveils an entirely new world, the alterity which is older than the Other and more fundamental than the Law. Freud invented psychoanalysis as a narrative, an endless narrative which, while involving the entire man in the game, gives an account of the man's origin and growth, owing to the initial 'push' which a man receives while entering the world and which continues to operate in him and, in many respects, to prevail over him.

Keywords: psychoanalysis, Freud, alterity, narrative

L. Hejinian

Rejection of Closure

The fragments published here from a book by one of the foremost representatives of the American school of 'Language poetry' describe a text all elements of which interact in such a way as to disprove the idea of it as a closed space. The author proposes the means that can serve the purpose of "opening up" of the poetic text; such means would be dependent on the elements of a given piece of poetry and on the intentions of its author. An open text is open to the world and, above all, to its reader; it invites participation. Given that any experience in the usage of language is an active one, the reader in order to find intertextual support (similar topics, motives, etc.) has to move from inside the text towards the outside, into the world which at any particular moment stands under the vertical and horizontal pressure of information, which is fraught with ambiguity, instability and significance.

Keywords: poetic text, closure, language, rejection

Yu. S. Morkina

The Use of Modelling in the Analysis of Discourse about Scientific Knowledge (Social Epistemology as a Non-Classic One)

In the recent time, the philosophical interpretation of the structure of scientific knowledge and its development has undergone significant changes. As is generally known, in the philosophy of the last quarter of the 20th century one can distinguish, alongside with the historic and the linguistic ones, the sociological turn. This makes necessary an analysis of the latest trends in the non-classic epistemology viewed in their dynamics and their opposition to the earlier style of thinking (the classic epistemology). The paper proposes a speculative model of opposition of the two schools of thought, the classic and non-classic epistemology. It is then examined to what extent this model is apt to describe the actual concepts by social epistemologists taken as empirical individuals (by way of example, the theories by David Bloor, Alvin Goldman and Helen Longino were chosen for the analysis).

Keywords: classic epistemology, social epistemology, science, knowledge, realism, Strong Programme in the sociology of knowledge, normativism, Contextual empiricism

A.V. Prokofyev

Moral Responsibility in Politics in the Light of the Lesser Evil Ethics

The paper deals with the specific means to avoid the negative consequences of applying of the normative logic of lesser evil which pertain to the moral responsibility of an individual. The author attempts to determine what could be a politician's proper emotional response to any morally disagreeable actions undertaken in order to prevent a catastrophic damage. He elaborates a theoretical and pragmatic justification of such phenomena as "moral reminder" and "dirty hands" and examines the possibility to institutionalize them. The basis of the latter project is the development of the Israeli judicial practice concerning the use of moderate physical pressure during the interrogation of persons suspected of involvement in hostile terrorist activities.

Keywords: political ethics, moral responsibility, logic of lesser evil, moral reminder, dirty hands

R.G. Apressyan

The Moral Change in Achilles: towards an Incipient Genealogy of Morality

Abstract: The moral change in Achilles is analyzed in regard to his relations with his fellow-general Agamemnon, the Achaean king of kings and with his rivals, the Trojan military leader Hector, and Priam, the King of Troy; it is further considered as a transition from discord to reconciliation and from hatred to magnanimous indulgence. The analysis of plot peripeties in the Homeric epic, based on the method of conceptual explication of the rudimentary normative content, allows to trace the main tendencies of the formation and the development of morality at the early stages of its history.

Keywords: archaic morality, Homeric ethos, reciprocity, hostility and reconciliation, evil for evil, the Golden Rule

S. N. Korsakov

The Institute of Philosophy during the War (1941–1945)

The paper offers the first systematic account of the activities of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences during the War. Many new facts are examined with regard to the scholars of the Institute who went to the front and were killed in action, the evacuation of Institute and its division into the Moscow and the Alma-Ata branches, the work and living conditions of the scholars in war-time. Particular attention is given the history of preparation of the third volume of the *History of Philosophy* and of the textbook of logic for secondary schools.

Keywords: *Institute of Philosophy, Great Patriotic war, Moscow, Alma-Ata, history of philosophy*

A.E. Smulyansky

The *Parmenides*, a Text Both Timely and Untimely

It is taken for granted that every edition of an eminent and well-known author must be met with reviews in proportion to the reverence inspired by the ‘event’ such an edition represents. In the case of Heidegger’s work, however, this ritual comes under suspicion because it is exactly Heidegger who casts doubt on most of those conciliatory ways in which the philosophical texts are publicly dealt with. The present paper seeks to demonstrate that not only the *Parmenides* as such, but the very tradition of interpreting Heidegger’s reflections as well, together make part of a broader and, at the same time, a more specific approach which, starting from Heidegger himself, has to cope with the highly problematic genesis of modern public attitude towards truth.

Keywords: *Heidegger, historicity, publicity*

Апресян Рубен Грантович – заведующий сектором этики Института философии РАН, доктор филос. наук, доктор филол. наук; apressyan@mail.ru

Бараи Джеффри Эндрю – доктор философии Пикардийского университета (Амьен, Франция); jeffrey.barash@u-picardie.fr

Гуревич Павел Семенович – заведующий сектором истории антропологических учений Института философии РАН, доктор филос. наук; gurevich@rambler.ru

Драгомощенко Аркадий Трофимович – поэт, писатель, переводчик, преподаватель Санкт-Петербургского, Калифорнийского, Нью-Йоркского университетов; лауреат премии Андрея Белого в области прозы (1978), международной литературной премии The Franc-tireur Silver Bullet (2009); phljrnl@yandex.ru

Заритовская Зоя Алексеевна – научный сотрудник сектора современной западной философии Института философии РАН; phljrnl@yandex.ru

Лин Хеджсинян – профессор Калифорнийского университета; phljrnl@yandex.ru

Корсаков Сергей Николаевич – и.о. старшего научного сотрудника отдела комплексных проблем изучения человека Института философии РАН, кандидат филос. наук; snkorsakov@yandex.ru

Месяц Светлана Викторовна – старший научный сотрудник сектора философских проблем истории науки Института философии РАН, кандидат филос. наук; messiats@mail.ru

Моркина Юлия Сергеевна – научный сотрудник сектора социальной эпистемологии Института философии РАН, кандидат филос. наук; morkina21@mail.ru

Нанси Жан-Люк – профессор университета Страсбурга, автор более тридцати книг, русскому читателю известен по книгам «Corpus» (1999) и «Бытие единичное множественное» (2004); phljrnl@yandex.ru

Прокофьев Андрей Вячеславович – профессор философского факультета Московского государственного университета, доктор филос. наук; avprok2006@mail.ru

Смирнов Андрей Вадимович – заведующий сектором философии исламского мира Института философии РАН, член-корреспондент РАН; ori@iph.ras.ru

Смулянский Александр Ефимович – аспирант Санкт-Петербургского государственного университета; phljrnl@yandex.ru

Столяров Александр Арнольдович – ведущий научный сотрудник Института философии РАН, доктор филос. наук; hist.vest@iph.ras.ru

Научно-теоретический журнал

Философский журнал № 1(6)

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Свидетельство ПИ № ФС77-32885 от 15.08.2008 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 14.04.11.

Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 11,00. Уч.-изд. л. 13,05. Тираж 1 000 экз. Заказ № 015.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14/1, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>

Памятка для авторов «Философского журнала»

- Философский журнал открыт для всех авторов независимо от их ведомственной принадлежности и социального статуса.
- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Рукописи принимаются редакцией в распечатке в 1 экз. вместе с электронной версией, записанной на диске или отправленной по электронной почте. Формат – Word, шрифт – Times New Roman, размер шрифта – 12, междустрочный интервал – 1,5. Сноски постраничные, со сквозной нумерацией.
- Объем статьи – от 0,5 до 1,5 а.л., включая ссылки, примечания, литературу. Рецензия – до 0,7 а.л.
- К рукописям прилагаются:
 - а) резюме статьи объемом до 600 знаков на русском и (желательно) английском языках,
 - б) ключевые слова,
 - в) сведения об авторе:
 - фамилия, имя отчество полностью;
 - место работы;
 - ученые степени и звания;
 - контактный телефон, e-mail;
 - заполненная доверенность на передачу авторского права.
- Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии и главного редактора. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи.
- Рукописи не возвращаются.
- С аспирантов не взимается плата за опубликование рукописей.
- Рисунки, формулы, специфические значки и неевропейские шрифты должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом.
- Адрес редакции: 119991, Москва, Волхонка 14, стр. 5, Институт философии РАН, «Философский журнал».
Адрес электронной почты: phjrn1@yandex.ru
тел.: (495) 697-66-01
- Общие правила оформления рукописей и работы над версткой см. на сайте Института философии РАН: <http://iph.ras.ru>

Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России.
Подписной индекс **41951** Объединенного каталога «Пресса России»
или по Интернет-каталогу: <http://www.arpk.org/magaz.php?in=41951>

ВЫШЛИ В СВЕТ

- 1. Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 4 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М.: ИФРАН, 2010. – 255 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0174-7.**

Четвертый выпуск сборника посвящен анализу актуальных аспектов развития гуманитарной экспертизы, а также проблемам биоэтики и виртуалистики. Особое внимание авторы уделяют проблемам соотношения рационального и иррационального в различных аспектах человеческой жизни: телесности, социуме, властных структурах, обучении, творчестве. Комплексный подход к изучению проблем человека находит свое воплощение в материалах, посвященных модификации человеческой природы.
- 2. Вечное и преходящее в культурном наследии России [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. С.А. Никольский. – М. : ИФРАН, 2010. – 151 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0181-5.**

Отношение к собственному наследию, в противоположность ложно понятому патриотизму, не может быть исключительно апологетическим и, как следствие, догматическим. Это отношение селективно, корректируется настоящим и потому критично по своему духу. Для того, чтобы ответить на вопрос об избирательном наследовании, необходимо, во-первых, проанализировать общий состав этого наследия, в том числе такие его пласты, как этнический и национальный, языческий, православный и светский, азиатский и европейский, крестьянский, дворянский и разночинный. Во-вторых, содержательно раскрыть, и если понадобится, реконструировать то, что сохраняет свое культурное значение и ждет своего востребования в современной России.
- 3. Голобородько, Д.Б. Концепции разума в современной французской философии. М.Фуко и Ж.Деррида [Текст] /Д.Б. Голобородько; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2011. – 177 с. ; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 85–95. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0183-9.**

Книга посвящена философско-антропологическому анализу знаменитой полемики о разуме и неразумии. Рассматривается ряд критических подходов к проблеме рациональности во французской философии XX в. Дается обзор критики разума в работах А.Кожева, Ж.Багая, М.Бланшо. Анализируются концепции «археологии знания» (М.Фуко) и «деконструкции» (Ж.Деррида). В центре исследования такие понятия, как «Другой», «безумие», «исключение», «власть», «различие». В приложении помещены переводы ключевых для исследуемой полемики текстов: «*Cogito et histoire de la folie*» Ж. Деррида (публикуется в новом переводе) и «*Mon corps, ce papier, ce feu*» М. Фуко (на русском языке публикуется впервые).

Книга адресована широкому кругу читателей, интересующихся современной философской и политической антропологией.
- 4. Горелов, А.А. Истина и смысл [Текст] / А.А. Горелов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 147 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 141–146. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0162-4.**

Рассматривается соотношение понятий «истина» и «смысл». Работа состоит из двух частей. В первой части анализируются различные концепции истины, сформировавшиеся в античности и в Новое время, а также виды истины в различных отраслях культуры. Во второй части дается определение смысла жизни как трансформации телесного в духовное и показывается, как данное определение связано с определением истины как процесса и результата познания.

Для тех, кто интересуется проблемами истины и смысла жизни.
- 5. Громов, М.Н. Образы философов в Древней Руси [Текст] / М.Н. Громов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2010. – 190 с. ; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 163–188. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0182-2.**

Книга написана на основе многолетних изысканий в области древнерусской философии и культуры с учетом достижений современной историко-философской науки и медиэвистики. В ней анализируются полисемантические представления о философии и философах на основе памятников письменности XI–XVII веков. Прослеживается влияние кирилло-мефодиевской традиции и рассматривается образ Константина-Кирилла Философа как пример мыслителя, ставший эталонным для отечественной допетровской культуры. Последовательно излагаются жизнь и творческое наследие Илариона Киев-

ского, Кирилла Туровского, митрополита Никифора, Нила Сорского, Иосифа Волоцкого, Максима Грека, Симеона Полоцкого, Юрия Крижанича, протопопа Аввакума и других выдающихся представителей древнерусской мысли. Книга предназначена как для специалистов по отечественной философии и культуре, так и для широкого круга заинтересованных читателей.

6. **Ивин, А.А. Человеческие предпочтения [Текст] / А.А. Ивин; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 122 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 120–122. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0163-1.**

В монографии рассматриваются предпочтения (сравнительные оценки), выражаемые обычно с помощью терминов «лучше», «хуже», «равноценно». Затрагиваются три темы: роль предпочтений в человеческой деятельности, логический анализ предпочтений и система предпочтений, предполагаемых научным методом. Строятся новые логические теории предпочтений, в частности, логики предпочтений, не являющихся транзитивными.

7. **История философии. № 15 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: И.И. Блауберг, О.В. Голова. – М. : ИФРАН, 2010. – 232 с.**

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

8. **Келле, В.Ж. Интеллектуальное и духовное начала в культуре [Текст] / В.Ж. Келле; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2011. – 218 с.; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0191-4.**

«Интеллектуальное и духовное начала в культуре» – последняя работа недавно ушедшего из жизни Владислава Жановича Келле, советского и русского философа, социолога и историка науки, чьи работы (многие из них – в соавторстве с М.Я.Ковальзоном) составили целую эпоху в отечественном обществознании.

Исследуя структурную неоднородность культуры, автор усматривает наличие интеллектуального и духовного начал в культуре западноевропейского типа. В книге описываются интеллектуальное начало (ветвь) культуры, основанное на субъект-объектном отношении, и духовное начало, воспроизводящее субъект-субъектные отношения в культуре принципиально и отличающееся от интеллектуально-объективных форм сознания. Знание и вера, истина и ценность рассматриваются как частные проявления этих начал.

Часть материалов была опубликована ранее. В книгу они вошли в переработанном виде и в соответствии с ее общей логикой. В приложении представлены материалы, тематика которых примыкает к идеям книги и дает представление об исследовательском кругозоре В.Ж. Келле.

9. **Корзо, М.А. Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века [Текст] / М.А. Корзо ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2011. – 155 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 1450–154. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0186-0.**

Исследование посвящено анализу системы нравственного богословия церковного деятеля, богослова и педагога второй половины XVII в. Симеона Полоцкого, принадлежавшего к числу приглашенных московским правительством выходцев с православных земель Речи Посполитой, которые получили богословское образование в Киево-Могилянской академии или в иных учебных заведениях, испытавших сильное влияние системы образования иезуитов. Сочинения авторов этого круга, и в первую очередь Симеона Полоцкого, положили начало той линии развития русского (московского) православия XVII в., которая формировалась под значительным влиянием католического нравственного богословия.

В книге реконструируются основные источники системы, влияния иных (помимо православной) конфессиональных традиций; выявляются её композиционные и содержательные особенности; на примере заповедей второй скрижали Декалога анализируется предлагаемая богословом программа практического поведения христианина в миру.

10. **Кришталёва, Л.Г.** **Философия и этика поступка (структура и значение поступка в различных культурно-исторических обстоятельствах – опыт реконструкции) [Текст] / Л.Г. Кришталёва ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 123 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0169-3.**

Перед каждым человеком стоит парадоксальная задача – стать самим собой. Как человек движется навстречу к себе? Классические тексты, относящиеся к разным эпохам и культурам, дают схожий ответ – путем поступка.

Книга включает три исследования, ставшиеся результатом медленного чтения платоновской «Апологии Сократа», «Нравственных писем к Луцилию» Сенеки и романа «Братья Карамазовы» Ф.М.Достоевского. Тщательный анализ позволил по-новому понять события, запечатленные в этих текстах.

11. **Лисеев, И.К.** **Философия. Биология. Культура (работы разных лет) [Текст] / И.К. Лисеев; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2011. – 316 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0189-1.**

В книгу вошли труды И.К.Лисеева по философскому осмыслению современных наук о жизни, написанные им на протяжении почти полувековой исследовательской деятельности в этом направлении.

В этих работах отражается эволюция взглядов ученого, расширение поля его творческих исканий. Представлен ход мыслей автора и его соавторов на протяжении довольно длительного и значимого периода выдвижения биологической проблематики на одно из первых мест в понимании функционирования современной науки и культуры.

Работа может быть интересна как для специалистов по философии биологии, так и для всех, интересующихся философскими проблемами современной науки.

12. **Междисциплинарность в науках и философии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.Т. Касавин. – М. : ИФРАН, 2010. – 205 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0179-2.**

Междисциплинарное взаимодействие – отличительная черта современной науки и других типов интеллектуального производства. Сегодня в большинстве наук решение крупной проблемы невозможно без междисциплинарного взаимодействия ученых. И его отличие состоит в том, что оно может происходить без институциональных преобразований, на уровне личного общения и даже в форме безличного заимствования результатов и методов других наук. Авторы рассматривают междисциплинарные подходы, продуцируемые зарубежными исследователями, а также сами применяют междисциплинарные методы при решении философских проблем. Книга дает читателю представление о междисциплинарности как современном философском тренде.

13. **Меняющаяся социальность: новые формы модернизации и прогресса [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.Г. Федотова. – М. : ИФРАН, 2010. – 274 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0170-9.**

В монографии обсуждаются глубокие перемены, обусловленные подключением к интенсивному мировому развитию и экономическому росту ряда западных стран и увеличением числа потребителей ресурсов. Эта меняющаяся социальная реальность сегодня плохо описывается классической концепцией прогресса, характеризующей Запад как универсальный образец развития для западных стран, обреченных на стратегию догоняющей модернизации.

В книге рассматривается классическая концепция прогресса, ее регулятивное значение для понимания новых форм прогресса и модернизации, а также дискуссии по данному вопросу.

Отдельный раздел посвящен проблемам прогресса и модернизации России.

14. **Михайлов, И.А.** **Макс Хоркхаймер. Становление Франкфуртской школы социальных исследований. Часть 2: 1940–1973 гг. [Текст] / И.А. Михайлов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2010. – 294 с. ; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 256–291. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0178-5.**

Предлагаемая читателю монография – первое отечественное исследование, специально посвященное основателю одного из наиболее влиятельных философских течений современности. Первая книга (Часть 1: 1914–1939 гг.) опубликована в 2008 г. (М., ИФРАН). Вторая часть освещает развитие идей Франкфуртской школы «зрелого» этапа («Диалектика Просвещения», «Инструментальный разум» и др.). Используется материал лекций и посмертно опубликованных семинарских протоколов школы, рецензий и дневниковых записей М.Хоркхаймера, ранее не анализировавшихся в отечественной литературе. Идеи

Хоркхаймера представлены в широком контексте философских, социологических, психологических, литературных и политических течений середины XX в., а также в сравнении с теориями его коллег и друзей: Т.Адорно, Л.Левентала и др.

15. **Ориентиры... Вып. 7 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Т.Б. Любимова. – М.: ИФ РАН, 2011. – 187 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0190-7.**

Идеология пронизывает социальную жизнь во всех ее проявлениях, присутствуя в ней как явным, так и неявным образом. От теорий, провозглашавших смерть идеологии, давно отказалась социальная наука, однако в нашей стране исследованиям идеологических процессов все еще не уделяется достаточного внимания. Восполняя этот пробел, авторы сборника исследуют роль идеологии в процессе модернизации, а также некоторые существенные моменты идеологических процессов в России. Постоянная тема серии данных сборников – «Восток и Запад», – представлена как преломление в восточных культурах западных информационных технологий и стереотипов.

16. **Павлов, К.А. О природе логических рассуждений [Текст] / К.А. Павлов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2010. – 159 с.; 20 см. – Библиогр.: с. 155–157. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0164-8.**

Монография является исследованием в области философии логики. Критически анализируется «субстанциальное» понимание логики, проистекающее из стремления считать, что логические формы обязаны иметь знаковый характер. Особое внимание уделяется смыслопорождающим и коммуникативным аспектам логики, без учета которых невозможно ставить вопрос ни о теоретической реконструкции логики научных открытий, ни о компьютерном моделировании процессов логического рассуждения.

17. **Политико-философский ежегодник. Вып. 3 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.К. Пантин. – М.: ИФРАН, 2010. – 194 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0172-3.**

Третий выпуск «Политико-философского ежегодника» посвящен исследованию капитализма, его политическим институтам и ассоциируемым с ними политико-философским теориям. Другой важной темой выпуска является изменение вектора политического развития нашей страны за прошедшие два десятилетия, история Новой России подробно освещена под этим углом в статье И.К.Пантина о «российском выборе». Кроме того, в выпуске получила продолжение ставшая традиционной рубрика о проблемах политического образования.

18. **Проблема сборки субъектов в постнеклассической науке [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: В.И. Аршинов, В.Е. Лепский. – М.: ИФРАН, 2010. – 271 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0176-1.**

Работа посвящена актуальным и активно обсуждаемым проблемам формирования адекватных эпохе глобализации форм и типов субъектности. Предлагаемый авторами подход базируется на идеях постнеклассической науки, в которой интерпретация знаний неразрывно связана с субъектами, их производящими, с их отношениями и взаимными рефлексивными представлениями, с этическими нормами и морально-нравственными представлениями.

Представляет интерес для специалистов гуманитарных и естественнонаучных областей знаний, ориентированных на исследование проблем социального проектирования, управления и развития, а также для широкой аудитории управленцев-практиков.

19. **Современное государство, социум, человек: российская специфика [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.Н. Шевченко. – М.: ИФРАН, 2010. – 243 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0175-4.**

Авторы монографии сконцентрировали свое внимание на обосновании целей и задач современного российского государства, на состоянии социума, на тех горизонтах, которые открываются перед человеком в меняющихся условиях его жизни и деятельности. Проведен сравнительный анализ принципов западной и российской цивилизации, показаны результаты воздействия Запада на русскую культуру и общество, на ход отечественной истории, разобрана дилемма – модернизация или особый путь развития России.

Книга предназначена для научных работников, преподавателей, аспирантов, а также широкого круга читателей, интересующихся современными проблемами модернизации российского государства и общества.

20. **Спектр антропологических учений. Вып. 3 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. П.С. Гуревич. – М.: ИФРАН, 2010. – 194 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0173-0.**

За последнее время в европейской философии радикально изменились философские представления о человеческой природе. Решительное преобразование прежних взглядов обусловлено, прежде всего, открытиями в области медицины и естествознания, движением «трансгуманистов», которое поставило перед собой задачу создать «постчеловека», становлением трансперсональной психологии, выступившей против картезианско-ньютоновской картины мира, и развитием постмодернистской рефлексии, декларирующей «смерть человека».

Современные дискуссии о человеческой природе актуализируют проблему антропологии. Сегодня актуальной оказывается сама задача оправдания человека как особого рода сущего.

21. **Сухов А.Д. Материалистическое философствование в русском естествознании XIX–XX вв. [Текст] / А.Д. Сухов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2011. – 133 с.; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 124–132. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0188-4.**

В работе проанализированы воззрения крупнейших русских естествовников XIX–XX вв. – И.М.Сеченова, Д.И.Менделеева, И.И.Мечникова, К.А.Тимирязева, И.П.Павлова, К.Э.Циолковского, их контакты с философией, заимствования из нее, то новое, что было привнесено ими в русскую философскую мысль.

22. **Философия науки. – Вып. 15. Эпистемология: актуальные проблемы [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М. : ИФ РАН, 2010. – 278 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0168-6.**

Ежегодник посвящен обсуждению ряда актуальных и дискуссионных проблем современной эпистемологии. Исследуются перспективы эпистемологии, идеи натурализованной эпистемологии, проблемы сознания, познания, объяснения, понимания и ряд других. В работе дается сопоставление информационного, конструктивистского и синергетического подходов к объяснению познания. Рассматриваются проблемы возникновения сознания и самосознания с позиций эволюционно-информационной эпистемологии, анализируются особенности архаического мышления, проводится сопоставление «западного» и «восточного» типов мышления. Многие работы, представленные в сборнике, имеют дискуссионный характер.

23. **Философия управления: проблемы и стратегии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.М. Розин. – М. : ИФРАН, 2010. – 347 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0165-5.**

В коллективной монографии рассматриваются, с одной стороны, общие философские и методологические проблемы (новый интерес к управлению, основные направления управления, понятия и сущность управления, научные дисциплины, обслуживающие управление, особенности российской модели управления), с другой – различные стратегии управления (в технике, науке, консалтинге, производстве, государственных структурах). Общеметодологический подход к управлению в монографии конкурирует с синергетическим, что позволяет расширить понимание проблем философии управления. В ряде статей обсуждаются особенности российских условий управления в сравнении с западными и возможность переноса на российскую почву западных технологий управления.

Книга предназначена для широкого круга ученых и практиков, работающих в сфере управления, а также преподавателей и студентов университетов.

24. **Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. Вып. 4 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. М.С. Киселева. – М.: ИФРАН, 2010. – 243 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0177-8.**

Образование необходимо современным инновационным стратегиям, но не может быть успешно выстроено вне понимания истории мировых образовательных систем и традиций. В первом разделе сборника анализируются проблемы философии образования и типы образовательных систем европейской Античности, Средневековья, древнерусской культуры, эпохи Просвещения и постмодерна, а также образовательная традиция в буддизме. В биографическом жанре выполнена статья о создании нового учебника по философии (80-е гг. XX в.) и преподавательской деятельности академика И.Т.Фролова.

Во втором разделе исследуется спектр современных проблем в связи с вопросами управления и развития современных научных технологий; образовательными коммуникациями и менеджерскими схемами для использования их в образовании; сравнительным анализом российских и американских образовательных систем; соотношением образования и просвещения и др.

Сборник адресован всем, кто занимается проблемами образования: педагогам, исследователям, студентам и аспирантам.

25. **Черняев А.В. Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли [Текст] / А.В. Черняев; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 199 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 186–198. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0156-3.**

Монография посвящена рассмотрению интеллектуальной деятельности видного мыслителя и ученого послеоктябрьского русского зарубежья Г.В.Флоровского (1893–1979). На основе комплексного анализа с привлечением эпистолярных материалов реконструирован жизненный и творческий путь Флоровского, показана его роль в общественной жизни русской эмиграции. Особое внимание уделено трудам Флоровского по истории русской мысли, раскрыта их методологическая база и оригинальность.

26. **Эпистемология вчера и сегодня [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М. : ИФРАН, 2010. – 188 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0180-8.**

Книга посвящена рассмотрению ряда актуальных проблем современной эпистемологии, особое внимание уделяется новым подходам к классическим вопросам теории познания. Авторы предлагают свой анализ таких проблем, как познание как предмет эпистемологии, категории обобщения и индивидуализации в науках о природе и науках о культуре, проблема знания в мире ценностей, роль социального конструкционизма в психологии и теории познания. Дается эпистемологическое осмысление проблем современной науки, прежде всего в области когнитивных наук. Уделяется внимание лингвистической проблематике в эпистемологии, в частности, исследуются вопросы герменевтики и проблемы связи философии и филологии.

27. **Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда. – Вып. 4 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: В.В. Бычков, Н.Б. Маньковская. – М. : ИФРАН, 2010. – 159 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0171-6.**

Сборник включает разделы по истории и теории эстетики. Анализируются мало исследованные аспекты эстетики автора «Ареопагитик» и кантианские истоки теории символа Вл. Соловьева. Намечены новые подходы к осмыслению безобразного как эстетической категории. В разделе «Живая эстетика» рассмотрены вопросы методологии историко-эстетического исследования, формирования постнеклассического эстетического сознания: современной философии искусства. Особое место уделено полемике вокруг новейших тенденций в эстетике на материале последних публикаций американских исследователей.

28. **Этическая мысль. Выпуск 10 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. А.А. Гусейнов. – М. : ИФРАН, 2010. – 242 с.**

«Теоретический» раздел 10-го выпуска «Этической мысли» включает, в частности, анализ современных дискуссий в экологической этике с точки зрения их влияния на философское понятие морали; исследуется проблема моральной оценки индивидуального действия; представлен историко-понятийный анализ терминов *нравы*, *нравственность*, рассматривается отношение к неправде в русской нравственно-религиозной философии второй половины XIX – начала XX вв. В историко-философской части анализируются концепции *summum bonum* в классическом утилитаризме, понятие страсти в моральной философии С.Кьеркегора, исследуются аргументы, подтверждающие или опровергающие оценку учения Льва Толстого как философского, определяется роль Декалога в русской катехической литературе XVII в. В разделе, посвященном анализу нормативно-прикладных проблем, рассматриваются препятствия для использования принципа меньшего зла в общественной практике, анализируются тенденции развития журналистской этики.