

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ І. І. МЕЧНИКОВА

**ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ЯК ІСТОРІЯ
ПОНЯТЬ**

ЗБІРКА СТАТТЕЙ ЗА МАТЕРІАЛАМИ ДОПОВІДЕЙ УЧАСНИКІВ ІС-
ТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ ЧИТАНЬ ПАМ'ЯТІ МАРАТА ВЕРНІКОВА

ОДЕСА

ОНУ

2019

УДК 1(091)

Рекомендовано до друку Вченою радою

ОНУ імені І. І. Мечникова.

Протокол № 3 від 19 листопада 2019 р

Рецензенти:

Плавич В.П., доктор філософських наук, професор.

Кадієвська І.А., , професор.

Редакційна колегія:

Секундант С. Г., доктор філософських наук, професор (Гол. ред).

Хома О. І., доктор філософських наук, професор.

Шевцов С.П., доктор філософських наук, професор.

Стрелкова А. Ю., доктор філософських наук, старший науковий співробітник.

Збірка статей за матеріалами доповідей учасників історико-філософських читань пам'яті Марата Вернікова «Історія філософії як історія понять», 28 - 29 червня 2019 р., м. Одеса: збірка статей / За ред. С. Г. Секунданта. – *Одеський національний університет імені І. І. Мечникова*, 2019. – 169 с.

В анотованому каталозі представлені статті учасників «Історико-філософських читань пам'яті Марата Вернікова», які відбулися 28 – 29 червня 2019 р. в Одеському національному університеті імені І. І. Мечникова.

Матеріали статей призначено для філософів, істориків філософії, викладачів, аспірантів, студентів та всіх, хто цікавиться історією філософії.

УДК 1 (091)

ISBN 978-617-689-355-1

© Одеський національний
університет імені І. І. Мечникова, 2019
© Автори статей, 2019.



Марат Миколайович Верніков

(25. 06. 1934 – 14. 09. 2011)

ЗМІСТ

Вступ. Історія понять як предмет філософського і міждисциплінарного дослідження (Сергій Секундант).....	1
1. Шевцов Сергій (м. Одеса). Довге порівняння у Гомера як початок філософського мислення у Стародавній Греції.....	23
2. Стрелкова А.Ю. (м. Київ). Пара понять «форма» і «порожнеча» в буддійській філософії.....	41
3. Румянцева Татяна (м. Мінськ). Стилистический и терминологический анализ текста «феноменологии духа» Гегеля.....	52
4. Кравчик Мария (м. Одеса) «Сакральное и профанное»: трансформация vs оппозиция “.....	57
5. Александров Владимир (м. Мінськ). Сравнительный анализ понятия и символа.....	72
6. Рейдерман Илья (м. Одеса). Субъект, субъектность, субъективность, личность.....	94
7. Райхерт Константин (м. Одеса). Концепция изменения фоновых практик и история понятий.....	106
8. Петриковская Елена (м. Одеса). Обоснование проблематики философской антропологии в работах И. Канта и Х. Плеснера.....	116
9. Секундант Сергій (м. Одеса). Критичні засади гегелівської концепції історії філософії як історії понять.....	133

ВСТУП. ІСТОРІЯ ПОНЯТЬ ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФСЬКОГО І МІЖДИСЦИПЛІНАРНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ.

Сергій Секундант,

доктор філософських наук, професор,
Одеський національний університет
імені І.І. Мечникова

Значение исследования понятий для философии трудно переоценить. Сама философия возникает из потребности углубленного исследования понятий. Этому интересу к понятию мы обязаны во многом софистам, которые славились своей способностью вольно оперировать понятиями. Сократ был первым, кто обратился к проблеме определения понятий с целью преодоления софистики и тех социально-культурных последствий, к которым вел релятивизм и нигилизм софистов. Можно без всякого преувеличения сказать, что философия возникает у Платона как альтернативный софистике вид рассуждения, в котором исследование понятий занимает центральное место. Многие его диалоги посвящены исследованию отдельных понятий. Свой диалектический метод и, в частности, диайресис Платон разрабатывает для того, чтобы дать такое определение понятий, которое базировалось бы на надежных онтологических основаниях. Даже его теорию идей можно рассматривать как результат поиска надежного метода определения понятий.

Исследование понятий занимает центральное место и в «Метафизике» Аристотеля. И это вполне понятно, если учесть, что ее основную ценность метафизики он видит в том, чтобы дать понимание сути вещей. Аристотель был

первым, кто разграничил исследование слов и понятий. Он же выдвинул требование принимать во внимание разные значения слов. Почти каждую книгу «Метафизики» Аристотель начинал с исследования тех значений, в которых использовалось рассматриваемое слово. Он же первым занялся исследованием генезиса понятий, разработал классическую теорию определений и попытался построить полную систему категорий. Такое отношение к понятию основоположников европейской философии не могло не повлиять на взгляды других классиков европейской философии. Не будет преувеличением сказать, что многие из них цель философии видели в уточнении обыденных понятий и разработке своей системы понятий, которая позволила бы эффективнее решать возникающие перед человечеством на каждом этапе его развития проблемы. Неудивительно, что история философии с самого начала своего возникновения обратилась к исследованию понятий.

В истории философского исследования истории понятий можно выделить три периода. Первый период начинается с момента формирования истории философии как науки в рамках эклектического движения, возродившегося к середине 17 в., и заканчивается историко-философской концепцией Гегеля. Философов этого периода объединяет центральная идея – превратить философию в надежную науку, которая была бы так же сильно защищена от возражений, как и математика и естествознание. Обращение к истории философии вообще и истории понятий в частности осуществлялось в рамках этой центральной идеи. Историки философии этого периода пытались доказать, что в развитии философии имеет место прогресс. Поэтому их историко-философские концепции сознательно ориентировались на построение такой философской системы, которая учитывала бы все то ценное, что было добыто философией на протяжении всего ее существования.

Это ориентированное на построение философской системы направление в истории философских понятий не получило поддержки у исследователей ис-

тории понятий после Гегеля. Причину этого следует искать в тех социокультурных изменениях, которые произошли в Европе начиная с середины 19 в. Главной причиной стал быстрый прогресс естественных наук и рост промышленности. Все это привело к усилению, с одной стороны, исторического мировоззрения, а с другой – позитивизма, враждебно относящегося к метафизическим системам вообще и всякого рода философским спекуляциям в частности. Если в 18 в. - первой четверти 19 в. дилемма «история или система» решалась в пользу системы, то во второй половине 19 в. большинство историков философии отдают предпочтение истории. Естественно, что в условиях столь радикального поворота философского интереса ни о какой преемственности не могло и быть речи.

Х.Г. Майер автор статьи «История понятий, опубликованной в «Историческом словаре философии» указывает на то, что термин «история понятий (Begriffsgeschichte) ввел еще Гегель, но его понимание истории понятий никак не повлияло на дальнейшее развитие исследований в этой области [12, S. 788]. Готфрид Габриэль идет еще дальше. Он считает, что история понятий возникает из «берлинского аристотелизма», который возник как реакция на спекулятивную философию Гегеля [7, S. 17]. Его точку зрения поддерживают Э. Мюллер и Ф.Шмидер. По их мнению, родоначальником истории понятий в философии следует считать Адольфа Тренделенбурга (1802 – 1872) именно потому, что у него впервые «происходит разрыв между систематикой и историей, точнее между формальной логикой и историей понятий» [13, S.59]. У Тренделенбурга, действительно, происходит поворот интереса к истории языка и философской терминологии. Он активно использует методы филологического анализа в своих исследованиях по истории логики и философии. В споре систематиков и историков Тренделенбург открыто становится на сторону последних. В предисловии ко второму изданию своих «Логических исследований» он открыто выступает против присущего немцам предрассудка, будто каждый философ должен начинать философствование «на свой манер,

иметь свой собственный принцип и свое, особым образом отшлифованное зеркало» [25, S. IX]. По его мнению, ничто не приносит такого вреда философии, как стремление к оригинальности. Тренделенбург отрицает, что история понятий имеет какое-то значение для систематического понятия философской истины, и подвергает критике основную идею гегелевской диалектики, что чистое мышление в силу собственной необходимости создает из себя и познает моменты бытия» [25, S.36]. Критикуя диалектический метод Гегеля, Тренделенбург обращается к логике Аристотеля не случайно, поскольку диалектическая логика Гегеля, как и его философия, базировалась преимущественно на принципах, характерных для платоновской традиции. Он ясно подчеркивает, что логика Аристотеля, как и его метафизика, основывалась на признании единства формы и содержания. «Аристотель, - пишет он, - нигде не выражает намерения понять формы мышления только из самих себя. Такое разделение чуждо Аристотелю и является более поздним изобретением» [25, S.30]. Так понимаемая логика у него противостоит как спекулятивному методу Гегеля, так и чисто формально-логическим методам анализа. Выступая за использование эмпирических методов анализа, в частности методов языкознания, Тренделенбург предупреждает против опасности впадения в плоский эмпиризм. «Жизнь науки, как и всякая жизнь, - пишет он, - состоит в борьбе, а именно как в борьбе против мнений, который противопоставляются друг другу, так и против фактов, которые не хотят покориться мысли» [25, S. III].

Несмотря на все старания, Тренделенбургу все же не удалось полностью освободиться от тех ведущих проблем и представлений, которые были характерны для прошлого века. У него можно еще обнаружить и проблему единого фундаментального принципа науки, и отголоски идеи «вечной философии» (*philosophia perennis*). Тренделенбург исходит из того, что вместе с философией уже Платон и Аристотель открыли тот фундаментальный принцип, на котором должна базироваться всякая философия и, в частности, исследования

по истории понятий. «Нужно, - пишет он, - избавиться от предрассудка, при- сущего немцам, будто философии в будущем еще предстоит найти и по-но- вому сформулировать некий принцип. Этот принцип найден. Он заключается в органическом мировоззрении, которое получило свое обоснование у Пла- тона и Аристотеля, после них далее развивалось и во взаимодействии с реаль- ными науками должно превратиться в более глубокое исследование основных понятий и отдельных сторон и постепенно завершиться» [25, S. IX].

Как ранее последователи Лейбница и Вольфа, Тренделенбург считает, что Кант и Гегель исказили учение своих предшественников и направили по ложному пути. У Тренделенбурга мы видим уже влияние позитивизма, кото- рое обнаруживается и в его негативном отношении ко всякого рода философ- ским спекуляциям, и в требовании опираться на факты и осуществлять иссле- дование понятий во взаимодействии с реальными науками, и в требовании пе- рейти от конструирования систем к формированию научного мировоззрения, и в критике Гегеля с позиций этого нового «научного мировоззрения» [См. 26, S.533 - 535]. На это указывает также Клаус Христиан Кёнке, который его уче- ние охарактеризует как «систему позитивного, естественнонаучного, истори- ческого, филологического и историко-философского знания» [9, S.32]. Одним из основных теоретических источников философско-методологических взгля- дов Тренделенбурга стали немецкие романтики с их принципом историзма, интересом к мировоззрению и пристрастием к филологическим исследова- ниям, в частности Фридрих Шлейермахер. Он инициировал грандиозный про- ект научного издания трудов Аристотеля и добился его поддержания Берлин- ской академией наук еще в 1817 г. Этим отчасти можно объяснить, что новый этап в развитии истории философских понятий во многом шел в русле идей герменевтики и историко-философских взглядов Шлейермахера, коллеги и од- новременно главного оппонента Гегеля.

Многие исследователи считают основоположником философской исто- рии понятий ученика Тренделенбурга Густава Тейхмюллера (1832 – 1888) [См.

Rother 2010, S. 29]. Тейхмюллер вводит в обиход историков философии термин «Begriffsgeschichte» («история понятий») как обозначение особого методологического направления в историко-философских исследованиях. Его исследования по истории понятий насчитывают более 2000 страниц. Для него история понятий является первым условием прогресса философии [20, S.VI]. Вопрос о статусе истории понятий можно найти и в других его главных трудах, таких как «Действительность и воображаемый мир» [23], «Философия религии» и др.

Г. Тейхмюллер, как и Гегель, полагал, что философия, будучи рациональной наукой, состоит из понятий и только понятие является сферой философствования. «История философии, - утверждает он, - дает не только ориентацию относительно пути развития наших понятий, но, поскольку философия состоит только в понятиях, может сама рассматриваться как область исследования, как некоторого рода эксперимент и важнейший инструмент контроля за исследованием. Ибо история понятий показывает мотивы всякой теории и пути, которые подчинило своему господству каждое понятие, а также коллизии с прочими истинами и разрешение тщеславных попыток на власть» [20, S. III]. Предприняв целый ряд исследований в области истории понятий, Тейхмюллер фактически стал основоположником этого направления в истории философии. Он верил в то, что исследования в области истории понятий помогут «легче разрешить сложные проблемы путем познания простых и ясных мотивов их происхождения», не позволят нам «идти путями, которые ведут в тупик», и тем самым способствовать прогрессу философии [20, S. III-IV].

В заслугу Тейхмюллеру можно поставить и то, что он первым попытался четко определить предмет этого нового методологического подхода к истории философии. Тейхмюллер, в частности, отграничивает историю понятий от истории идей. Возражая Герману Лотце, который назвал его историю понятий историей идей, Тейхмюллер пишет: «Идеи мы признаем вообще и в природе и в истории как нечто определяющее, даже если они не познаны. Идеи являются

также образцами в художественном творчестве и религиозном сознании, а также выступают в качестве путеводной нити нравственной и политической жизни, даже если художник и благочестивый человек не смог их определить, обосновать или ясно познать» [21, S. 261 – 262]. Под понятием же Тейхмюллер понимает «научное выражение, которое мы даем этой идее посредством работы мысли» [21, S. 262]. «Поэтому, - далее разъясняет Тейхмюллер, - к каждому понятию принадлежит, во-первых, *технический термин* как знак того, что мы осознано установили некоторое понятие; во-вторых, *дефиниция*, безразлично, является ли она строгой или нестрогой (*lax*), или же состоит только в выделении какого-либо собственного признака (*proprium*), чем обычно ограничиваются даже определения принципов. В-третьих, каждое понятия требует работы мысли, которую можно измерить известными способами познания. Это означает, что каждое понятие требует или выведения из более простых принципов, или индуктивного обоснования, каким бы ошибочным оно ни было, путем ссылки на опыт, примеры и аналогии» [21, S. 262]. Тейхмюллер отграничивает историю понятий также от исследований по этимологии и истории метафор, относя их к разным дисциплинам. Историю идей он, в частности, относит к мифологии и истории культуры. Исследования в области этимологии и метафор тоже являются, по его мнению, предметом истории литературы, а не философии. Даже изучение этимологии слов, по его мнению, не имеет ничего общего с философией и является предметом языкознания.

Основные методологические идеи Тейхмюллера в области истории философских понятий во многом объясняются поставленной им перед собой задачей – четко определить предмет истории идей как философской дисциплиной. Поэтому его усилия преимущественно были направлены на ограничение предмета и отграничения методов ее исследования от предмета и методов других наук, в частности филологических, которые активно уже начали проникать

в область историко-философских исследований. Предприняв целый ряд исследований истории понятий, Г. Тейхмюллер фактически стал основоположником этого направления в истории философии.

Однако не все историки философии согласны с тем, что Тейхмюллера можно считать основоположником истории понятий. Хайнер Швенке упрекает Тейхмюллера в пристрастии к античности, которая в конечном счете приводит его к отрицанию действительного развития понятий. [17, S. 22]. Вольфганг Ротер также видит в любви Тейхмюллера к античности (Philohellenismus) основание его теории истории понятий, которая в конечном счете отрицает действительное развитие понятий и сводит историю развития понятий к деструкции видимости развития [16, S. 29 – 42]. Э.Мюллер и Ф. Шмидер считают его скорее «защитником неисторического и платоновского учения об идеях» [13, S. 62]. «Согласно Тейхмюллеру, - аргументируют они, - история философии как история понятий раскрывает неизменные основы философии, «вечную значимость этой мудрости». Она показывает, что во все века систематически повторяются определенные пограничные формы (Grenzformen). У него речь идет о первоначале или источнике понятий, которое в конечном счете отрицает действительное развитие понятий. Для него вся последующая история – это преимущественно распад и деформация» [13, S. 62 – 63]. В пользу того, что Тренделенбурга и Тейхмюллера нельзя считать основателем философской истории понятий, они приводят еще один аргумент: их работы были известны только узкому кругу специалистов.

Уже Тейхмюллер в полемике с неокантианцами пытается доказать приоритет взгляда на историю философии как историю понятий по сравнению с взглядом на нее как историю проблем, рассматривая понятие как концентрированное выражение проблемы, методов и содержания учений. Позже Н. Гартманн, трактовавший историю философии как историю проблем, ему возразил,

что понятие в строгом смысле, если его свести к его основным моментам, всегда составляет содержание некоторой систематической проблемы, т.е. является ее аббревиатурой [См. 8, S.458 – 485].

К кругу философов близких к Тренделенбургу, можно отнести и Рудольфа Ойкена (1846 – 1926). Ойкен учился в Геттингенском университете (1863 -1866), где одним из его учителей был Герман Лотце. В 1866 г. защитил диссертацию по классической филологии и древней истории. В течение пяти лет работал учителем в Берлине и Франкфурте. В Берлине он продолжил учебу у Фридриха Адольфа Тренделенбурга. В 1871 г. получил должность профессора в Базеле. В этот период начинает исследования в области философской терминологии, которые продолжаются в Йене, куда его пригласили на должность профессора. Эти исследования, которые длились примерно с 1872 по 1880 г., Ойкен называет подготовительным периодом, который предшествовал формированию его основных взглядов. Под влиянием Тренделенбурга, который требовал привести все проблемы философии в непрерывную историческую связь, он публикует в 1872 свой «Призыв к обоснованию лексикона философской терминологии» (*Aufforderung zur Begründung eines Lexikons der philosophischen Terminologie*), где он говорит о необходимости привести в связь подлинную терминологию великих мыслителей. В 1878 г. выходит в свет его «История и критика основных понятий современности», которая до 1920 г. выдержала 6 изданий. В этой работе Ойкен свою задачу видит в том, чтобы «рассмотреть не понятия, которые сейчас находятся на вершине специфической деятельности ума в философии или же в частных науках, а те, которые, исходя из философии и общего научного движения, приобрели власть (*eine Macht*) в жизни в целом» [4, S.VI]. «Не понятие современной философии (*die Begriff der Philosophie der Gegenwart*), - уточняет он, - а философские понятия современности (*die philosophische Begriffe der Gegenwart*) должны быть предметом нашего обсуждения» [4, S.VI]. Говоря о современности, Ойкен имеет в виду

«последние десятилетия, которые характеризуются реакцией против конструктивной и вообще систематической философии, а также преимущественным влиянием естественных наук» [4, S.VI]. В этом труде он ставит вопросы, касающиеся формирования ведущих понятий философии: «Каковы определяющие (maßgebende) направления нашего времени и в соответствии с какими целями отдельные движения сливаются в некоторое общее историческое движение (Gesamtwirkung)? Какие понятия нужно рассматривать при этом как ведущие? Как далеко может простираться их рассмотрение и где заканчиваться?» [4, S.VI]. Исследование понятий Ойкен осуществляет не в контексте тех задач, для решения которых они были созданы. Такой подход, по его мнению, позволяет нам не только понять те проблемы, которыми мы занимаемся, но и объяснить те стремления, которыми руководствовались их авторы, а также то, что они с их помощью достигли. Однако основная цель такого исследования критическая. Ойкен рассчитывает на основании критики понятий дать критическую оценку современной духовной жизни. «Понятия, которыми мы мыслим и с которыми мы работаем, - пишет Ойкен, - возникают из определенного отношения к вещам и задачам. Они показывают, какими проблемами мы занимаемся и как мы исследуем эти проблемы. Исследование понятий некоторого человека, направления, времени должно быть в состоянии объяснить нам их стремления и достижения, а критика понятий должна стать критикой общего содержания сознательной духовной жизни [4, S. V]. Решить эту критическую задачу, считает он, было бы невозможно без попытки «понять понятия в их исторической форме и их исторической связи, т.к. только благодаря этому возможно привести непосредственно данное к его источникам и основным тенденциям (Grundtriebe)» [4, S.V]. Уже в этой работе он говорит о необходимости «обратить внимание также на одеяние понятий, языковое выражение, ибо только там, где господствует ясность относительно содержания и формы понятий, можно ожидать соответствующей их оценки». [4, S.V- VI].

В этом своем труде Ойкен не только указывает, что тот или иной философ понимал под термином, но и что нового он внес в развитие этого понятия, разъясняя при этом значение этого нового. Предметом его исследования здесь становятся только те понятие и пары понятий, которые он считал важными для его века: субъективное – объективное, опыт, априори, врожденный, имманентный (космический), монизм – дуализм, закон, развитие, механистический – органический, культура, реализм, идеализм, индивидуальность, оптимизм – пессимизм.

В этом произведении Ойкена еще чувствуется влияние Гегеля. Это влияние обнаруживается в фактическом признании того, что Гегель, ограничив историю философии исследованием необходимого хода движения мышления, внес тем самым решающий вклад в концепцию истории философии как истории понятий. «Немецкий идеализм, вершиной которого был Гегель, - пишет Ойкен, - великолепно развил ту идею, что противоположность субъекта и объекта возникает исключительно в результате деятельности мышления и что именно неизбежность самого мышления противопоставляет мир субъекту, а не проникающая извне чувственная сила, не необходимость, противостоящая мышлению» [4, S.13].

В 1879 году выходит его главный труд по истории понятий «История философской терминологии». Христоф Штрозецки, оценивая историю понятий с точки зрения философской лексикографии, отмечает, что в этой работе история понятия впервые достигает высокого уровня [19, S. 7]. Примечательно, что здесь Ойкен говорит уже не об истории понятий, о об истории философской Терминологии. Если гегелевская традиция решительно стремилась оградить историю понятий от истории слов и языка вообще, то в этом труде Ойкен в понятии термина уже объединяет понятие и слово в единое целое и пытается проследить их взаимосвязь. Свою задачу он, в частности, видит в том, чтобы «показать многообразные связи слова и понятия и проследить изменчивую историю термина, связующего слово и понятие от начала и до

конца» [5, S.7]. Готфрид Габриель видит в этом прямое влияние Готтлоба Фреге [7, S. 17]. Фреге, коллега Ойкена по Йенскому университету и его собеседник в течение почти сорока лет, опубликовал в этом году свою знаменитую «Запись в понятиях». Свое критическое отношение к истории понятий выразил в своих «Основаниях арифметики», изданных в Бреслау в 1884: «Исторический способ исследования, который старается проследить (belauschen) становление вещей и исходя из этого познать их сущность, имеет, конечно, большое оправдание, но он имеет и свои границы. Если бы в непрерывном потоке всех вещей не было бы ничего прочного, вечного, то мир нельзя было бы познать и все погрузилось бы в хаос (in Verwirrung stürzen). Мы представляем себе, как это кажется, что понятия возникают из души так, как листья на деревьях, и полагаем, что можем познать их сущность тем, что исследуем их возникновение и пытаемся объяснить их психологически исходя из природы души. Но этот взгляд растворяет все в субъективном и в конечном счете упраздняет истину. То, что называют историей понятий, является или историей наших понятий, или, пожалуй, историей познания наших понятий или значений слов. Благодаря великой духовной работе, которая может длиться в течении веков, нам часто только и удается познать понятие в его чистоте, очистить его от чуждой ему шелухи (Umhüllungen), которая скрывала его от духовного взора» [6, S. 65 - 66]. Ойкен учитывает, но по-своему трактует, требование Фреге разграничивать историю понятий и историю слов. Однако исследование логики развития понятий в этой работе уже отходит на второй план и внутренняя история отдельных терминов особо не выделяется. Главную цель своего исследования происхождения понятий Ойкен видит в том, чтобы «охарактеризовать достижения (Gesamtleistungen) отдельных личностей и эпох в целом, а также пролить свет на решающие поворотные моменты общего духовного движения» [6, S.7].

В 1899 г. появляется трехтомный «Словарь философских понятий и выражений» Рудольфа Эйслера (1873 - 1926). Чтобы достичь максимальной

наглядности, Эйслер пытается здесь использовать одновременно логико-систематический (классификаторский) и хронологически-генетический способы изложения материала. Он сначала определяет понятие, а потом показывает, какое значение и какое содержание оно имело у разных философов античности, средневековья и Нового времени. Он признает, что ограничивается «наиболее типичными признаками понятий», поскольку нельзя показать все оттенки смысла понятия [3, S. III].

Метод Эйслера во многом определяется его взглядом на понятие. Для него понятия являются «выражением понимания того постоянного, общего, характерного, типичного, что содержит группа объектов, синтеза (Konzentration) и фиксации того, что мыслилось в некотором ряде суждений» [3, S. 4]. В духе классических учебников логики, он утверждает, что понятия выражают «сущность» некоторого класса объектов. Но «сущность» он понимает иначе, чем учебники логики. «Эта «сущность», - пишет он, - это то, что кажется мыслителю логически важным, осмысленным и часто очень сильно зависит от точки зрения и от индивидуальности того, кто мыслит. Поэтому понятия, особенно философские, часто представляют целые теории, гипотезы, толкования, оценки. Каждое из них хочет схватить и зафиксировать некоторую сторону объектов. Разнообразие философских характеристик ведет к односторонности в концептуальном определении вещей. Состояние научного исследования, влияние религии, общества, морали, расы и т. д., - все они оказывают на них влияние. К этому добавляется изменение значения выражений, которое имеет свое основание отчасти в субъективности взглядов философов и отчасти в соображениях общей целесообразности. Наконец, необходимость зафиксировать новые понятия соответствующим образом приводит к новым «техническим терминам»» [3, S. 4]. Эйслер подчеркивает роль субъективного и социально-культурных факторов на историю развития понятий и указывает на специфику философских понятий. «Философские понятия, - разъясняет он, - от-

личаются от «популярных» в основном тем, что в них то, что «наивный человек» мыслит функционально, подсознательно, схватывается и фиксируется с полной осмотрительностью, с ясностью и осознанностью восприятия» [3, S. 4]. Как и его предшественники по подходу, он видит в понятии результат долгой и сложной интеллектуальной работы, концентрированного выражения иных форм знания – суждений, оценок, гипотез, теорий.

Главную задачу своего словаря Эйслер видит в том, чтобы «познать это изменение значения терминов и выражений, изменение количества, качества и ценности содержания понятий». «Он, - пишет Эйслер, - намерен показать, что каждый философ имеет в виду под используемыми, но только местами определенными в его трудах выражениями, и какое содержание имеют используемые им термины в отличие от других мыслителей. Он также хочет выразить квинтэссенцию теорий и мировоззрений разных мыслителей их собственными словами. Неспециалист должен также понимать разницу между «наивным» определением и более точной, научной характеристикой понятия» [3, S. 4].

Знание истории понятий, по мнению Эйслера, должно стать важным дополнением к традиционным учебникам по истории философии. «Такие знания об изменении понятия, - поясняет он, - прежде всего приобретаются в результате изучения самих классических авторов. Работы по истории философии служат частично для лучшего понимания этих философов и частично для знакомства с другими философами, которые не знакомы неспециалисту, то есть для подготовки и дополнения философского исследования. Но так как они обычно рассматривают философов как систематиков и упорядочивают материал в соответствии с периодами и мыслителями, необходимы также работы, которые рассказывают историю не философов, а терминов. Естественно, полной, всеобъемлющей, подробной истории всех философских терминов еще не существует, она должна возникать только постепенно. До настоящего времени потребность в обзоре исторического замысла терминов может быть удовлетворена только путем изучения: 1) существующих монографий, 2) некоторых

специальных лексиконов, 3) посредством общих философских словарей, которых существует множество» [3, S. 5].

Объясняя многообразие точек зрения на понятие и, соответственно, многообразие значений термина однобокостью понятий, Эйслер указывает, что «именно эта односторонность и половинчатость характеристик понятий необходимы для того, чтобы в ходе философской эволюции истинная сущность вещей постепенно выявлялась после преодоления односторонности, ошибок и противоречий» [3, S. 4 - 5]. Как и его предшественники по подходу, Эйслер верит в наличие прогресса в развитии понятий и придает критический смысл работе историка философии. Исследование истории изменения значений философских терминов должно, по его мнению, помочь философии выявить сущность вещей путем преодоления однобоких представлений о них. История понятий становится важной частью систематической работы каждого философа, стремящегося постигнуть сущность вещей.

В дополнение к этому словарю Эйслер опубликовал в 1912 г. «Философский лексикон» (Philosophen-Lexikon), а в 1913 г. «Карманный словарь философии» (Handwörterbuch der Philosophie). Уже после его смерти в 1930 г. на основе его наследия был опубликован «Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß». Словарь Эйслера послужил базисом для дальнейших исследований в этой области.

Главный труд Эйслера лег в основу задуманного еще в начале 60-х годов Иоахимом Риттером (1903 – 1974) грандиозного проекта «Исторического словаря философии» (Historisches Wörterbuch der Philosophie.). В основу своего проекта Риттер положил концепцию, согласно которой за сменой исторической позиций и противоборством направлений и школ лежит «вечная философия», и задача истории понятий состоит в том, чтобы показать ее прогресс. Риттер смог привлечь к работе большой круг специалистов в области истории философии и уже в 1971 г. вышел первый том этого грандиозного труда по истории философских понятий. За период с 1971 по 2005 год вышло 12 томов

этого словаря, который до настоящего времени остается наиболее фундаментальным трудом по истории философских понятий.

Осуществление этого проекта стало возможным только благодаря поддержке правительства ФРГ. В шестидесятых годах прошлого века при Немецком научном сообществе (DFG) была создана «Сенатская комиссия по исследованиям истории понятий» под председательством Х.-Г. Гадамера. Правда, Гадамер обращается к истории понятий с иной целью, чем это делал Риттер. Для Гадамер характерен онтологический подход к проблеме понятий и их истории. Для Гадамера понятие — это прежде всего «истинное бытие», «саморазвертывание мысли в ее самопроявляющем и познающем отношении к тому, что есть» [1, с.27]. Он ставит под сомнение, оправданно ли в философии требование определенности понятий, отвечает ли оно вообще подлинным запросам и задачам философии. Цель истории понятий, по его мнению, познать действительность. Гадамер подчеркивает, что «понятия — это наши орудия, которые мы себе изготавливаем, чтобы подойти к предметам и подвергнуть их нашему познанию» [1, с.28].

Герменевтический взгляд на историю понятий, считает он, требует искать основания критической истории понятий в обыденном языке, ибо в нем изначально нам дан наш мир. Любая критика языка с целью «выявления мнимых вопросов и ложных предрассудков всегда использует и предполагает повседневный язык, в котором дан наш мир» [1, с.29]. С точки зрения герменевтики наш язык есть «всеобъемлющая предвосхищающая истолкованность мира». В этом отношении его нельзя ничем заменить. «Прежде всякой философски нацеленной критической мысли, - пишет он, - мир есть для нас всегда уже мир, истолкованный в языке. С изучением языка, с нашим вращением в родной язык мир становится для нас членораздельным. Тут не столько введение в обман, сколько первое раскрытие» [1, с.29]. С точки зрения Гадамера, это означает, что образование понятий всегда обусловлено уже сложившимся

словоупотреблением. Из этого Гадамер делает вывод, что «единственный философски честный выход из этой ситуации — осознать соотношение слова и понятия как определяющее для нашей мысли» [1, с.30]. Для него главный вопрос истории понятий – это вопрос о том, «в чем задача такой истории понятий, которая не хочет быть вспомогательным средством историко-философского исследования, а понимает себя как часть философского целого, осуществляет себя в качестве «философии»?» [1, с.31]. Гадамер настолько расширяет задачи истории понятий, что исследование истории понятий у него становится фактически главной задачей философии. Согласно Гадамеру, основная задача истории понятий, как и смысл философии, сводится к прояснению понятий [1, с.36]. Так понимал основную задачу философии и Х. Вольф, и другие философы, в частности те, которые подчеркивали важность исследования истории понятий. В этом отношении его можно рассматривать как продолжателя той традиции исследования истории понятий, которая сформировалась еще в 18 в.

Принципиально новый подход к истории понятий мы обнаруживаем у историка Райнхарта Козеллека, который совместно с Отто Брунером и Вернером Конзе задумал и реализовал грандиозный проект по исследованию истории политических и социальных понятий. Итогом этой титанической работы, которая длилась с 1972 по 1997 г., стал 8-томный «Исторический лексикон социально-политического языка в Германии». Реализацию этого проекта можно рассматривать как начало третьего этапа в исследованиях истории понятий. Замысел этого проекта возник у Козеллека примерно в середине 1960-х годов, когда он обратил внимание на то, какое влияние понятия оказывают на социальную действительность. Он исходит из того, что изменение социальной действительности выражается семантически в определенных ведущих понятиях политического и социального мира. Это приводит его к идее исследовать развитие наиболее важных в этом отношении понятий или категорий. Принципиально новым в этом подходе было то, что история понятий выступила здесь

уже не как чисто философская, а как междисциплинарная наука. Во введении к первому тому Козеллек говорит о прикладной «Методике истории понятий». Ее целью уже не является ни история слов, ни история вещей или событий, ни история идей или история проблем. Хотя история понятий и пользуется их помощью, она, согласно Козеллеку, в первую очередь является исторически критическим исследованием [См. 10]. В качестве ведущей методологической концепции выступает связь истории понятий и социальной истории. Понимая под «реальностью» определенное состояние, которое схватывается с помощью понятия, Козеллек требует различать четыре возможных отношения между реальностью и понятием: во-первых, состояние и понятие могут в течение некоторого долгого времени оставаться стабильными; во-вторых, значение слова может оставаться неизменным, а ситуация (*Sachverhalt*) изменяться. В-третьих, понятие может изменяться, а состояние (*Zustand*) оставаться неизменным. В-четвертых, развитие ситуаций и значений слов могут полностью расходиться, так что уже нельзя увидеть прежнего соответствия [11, S.6].

Та цель, которую Козеллек поставил перед историей понятий, не только сближала ее с «исторической семантикой», но уводило ее в область исследований, которая находилась в сфере полномочий исторической семантики, а это вело к далеко идущим последствиям. Для философов это означало победу историзма над систематическим интересом, изначально присущим философии и философской истории понятий. Если историки и филологии в этом не видели ничего страшного, даже, напротив, считали это революционным шагом, то философы увидели в этом опасность релятивизма и резко выступили против такого понимания истории понятий и ее цели. «История понятий, - писали Рикардо Поццо и Марко Згарби, - не должна впадать в релятивизм и историзм, который отрицает систематическую сторону мира понятий ради естественной связи понятий во времени и включения их путем определения в исторический горизонт, низводя ее тем самым до изложения мнений. На самом деле, это

было бы недопустимо для огромного числа студентов и ученых. История понятий прежде всего решительно отвергает историческое сужение признаков понятий» [15, S. 7].

Вторгшись в сферу полномочий исторической семантики, история понятий столкнулась с дилеммой: либо полностью раствориться в ней, либо доказать свое право на самостоятельное существование. Для историков и филологов, занимающихся исторической семантикой, история понятий, это детище немецкого систематического духа, казалась каким-то устаревшим инструментом, неспособным решать поставленные перед ней задачи в силу ее исходных установок. Как утверждает Дитрих Буссе, история понятий берет на себя полномочия, которые она не в состоянии выполнить на практике в силу ряда причин, в частности, в силу аналитической позиции исследователей, которые ограничиваются анализом только философских текстов. Такой подход не учитывает связанные с практикой «повседневные тексты», а это не позволяет истории понятий стать реальной историей познания. Кроме того, история понятий принимает во внимание только те дискурсивные стратегии, которые отражают только «историю духовного развития рефлектирующих мнений, а не развития практических общественных дискурсов» [2, S. 64]. Буссе считает, что здесь имеет место несоответствие между целью, которые ставит перед собой история понятий, и средствами, которые она использует для их достижения. «Это должно означать, - замечает он, - не то, что история понятий стала бессмысленной или излишней, а только то, что история понятий с точки зрения своего замысла и реализации является малополезным инструментом для исследования исторических процессов конституирования сознания» [2, S. 65]. История понятий, по мнению Буссе, должна ограничить сферу своих притязаний и не ставить перед собой невыполнимых целей. «Концепция, - пишет он, - которая, игнорируя на самом деле отношение значения и понятия, приписывает словам-понятиям ключевое значение (Schlüssel-Charakter), которое они могут выполнять только в связи с коммуникативными действиями, не может

породить (с практической точки зрения) ничего, кроме истории идей» [2, S. 65]. В этом статусе она может выступать в качестве своего рода парадигмы для исторической семантики.

Таким образом, легкомысленно выдвинутое Гадамером требование к истории понятий начинать с исследования повседневного языка, привело ее, с одной стороны, к включению ее в более широкий контекст лингвистических, социально-политических и исторических наук, а с другой – к существенному ограничению сферы ее компетенций и фактическому ее слиянию с историей идей. Став междисциплинарной наукой, история идей радикально изменила также свой предмет и статус. Она стала своего рода универсальным методом со всеми вытекающими отсюда последствиями. «История понятий, - пишет Ансгар Нюннинг, - направлена на реконструкцию генезиса и развития понятия, и является тем самым методом всех наук, которые работают с материалом по истории языка, т.е. философии, истории и литературоведения» [14, S.54]. Историю понятий он рассматривает как дополнение к истории слов и реальных событий. Если Тейхмюллер и его последователи пытались отграничить историю понятий не только от истории языка, но также от истории проблем и идей, то современные исследователи, напротив, пытаются подчеркнуть тесную связь всех этих подходов. Такой подход Нюннинг считает более глубоким, ибо он не просто описывает изменения значения понятий, но позволяет объяснить их причины. «Вопрос о понимании «понятия», помещенный между историей идей и проблем, с одной стороны, и историей слов – с другой, - пишет он, - определяет изменение (Varianz) концепций истории понятий точно так же, как и вопрос о причинах успеха и изменения понятий» [Nünning 2016, S.54]. Возникает вопрос: «Может ли так широко понимаемая история понятий служить надежным средством для понимания и разрешения философских проблем?»

Список использованной литературы:

1. Гадамер, Г.-Г. История понятий как философия // Гадамер Г.- Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991, с. 26 – 43.
2. Busse, Dietrich. Historisches Semantik: Analyse eines Programms. Stuttgart: Klett-Gotta, 1987. – 334 S.
3. Eisler, Rudolf. Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke. 3. Aufl. Bd. 1. A – K. Berlin: E.S. Mittler, 1910
4. Eucken, Rudolf (1878). Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart. Leipzig: Veit, 1878
5. Eucken, Rudolf (1879). Geschichte der philosophischen Terminologie: im Umriss dargestellt. Leipzig: Veit, 1879
6. Frege, Gottlob: Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl. – Centenarausgabe. - Meiner: Hamburg 1986.
7. Gabriel, Gottfried. Die Bedeutung der Begriffsgeschichte und Metaphorologie für eine systematische Philosophie, in: Strosetzki (Hg.) Literaturwissenschaft als Begriffsgeschichte. Hamburg: Felix Meiner, 2010, S. 17 - 28.
8. Hartmann N. Zur Methode der Philosophie // Kant-Studien. Bd. 15. Berlin: Reuter & Reichard, 1910. - S. 459 – 485.
9. Köhnke, Klaus Christian. Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. - 623 S.
10. Koselleck, Reinhart; Bruner, Otto; Conze, Werber (Hrsg.). Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur Politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd.1. Stuttgart: Klett- Gotta, 1972
11. Koselleck, Reinhart. Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte // Dutt, Carste (Hrsg.). Herausforderungen des Begriffs. Heidelberg: Winter 2003.
12. Meier, Helmut G. Begriffsgeschichte // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1. Basel, Stuttgart, 1971. - S. 788 - 808.

13. Müller, Ernst. Schmieder, Falko. Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016. - 1027 S.
14. Nünning, Ansgar. Begriffsgeschichte // Metzler Lexikon Literatur und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. 2016.
15. Pozzo, Ricardo; Sgarbi, Marco. Begriffs-, Ideen- und Problemgeschichte im 21. Jahrhundert. (Wolfenbütteler Forschungen. Bd.127). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011. – 202 p.
16. Rother Wolfgang. Gustav Teichmüllers Theorie der Begriffsgeschichte // Strosetzki (Hg.) Literaturwissenschaft als Begriffsgeschichte. Hamburg: Felix Meiner, 2010, S. 29 – 42.
17. Schwenke H. *Zurück zur Wirklichkeit. Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller*. Basel: Schwabe, 2006. - 347 S.
18. Scholtz, Günter (Hrsg.). Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte. Hamburg: Felix Meiner, 2000. – 200 S.
19. Strosetzki, Christoph (2010). Literaturwissenschaft als Begriffsgeschichte // Strosetzki, Christoph (Hg.) Literaturwissenschaft als Begriffsgeschichte. Hamburg: Felix Meiner, S. 7 – 15.
20. Teichmüller, Gustav. Studien zur Geschichte der Begriffe. Berlin, 1874.
21. Teichmüller, Gustav. Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. Bd.2
22. Teichmüller, Gustav. Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. Hft.2. Pseudohypokratos de diaeta. Gotha: F.A. Perthes, 1878.
23. Teichmüller, Gustav. Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. Bd.3. Die praktische Vernunft, Berlin, 1879.
24. Teichmüller, Gustav. Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik. Breslau: Wilhelm Koebner, 1882. – 400 S.
25. Trendelenburg, Adolf. Logische Untersuchungen. 3. Aufl., Bd.1. Leipzig: S. Hirzel, 1870. – 387 S.
26. Trendelenburg, Adolf. Logische Untersuchungen. 3. Aufl., Bd.2. Leipzig: S. Hirzel, 1870. – 537 S.

Сергій Шевцов (м. Одеса),
доктор філософських наук, професор,
Одеський національний університет
імені І.І. Мечникова

Довге порівняння у Гомера як початок філософського мислення у Стародавній Греції.

Виключне становище «Іліади» у світі Стародавній Греції й широта її розповсюдження містять парадокс, який заслуговує на увагу. Припустимо, разом з більшістю сучасних вчених, що «Іліада» з'являється на кордоні іонічного й еолійського узбережжя Малої Азії (наприклад, в Смирні або на Хіосі): у такому разі вона виникає в районах розселення греків, що перебралися туди з Балканського півострова і Пелопоннесу. Це нащадки тих ахейців, про яких розповідає поема, тільки тепер вони живуть в якості переможених, вигнанців, які втратили батьківщину і здолали довгий та важкий шлях до нової землі. Поема оспівує велич і славу їхніх предків, колишню могутність тепер назавжди втрачених держав. Не випадково навіть в класичну епоху 5 – 6 століть греки не могли ідентифікувати приблизно третину поселень,¹ котрі були перераховані в каталозі кораблів – ймовірно, найдавнішої частини «Іліади», що сходила аж до Мікенської доби (Page 1958 121 - 123; Wood 1998 107; Kullmann 2012). Подібне звеличення своєї колишньої могутності зрозуміти можна. Можна також зрозуміти популярність цієї поеми в Афінах, одному з центрів іонійської міграції (Herod. I, 45; VIII, 73; Strab. 365, 383, 385 - 386), який завжди підтримував з Іонією родинний зв'язок. Аттика, котра єдина відстояла себе від вторгнення, надала притулок мешканцям Пелопоннесу, які були витісненими вторгненням.

¹ «З перерахованих в каталозі 164 пунктів 96 вдалося більш-менш точно ідентифікувати ...» Гордезиани 1978, с. 171. Див. також: Page 1958, 122; Kirk 1975, 836.

Але ж «Іліада» набуває поширення також в Спарті, в Арголіді, у Беотії, у Фессалії та в інших регіонах, заселених якраз нащадками переможців, що саме знищили ахейські держави. Переможців, які вигнали сучасників героїв поеми, їхніх батьків або їхніх дітей – в даному випадку не так важливо, кого саме з них. Але дивним чином переможці з часом починають сприймати поему про колишню велич тих, кого вони перемогли, як живу складову частину власної культури. Це парадоксальний момент.²

Чому і яким чином виявляється можливим таке дивне переживання чужого минулого як свого? VIII століття – століття «героїчного» або «мікенського ренесансу», період, коли грецька цивілізація набуває ту форму, в якій ми її знаємо, але причини процесів, що відбувалися, залишаються не ясними. Зокрема, чи виникає цей «ренесанс» завдяки Гомеру, або самі поеми є його продуктом (Snodgrass 1998, с. 68 ff.; Burkert 1995, с. 88 ff., Hägg 1983; Грант 1998, с. 61 ff.).

Тут потрібно внести два уточнення. По-перше, з відмовою від поняття «темні століття» виникає питання, чи дійсно восьме століття можна представляти вододілом між стародавньою цивілізацією і тою, яку ми знаємо як грецьку. Поліс, зміна системи господарства, соціальні трансформації, нові форми релігійного культу, виникнення культу героїв, формування панеллінства і поем Гомера – чи дійсно вони виникають, або тільки знаходять знайомі нам форми і що лежить в основі цих форм? По-друге, теза про значне поширення поем Гомера по всьому грецькому Середземномор'ю, про його глибоке проникнення в систему мислення і поведінки все частіше ставиться під сумнів. Герман Боніц у своїй промові 1860 року висловив очевидний для дослідників того часу факт: «З тих пір як письмо і читання увійшли як необхідні елементи в коло виховання афінської молоді, пісні Гомера, особливо «Іліада», склали перший і незаперечний предмет для навчання і для дитячих вправ в заучуванні

² Цей парадокс щоправда, з іншого приводу, прекрасно представлений в одному з оповідань Борхеса: «Одно лишь поражает меня больше, чем поразительный ответ саксонского короля: то обстоятельство, что увековечил его слова исландец, человек, в жилах которого текла кровь побежденных». Та трохи нижче: «Не тот день, когда произнес саксонский король свои слова, но тот, когда враг увековечил их, являет собой веху в истории». (Борхес Х. Л. «Скромность истории». Борхес 1997. Т. 2. С. 133).

напам'ять і в декламації» (Бониц 1878, с. 2). Контрастом звучать слова сучасної дослідниці: «Запис двох епосів не торкнувся усної традиції. Лише поступово, з розвитком шкіл та успіхів навчання, ці два записаних епоси отримали перевагу перед усною традицією серед освічених, і для них «Гомер» став поетом цих двох поем, тоді як для широкої публіки «Гомер» зберіг сенс традиції епічного виконання, що йде безпосередньо з давнини» (Jensen 2011, с. 280). Сам запис поем Міна Йенсен датує 522 роком (Ibid. с. 244), а використання письмового тексту Гомера – тільки серединою V століття до н.е., по суті, вже класичною епохою (Ibid. с. 273). Вона переглядає традиційне розуміння, спираючись на дані образотворчого мистецтва і досвід польових досліджень усної традиції: «Картини і інші ілюстрації сцен Троянської війни показують, що після написання ці дві поеми залишалися невідомими для широкої аудиторії, і що джерелом знань про війну була загальна міфологічна традиція, а не ці дві поеми» (Ibid. с. 247).³

Міла Йенсен висуває цілу низку положень,⁴ що викликають сумніви, обґрунтовуючи їх посиланнями на роботи про зображення Троянської війни на вазах і польові дослідження усної традиції. Вона заходить так далеко, що взагалі заперечує успіх «Іліади» та «Одіссеї».⁵ Тут немає можливості критикувати тези датської дослідниці, вони наведені тільки як одна з крайнощів широкого спектра думок. Але наявність самого спектру змушує позначити нашу позицію: тексти поем Гомера виникли в рамках усної традиції розповідей про Троянську війну і фіванського циклу, вони були записані досить рано і отримали широке поширення не пізніше останньої чверті VIII століття до н.е. (Інакше важко пояснити напис на кубку, що був знайдений на острові біля Італії, який

³ Варто відзначити, що автор книги займає жорстку позицію теорії «усної поезії», і в основу кладе матеріал польових досліджень епічних традицій у різних народів.

⁴ Один з прикладів: «Коли на святі Великих Панафіней рапсоди виконували Гомера, ми повинні розуміти «Гомера» як будь-яку поему Гомера, а не «Іліаду» або «Одіссею»» (Jensen 2011, с. 178).

⁵ «Коли Надь намагається встановити, що послужило причиною їхнього успіху в порівнянні з іншими усними епосами, він задає помилкове питання. Немає нічого, щоб припустити цей успіх. Панеллізм не стимулював створення двох епосів і не сприяв їх поширенню. Те, що ми знайшли, задокументовано на грекомовних територіях найстарішими зі збережених написів другої половини VIII ст. до н. е., це не «Іліада» і «Одіссея», а загальна гомерівська традиція розповідати історії в гекзаметрах.» (Jensen 2011, с. 246).

датують пр. 735-20 пр. до н.е.⁶). Ці поеми досить рано прив'язуються до імені Гомера (принаймні «Іліада») і стають дійсно універсальним джерелом знань з географії, етнографії, астрономії, медицини та багатьох інших областей (Plat. Ion 531b - 532b; Strab. I 1, 2; Paus. IV 28, 4; Webster 1958, с. 284 - 298; Гордезиани 1978, с. 161). Приписування ж тому автору ще інших поем означає лише повне невміння греків того часу виокремлювати і усвідомлювати естетичну сторону творів, з чого аж ніяк не випливає їхня нездатність її сприймати. Швидше навпаки, саме здатність вловити дивовижну поетику «Іліади» («Одіссея» вимагає окремого розгляду) дозволила їй набути популярності. Інтерес до Гомеру як особистості формується пізніше, і являє собою незалежний феномен, чудово розкритий Б. Граціозі (Graziosi 2002), але сама особистість виділилася з традиції набагато раніше, що тільки і може пояснити висловлювання філософів Ксенофана (В 10, В 11, В 12, В 13 DK) та Геракліта (DK 40, 56, 80, 42), що містять явне критичне ставлення до колеги, а не до безособової традиції. Те ж можна сказати і про Платона, котрий, можливо, першим виокремив у Гомера на дві сторони: Гомера-поета, чиї достоїнства визнавав в діалогах Сократ, і Гомера-філософа (вчителя моралі і автора певної картини світу), для творів якого не знаходилося місця в ідеальній державі (Resp. 376a - 383a, 595a - 601b).

Навіть з урахуванням того, що вазопис є дійсно більш зорієнтованою на троянський цикл як такий, ніж на окрему «Іліаду», а про сцени Троянської війни, що були розташовані на метопах північного боку Парфенона в Афінах, ми нічого не можемо сказати з певністю через їх поганий стан, свідчень Ксенофана, Геракліта, Геродота, здається цілком достатньо для підтвердження глибокого проникнення поеми Гомера в грецьке суспільство (якщо обмежити

⁶ Див.: Гордезиани 1978, с. 230; Грант 1998 485, прим. 35; Зайцев 1990, 410. Р. В. Гордезіані виказує сумніви у наявності зв'язку цього напису з «Іліадою» (XI.632 - 637). При всій повазі до його думки, важко не погодитися з П. А. Хансеном: «...особлива і ретельно продумана вказівка, висловлена мовою епосу про чашу, котра належить саме Нестору, людиною, яка нічого не знала про епічного Нестора і його чашу, була б таким неймовірним збігом, що я дещо спантеличений, як його можна було б запропонувати серйозно». Цит. за: Powell 1991, с. 208. І сам Пауелл: «Якщо ми відмовляємо творцям напису в знанні «Іліади» Гомера, ми повинні припустити, що їхні знання про епічного Нестора і його чашу були отримані від поета, зовсім невідомого нам, який поділяв, однак, ту ж саму традицію, що і Гомер. Я знаходжу такий погляд непереконливим; він не може враховувати тонкий гумор в описі Гомером кубка Нестора (II. 11.632). Тонкий гумор не є традиційним, але належить окремому співакові» (Ibid., с. 208 - 209).

свідчення 5 століттям до н.е.). Справжня проблема в тому, що ці свідчення нітрохи не наближають нас до розуміння причин такого ефекту, а відповідно, основи зазначеного парадоксу. Традиційне пояснення поетичною досконалістю гомерівського епосу викликає сумнів, бо естетичне сприйняття греків суттєво відрізнялося від нашого, а чисто естетична оцінка їм була незнайома (Йегер 2001, 65). У тих випадках, коли поезія ставала предметом рефлексії, в такому судженні переважала безпосередньо точність зображення,⁷ що характерно навіть ще для Платона.⁸ Можна припустити, що теоретичне вираження естетичного почуття у греків значно поступалося естетичному сприйняттю, але і з урахуванням цього роль епосу в грецькій культурі викликає подив. Навіть якщо прийняти, що Гомер і Гесіод збудували (висловили?) систему цінностей, що набула статусу загальної для всіх греків, як стверджують деякі дослідники,⁹ сучасний рівень техніки аналізу текстів не дозволяє, як бачимо, витягти цю систему з достатньою точністю.

Зазначений вище парадокс якраз ставить проблему про зв'язок "Іліади" з феноменом панеллінства. На мій погляд, він може бути розкритий через аналіз властивих поемі якостей, але такий аналіз повинен ґрунтуватися на більш широкій основі, ніж історія, філологія і естетика. Я маю намір продемонструвати це за допомогою аналізу двох сторін «Іліади», добре відомих і детально описаних, але представлених в зовсім іншому ракурсі.

Перша зі сторін, про які піде мова, це так звані довгі порівняння. Метафори і порівняння притаманні будь-якій поезії, в тому числі епічним традиціям, але довгі порівняння Гомера – особливі (Bowra 1952, с. 266 – 267; Webster 1958, с. 224 – 226; Edwards 1991, с. 25). Їх прийнято відрізняти від коротких за наявністю дієслова (Coffey 1957, с. 322) в засобі опису, і вони розглядаються як характерна і унікальна риса (Bowra 1952, с. 268 ff.; Coffey 1957, с. 324; Webster 1958, с. 224 ff.; Edwards 1991, с. 24) гомерівської поезії. Вивчення їх

⁷ Так Одисей хвалить Демодока за точність (Od.VIII.487 - 490).

⁸ Що і робить його оцінку Гомера двоїстою.

⁹ Див., напр.: Надь 2002, 66.

сходить до античності, на сьогоднішній день існують кілька каталогів¹⁰ і різні типи класифікації. Майже кожному довгому порівнянню «Іліади» присвячено окрему статтю або главу в книзі. Євстафій назвав порівняння Гомера однією з ἠδύσματα поезії,¹¹ він же перерахував чотири їхні функції, ймовірно, як підсумок античних коментарів: αὔξησης, ἐνέργεια, σαφήνεια, ποικιλία (Basset 1921, с. 133), тобто, посилити оповідання за рахунок деталей, зробити його більш живим, надати ясність і усунути монотонність.¹² За останні півтора століття вдалося встановити: 1) порівняння у Гомера в основному відносяться до бойових дій і зіставляються зі світом природи і мирною працею (станами моря і природними явищами, поведінкою тварин, хижаків та їхніх жертв, процесами праці, наприклад, жнивами тощо); 2) порівнюються не предмети, а процеси – дії та стани,¹³ 3) засоби у порівняннях відносяться до часу набагато пізнішого Троянської війни, ймовірно, сучасному творцеві поеми і його аудиторії, природа і побут відповідають північній частині малоазійського узбережжя, тобто Еолії та Іонії.¹⁴ Було висловлено припущення, що мова порівнянь містить менше архаїзмів і тому є пізнішою вставкою (Shipp 1972), але проти було висловлено ряд суттєвих заперечень – як лінгвістичних, так і заснованих на аналізі відносини порівнянь до загальної структури тексту (Moulton 1974). Виконано величезну роботу по загальній типології, граматичній і функціональній структурі, аналізу окремих порівнянь. Багато висновків залишаються предметом суперечок,¹⁵ особливо щодо усної або письмової природи довгих порівнянь, але більшість дослідників сходиться на тому, що відношення між змістом і засобом є

¹⁰ Green 1877; Lee 1964; Scott 1974, 190 – 205; Ziolkowski, Farber and Sullivan 2015.

¹¹ Євстафій Фессалонікійський (Солунський) (бл. 1115 – бл. 1195 pp.), архієпископ, візантійський історик і письменник, автор коментаря до Гомера «Παρεκβολαὶ εἰς τὴν Ὀμήρου Ἰλιάδα καὶ Ὀδύσειαν». Див.: Van Der Valk 1963 - 1964.

¹² Ті ж самі функції перераховує М. Едвардс в коментарі до «Іліади» підбиваючи підсумок багаторічних досліджень: «Вчені вважають, що порівняння вносять αὔξησης (повноту), ἐνέργεια (жвавість), σαφήνεια (ясність), ποικιλία (різноманітність) і κόσμος (прикрасу)» (Edwards 1991, с. 38). Названу останньої κόσμος можна вважати варіантом ἠδύσματα Євстафія. У більш пізній роботі У. К. Скотта (Scott 2009), нових функцій автору виявити не вдалося.

¹³ «...первинна функція гомерівського порівняння, взятого безпосередньо в контексті, полягає в тому, щоб проілюструвати або конкретну дію в оповіданні, або низку дій, що створюють ситуацію, при котрій абстрактні якості важливі в більшій чи меншій мірі» (Coffey 1957, с. 334).

¹⁴ Hainsworth 1993, с.58, коментар до IX.5 з посиланнями на II.423 ff. та IV.422 ff.

¹⁵ «Підсумкові значення, наведені для порівнянь сучасними коментаторами, розрізняються залежно від прийнятого визначення і трактування безлічі обставин» (Edwards 1991, с. 24).

багатоаспектним і складним,¹⁶ сумнівно, чи можна взагалі виділити єдину функцію для кожного з порівнянь.

Кожне з довгих порівнянь – шедевр, в кожному з них автору вдається не просто провести паралель, але намалювати цілісну картину.¹⁷ Порівнюючи супротивників, що зійшлися, зі злиттям в долині двох гірських річок (IV, 452 - 456), ряди воїнів, що наближуються один до одного, зі жінцями на жнивах (XI, 67 - 70), біль Агамемнона від рани з муками породіллі (XI, 269 - 272), трепет сердець данайців перед нападом Гектора з трепетом моряків при накритті судна хвилею (XV, 624 - 629), мірмідонців, що йдуть за Патроклем, з вовками, що вбивають оленя, а потім втамовують спрагу, чиї серця безстрашні, а шлунок наповнені (XVI, 155 - 164), бій з роздмухуваною вітром пожежею (XVII, 736 - 739) тощо, Гомер витримує чітку лінію, яка ставить у глухий кут ранніх дослідників. Чому він порівнює зовсім вже несхожі предмети і настільки навантажує цими порівняннями текст?¹⁸ У цих порівняннях з надзвичайною повнотою розкривається індивідуальний початок автора, особливо помітний при співвіднесенні з рідкісними прикладами порівнянь в інших епічних поемах.¹⁹

Дивовижність об'єктів, які зіставляються Гомером, вказує на те, що порівнюються зовсім не предмети, і навіть не процеси: порівняння лежить на більш глибокому рівні,²⁰ де власне вже перестає бути порівнянням. Гомер прагне показати тотожність природи різних за своїм зовнішнім виглядом процесів, якусь єдину підставу, що лежить по той бік чуттєвого сприйняття і досту-

¹⁶ «Навіть поверхневий аналіз порівнянь, взятих зі сфери неорганічної природи – і це в рівній мірі відноситься до будь-якої іншої групи порівнянь з відповідним предметом – виявляє факт, який сам по собі спростовує всі теорії обмеженого значення порівнянь, порівняння за єдиним пунктом» (Fränkel 1999 (1921), с. 301). З цим згодні Bassett 1921, с. 133 ff.; Coffey 1957, с. 323 ff., Scott 2009, с. 10.

¹⁷ Fränkel 1921, 304; Scott 2009, vii.

¹⁸ «Lee, Similes 3-4, налічує 197 довгих порівнянь ('full', тобто з дієсловом) в II. і 153 коротких («internal», тобто без дієслова), в порівнянні з 45 і 87 відповідно в Od.; Scott, *Similes* 191 – 205 дає перелік і загальне (для обох типів) число 341 для II. і 134 для Od. A. Bonnafé, RPh 67 (1983) 82, налічує 1128 віршів порівнянь в II. або 7,2% від загального числа 15.693 віршів» (Edwards 1991, с. 24).

¹⁹ «Приклади зустрічаються в Theogony 594-601, 702-4, 862-6; Erga 304-6; HyDem 174-7; HyHerm 43-6, 55-6, 66-7, 349. У *Aspis* їх сім (42-5, 374-9, 386-92, 402-4, 405-12, 426-34, 437-42); вони засновані на одній очевидній рисі зіставлення і дуже прості за мірками Гомера» (Edwards 1991, с. 24, прим. 30).

²⁰ М. Коффі тонко відзначає різні рівні абстракції гомерівських порівнянь, часто кілька в одному (Coffey 1957, с. 330).

пної опису реальності. Тим самим він створює багатовимірність зображуваного світу, коли військові дії, напад хижаків, мирна праця і навіть явища природи (течія річки, порив вітру або падіння снігу) можуть порівнюватись за рахунок єдиної природи, що лежить глибоко за їхнім сприйняттям як феноменів. В цьому відношенні порівняння в "Іліаді" набагато перевершують виділені функції – прикраса розповіді, надання їй жвавості і наочності.

Це краще показати на аналізах окремих порівнянь, хоч вибір репрезентативних є надзвичайно складною справою;²¹ порівняння співвіднесені одне з одним і текстом в цілому так, що пояснення одного означає пояснення всього блоку (Scott 2009, с. 8), але для прояснення висунутої тези, сподіваюся, цього буде достатньо. Ось порівняння з XII пісні:

ἀλλ' οὐδ' ὥς ἐδύναντο φόβον ποιῆσαι Ἀχαιῶν,
ἀλλ' ἔχον ὥς τε τάλαντα γυνὴ χερνῆτις ἀληθής,
ἢ τε σταθμὸν ἔχουσα καὶ εἴριον ἀμφὶς ἀνέλκει
ἰσάζουσ', ἵνα παισὶν ἀεικέα μισθὸν ἄρηται:

ὥς μὲν τῶν ἐπὶ ἴσα μάχη τέτατο πτόλεμός τε... (XII, 432-6)²²

все же [троянці] не були в стані примусити до втечі ахейців
тому стоять рівно [обидва строї] як дужки терезів чесної жінці-поде-
нщиці,

[яка] покладає вагу на одну чашу і шерсть на другу, і, піднімаючи,
врівноважує, щоб отримати жалюгідну плату для дітей;

так і битва, і війна тягнулися в рівномірності...²³

Цей переклад фрагмента оманливий: навіть якщо не брати до уваги граматичну структуру,²⁴ смислову неможливо схопити без попереднього і того,

²¹ «Виділення будь-якої окремої частини як репрезентативної часто оманливе» (Moulton 1974, с. 389).

²² Текст «Іліади» дається по Perseus, в основі: Homer. Homeri Opera in five volumes. Oxford, Oxford University Press. 1920. Див.: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0133>

²³ У перекладі Бориса Тена: «Не спромоглися трояни, проте, одігнати ахеїв, / Рівно стояли-бо, як вагівниця у чесної прядлі: / Гирі і вовну на шальки поклавши, вона їх рівняє / Й пильно виважує, щоб для дітей заробить на прожиток. / Так врівноважені бій і війна були...»

²⁴ Детальний розгляд див.: Hainsworth 1993, с. 362.

що трапиться потім. У греків (ахейців) поранено більшість вождів, троянці вперше витиснули грецьке військо з рівнини, де відбувалися битви, і штурмують грецький табір, огорожений валом і стіною. Троянців веде Гектор і надихає Зевс, їхня мета – підпалити кораблі греків, що означало б загибель ахейського війська. Греки відчайдушно чинять опір, але допомогти їм нікому – Зевс заборонив богам втручатися в битву. Вал і стіна вже покриті кров'ю як греків, так і троянців, і над греками нависла смертельна загроза – відразу за наведеним фрагментом Зевс вдихне нові сили в Гектора, той підбадьорить троянців і каменем розіб'є ворота, відкривши прохід до кораблів – останнього рубежу.

Але в момент, коли їх ще розділяє вал, ахейці утримують супротивників, їхні ряди залишаються рівними, і вони сповнені мужності. Саме його описує Гомер за допомогою порівняння, побудованого на кількох рівнях: перший – це уподібнення рівності рядів супротивників, прямої коромисла терезів у доброчесної пряжи; другий ряд глибше – грекам, як і прясі-поденщиці, загрожує смерть (їй від голоду,²⁵ їм – від ворогів), але і жінка, і греки зберігають душевну твердість (саме тому вона – ἀληθής 'чесна', 'сумлінна') (Hainsworth 1993, с. 362).²⁶ Наступний рівень – ще глибший: семантико-символічний. Пряха і нитка пов'язані з долею, Мойрою,²⁷ і долею як окремої людини, так і цілих народів.²⁸ У цьому епізоді вирішується доля двох армій, і жінка-поденщиця виявляється одночасно долею, так як вона відміряє шерсть для нитки. Цей образ посилюється введенням терезів (τάλαντα): образ золотих терезів Зевса виникає в «Іліаді» чотири рази (VIII. 68 - 74; XVI. 656 - 658; XIX. 221 - 224; XXII. 209 - 213) як наочне вираження перемоги / ураження. В даному випадку не випадково терези тримаються рівно: перемога ще не віддана жодній із сторін. Якщо

²⁵ Плата за її працю – ἀεκέα, 'незначна', 'жалюгідна', 'ганебна'; інше значення – 'лахміття'. Автор коментаря передбачає натуральну оплату, частиною вироблених ниток (Hainsworth 1993, с. 362). А їй треба годувати не тільки себе, але і дітей. Цей аспект відзначає і М. Коффі (Coffey 1957, с. 330).

²⁶ У перекладах її часто називають «вдовою» (так, напр., у перекладах на англійську Р. Латтімора, Р. Фаглеса), припускаючи, що за поденну роботу може братися тільки жінка без чоловіка, хоча прядінням у героїчну епоху займалися жінки незалежно від статусу (напр., Арета в Od. VI.305 - 307).

²⁷ В «Іліаді» ідея долі виражена термінами μοῖρα, αἴβα, μορσιός.

²⁸ У Гомера ще немає поділу Мойр на трое – Клото, Лахесіс і Атропос (вони з'являються тільки у Гесіода, Theog. 905), але тема людської долі як нитки Гомеру відома (Il. XX.127 - 128).

врахувати, що з часів К. Негельсбаха²⁹ існує думка про єдність Мойри і Зевса, вищий сенс образу пряжи з вагами в руках отримує нове підтвердження.

Здається, ми з повним правом можемо припустити наявність ще одного рівня, тому що для порівняння рівності рядів і рівності сил сторін у цьому протистоянні було б достатньо вказівки на прямоту дужки терезів, образ пряжи, котра утримується на межі виживання, є зайвим. Але він важливий для зображення навислої над греками небезпеки: життя поставлене на кін і порятунок тільки в діях самих людей. Для троянців цю думку висловить Гектор (XIII. 771 - 772), а для греків Аякс в битві біля кораблів (XV. 502 - 510). Подібність між воїнами, що б'ються, і матір'ю, яка змушена добувати їжу для своїх дітей, і одночасно вищим приреченням розкривається на дуже високому рівні абстракції. Доля всіх трьох учасників порівняння балансує на межі рівною мірою, і нижні рівні виявляються тільки проекцією вищого. По суті, це просто закон життя, виражений через маленький епізод, і те, що лежить в його основі, - всеохоплююче і тотальне.³⁰

Я розгляну порівняння, вочевидь позбавлене символічного рівня:

ὥς δ' ἄνεμοι δύο πόντον ὀρίνετον ἰχθυόεντα
 Βορέης καὶ Ζέφυρος, τὼ τε Θρήκηθεν ἄητον
 ἐλθόντ' ἐξαπίνης: ἄμυδις δέ τε κῦμα κελαϊνὸν
 κορθύεται, πολλὸν δὲ παρὲξ ἄλλα φῦκος ἔχευεν:
 ὥς ἐδαΐζετο θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν Ἀχαιῶν. (IX. 4 – 8)

Як два вітри хвилюють багаторибне море,
 бурхливі Борей і Зефір, з Фракії
 налітають раптово і піднімають чорні хвилі,
 виносячи з моря багато морських водоростей,

²⁹ Див.: Nägelsbach 1884, перше видання 1840.

³⁰ П. Кауер свого часу висловив тезу, що дане порівняння у Гомера є заміною абстрактного іменника, що виражає рівність (Cauer 1921 – 1923, с. 461). М. Коффі справедливо вказує, що для такого твердження недостатньо підстав (Coffey 1957, с. 337 прим. 47). Мова не може йти про рівень абстрактних понять.

так тремтів дух у грудях ахейців.³¹

Тут для порівняння використана картина природи, частий прийом у автора «Іліади». Відзначимо, що за винятком порівнянь, картини природи у Гомера використовуються тільки для опису дій (спокушання Герою Зевса XIV, битва Ахіллеса з річкою XXI тощо) і ніколи не зустрічаються самі по собі.³² Чи можна говорити в даному випадку про тотожність процесів на будь-якому рівні? Перший рівень є очевидним: хвилювання, сум'яття – в одному випадку духу (θυμός), в іншому моря (πόντος). Відзначимо, що порівняння хвилювання моря з неспокійним станом людської психіки для нас не просто звичне, але є майже банальним. Однак насправді між цими процесами, взятими ізольовано, мало спільного. Подібність виникає, коли море береться з зовнішнього боку, для спостерігача – тоді це або величне видовище, або феномен, який несе в собі загрозу, небезпеку. В якому плані звертається до моря Гомер – як до нейтральної стихії, або загрози для мореплавців і всіх, хто живе на березі і пов'язаний з морем? Перше мало ймовірно для епосу, крім того, гомерівські пейзажі часто включають в себе спостерігача з метою введення емоції, без якої у Гомера взагалі опис є неможливим (Coffey 1957, с. 332).³³ Так в XIV.16-20 картина моря відповідає стану душі Нестора, а в IV.275-279 введено пастуха як джерело емоції.

Важлива також вказівка на вітер³⁴: в обох випадках те, що хвилюється, починає рухатися під силою, що діє ззовні. Як для мореплавця небезпечно по-

³¹ У перекладі Бориса Тена: «Так, ніби двоє вітрів, у багатому рибою морі / Вихром раптовим зіткнуться Борей із Зефіром, з Фракії / Враз налетівши, і чорні навколо здіймаються хвилі, / Наче ті гори, й виносять на берег морське баговиння, - / Так від печалі душа розривалась у грудях ахейів».

³² «У Гомера немає натуралізму, подібного до того, що ми знаходимо в листах Золя» (Fränkel 1999 (1921), с. 304).

³³ Пор. також: «Порівняння в цілому, як і розповідь, складені з точки зору спостерігача і коментують зовнішні ознаки, з яких, звичайно, можуть бути виведені внутрішні стани свідомості. Тому це порівняння незвично тим, що воно коментує метафізичну сутність, θυμός, яку не можна спостерігати, за винятком тих випадків, коли людина може знати про своє власне θυμός і, як в цьому разі, про своє серцебиття.» (Hainsworth 1993, с. 58).

³⁴ Я згоден з Френкелем, що «Борей і Зефір не можуть означати два різних вітри, а тільки північно-західний, оскільки обидва вони походять з однієї країни» (Fränkel 1999 (1921), с. 318, прим. 4).

рушене вітром море, так для полководця сум'яття духу у війська, що підкреслюється попередньо введеною згадкою загрози панічної втечі. Небезпека, загроза можуть розглядатися як другий рівень і набагато більш важливий для розповіді. Тут рівень абстракції інший, ніж в попередньому порівнянні, але і цього рівня досить, щоб говорити про тотожність або про єдиний закон життя: щось, що є джерелом добробуту і гарантією існування, може відчутти силу зовнішнього впливу і прийти до стану, який загрожує загибеллю окремій людині і спільноті.

Той же принцип в знаменитому порівнянні οἴη περ φύλλων γενεῆ τοῖη δὲ καὶ ἀνδρῶν (які покоління листя, такі і людей)³⁵ (VI, 146), де співвідносяться не листя з людьми, а час життя.³⁶ І це ж можна сказати про численні у Гомера порівняння нападу воїна з хижим звіром: свідчення абстрактності порівняння можна побачити в тому факті, що часто Гомер використовує синоніми – лев або вепр, або вовк,³⁷ тобто для поета важливим є не той чи інший конкретний звір, а процес, феномен, взятий на абстрактному рівні.³⁸

Якщо погодитися з Гегелем, що початок філософії лежить в усвідомленні того факту, що за світом чуттєвого сприйняття лежить щось єдине, то слід припустити, що в «Іліаді» це усвідомлення знаходить своє вираження, хоча і не понятійне. У Гомера дійсно немає поняття, яке б виражало таку єдність, тим більше її буттєву істинність, але введення ним довгих порівнянь, як здається, базується на ще незрозумілому уявленні про такий початок. Гегель

³⁵ У перекладі Бориса Тена: «Наче те листя на дереві – людські усі покоління».

³⁶ «Це твердження загального принципу, що робить це порівняння разом з ХХІ, 464, яке повинно бути тісно пов'язане з ним, винятковим серед гомерівських порівнянь» (Coffey 1957, с. 331). М. Коффі вірно вбачає в цьому порівнянні загальний принцип, але аналіз змушує сумніватися в його винятковості. Саме порівняння, як зазначає коментатор цього фрагмента Дж. С. Кірк (Kirk 1990, с. 176), було поетичним загальним місцем, воно зустрічається в дещо зміненому вигляді в II.XXI.464-6, а також у Мімнерма (2.1f.), в «Птахах» (685) Арістофана, в «Строматах» Климента Олександрійського (6.738).

³⁷ «Очевидно, що в реальному житті існують важливі відмінності між цими видами і різними видами їх вороженці з людьми, але в гомерівській практиці немає помітної різниці в тому, як вони описуються, і в якості, які вони втілюють. Два або більше види часто координуються як предмет одного порівняння, тому акцент, здається, робиться на силу, сміливість і агресію, які всі вони поділяють (лев і кабан: 5.782 f. = 7.256 f., 11.292-95, 12.41 f.; лев, кабан і леопард: 17.20-23; вовк, леопард і шакал: 13.103).» (Clarke 1995, с. 138 прим. 5).

³⁸ «...символіка агресивних диких тварин – це набагато більше, ніж питання стилю, і що вони грають головну роль в зображенні Гомером етичних і психологічних проблем героїзму» (Clarke 1995, с. 138).

протиставляє вчення Фалеса про воду як першу філософію Гомеру, якого вважає співаком множинності самостійних начал: «З цим положенням [що вода є Абсолют, або як казали древні, філософський принцип. - С. Ш.] тепер ця дика, нескінченно барвиста гомерівська фантазія заспокоюється, зникає нескінченна кількість принципів, виявляється скасованим уявлення про те, що конкретний об'єкт є істина, існуюча в собі, самодостатня, незалежна влада над собою і над іншими; і цим також встановлено, що існує тільки одне загальне, одна загальна ідея буття, простий, позбавлений фантазії погляд, мислення, що є тільки єдине» (Hegel 1979, с. 202 - 203).

Попередній аналіз показує, що Гомер створив умови для виникнення філософії, побудувавши рівні буття, але природно, що навряд чи він домислив їх до кінця і взагалі чітко усвідомлював їх в якості особливої сутності, не кажучи про те, щоб закріпити їх термінологічно. Гегель повністю відмовляє Гомеру у наявності в нього філософського початку, він навіть протиставляє його філософії. «Людина мала перед собою природу: воду, повітря, зірки, небо; цим і був обмежений горизонт її уявлень. В своїй уяві вона мала богів; але їх зміст також залишався природним: сонце, земля, море. Решта (як уявлення Гомера) – це те, чим думка задовольняється повністю не могла. Однак потрібно сказати, що в цьому несвідомому стані інтелектуального світу велика сміливість розуму полягає не в тому, щоб визнати дійсною цю повноту існування природного світу, а в тому, щоб звести її до простої субстанції, яка існує як така» (Hegel 1979, с. 202). Філософи взагалі невисоко оцінюють можливість існування філософії в поезії, але даному випадку обґрунтовано буде припустити, що грецька філософія виникла не на порожньому місці.³⁹

Бониц 1878 – Бониц Г. О происхождении гомеровских поэм. Одесса, 1878. – 99 с.

³⁹ Здається, вперше цю думку з приводу порівнянь у Гомера висловив Вебстер: «...тут ми можемо обґрунтовано бачити передвіщання тих робочих моделей, запропонованих півтора століття потому Фалесом і його послідовниками для пояснення невідомих дій універсуму. У розвинених гомерівських порівняннях лежить зародок іонійської філософії і науки.» (Webster 1958, с. 225).

- Борхес 1997 – Борхес Х. Л. Сочинения в трех томах. М.: Полярис, 1997.
- Гордезиани 1978 – Гордезиани Р. В. Проблемы гомеровского эпоса. Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1978. – 395 с.
- Грант 1998 – Грант М. Греческий мир в доклассическую эпоху. Пер. с англ. Т. Азаркович. Москва: ТЕРРА—Книжный клуб, 1998. – 528 с.
- Зайцев 1990 – Зайцев А. И. «Древнегреческий героический эпос и «Илиада» Гомера» / Гомер. *Илиада*. Ленинград: Наука, 1990. – Сс. 395 – 416.
- Йегер 2001 – Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Перевод А. И. Любжина. Т. 1. Москва: Греко-латинский кабинет ю. А. Шичалина, 2001. – 593 с.
- Надь 2002 - Надь Г. Греческая мифология и поэтика. Перевод Н. П. Гринцера. Москва: Прогресс-Традиция, 2002. - 432 с.
- Фрейденберг 1946 – Фрейденберг О. М. Происхождение эпического сравнения (на материале Илиады) // Труды юбилейной научной сессии ЛГУ. Секция филол. наук. Л., 1946. С. 101 – 113.
(<http://freidenberg.ru/Docs/Nauchnyetrudy/Stat'i/Proisxozhdeniejepicheskogosra vnenija?skip=8&view=#start>)
- Basset 1921 – Basset S. E. (1921) «The Function of the Homeric Simile». *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* Vol. 52, 132 – 147.
- Bowra 1952 – Bowra C. M. Heroic Poetry. London, 1952. – 590 p.
- Burkert 1995 – Burkert W. The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age. Trans. By M. E. Pinder and W. Burkert. Harvard University Press, 1995. – 225 p.
- Cauer 1921 – 1923 – Cauer P. Grundfragen der Homerkritik. Bd. I – II. 3 Aufl. Leipzig: S. Hirzel, 1921 – 1923. - 552 S.
- Clarke 1995 – Clarke M. «Between Lions and Men: Images of the Hero in the Iliad». *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 36, 1995, no. 2. – Pp. 137 – 159.

- Coffey 1957 – Coffey M. «The Function of the Homeric Simile» / *Homer. Critical Assessments. Vol. III. Literary Interpretation*. Edited by Irene J.F. de Jong. London and New York, 1999. – Pp. 322 – 337.
- Edwards 1991 – The Iliad: a commentary. Gen. ed. G. S. Kirk. Vol. V: books 17 – 20. Ed. by M. W. Edwards. Cambridge University Press, 1991. – 353 p.
- Graziosi 2002 – Graziosi B. *Inventing Homer: The Early Reception of Epic*. Cambridge University Press, 2002. – 285 p.
- Green 1877 – Green W. C. *The Similes of Homer's Iliad*. London, 1877. – 276 p.
- Fränkel 1999 (1921) – Fränkel «The Interpretation of Individual Similes: (A) Elemental Force» / *Homer. Critical Assessments. Vol. III. Literary Interpretation*. Edited by Irene J.F. de Jong. Translated from the German by C. Krojzl and S.R. van der Mije. London and New York, 1999. – Pp. 301 – 321.
- Hägg 1983 – Hägg R. *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.: Tradition and innovation: Proceedings of the Second International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1-5 June 1981*. Stockholm, 1983. – 225 p.
- Hainsworth 1993 – The Iliad: a commentary. Gen. ed. G. S. Kirk. Vol. III: books 9 – 12. Ed. by B. Hainsworth. Cambridge University Press, 1993. – 366 p.
- Hegel 1979 – Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie / Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Werke in zwanzig Bänden. Band 18*. Frankfurt am Main 1979.
- <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Vorlesungen+%C3%BCber+die+Geschichte+der+Philosophie>
- Jensen 2011 – Jensen M. S. *Writing Homer. A study based on results from modern fieldwork*. (Scientia Danica. Series H. Humanistica. 8, vol. 4. Copenhagen, 2011. – 440 p.
- Kirk 1975 – Kirk G. S. «The Homeric poems as history» / *The Cambridge ancient history. Vol. II. Pr. 2. History of the Middle East and the Aegean region c. 1380 - 1000 B.C*. Ed. by I. E. S. Edwards, C. J. Gadd, N. G. L. Hammond, E. Sollberger. Cambridge University Press, 1975. – Pp. 820 – 850.

- Kirk 1990 – The Iliad: a commentary. Gen. ed. G. S. Kirk. Vol. II: books 5 – 8. Ed. by G. S. Kirk. Cambridge University Press, 1990. – 351 p.
- Kullmann 2012 – Kullmann W. «The Relative Chronology of the Homeric Catalogue of Ships and of the Lists of Heroes and Cities within the Catalogue» / *Relative Chronology in Early Greek Epic Poetry*. Ed. by Ø. Andersen and D. T. T. Haug. Cambridge, 2012. – Pp. 210 – 223.
- Lee 1964 – Lee D. J. N. The Similes of the Iliad and the Odyssey Compared. Melbourne, University Press, 1964. – 80 p.
- Moulton 1974 – Moulton C. Similes in the Iliad // *Hermes*, Bd. 102, H. 3 (1974). – Pp. 381 – 397.
https://www.jstor.org/stable/4475864?seq=1#page_scan_tab_contents
- Nägelsbach 1884 – von Nägelsbach C. F. Homerische Theologie. 3 Aufl. bearbeitet von G. Autenrieth. Nürnberg, 1884. – 482 S.
- Page 1958, Page D. History and the Homeric Iliad. Berkeley, Los Angeles, London, 1958. – 350 p.
- Powell 1991 – Powell B. B. Homer and the origin of the Greek alphabet. Cambridge University Press, 1991. – 280 p.
- Richards 1965 - Richards I. A. The Philosophy of Rhetoric. Oxford University Press, 1965 (= Richards I. A. Selected Works 1919 – 1938. Ed. by J. Constance. Vol. VII. Routledge, 2002).
- Scott 1974 – Scott W. C. The Oral Nature of the Homeric Simile. Leiden: E. J. Brill, 1974. – 212 p. Digital reissue: Dartmouth College Library: Hanover, 2009. <https://www.dartmouth.edu/~library/digital/publishing/scott1974/>
- Scott 2009 – Scott W. C. The Artistry of the Homeric Simile. Hanover (New Hampshire) and London: University Press of New England, 2009. – 282 p. <https://www.dartmouth.edu/~library/digital/publishing/scott2009/>
- Shipp 1972 - Shipp G. P. Studies in the language of Homer. 2nd ed. (Cambridge classical studies). Cambridge University Press, 1972. – 378 p.
- Snodgrass 1998 – Snodgrass A. M. Homer and Artists: Text and Picture in Early Greek Art. Cambridge, 1989. – 200 p.

- Snodgrass 2001 (1971) – Snodgrass A. M. *The Dark Age of Greece. An archeological survey of the eleventh to the eighth centuries BC.* N.Y. – 496 p.
- Van Der Valk 1963–1964 – Van Der Valk M. *Researches on the Text and Scholia of the “Iliad”.* By M. Van der Valk. Vol. 1 – 2. Leyden: E. J. Brill, 1963 – 1964.
- Webster 1958 – Webster T. B. L. *From Mycenae to Homer.* L., 1958. – 312 p.
<https://archive.org/details/in.gov.ignca.17238>
- Wood 1998 – Wood M. *In search of the Trojan War.* New York, 1998.
<https://ru.scribd.com/document/243852868/In-Search-of-the-Trojan-War>
- Ziolkowski, Farber and Sullivan 2015 – Ziolkowski, Farber and Sullivan. *Homeric Similes: A Searchable, Interactive Database.*
<https://www2.gwu.edu/~homersimiles/Introduction%20PDF.pdf>
<https://terpconnect.umd.edu/~sullivan/SimileSearchR3.html>

Sergii Shevtsov (Odessa)

Ph.D., Professor,

I. I. Mechnikov Odessa National University

**The long (full) similes in Homer as the beginning
of philosophical thinking in Ancient Greece**

The article is to demonstrate the paradox of the spread of the Homer’s *Iliad*: having been created by the descendants of the Achaeans in exile about four centuries after the Trojan war, it became widespread among all of the Greek-speaking world, i.e. mostly among those who destroyed the Achaean civilization forcing the heroes' descendants into exile. The article suggests a hypothesis that on a profound level the *Iliad* contains a philosophical idea of the world unity. This idea is not terminologically defined in the epic poem, however, it is presented as philosophy of unity of the beginning of the states of nature and the actions of people and animals in the

form of the long (full) similes. This answer is based on analysis of the long similes in the *Iliad*.

Key words: Iliad, oral poetry, long similes, philosophy of Homer, concept of One, unity.

Анастасія Стрелкова (м.Київ),

Д.філос.н., професор, Інститут філософії УАН

Пара понять «форма» і «порожнеча» в буддійській філософії

Форма – це і є порожнеча, а порожнеча – це і є форма. «Сутра серця» Зрозуміти, про що йдеться у буддійських текстах, не знаючи змісту понять «форма» і «порожнеча» в буддизмі, неможливо. У 2-й пол. XIX ст. на Заході ця спроба закінчилася помилковим ототожненням буддизму з нігілізмом, а нирвани з анігіляцією, Ніщо. Захоплені хвилею зацікавлення таємничою і незнайомою філософією Сходу, мимовільними жертвами цієї невдалої інтерпретації стали навіть такі знакові для західної цивілізації мислителі, як Шопенгауер і Ніцше⁴⁰.

У цій статті на матеріалах, насамперед, китайського [Тайсьо 1924–1932], а також санскритського [DSBC] буддійських канонів ми проаналізуємо спектр значень термінів «порожнеча» (śūnyatā/ākāśa, кит. кун 空) і «форма» (gūra, кит. се 色) з точки зору їхнього філософського змісту з урахуванням китайської специфіки буддійської лексики.

Філософія порожнечі є центральною віссю буддизму, навколо якої обертаються усі історично та культурно розпорошені його форми – від давньої Індії до сучасної Японії, а сьогодні вже і Заходу. Утім, найбільш експліцитно «вчення про порожнечу» представлено у шунья-ваді Нагарджуни і сутрах праджняпараміти (перші сутри магаяни), на яких базується вчення засновника

⁴⁰ У рамках роботи Семінару дослідників східних філософії 28 лютого 2017 р. Відбулося розширене засідання СІІ у форматі круглого столу на тему «Схід у Ніцше. Ніцше на Сході» (з доповідями виступили Лариса Гармаш, Юрій Завгородній, Сергій Капранов, Тарас Лютий, Анастасія Стрелкова). Матеріали круглого столу ближчим часом мають бути опубліковані.

мадг'ямаки, і називають «сутрами про порожнечу». Інтуїтивну ж мудрість-праджняпараміту, що в них виголошується вищою за звичайне аналітичне знання, називають, відповідно, «мудрістю порожнечі».

До сутр цього класу належить і «Сутра серця» (Hṛdaya-sūtra, кит. Сінь цзін 心經, яп. Сінгьō), яка є одним з найпопулярніших і найавторитетніших магаянських текстів, декламованим у храмах багатьох буддійських шкіл Азії подібно до щоденної молитви. Найвідоміші слова із сутри, що про них йтиметься нижче, сьогодні вже стали частиною сучасної культури і не лише на Сході: їх виконують у сучасному музичному аранжуванні, залучають у кінематограф, вкладають у уста літературних персонажів (приміром, їх бурмоче собі під ніс кухар-окультист з «Бравого вояка Швейка» Я. Гашека).

Про що ж ідеться у цій сутрі? У «Сутрі серця» бодгісаттва Авалокітешвара формулює інтуїтивне прозріння, яке він пережив, здійснюючи глибоку практику праджняпараміти, зокрема, у таких словах: «форма – це і є порожнеча, а порожнеча – це і є форма» (色即是空。空即是色 [№251], санскр. rūpaṃ śūnyatā, śūnyatāiva rūpaṃ [DSBC]). Ця філософська формула є головним гаслом усіх сутр праджняпараміти й усього буддизму магаяни і є більш розгорнутою формою загально-буддійського твердження «усі дгарми порожні» (諸法空相, санскр. sarvadharmāḥ śūnyatālakṣaṇā)⁴¹, тобто усе, що нам видається існуючим, насправді не існує реально, а є лише ілюзією: починаючи з нашого власного «я», яке є джерелом прив'язаності, неусувним наслідком якої є страждання. Насправді ж «я» є лише порожньою назвою: усе, що ми пов'язуємо з власним «я», постійно змінюється, а отже, не може бути нашою сталою, істинно-реальною сутністю. Це ж стосується й усієї решти речей, і, зокрема, дгарм – психофізичних елементів нашого досвіду (які ми хибно ототожнюємо з нашим «я»). Адже, згідно з буддійською класифікацією майже всі дгарми теж

⁴¹ Раніше це твердження пов'язували лише з магаяною і розглядали як її відмітну особливість, але останні дослідження свідчать про те, що ця ідея присутня і в ранньому буддизмі і є притаманною буддизму в цілому.

є зумовленими (saṃskṛta), ті ж, які зумовленими не є (asaṃskṛta), визначаються відносно зумовлених, а отже насправді, теж є відносними і у такому вигляді не можуть претендувати на «самобутність».

«Сутру серця» перекладали російською мовою з кількох мов оригіналу – санскриту, тибетської і китайської. Усього нам відомо вісім перекладів, а саме: з санскриту її перекладали А. А. Терентьев [Терентьев 1989] та В. П. Андросов [Буддийская 2008, с. 81–88], з китайської Є. О. Торчинов [Торчинов 2000, с. 231–234], В. П. Мазурик [Икэгути 1996, с. 266–272], Н. М. Трубнікова [Трубникова 2009, с. 139], з тибетської С. Ю. Лепехов [Лепехов 1991], І. С. Урбанаєва [Сутра 2006, с. 8–11], С. Хос [Далай-лама 2008, с. 52–53]. Українською нам відомо два надрукованих переклади: М. Васильєвої з тибетської мови [Бгагаваті 2014, с. 7–10] та наш власний з китайського оригіналу [Стрелкова 2015, с. 315–319]. Існує також велика кількість перекладів іншими мовами й, зокрема, англійською, але історія перекладу «Сутри серця» західними мовами як така не є безпосереднім предметом нашого дослідження, тому тут ми торкнемося лише окремих з них.

Оскільки цей невеличкий за обсягом текст є надзвичайно репрезентативним для широкого кола буддійського філософського матеріалу, ми пропонуємо поглянути на те, як звучать у ньому терміни «форма» і «порожнеча» в оригіналі та у зазначених перекладах.

Щодо терміну шуньята усі перекладачі доволі однотайні і перекладають його як «пустота» російською та «порожнеча» українською. Що ж стосується опозиційного щодо порожнечі терміну рупа ми спостерігаємо істотні розбіжності і в результаті отримуємо такі варіанти перекладу: «форма» (А. А. Терентьев, С. Ю. Лепехов, І. С. Урбанаєва, С. Хос, М. Васильєва, А. Стрелкова), «цвет и форма» (В. П. Андросов), «чувственно воспринимаемое» (Є. О. Торчинов), «[Обладающие] формой [вещи]» / «форма» (В. П. Мазурик), «плоть» (Н. М. Трубнікова).

Який же з перелічених варіантів є ближчим до істини? Ми отримаємо відповідь, якщо звернемося безпосередньо до тексту оригіналу:

觀自在菩薩。行深般若波羅蜜多時。照見五蘊皆空。度一切苦厄。舍利子。色不異 空。空不異色。色即是空。空即是色。受想行識亦復如是。 [№251]

Коли бодгісаттва Авалокітешвара занурився у практику глибокої праджняпараміти, він ясно побачив, що всі п'ять скандг порожні (五蘊皆空), й звільнився від будь-якого страждання. Шаріпутро! Форма (色) не відрізняється від порожнечі (空), порожнеча не відрізняється від форми.

Форма – це і є порожнеча, а порожнеча – це і є форма. Відчуття, уявлення, вольові (кармічні) рушії, свідомість – так само. (Санскрит: *vyavalokitavyam- pañca skandhāmstāmśca svabhāvaśūnyān samanupaśyati sma| rūpaṁ śūnyatā, śūnyataiva rūpaṁ| rūpāṇna pṛthak śūnyatā, śūnyatāyā na pṛthag rūpaṁ| yadrūpaṁ sā śūnyatā, yā śūnyatā tadrūpaṁ| evaṁ vedanāsamjñāsamskāravijñānāni ca śūnyatā| [DSBC])*

Як бачимо, ідеться про те, що порожніми є саме п'ять скандг (рупа, ведана, санджня, санскара та віджняна). Відповідно, рупа, наразі відсилає нас якраз до першої з п'яти скандг, яка охоплює не лише об'єкти зорового сприйняття (рупа у вузькому значенні), а весь чуттєвий досвід людини, що його вона отримує від органів чуття: зоровий, слуховий, тактильний і т. д. З огляду на це, найбільш точним є переклад Є. О. Торчинова «те, що сприймається чуттєво», натомість найменш вдалим виявляється переклад В. П. Андросова «колір та форма», переклад Н. М. Трубнікової «плоть» тут також видається радше метафоричним, ніж смисловим.

Попри те, що наразі, варіант «форма» вже можна вважати усталеним і загальноприйнятим, він також не позбавлений певних недоліків. Зокрема, у переліку п'яти скандг перекладати рупа словом «форма» не зовсім зручно. Адже, під рупа тут мається на увазі і колір (顯), і форма (形), а також усі решта

об'єктів органів чуття разом з самими органами чуття (п'ять органів чуття: око, вухо, ніс, язик, тіло, п'ять відповідних об'єктів: колір-форма, звук, запах, смак, відчуття дотику, а також непрявлене-авіджняпті – усього одинадцять дгарм класу *gīra*). Тому до слова «форма» необхідно додавати уточнююче пояснення, що йдеться про «чуттєву форму» або «чуттєві форми», «чуттєве», тобто усе, що так чи інакше стосується чуттєвого сприйняття. Тож більш точним був би переклад: «Чуттєве не відрізняється від порожнечі, порожнеча не відрізняється від чуттєвого. Чуттєве – це і є порожнеча, а порожнеча – це і є чуттєве».

За смыслом, більш точним був би також переклад: «Чуттєве не є чимось іншим ніж порожнеча, порожнеча не є чимось іншим ніж чуттєве. Чуттєве – це і є порожнеча, а порожнеча – це і є чуттєве», адже чуттєве і порожнеча насправді відрізняються, але в реальності вони є єдиним цілим, одним і тим самим, а не двома окремими речами – саме у цьому значенні є широко вживаним сполучення 不異/無異 («не відрізняється») у китайських буддійських текстах. Що також ближче до санскритського оригіналу «*na pṛthak*» («не окремо»). Фактично, 不異/無異 тут є синонімом 不離 («не залишає»), яке також позначає онтологічну нерозривність, неможливість окремого існування двох «речей» (пор., приміром, як цю ж ідею висловлено в іншій працях буддизму памітській сутрі: «離空無色離色無空 [№223] (без/окремо від порожнечі немає форми, без/окремо від форми немає порожнечі)»).

Ці, на перший погляд, суто філологічні моменти є надзвичайно важливими для буддійської філософії, оскільки вони відсилають нас до буддійського вчення про неподвійність: «форма» і «порожнеча» – це два боки однієї єдиної реальності, тому і не може бути форми окремо від порожнечі, а порожнечі окремо від форми. Ідеї філософії порожнечі традиційно чудово ілюструє буддійська аналогія з дзеркалом. Порожнеча – дзеркало, відображення – форми. Аби форми існували, дзеркало позичає їм свою субстанцію, бо відображення (форми) не мають власної. Утім і дзеркало, субстанція якого – порожнеча,

менше з тим, ніколи не буває порожнім: у мить, коли у дзеркалі зникнуть відображення, воно перестане бути дзеркалом⁴². Адже сенс його порожнечі не в порожньому «ніщо» (не у відсутності у ньому відображень), а у його здатності безперервно і невпинно вміщувати все нові і нові відображення.

Англомовна традиція перекладу рупа і шуньята як «form» та «emptiness» (часом «voidness») теж є усталеною і представлена вже у перекладі М. Мюллера, надрукованому ним у 1884 р.:

... form here is emptiness, and emptiness indeed is form. Emptiness is not different from form, form is not different from emptiness. What is form that is emptiness, what is emptiness that is form (... форма тут є порожнечею, а порожнеча воістину є формою. Порожнеча не відрізняється від форми, форма не відрізняється від порожнечі. Що є формою, те є порожнечею, що є порожнечею, те є формою) [The Ancient 1884, с. 48].

Несподіваним і через це вартим окремої уваги є варіант, запропонований С. Білом (Samuel Beal) у його перекладі сутри, надрукованому ним ще в 1864 р. У «Журналі Королівського азійського товариства Великої Британії та Ірландії», який, відповідно, був одним з перших перекладів сутри англійською мовою [Beal 1864]. Переклад є доволі дивним і по-своєму цікавим, особливо в більш широкому контексті нашого дослідження філософії порожнечі. Адже С. Біл змість звичного нам «emptiness/voidness», послуговується перекладом «space». Більше того, у дужках поруч з перекладом він зазначає термін оригіналу – ākāśa! Ось як виглядає це місце:

That which we call form (rūpa) is not different from that which we call space (ākāśa). Space is not different from form. Form is the same as space. Space is the same as form. (Те, що ми називаємо формою (rūpa), не відрізняється від того, що ми

⁴² Зазначимо, що співвідношення порожнечі і форми має також інші виміри, які є навіть більш поширеними у коментаторській традиції (якщо говорити власне про «Сутру серця»), ніж зазначений нами. Однак, у будь-якому разі, усі ці виміри є взаємопов'язаними і присутніми тут.

називаємо простором (*ākāśa*). Простір не відрізняється від форми. Форма – це те саме, що простір. Простір – це те саме, що форма) [Beal 1864, с. 27].

Як відомо, у санскритському оригіналі (див. вище у тексті статті) тут стоїть термін *śūnyatā* і аж ніяк не *ākāśa*. Однією з підстав для появи *ākāśa* («space») у перекладі С. Біла є, безумовно, те, що він перекладав з китайського оригіналу, де стоїть ієрогліф кун 空 (див. там само вище у тексті), який у китайських буддійських текстах вживають як у значенні «шуньята» («порожнеча» як відносність, зумовленість та ілюзорність), так і у значенні «акаша» («порожнеча» як порожній простір). Зрозуміло, що у середині XIX ст. тематика буддійської філософії порожнечі ще не була адекватно представлена у наукових дослідженнях. Можна припустити, що вкрай негативна інтерпретація «шуньяти» як «ніщо», до якої тяжіли за тієї доби, спонукала перекладача обрати переклад «простір», наповнений більш позитивним змістом, ніж уявлення про «ніщо». Утім, можливе і потребує спеціального дослідження й інше пояснення, адже для самих китайців значення «шуньята» і «акаша» злиті в ієрогліфі кун 空 («порожнеча»). А це означає, що теоретично китаєць може прочитати його і так, і так, або ж враховувати при сприйнятті тексту обидва значення, що власне і є об'єктивною специфікою китайського буддійського терміну «порожнеча», на відміну від санскриту.

Отже, як красномовно засвідчує цей приклад, у китайському каноні проблематика «порожнечі» має свою специфіку, адже китайська буддійська термінологія є перекладною і при перекладі зазнала ще й істотної смислової трансформації. Стосовно слова «порожнеча» це означає, що ієрогліф кун 空 крім значення «шуньята» має низку інших значень і включає у себе, зокрема, низку значень іншого санскритського терміну акаша. У результаті для китайського терміну «порожнеча» кун 空 ми отримуємо такий спектр значень:

- 1) порожнеча. Порожнеча у звичайному розумінні будь-якого порожнього простору (синонім іншого санскритського терміна акаша у цьому ж значенні);
- 2) небо, повітряний простір. Небо, повітря у звичайному розумінні – як протилежність землі;
- 3) повітря (синонім санскритського акаша у цьому ж значенні);
- 4) простір, нескінченний простір (синонім санскритського терміна акаша у цьому ж значенні);
- 5) порожній (санскр. śūnya), такий, у котрому нема нічого; відкритий; пустельний, безлюдний тощо;
- 6) хибний, ілюзорний, порожній, нереальний (протилежність істинного, справжнього, реального);
- 7) даремний, порожній, марний; дарма, марно;
- 8) відсутність [проявленого буття], ненаявність, неіснування чогось;
- 9) шуньята (санскр. śūnyatā або, як прикметник, śūnya) – порожнеча, ілюзорність, нереальність: відсутність у людині та речах постійної, незалежної сутності, відсутність субстанції (кит. 體); за змістом синонім таких доктринально важливих термінів, як: «не-я», «відсутність я» (санскр. anātman, кит. у во無我) та «відсутність власної природи» (санскр. niḥsvabhāva, кит. у цзи сін 無自性). Як буддійський термін шуньята містить кілька взаємопов'язаних смислових відтінків:
 - а) відсутність: в людині і речах немає «я», а в поняттях немає реальності;
 - б) залежність: в речах немає «я», бо вони не самостійні, а зумовлені одна одною;

в) відносність: речі зумовлені одна одною, тобто визначаються одна відносно іншої, є відносними; те саме стосується понять;

10) порожнеча як істинна реальність, не буття і не небуття, єдина реально існуюча «річ», субстанція [нашої свідомості] (кит. ті 體), абсолютне буття, непроявлене буття, нірвана; антонім щодо будь-яких «форм», усього проявленого буття;

11) простір (санскр. ākāśa) – один з першоелементів;

12) акаша – одна з трьох незумовлених дгарм.

Що ж стосується терміну «форма», то крім «[чуттєвої] форми» 色 (кит. се, санскр. rūpa) за ним може стояти також іще один китайський термін сян 相, буквальне значення якого «ознака», «властивість», «знак»; залежно від контексту він може відсилати до таких санскритських відповідників, як: lakṣaṇa, saṃjñā та nimitta. У китайському буддійському лексиконі, надто у контексті філософії порожнечі цей термін є надзвичайно важливим. Адже форма-се 色 (рупа) відсилає нас до чуттєвих, емпіричних даних, натомість обсяг терміну сян (лакшана) ширший: він включає не лише форми-рупа, а й усю решту проявлених форм, які можуть бути як чуттєвими (рупа), так і нечуттєвими, і в такий спосіб охоплює усе, що так чи так є виявленим (невиявленою є лише порожнеча), а отже «існуючим», зумовленим (адже будь-яка «форма», чуттєва чи понятійна, обмежена – своєю власною межею), й тому неістинним, таким, що належить світу сансари. Саме «форма» у цьому ширшому значенні є повним антонімом щодо поняття «порожнечі», взятого також у своєму максимально широкому філософському значенні (шуньята і акаша).

Отже, працюючи з буддійськими текстами у китайській версії, необхідно, враховуючи контекст, віддавати перевагу тому чи іншому тлумаченню, а також усвідомлювати, що в китайському ієрогліфічному терміні «порожнеча» (空), фактично об'єднані значення шуньята і акаша. Натомість термін

«форма» на китайському матеріалі представлений двома різними ієрогліфічними термінами (色 та 相), перший з яких входить до обсягу поняття другого.

Список використаної літератури:

1. Бгагаваті праджняпараміта грідая сутра та Ваджраччхедіка праджняпараміта сутра / Пер. з тиб. та англ. – Марія Васильєва, редакція – Ярослав Литовченкою – К., 2014. – 43 с.
2. Боже боломідо сінь цзін (санскр. Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra) / Пер. Сюань-цзан // ТСД. – Т. 8. – № 251. – С. 848.
3. Буддийская классика Древней Индии, Слово Будды и трактаты Нагарджуны, Перевод с пали, санскрита и тибетского языков с комментариями В. П. Андросова. – М.: Открытый Мир, 2008. – 512 с.
3. Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Сутра сердца: учения о праджняпарамите. – Э.: Океан мудрости, 2008. – 144 с.
4. Икэгути Экан. Подвижник огня. – М.: Республика, 1996. – 462 с.
5. Лепехов С. Ю. Идеи шуньявады в коротких сутрах Праджня-парамиты // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1991. – С. 90–104.
6. Мохе боже боломі цзін 摩訶般若波羅蜜經 (санскр. Mahāprajñāpāramitā-sūtra або ж Rañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra) / Пер. Кумараджива 鳩摩羅什 // ТСД. – Т. 8. – № 223. – С. 217–424.
7. Стрелкова А. Ю. Буддизм: філософія порожнечі: [монографія]. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2015. – 408 с.
8. Сутра Сердца Победоносной Матери, Ушедшей-За-Пределы Совершенства Мудрости [bcom ldan ‘das ma shes rab kyī pha rol tu rpyin pa’i snying bo]: текст и

комментарий на основе устных наставлений Геше Джампа Тинлэя / Пер. с тиб. и сост. комментариев И. С. Урбанаева; отв. ред. С. Ю. Лепехов. – Улан-Удэ: РИО Буддийской Общины «Зеленая тара». – 2006. – 184 с.

9. Терентьев А. А. «Сутра сердца Праджняпарамиты» и ее место в истории буддийской философии // Буддизм: история и культура. – М.: Наука, 1989. – С. 4–21.

10. Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.

11. Трубникова Н. Н. История религий Японии IX–XII вв. – М.: Наталис, 2009. – 560 с.

12. Тайсьō сінсж Дайдзōкьō 大正新脩大藏經 («Заново укладена Трипітака років Тайсьō») / За ред. Такакусу Дзюндзірō 高楠順次郎, Ватанабе Кайкьоку 渡辺海旭 та ін. – Т. 1–100. – Токіо: Тайсьō іссайкьō канкōкай, 1924–1932 [–1935] // [Електронний ресурс] – Режим доступу: www.l.u-tokyo.ac.jp/~sat/.

13. Beal S. The Páramitá-hridaya Sútra, or, in Chinese, “Mo-ho-pô-ye-po-lo-mih-to-sin-king,” i.e., “The Great Páramitá Heart Sútra.” // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. – 1864. – Vol. 1. – Part 1. – P. 25–28.

14. DSBC – Digital Sanskrit Buddhist Canon (University of the West) // [Електронний ресурс] – Режим доступу: www.dsbcproject.org. The Ancient Palm-leaves containing the Pragñâ-páramitâ-hridaya-sútra and the Ushnîsha-vigaya-dhâranî / F. Max Müller and Bunyiu Nanjio ed. with an appendix .

Татьяна Румянцева (г. Минск)

доктор философских наук, профессор,

Белорусский государственный

Университет

СТИЛИСТИЧЕСКИЙ И ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ТЕКСТА «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА» ГЕГЕЛЯ

В докладе анализируются стиль и терминология одного из сложнейших текстов мировой философской литературы – «Феноменологии духа» Гегеля. Отмечая серьезные терминологические затруднения, автор показывает, что Гегель хотел написать этот текст, опираясь исключительно на онемеченные латинские и греческие термины. В то же самое время он, по словам его переводчика на русский язык Шпета, «свободно удерживал» в книге латинскую терминологию Спинозы и использовал целый ряд оригинальных языковых новшеств и терминов, которые заимствовал у своих немецких предшественников в лице Вольфа и Канта, хотя и намеренно противопоставлял их терминологии того же Канта и Фихте.

Ключевые слова: Гегель, «Феноменология духа», Шпет, стиль «Феноменологии духа», терминологические предпочтения Гегеля, Ж. Д'Онт.

Сложность текста «Феноменологии духа» в терминологическом и стилистическом отношении отмечали многие исследователи. Так, его переводчик Шпет, полагал, что это «одно из труднейших, если не самое трудное для понимания произведение философской литературы» [1, с.439]. Причем, основная трудность и запутанность изложения, как он полагал, проистекают из того, что в «всякое более высокое формообразование сознания повторяет и включает в качестве моментов диалектические ступени предшествовавших стадий и формообразований, поскольку Гегель старается провести

и некоторое повторяющееся единство словесного выражения». Шпет назвал это формализмом, который приводит к тому, что терминология, ясная в применении к одной стадии, на другой превращается в сплошное иносказание. Тем не менее, несмотря на своеобразную лексику, небрежную конструкцию, стилистически причудливые обороты и сбивающие с толку повторения местоимений, язык Гегеля все же отличается ярким стилем. Философ использует в тексте массу каламбуров, сопоставлений, противопоставлений и параллелей, которые придают его тексту особую привлекательность. Шпет отмечает, что этот «тяжеловесный и в то же время выпенный, архаический по составу и смысловому значению слов» (язык – *T.P.*), вдруг прерывается «метким афоризмом, смелым сочетанием слов и почти публицистической риторикой» [1, с.440].

Отмечая серьезные *терминологические затруднения* текста, нельзя забывать о том, что философ хотел написать «Феноменологию», опираясь исключительно на немеченные латинские и греческие термины, что не означает, впрочем, что ему вполне удалось это осуществить. Так, в тексте «свободно удерживается» латинская терминология Спинозы и др. авторов. Заметно также использование Гегелем ряда оригинальных языковых новшеств и терминов, которые он заимствовал у своих немецких предшественников, включая Х. Вольфа и И. Канта. Некоторые из используемых им немецких терминов он намеренно противопоставлял, по словам того же Шпета, терминологии Канта и Фихте.

В русской литературе XIX в. сохранились интересные оценки языка немецкой, и в частности гегелевской философии, как языка «испорченного». Так А. И. Герцен писал: «Немецкая наука, и это ее главный недостаток приучилась к искусственному, тяжелому, схоластическому языку своему именно потому, что она жила в академиях, то есть в монастырях идеализма. Это язык попов науки, язык для *верных*, и никто из оглашенных его не понимал; к нему надобно было иметь ключ как к зашифрованным письмам» [3, с.217]. Тем не менее, записи в «Дневнике» Герцена полны восхищенными восклицаниями о гегелевском стиле. Он писал, что «нет ничего смешнее, что до сих

пор немцы, а за ними и всякая всячина, считают Гегеля сухим логиком, костяным диалектиком вроде Вольфа, в то время как каждое его сочинение проникнуто мощной поэзией (15 сентября 1844).

Текст феноменологии отличает куда большая, выражаясь словами Канта, «дискурсивная и интуитивная ясность», чем, скажем, гегелевскую логику, в которой голые логические формы часто смешиваются с крайне смелыми поэтическими формами, не говоря уже о его философии природы. Напомним, Гегель задумывал свою работу в противовес эзотеричной по форме философии Шеллинга как в высшей степени образец экзотеричности, т.е. общепонятности. Учитывая во многом воспитательный, педагогический характер самого текста, который должен был помочь индивиду подняться до уровня науки, как бы подставив ему для этого лестницу, Гегель при написании сочинения очень внимательно подходил к его стилю. Он использовал в тексте множество ярких примеров, ставших буквально сакраментальными фразами. Можно вполне, согласиться с Герценом, писавшим об удивительной поэтичности стиля гегелевских работ. Гегель и в самом деле оставил нам образчики высочайших в стилистическом отношении фраз-афоризмов, которые почти невозможно отыскать у кого-либо из других представителей данной философской традиции. Однако язык книги отличается и неравномерностью: образные иллюстрации и общедоступные исторические сюжеты, перемеживаются здесь с крайне тяжеловесными, абстрактными высказываниями и целыми фразами, которые не становятся понятными даже после их многократного чтения.

В свое время, знакомясь с кантовской «Критикой чистого разума», Гегель назовет «варварским» язык своего великого предшественника. Увы, самому Гегелю не удалось избежать тех сложностей стиля, которые он нашел у Канта, что во многом связано с тем, что представители немецкой философии XVIII–XIX вв. создавали свои произведения явно не рассчитывая на их широкое усвоение массовым читателем. Это действительно специальные философские произведения с крайне абстрактными дедукци-

ями, «архаизмами, неологизмами, головокружительными этимологическими изысканиями», по словам Ж. Делёза и Ф. Гваттари, «характерно философский род атлетизма»[4, с.17].

В конце XX века в европейской философии получила широкое распространение точка зрения Жака Д' Онта, который в своих многочисленных, посвященных Гегелю работах, представил совершенно «нового Гегеля», в том числе и в плане его терминологических изысков. В его версии, и в свои зрелые годы немецкий мыслитель остался верен идеалам своей юности и всю жизнь был мыслителем либерального толка, вынужденным приспособливаться к условиям политических режимов, под властью которых жил, в частности, непрестанно себя сдерживать, кое о чем молчать на публике и т.п. [5, с.506].

Именно поэтому Д' Онт призывает нас различать несколько уровней в гегелевском способе выражения его мыслей, его т.н. «двойной язык». Имея в виду, во-первых, его доктринальный корпус, хорошо структурированный и составляющий основу его «философской репутации и популярности», теоретическое содержание, «тот цоколь, на котором, прежде всего, зиждется гегельянство». А, во-вторых, его аллюзии, намеки и умолчания, рассчитанные на самого искусного читателя, умеющего читать между строк. Более того, Д' Онт полагает, что, столкнувшись с наиболее темным по смыслу отрывком гегелевского текста, мы должны не только стараться понять этот его смысл, но и попытаться найти причину того, «почему автор оставил его темным, не прояснив». Получается, что, будучи хорошо знаком с опытом Фихте (имеется в виду пресловутый спор об атеизме и то, как дорого он тому обошелся), философ просто опасался показаться мятежником, еретиком или неверующим и потому пытался своим способом выражения мыслей обеспечить согласие между философией и религией, а позднее, и между тиранией и свободой. Отсюда, мол, и диссонансы, умолчания, и темные места в его текстах, «между экзотерическим и принимающим разные обличья, но поистине эзотерическим языками».

Отметим, что, будучи крайне сложным как в структурном, так и в терминологическом плане, высокопрофессиональным философским произведением, «Феноменология духа» Гегеля оказала, тем не менее, огромное воздействие на формирование философской терминологии, отразив существенные изменения философского текста в XX веке.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Гегель Г. В. Ф., Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. СПб, 1992.
2. Гайм Р., Гегель и его время / Р. Гайм. СПб, 2006.
3. Герцен А.И., Былое и думы / А. И. Герцен. Л., 1947.
4. Делёз Ж., Гваттари Ф, Что такое философия? / Ж.Делёз, Ф. Гваттари. СПб., 1998.
5. Д'Онт Ж. Гегель, Биография / Ж. Д'Онт. СПб, 2012.

Tatsiana Rummyantseva

STYLISTIC AND TERMINOLOGICAL ANALYSIS THE TEXT OF “PHENOMENOLOGY OF SPIRIT” BY HEGEL

The report analyzes the style and terminology of one of the most complex texts of world philosophical literature – «Phenomenology of Spirit». Noting the serious terminological difficulties of the text, the author shows that Hegel wanted to write it, relying solely on Germanized Greek and Greek terms. At the same time, according to his Russian-language translator G. Shpet, he “freely kept” Spinoza’s Latin terminology in the book and used a number of original linguistic innovations and terms that he borrowed from his German predecessors in the person of H. Wolf and I. Kant, although he intentionally contrasted them with the terminology of the same Kant and Fichte.

Key words: *Hegel, “Phenomenology of the Spirit”, Shpet, style of the “Phenomenology of the Spirit”, Hegel's terminological preferences, J. D'Ont.*

Кравчик М. (г. Одесса)

кандидат философских наук, доцент

Международный гуманитарный университет

“САКРАЛЬНОЕ/ПРОФАННОЕ”: ТРАНСФОРМАЦИЯ VS ОППОЗИЦИЯ

В статье проводится анализ понятия “профанное”, относящееся к двум различным сферам: как к области религиозно-мифологического сознания, в которой “профанное” представлено в оппозиции “сакральному”, так и к сфере современной социально-философской мысли, где эта оппозиция сменяется их взаимопереходом и трансформацией. В социально-философском ракурсе, начиная с концепции Э.Дюркгейма, описаны разные пути и механизмы сакрализации / де-сакрализации объектов социальной действительности. В работе показаны различия между социально-философским и религиозным подходом к феноменам “сакрального” и “профанного”, а также указаны различные возможности их философской интерпретации.

Ключевые слова: сакральное, профанное, сакрализация, религиозное сознание, социальная философия

Понятие “профанное” само по себе редко становилось предметом какого-либо философского исследования, поскольку его основное значение предполагает отсутствие “сакральности” (святости), т.е. к сфере профанного традиционно относится все то, что противопоставляется сакральному, или священному. Основой для этого определения является, прежде всего, этимологический анализ: по своему происхождению из латинского языка profanus – значит “лишенный святости, неосвященный, непосвященный, нечистый и др.” [1].

Иными словами, без своей противоположности – сакрального, или священного, - это понятие лишено собственной эпистемологической значимости, которая проявляется, как правило, в контексте оппозиции “сакральное/профанное”. Однако, несмотря на то, что понятие “профанное” остается в “тени” своей более “весомой” противоположности, оно заслуживает внимания исследователей в связи с процессами сакрализации и де-сакрализации, которые, по мнению ряда исследователей, постоянно происходят в социально-культурной действительности, демонстрируя присущи человеку склонности к конституированию порядка и выстраиванию иерархий [см. 2; 3; 4; 5].

Действительно, эта оппозиция становится сегодня не только предметом религиоведческих штудий, но и предметом социально-философских и культурологических исследований (А.Я. Флиер). Внимание к проблеме соотношения сакрального/профанного в контексте развития и функционирования общества связано с именами таких западных социологов как Э. Дюркгейм, М. Мосс, М. Вебер, П. Бергер, Т. Лукман и др. В объединении французских социологов и философов, существовавшем в 30-х гг. прошлого столетия, называвшемся “Коллеж социологии”, представлены различные модусы “сакрального” в так называемой “социологии сакрального” (Ж. Батай, Р. Кайуа, М. Лейрис, Р. Жирар и др.). Обращаясь к проблемам генеалогии власти и экономики, особое внимание процедуре профанации как процессу “возвращения в общее пользование того, что было оттуда изъято” уделял итальянский философ Дж.Агамбен [6]. Н.Н. Ростовцева указывает на возросшую сегодня актуальность исследований сакрального в философском дискурсе и выделяет сферу антропологии и философии религии как такую, в которой формируются эти понятия [7].

Таким образом, **целью данной статьи** является анализ понятия “профанное” в философской и религиозной мысли в его соотнесенности с понятием “сакральное”. Однако для статьи такая тема представляется слишком обширной, поэтому основное внимание будет уделено существенным различиям

в интерпретациях этой оппозиции в религиозной мысли и социально-философской рефлексии. В религиозном сознании оппозиция “сакральное/профанное” имеет четко очерченные границы, ярко выраженный оценочный характер (сакральное выше/ профанное ниже) и онтологический смысл (область сакрального – мир божественный/область профанного – мир человеческий). В философии же эта оппозиция лишена метафизического значения, оценочных коннотаций, и может быть представлена как взаимопереход от сакрального к профанному (десакрализация) с последующей затем сакрализацией, т.е. обратному переходу профанного в сакральное.

В философском дискурсе начала XX оппозиция “сакральное/профанное” затрагивалась в различных исследованиях по мифологическому и религиозному сознанию, начиная от работ Р.Отто, А.Ф.Лосева, К. Леви-Брюля, Б.Малиновского, М.Элиаде и многих др. Акцент в этой оппозиции падал на понятие “сакральное”, которое нуждалось в особом прояснении и осмыслении с позиций современного сознания. Тесты мифов, былин, сказок и всевозможных космогонических историй, а также различные религиозные тексты, описывающие действия и проявления сверхъестественных сил, сражения и подвиги мифических героев, чудесные превращения и т.д. описывали и представляли человеческий мир, погруженным в некую сверхъестественную и превосходящую человеческие способности реальность. По отношению к этой реальности человек обязан был проявлять определенные действия (ритуалы, обряды, т.д.), демонстрирующие соотнесенность его бытия с этим миром и зависимость от него. Поэтому в религиозном сознании утверждалась идея выделения особого пространственного места (топоса), людей, предметов и др. для поклонения, почитания и выполнения системы жертвоприношений, поддерживающих связь бытия человека и сферы божественного.

Так, в римской религии слово *sacer* соотносилось со всеми божественными феноменами, как небесными, так и подземными, а также с людьми и различными культовыми предметами. Подробную этимологию этого понятия

рассматривает А.П. Забияко в статье “Топография священного”, отмечая, что основное его значение было “закрытое”, т.е. принадлежащее божеству, или запрещенное для общего употребления [8, с.124-128]. Он указывает, что этот смысл является наиболее первостепенным для определения “сакрального”, поскольку это соответствует логике религиозного сознания. То, что принадлежит богам не может быть использовано людьми, иначе оно становилось “оскверненным”: “одним из подтверждений этого было правило римского культа, согласно которому храмовую утварь нельзя было использовать иначе, кроме как по ее прямому назначению (отметим попутно, что подобные предписания существовали и в других религиях). Та часть храмовой утвари, которая, будучи даром богу, попадала в храм из обычного обихода, уже не могла быть возвращена обратно и служить предметом домашнего быта: действовал принцип необратимости изъятия и обращения в sacer” [8, с.126].

Действительно, в более ранних формах религии, например в библейском иудаизме, встречается описание практики посвящения предметов, явлений и людей как принадлежащих Богу, т.е. отделенных и изъятых из общего употребления и общения. Особенность иудаизма заключается также в том, что часто речь идет не просто об изъятии уже имеющихся вещей, но скорее о создании новых вещей, не существовавших в повседневном обиходе. Их создание описывается как особое действие, требующее как умелых специалистов, способных создать новые вещи, так и инструкций, или образцов, как бы небесных прообразов вещей, которые не имеют аналогов в человеческой практике. Так, в Торе, в книге “Шмот” описывается создание Моисеем “скинии собрания”, или “скинии откровения”, которая представлена как место пребывания Бога, и которая требовала особенного устройства, специальных предметов, составляющих ее убранство (ковчег завета, менора, алтари т.д.), и определенного порядка их расположения (Исход, главы 25-26) [9]. “И устроят они Мне святилище, и буду обитать посреди них. Все, как Я показываю тебе, и образец ски-

нии и образец всех сосудов ее, так и сделайте” (Исход 25:8-9) [9]. Затем в последующих главах книги Шмот, и в главах других книг Торы описывается как создание святилища как сакрального пространства, так и процедура освящения предметов и людей, относящихся к скинии. Например, в книге Ваикра дается описание процедуры посвящения Аарона и его сыновей как священников, служащих при скинии и совершающих основные жертвоприношения. Их основной целью, кроме исполнения обязанностей при скинии, является умение отделять “священное от несвященного, нечистое от чистого” (Левит 10:10) [9]. Кроме того, в законе Моисея выделялись особые дни (субботы и другие праздничные дни), которые необходимо было посвятить Богу, не занимаясь в это время повседневными занятиями. Таким образом, в тексте Торы в наиболее полном виде излагались инструкции и предписания, касающиеся практически всех сторон человеческой жизни, основанные на взаимодействии с божеством. Нарушение этих правил во многих случаях означало изгнание из общества и отвержение соплеменников, но также в особых случаях следовала смерть.

Так, например, впервые внезапная смерть постигла священников, сыновей Аарона, когда они всего лишь “принесли пред Господом чуждый огонь, который Он им не велел” (Левит 10:1) [9]. Но в тексте Библии можно также встретить и другие упоминания о людях, которые погибли, соприкоснувшись случайным образом со священными предметами (2 Царств 6:1-9 и др.). Интересно, что в тексте Еврейской Библии встречается слово “חָלַל” (chalal) и производное от него חָלָה (chol), которое означает “осквернять, делать общим, делать нечистым”. Оно употребляется во всех случаях, связанных с неправильным отношением или действием к священным предметам [10]. Это слово переводится на латинский, и затем на английский как “profane”.

Фактически это неправильное действие по отношению к священным предметам и получило определение как “профанное”, т.е. то, что уже не относится к сакральному в силу своей “нечистоты”, “оскверненности”. На такое

толкование понятия profanus указывает Х. Вагенвоорт, который считает, что первоначальная интерпретация этого понятия – pro-fanum – как места, находящегося перед храмом (fano), неправильная. “Таким образом, profanus первоначально означает не несвятой, а уже не святой, т. е. лишенный причастности к святому. В подтверждение Х.Вагенвоорт приводит выражение Сервия, в котором словом profanum назван тот, кто порывает с религией, то есть вероотступник” [Цит по: 11, с.188]. Но не обязательно, профанное истолковывалось как отступление от веры, в смысле появления каких-то новых убеждений, или учений, которые с ней не согласуются, или в значении ее потери. “Важно заметить, что первичные значения profanus формируются не в составе космогонических представлений и не в моделях пространственных ориентаций, но изначально они увязаны с культовой деятельностью и только в контексте этой деятельности они и могут быть правильно поняты. Важно также, что римляне называли profanum то, что прежде побывало в качестве посвященного, что было передано божеству, а затем по правилам культа было обращено для потребления людьми. В этом смысле profanus выступает противоположностью sacer” [Там же, с.188].

Действительно, с этим мнением о связи понятия “профанное”, прежде всего, с практикой культа можно согласиться, хотя и с некоторыми оговорками. Впервые в тексте Торы слово “халал”(chalal) появляется, когда речь идет о конструкции алтаря: “если будешь делать Мне жертвенник из камней, то не сооружай его из тесанных. Ибо как скоро наложишь на них тесло свое, то осквернишь их” (Исход 20:25) [9]. Таким образом, здесь акцент делается не на возвращении чего-то посвященного богу людям, а на неправильном действии по отношению к предметам культа, что делает их “профанными”, негодными для дальнейшего использования в культовой практике. Также в одной из важнейших заповедей, переданных Моисеем Израилю, было указано на невозможность произнесения имени Бога “напрасно” и о запрете “ложной клятвы”

этим именем. “Не клянитесь именем Моим во лжи, и не безчести (chahal) имени Бога твоего” (Левит 19:12) [9].

Что касается возвращенной людям части жертвоприношений, то в иудаизме она не считалась профанной, а наоборот, все посвященное Богу объявлялось святым, и в некоторых видах жертвоприношений допускалась особая часть, которая принадлежала исключительно священникам и не могла быть использована для всех. Иными словами, поскольку эта часть являлась святой, посвященной богу на алтаре, одни только священники могли ее есть, и по правилам культа остальные не допускались к ней. Это относилось не только к жертвоприношениям животных, но и любым видам жертвоприношений (плодов земли, хлебов и т.д.).

Таким образом, в практике и учении иудаизма существовало важное отличие от других религиозных практик, например, от римской религии. Сфера божественного имела строгое пространственное месторасположение (Скиния собрания), к ней допускались только священники, отделенные от остальной части общества, а также существовали особые правила взаимодействия со священными предметами, нарушения которых могли привести к трагическим последствиям для самих священников.

Кроме того, множество правил и наставлений закона Моисея регулировали повседневную жизнь израильского народа и должны были создать особые условия для социальной жизни и привести их в состояния святости, т.е. к возможности общения и взаимодействия с Богом, который является святым. Самым главным пунктом наставлений Моисея было предупреждение Израилю о невозможности жить по правилам и нормам остальных народов. Следовательно, суть заветных отношений между Богом и Израилем состояла в выполнении народом божественных заповедей, уставов и норм. “Будьте предо Мною святы, ибо Я свят Господь, и Я отделил вас от народов, чтобы вы были Мои” (Левит 20:26) [9]. Это и подобные утверждения, касающиеся повседневной че-

ловеческой жизни создали особые специфические условия для понимания оппозиции “сакральное/профанное”. Иными словами, сферы профанного как чего-то отдельного, где отсутствовало божественное, так называемого “человеческого удела” практически не должно было существовать. Это и составляло основную характеристику иудаизма, в отличие от римской религии: “со временем в семантике profanus к первоначальным культовым значениям посвященного и десакрализованного в целях ритуального потребления прибавляются значения, придающие расширительный смысл значениям десакрализации и доступности. Profanus становится обозначением собственно человеческого удела — уже не столько ритуального, сколько онтологического качества отделенное от божественного, непричастности божественному, непосвященности” [11, с.189].

В иудаизме профанное понималось как “осквернение”, “порча” божественного и находилось под запретом. С другой стороны, тексты библиейских пророков и другие тексты Танаха показывают, что в исторической действительности, выполнение закона Моисея сталкивалось с человеческим мышлением, установками, привычками и традициями, так, что практически его выполнение не было осуществлено в истории Израиля. Это позволило многим более поздним авторам, включая, например, ап. Павла утверждать, что Израиль не исполнил закон: “как иудеи, так и эллины, все под грехом” (Рим. 3:9)[9]. Таким образом, сфера профанного в Израиле как сфера человеческих дел и практической жизни несомненно существовала, но ее существование не допускалось в изначальном плане божественного устройства Израиля. Считалось, что все другие народы, кроме Израиля, живут по человеческим законам и установлениям, но Израиль как народ, принадлежащий Богу и исполняющий его заповеди и законы, не должен жить в соответствии правилами остального мира. Этот вопрос приобрел также значимость, когда речь шла о выборе царя, поскольку изначально предполагалось, что израильтяне не должны иметь царя, потому, что они признают своим царем только самого Бога (см. 1 Цар.

8:5-7)[9]. Сфера профанного как отделенного от Бога возникла как результат невозможности со стороны людей (народа Израиля) исполнить божественные заповеди и уставы, что привело их к отделенности от Бога, к разрушению Храма и рассеянию среди других народов.

Таким образом, в религиозном сознании всегда существовала строгая оппозиция двух сфер сакрального и профанного, т.е. того, что принадлежит божеству и находится в культовом употреблении, отделено только для него. И вторая сфера – профанное – то, что вышло из культового употребления, было возвращено в общее пользование. В случае Израиля профанное возникло как результат невозможности реализации божественного замысла в силу особенностей человеческой природы, что привело к отделению Израиля от божества, прекращению культовой практики и трансформации первоначальных религиозных установок.

С совершенно других позиций рассматривается как сама оппозиция “сакральное/профанное”, так и отношения сакрализации/десакрализации у Э.Дюркгейма, который строит теорию происхождения религии из коллективных представлений, существующих в обществе. По его мнению, “сакральное характеризуется тем, что оно как бы добавлено к реальному” [12, с. 130]. Иными словами, человек в силу присущих ему способностей к идеализации, на реальный мир, где протекает его жизнь “накладывает другой мир, который в определённом смысле существует лишь в мышлении человека, но которому человек приписывает более высокий ранг по отношению к первому миру” [Там же, с.130]. По сути, человек, по утверждению французского социолога, способен создавать представления о реальности, искаженные и идеализированные, которые тем не менее являются продуктом социальной жизни, поскольку в них само общество “порождает и перерождает себя” [Там же]. Общество, согласно Дюркгейму, это не только то, что является материальным феноменом, т.е. люди, территория, т.д. Но общество – это прежде всего “его идея о самом себе” [Там же, с.131]. Таким образом, сфера сакрального, по его

мнению, не является чем-то отдельным или высшим по сравнению с реальным “естественным” миром. Но она является выделенной из повседневной человеческой практики, поскольку в ней отражается способность общества создавать свои исторические образы, изменяющиеся во времени. “Лишь принимая идеалы, выработанные обществом, человек сам становится способен представлять себе идеал. Именно общество, вовлекая человека в сферу своего действия, внушило ему потребность возвыситься над миром и снабдило его способами представить себе другой мир. И поскольку именно общество, создавая себя, создало этот новый мир, то он с необходимостью выражает общество. Таким образом, в способности идеализировать, присущей как индивиду, так и группе, нет ничего таинственного. Это не роскошь, без которой человек мог бы обойтись, а условие его существования. Человек не был бы социальным существом, то есть не был бы человеком, если бы не обладал этой способностью” [12, с.131].

Исходя из этой концепции, можно сделать вывод о том, что в онтологическом смысле оппозиции “сакральное/профанное” не существует, но существует реальность социального (профанного) мира, в которой общество побуждает индивидов к созданию различных его образов, или коллективных идей и представлений, чтобы поддерживать единство и индивидуальность этого общества. Но создаваемые идеи и представления уже не имеют непосредственной связи с социальной жизнью и развиваются по собственным символическим правилам, которые показывают как меняются идеалы, ценности и предпочтения в обществе в зависимости от культурно-исторических условий его развития. Поэтому можно сказать, что согласно Дюркгейму, общество обладает некоторой принудительной силой, заставляющей индивидов искать определенные идеалы, формулировать ценности и принципы необходимые для социальной и индивидуальной жизни. Иными словами, в обществе действует некий механизм сакрализации, который появляется “когда основные социальные ценности освящены религией” [13].

Как отмечает Д.В. Пивоваров, ”многие современные религиоведы согласны с Дюркгеймом в том, что процедура сакрализации есть отличительный признак всякой религии (пантеистической, теистической и атеистической). Религия начинается там и тогда, где и когда возникает система сакрализации особо ценных идеалов” [Там же]. Действительно, влияние идей Э.Дюркгейма на изучение социальных функций религии довольно велико. Его идеи повлияли на развитие идей Р. Жирара о жертве как сакральной символической фигуре, представляющей жизнь коллектива, благодаря которой не только происходит его образование, но в нем снижается конфликтность и напряженность путем перенаправления насилия [14].

Под влиянием идей Э.Дюркгейма развивается социология зла и страдания, которую представляют такие современные социологи как Дж. Александер [15], В. Пикеринг, М. Розати [16] и другие. Наконец, во французской социально-философской мысли наследие Э.Дюркгейма с разных позиций интерпретировалось в работах Ж.Батая, М.Лейриса, Р.Кайуа и других французских мыслителей “Коллежа социологии” [см.17].

Размышляя над понятием “сакральное” (“the sacred”) М. Элиаде предполагает, ссылаясь на известную работу Р.Отто [18], что оно возникло для описания реальности, превосходящей “естественную” реальность [19, р. 10] “Человек узнает о священном потому, что оно проявляет себя, показывает себя как нечто совершенно отличное от мирского” [Там же, р.11]. Элиаде использует придуманный им самим термин “иерофания”, означающий “священное, появляющееся перед нами”, чтобы показать, что история религий представляет собой “описание иерофаний”. Таким образом, в отличие от Дюркгейма М.Элиаде утверждает онтологическую значимость феномена сакрального. Как отмечает А.П. Забияко, в этом отношении концепция Элиаде близка к феноменологическому подходу Р.Отто, но вместе с тем она не повторяет, а скорее дополняет идеи немецкого философа о священном. “М.Элиаде далек от толкования его (священного – М.К.) как выражения “нуминозного *первичного*

страха”, которое мы встречаем у Р.Отто. М.Элиаде утверждает, что в этом и подобных вариантах опыта человек обнаруживает в мире “*знак*, обладающий религиозным значением”, этот знак “вводит какой-то абсолютный элемент, способный положить конец относительности и путанице”. Обнаружение такого *знака* кладет “конец напряженности, вызванной относительностью и чувством неуверенности” и человек обретает “абсолютную *точку опоры*” [20, с. 47] Отсюда вытекает основополагающая роль этой категории для религиозного сознания, поскольку только опыт встречи (переживания) сакрального как первореальности, или абсолютной реальности, может повлиять на повседневную (профанную) жизнь человека. Кроме того, как считает А.П.Забияко, сакральное позволяет передать универсальный смысл любого религиозного опыта: “сравнительное религиоведение М.Элиаде опиралось на его “систематическое” религиоведение, суть которого заключалась в выявлении в “морфологии религии” устойчивых структур религиозного опыта. Во всем многообразии религиозных феноменов религиовед обнаруживает “уникальный и не сводимый ни к чему элемент – элемент сакрального”. Категория сакрального становится общим основанием для сравнения религий. Опираясь на этот общий для всех религий элемент, М.Элиаде сопоставляет исторические формы обнаружения сакрального в разных религиях – иерофании” [Там же].

В оппозиции “сакральное/профанное” М.Элиаде выделяет сакральное как конституирующий элемент любого религиозного опыта, имеющий как онтологическое, так и феноменологическое значение. Онтология сакрального связана с особым пространством и временем, которые имеют экзистенциальный смысл для религиозного человека. Однако даже современный человек, будучи свободным от традиционного мифологического сознания и от религиозного уклада жизни, тем не менее, способен испытывать “онтологическую ностальгию” по сакральному. “Иначе говоря, мирской человек, желает он того или нет, несет на себе печать поведения религиозного человека, из которой

выхолощена, однако, религиозная значимость. Чтобы он ни делал, он - наследник своих предков. Он не может полностью сокрушить свое прошлое, так как сам является его продуктом. Он весь состоит из серии отрицаний и отказов, но его все еще преследуют реальности, от которых он отрекся. Чтобы построить собственный мир, он разрушил святость мира, в котором жили его предки; чтобы достичь этого, он должен был пойти наперекор поведению, принятому до него, он постоянно отрицает это поведение, но оно готово проявиться в той или иной форме из самых сокровенных глубин его души” [21, с. 128].

Таким образом, можно сделать следующие выводы: понятие “профанное” в оппозиции к “сакральному” может занимать различное положение: 1) в социально-философской мысли утверждается конституирующая роль социальной реальности (общества) в формировании сакрального, которое, по мнению Э.Дюркгейма, совпадает с религиозным. Однако последующее исследование сакрального и процесса сакрализации (“социология сакрального”) показали возможность существования других разнообразных механизмов его конституирования, выходящих за пределы религиозных представлений. В этом случае можно говорить о трансформации профанного и сакрального, т.е. последовательное развитие сакрализации-десакрализации и новой сакрализации; 2). исследования религиозно-мифологического сознания (М.Элиаде) позволили зафиксировать строгую противопоставленность “сакрального” и “профанного” в различных мифологических и религиозных текстах как божественного и человеческого миров, где несомненный приоритет принадлежит сакральному как первичной реальности. Вместе с тем иудейская религиозная традиция, а затем и христианская указывают на особую возможность для человеческого общества подчинения профанного (человеческого) мира божественному и преобразования образа как человека, так и общества. В последнем случае предполагается не оппозиция “сакральное/профанное”, а их взаимодействие на основе божественных установлений и правил.

Список использованной литературы:

1. Большой латинско-русский словарь (по материалам словаря И.Х.Дворецкого) // Электронный ресурс: [Режим доступа] <http://linguaeterna.com/vocabula/>
2. Биневский И.А. (2012). Диалектика сакрального и профанного в европейском социокультурном процесс. Автореферат на соискание ученой степени кандидата филос. наук. Спец. 24.00.01. - Теория и история культуры. Москва.
3. Федоровских А.А. (2000). Трансформация сакрального и профанного в обществе: миф-религия-идеология. Автореферат на соискание ученой степени канд. филос. наук. Спец. 09.00.11. - социальная философия. Екатеринбург.
4. Цыгуля Н.П. (2010). Сакральное в контексте социального бытия. Автореферат на соискание ученой степени канд. филос. наук. Спец. 09.00.11. - социальная философия. Чебоксары.
5. Сафонова А.С. (2007). Сакральное как социокультурный феномен. Автореферат на соискание ученой степени канд. филос. наук. Спец. 09.00.11. - социальная философия. Санкт-Петербург.
6. Агамбен Дж. (2018). Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления. М.: СПб.: институт Гайдара.
7. Ростовцева Н.Н. (2016). Сакральное как концепт // Вестник ВГУ. Серия: Философия, №3.
8. Забияко А.П. (2012). Топография священного // Евразия: духовные традиции народов. № 1.
9. Библия. (2013). Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. - М.: изд-во Московской патриархии РПЦ.
10. chalal // Brown-Driver-Briggs Hebrew Lexicon // Электронный ресурс: [Режим доступа]: <https://www.bibletools.org/>
11. История религии в 2-х т. (2004). Т.1. Учебник /В.В. Винокуров, А.П. Забияко, З.Г. Лапина и др. Под общ. ред. Н.И.Яблокова. М.: Высшая школа.

12. Дюркгейм Э. (2018). Элементарные формы религиозной жизни. Социологическое обозрение, Т.17., №2.
13. Пивоваров Д.В. Сакральное // Электронный ресурс: [Режим доступа]: http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/3610/2/prof_uieup_2_pivovarov.pdf
14. Жирар Р. (2010). Насилие и священное. Перевод Г.М. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение. 2-е изд.
15. Alexander J. (2001). Toward a sociology of evil: Getting beyond modernist common sense about the alternative to “the good” // Rethinking evil/ Ed. by M. P. Lara. - Berkeley: University of California Press.
16. Suffering and evil. (2008). The durkheimian legacy. Essays in commemoration of the 90th anniversary of Durkheim’s death // Ed. by W.S. F. Pickering, M. Rosati / New York, Oxford: Durkheim Press, Berghahn Books.
17. Олье Дени. (2004). Коллеж социологии. СПб.: Наука.
18. Отто Р. (2008). Священное. Пер. А.М.Руткевича. СПб.: изд-во Санкт-Петербургского ун-та.
19. Eliade M. (1963). The sacred and the profane. A Harvest Book, Harcourt, Brace and World, N.Y.
20. Забияко А.П. (2000). Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде // Вестник Амурского университета. Вып.10.
21. Элиаде М. (1994). Священное и мирское. Перевод Н.К. Гарбовского, М.:изд-во МГУ.

Владимир Александров (г. Минск)

аспирант,

Белорусский Государственный Университет

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ПОНЯТИЯ И СИМВОЛА

В статье предлагается сравнительный анализ понятия и символа как средств познания. Подчёркивается, что понятие, выделяя общие признаки предметов как существенные, игнорирует их своеобразие и уникальность. Использование философских абстракций «предмет» и «природа» обуславливает отчуждённое отношение к реальности. В символе же имеется не обратно пропорциональное, а прямо пропорциональное соотношение объёма и содержания, благодаря чему символ имеет гораздо большие сигнификативные, экспрессивные, коммуникативные и герменевтические возможности. Наиболее отчётливо и сильно они проявляются в мифологии, искусстве и мистике.

Ключевые слова: *понятие, абстракция, предмет, природа, операционально-деятельностный подход, отчуждение, символ, мистика.*

Любая форма познания – это прежде всего особый, определённый язык. Язык, как показали лингвисты Э. Сепир и Б. Уорф, формирует картину мира, т.е. не только отражает реальность, но и в той или иной мере конституирует её. Одной из драматичных гносеологических проблем является исходное несоответствие между континуальной (непрерывной, размытой, бесконечно дифференцированной) природой самого мира и дискретной природой любого языка. Язык состоит из слов и предложений, формул и рисунков – из знаков и их комбинаций. Даже неисчислимое количество таких комбинаций не отразит вполне адекватно мир или его части во всей их сложности и динамизме.

Как с этим несоответствием языка и реальности справляется человек? По-разному – в зависимости от условий и обстоятельств своего пребывания в мире, в том числе и в зависимости от форм и методов его постижения.

Одни формы могут такое несоответствие почти не замечать, не осознавать (так называемая «натуралистическая установка» обыденного сознания); другие – осознавать и мириться; третьи – стремятся преодолеть, но тоже по-разному, своими методами и средствами.

Известно, что научное и философское познание имеют понятийно-категориальный характер с точки зрения используемого языка. Миф, религия и искусство есть познание в первую очередь образно-символическое. Мистика в этом ряду занимает особое место, т.к. является попыткой некоего синтеза обоих языковых рядов. Сама возможность такого синтеза ставится под сомнение или категорически отрицается наукой и философией, во всяком случае – классической. Чтобы выяснить, почему это происходит, обратимся к сравнительному анализу двух основных «кирпичиков» одного и другого языка, а именно: понятию и символу.

Из учебников логики известно, что «понятие – это мысль об *общих* существенных признаках предметов» [1, с. 43]. Обратим внимание, что в классической философской мысли слова «общие» и «существенные» даны не в качестве конъюнкции, т.е. логической и фактической суммы свойств, а как синонимы, как по сути в данном контексте взаимозаменяемые слова. Действительно, для классического мышления существенное, например, в деревьях – это то, что их объединяет, а не различает. Следовательно, логические процедуры анализа, синтеза, сравнения, абстрагирования закономерно направлены именно на поиск и обнаружение общего в объектах, на отвлечение от различий, на их игнорирование и последующую элиминацию из познавательного процесса. Таким способом познание и выходит на понятие «дерева вообще» (камня, цветка и т.д.).

В результате формируется картина мира, в которой индивидуальное, своеобразное, неповторимое отбрасывается, как бы исчезает гносеологически, но формально оставаясь в онтологии. Причём движение абстрагирующей философской и научной мысли происходило в двух противоположных, но взаимосвязанных направлениях: в сторону предельной единичной абстракции и в

сторону предельной общей, собирательной абстракции. Предельной единичной абстракцией стала категория «предмета» в онтологическом смысле («объекта» - в гносеологическом). Предмет вообще – это воспринимаемое в ограниченном пространственно-временном отрезке-континууме, очищенное от любого своеобразия и конкретности «нечто», про которое можно сказать только то, что оно есть (или было), и более ничего.

Предельной общей абстракцией стала категория «природы». Причём природа стала трактоваться не в своём мифолого-магическом значении – как бесконечное множество уникальных вещей (каждая река – уникальна, т.к. у неё есть своя, неповторимая душа). Природа стала трактоваться именно в философском значении – как генеральная совокупность предметов вообще, как счётное, но неисчислимое единство, точнее – рядоположенность этих предметов, у которых либо вообще нет общих свойств, кроме самого факта существования, либо одно или несколько. Далее при выходе мысли за пределы чувственно воспринимаемого и представляемого такое абстрагирующее движение и вело к конструированию первоначал, первопричин бытия, т.е. к метафизической картине мира.

В XX веке было высказано предположение (причём именно философами – М. Хайдеггером, М. Бубером, Н. Бердяевым и другими), что именно абстрактное, т.е. прежде всего философское (метафизическое, спекулятивное, рационалистическое) познание оказалось у истоков объективированного, субъект-объектного, отчуждённого и отчуждающего отношения к миру, которое привело, с одной стороны, к невиданному научно-техническому и промышленному прогрессу, а с другой стороны (той же медали), к глобальным проблемам, кризисам и катастрофам как побочному, но неустранимому следствию данного вектора развития цивилизации.

Действительно, если каждый отдельный предмет познаётся через логический метод «от абстрактного к конкретному», то он изначально есть лишь экзemplификация всеобщего в единичном, репрезентант предмета вообще, т.е. «нечто», близкого в своей изначальности к «ничто». Такое познание не может

быть, например, эмпатическим, экзистенциальным, экологическим, т.е. хоть в какой-то степени сопричастным предмету. Тем более оно не может быть мифологическим, магическим, мистическим (при всех различиях и оттенках эти формы объединяет именно сопричастность предмету или даже психологическое слияние с ним).

К тем же «отчуждающим» эффектам и последствиям привела и научно-философская категория «природы» и её инструментально-техническое воплощение сначала в познавательной, а затем в практической деятельности. Будучи пределом абстрагирующей мысли в отношении чувственно воспринимаемого мира, категория «природы» требует отвлечься, например, от разграничения живого и неживого, и уж тем более – от невообразимого разнообразия и многообразия растительного и животного мира. Камень и минерал, таракан и бабочка, река и волк, гора и человек – всё это в своей изначальности выступает лишь единичными предметами природы вообще и именно в качестве таковых они подлежат изучению, обработке, а по возможности и при необходимости – преобразованию и использованию (или уничтожению).

Но было бы наивной предвзятостью обвинять философию и науку во всех бедах техногенной цивилизации, поставившей человечество на грань самоуничтожения и даже возможного уничтожения биосферы. Философия и позже наука возникали в конкретных исторических и социокультурных обстоятельствах, отвечая на глубинные потребности человека.

Можно выделить как минимум два крупных фактора, которые в рамках длительного процесса антропосоциогенеза выступали отдалёнными, глубинными предпосылками возникновения «абстрагирующих» форм познания. Первый фактор связан с развитием операционально-деятельностного отношения к миру. Выделившая человека из животного мира способность к труду по мере совершенствования усиливала установку на предметное отношение к миру. Рост процедурных, рецептурных знаний и умений постепенно развивал чувство могущества, власти если не над всей природой, то над отдельными её

предметами. Познавательная дифференциация свойств обрабатываемых и используемых вещей и дифференциация самих вещей, всё в большем количестве и разнообразии попадавших в поле освоения человеком, как бы подталкивали к поиску экономных, сжатых способов их «схватывания» в мышлении и в деятельности.

Движение мысли в сторону всё большей абстрактности («эти» и «эти» вещи режут, «эти» и «эти» - связывают и т.д.) было закономерным и в целом прогрессивным. Но в то же время функциональная взаимозаменяемость класса вещей вела к их гносеологической и практической неразличимости и как следствие – аксиологическому сдвигу: к нивелировке ценности отдельной вещи пропорционально росту количества вещей одного класса. Чем больше однородных и однотипных вещей, тем менее ценна каждая из них в отдельности. Издержки такого абстрактного познания и функционально-прагматического оперирования вещами долгое время были невидимы ни в самой жизни, ни в её философском осмыслении – пока не стали проявляться со всё большей отчётливостью по мере усиления господства индустриальной цивилизации. Наиболее известной собственно философской реакцией на осознание этих издержек стало возникновение экзистенциализма, философской антропологии, франкфуртской школы и некоторых других направлений. Было чётко артикулировано, что предметное, субъект-объектное отношение к миру привело к аналогичному отношению человека к самому себе (в своём лице и в лице других).

Если же вернуться к общему историческому и социокультурному контексту, то наряду с операционально-деятельностными факторами развития абстрактного мышления можно выделить группу *психологических факторов*. Эмпирический, реальный субъект лишь небольшую часть жизни тратит на познание, а само познание – даже небольших и относительно простых объектов – остаётся неполным, ограниченным, частичным. Индивид за свою жизнь охватывает лишь несколько миллионов предметов и большинство из них – крайне поверхностно, лишь той их стороной, которая обращена непосредственно к субъекту с точки зрения его потребностей или интересов. На шкале

абсолютного познания такое движение практически невозможно отличить от стартовой линии, от нуля. Психологически этот факт – что любое знание «около ноля» – чувствовался, но не всегда осознавался исходя из любой формы познания – от обыденного до философского. Но выводы из него делались различные.

Эмпирический субъект обыденного познания смиряется с невозможностью справиться с подавляющей в прямом и переносном смысле массой неисчислимого количества разнообразных вещей мира и скромно сосредотачивается на познании и освоении только тех из них, с которыми его непосредственно свела, столкнула жизнь. Он не претендует на большие обобщения и классификации, на поиск сущности вещей, тем более – на познание или поиск смысла бытия в целом. Он с подозрением или враждебностью относится к тем, кто пытается предложить подобную «философскую» установку. Поэтому для многих людей «доморощенные» или «профессиональные» философы в большей или меньшей степени «ненормальны». Ибо для большинства норма – это оперирование предметами (быта, труда, отдыха), а не абстракциями.

Философ, конечно, во много раз яснее и отчётливее осознаёт неосуществимость «охвата» всех вещей: сама их необозримость, невероятное много- и разнообразие делает цель изначально недостижимой. При этом философская цель остаётся предельно широкой: целостный охват всей реальности. Каким образом философия выбирается из своеобразного «шпагата»? Ответ известен из её истории: через развитие именно понятийного, а не образного или операционально-деятельностного (практического) мышления. Такое развитие подразумевало поиск либо создание особых слов, ставших философскими категориями: бытие, материя, субстанция, дух, сознание, движение, причина и т.д.

Формальная логика напоминает нам, что категории, и в первую очередь философские, есть понятия с очень большим объёмом и очень бедным содержанием (в соответствии с законом их обратного отношения). Но если вдуматься, такое соотношение означает для философии катастрофическую ситуацию: чем больше объектов попадает в её категориальные сети, тем меньше о

них она может сказать. Потенциально предельное по объёму философское понятие и означает содержание, стремящееся к нулю. Как справедливо сказал Гегель: «бытие есть чистая неопределённость и пустота... чистое бытие и чистое ничто есть, следовательно, одно и то же» [2, с. 140]. На уровне массового сознания такое отношение выразилось в известном саркастическом отношении к философии как знанию обо всём (вообще) и ни о чём (конкретно). Как с горечью признавал М. Хайдеггер, поскольку за понятием бытия большинству невозможно ничего себе представить и в нём невозможно ничего помыслить, это «оправдывает раздражение людей разговорами – чтобы не сказать болтовнёй – о “бытии”, причём такое, что “бытие” делают предметом насмешек» [3, с. 362].

Но возьмём для примера понятие не философское, напротив, понятие конкретное, с самым низким уровнем абстракции, охватывающим класс чувственно воспринимаемых предметов – вышеупомянутое понятие «дерева» (позже мы сравним его с образом «дерева», постигаемым через искусство, и символом «дерева», постигаемым мифологически или мистически).

Понятие «дерева», как и любое другое, строится с помощью логических операций анализа, абстрагирования и т. д. Их итогом становится собственно операция определения, т. е. формулировка в виде суждения с равными по объёму субъектом и предикатом. Определение будет корректным, если оно отвлечётся от видовых и индивидуальных особенностей деревьев и найдёт общее между ними: только тогда в объём понятия попадут все деревья. Обратим внимание, что в логике квантор общности выражается словами «все» и «каждый» как идентичными, что совершенно не так для художественного, а тем более – мистического познания. С тем, что понятие отражает *общие* признаки ряда (вида, класса, множества) однородных, однотипных предметов, спорить не приходится. Но почему мы с такой лёгкостью соглашаемся с утверждением формальной логики и классической философии, что понятие тем самым выражает *существенные* признаки?

Прежде всего зададим уточняющий вопрос в духе средневекового спора об универсалиях: речь идёт о существенных признаках чего – *класса* предметов как такового (абстракции) или *всех* предметах данного класса? Для классической логики и философии это взаимозаменяемо. Класс и есть сумма предметов, выделенных по определённым признакам. Получается нечто вроде логического круга. Но попробуем из него вырваться, обратившись к элементам множества, индивидам объёма понятия.

Будет ли *существенным* для данного дерева, что его спилит на дрова или стройматериалы человек, или повалит ураган, или ему посчастливится спокойно простоять отведённый его виду срок жизни? Философ или учёный скорее всего укажет на некорректность постановки вопроса. Учебники нам напомним: что существенно в одном отношении и в одних обстоятельствах, несущественно в других. Но ускользает или вытесняется вопрос: кто (или что) определяет и оценивает эти отношения и обстоятельства? Подразумевается, что их определяет человек: сам и для себя. Существенность или несущественность как оценка исходит от человека, а не от самого объекта. Если поваленное ураганом дерево упало на человека, то это точно существенно для него и его близких, но не существенно для остальных людей (они об этом даже не узнают) и для самих деревьев – и этого в том числе.

Но может ли быть иначе? Историко-культурный анализ показывает, что не только может, но и реально есть. В каждой эпохе, культуре, социальной общности или группе можно обнаружить людей с двумя принципиально различными картинами мира относительно данного вопроса. Для одних существенность предмета переживается и оценивается исходя из самого предмета. Для других, как уже говорилось, существенность есть проекция на предмет самого человека, его собственных потребностей, интересов, целей, установок. Количество одних и других людей колеблется от эпохи к эпохе, варьируется в разных странах, народах, поколениях. Но если рассмотреть человечество как условное целое, то несомненным видится увеличение числа людей со второй установкой и – соответственно – их уменьшение с первой. Также несомненно,

что ключевую роль в этом сдвиге сыграли философия и наука. Действительно, для людей с мифологическим или магическим сознанием с трудом можно представить жизнь исходя из постановки себя в центр системы координат, хотя бы из принципа тождества микро- и макрокосма. Напротив, философское и научное познание подводят глубокий мировоззренческий фундамент под антропоцентрическую картину мира. Последняя не всегда видна, ибо нередко затушёвывается претензиями на объективный или даже всеобщий, общезначимый характер знания (теорий, концепций, доктрин).

Роднит философское и научное познание с точки зрения оценки ответственности изучаемых объектов их абсолютное равнодушие к собственной природе объектов, безразличие, если угодно, к их «жизни и судьбе». Поэтому познание «дерева» вообще, усреднённо схематичного дерева, всегда будет глухо к тому, что существенно для конкретного дерева *с его точки зрения*. Для философии и науки смешна и нелепа сама постановка вопроса о точке зрения дерева, сама идея, что у дерева есть своя уникальная сущность, своё неповторимое место в мироздании, если угодно – своя «душа» (чем бы она ни была). Такую примитивную картину мира и философия, и наука считают давно преодоленными ступенями в истории познания (по крайней мере, преодоленными для себя). Анимистические, тотемистские, фетишистские верования давно заклеяны как панпсихизм и гилозоизм, как нечто, что якобы присуще только «детской» стадии человечества как субъекта познания и что неприлично исповедовать «взрослым», т.е. современным образованным людям.

Так или иначе, с этической, экологической и других точек зрения картина мира, в которой сущность чего-либо оценивается исходя из интересов и потребностей человека, уже привела к кризисам и катастрофам, равных которым не было ни в одну из прошедших эпох. И это не удивительно. Ведь если человек как субъект познания смотрит на конкретное дерево лишь сквозь обобщённый образ или понятие дерева, например, исходя из его состава как средства топлива или строительного материала, то это первая ступень длинной

лестницы, в конце которой – такое же отношение к предметам вообще, к природе как таковой. Из конкретных сущностей-сущств, как они воспринимались в мифологической картине мира, они становятся абстрактными объектами, нейтральными либо чуждыми, опасными либо полезными. Вещь в своей единичности и неповторимости исчезает.

Понадобились глобальные социально-политические, экологические и техногенные катастрофы XX века, чтобы люди только начали осознавать, как цивилизация, построенная на принципах рациональности, инструментальности, прагматизма, научности и объективности, дошла до невиданных в истории массовых убийств и создания оружия истребления всего живого на Земле.

Первый шаг в этом направлении сделала философия экзистенциализма. Но часто обращая внимание на совершённый ею радикальный сдвиг в понимании человека, не замечают, что в каком-то более глубоком смысле экзистенциализм предстал как необычная вариация течения всё той же старой болезни, которая меняет свои обличия и форму, но сохраняет суть и название-диагноз которой: антропоцентризм. Экзистенциализм – это философия существования, но именно и только человеческого существования (что даже не надо отдельно оговаривать как самоочевидное). Существование других существ – животных, растений, не говоря уже о существах инобытия, просто игнорируется как объект философской рефлексии или личностного переживания. Экзистенциализм – это философия жизни и смерти, свободы и ответственности, страха и отчаяния, но – только человеческой жизни, смерти, свободы и т. д. Для экзистенциалистов – (только) человек необъективируемое, не данное себе и другим в своей экзистенции сущее. Но это означает, что всё остальное остаётся объектом по-прежнему: сохраняется исходная установка рационалистической философии и науки европейской цивилизации. Пытаясь спасти человека и только человека, экзистенциализм глух и слеп к остальному миру и его существам, он даже не заметил сказанное две тысячи лет назад апостолом Павлом: «вся тварь стенает и мучается донныне» (Послание к Римлянам, 8:22).

Впрочем, в европейской философии были и редкие исключения: мыслители, в картине мира которых сущее есть прежде всего совокупность существ, а значит сущность каждого существа столь же уникальна, как сущность человека. В первой половине XX века к таковым можно отнести А. Швейцера (концепция «благоговения перед жизнью»), некоторых религиозных экзистенциалистов (Г. Марселя, Н. Бердяева, К. Ясперса), неолейбницанские системы философа Н. Лосского (концепция «мистического эмпиризма» и «субстанциальных деятелей») и поэта-мистика Д. Андреева (концепция «трансфизической реальности» и «метаисторического познания»), философов С. Франка (концепция «сверхрационального антиномистического монодуализма») и А. Лосева (концепция «абсолютной мифологии»). В середине и второй половине XX века данную линию продолжили и развили аналитическая психология К.-Г. Юнга, гуманистическая психология А. Маслоу, трансперсональная психология С. Грофа, интегральная психология К. Уилбера, квантовая психология К. Уилсона и Р. Пенроуза, математическая концепция сознания В. Налимова.

При всех существенных различиях между концепциями, теориями, учениями вышеупомянутых учёных, философов, художников, общественных деятелей, в их взглядах можно вычленить некое инвариантное ядро. Оно имеет не концептуально теоретическую, не абстрактно философскую, а скорее интуитивно чувственную природу, некое общее мироощущение, которое можно, пускай и с оговорками, назвать мистическим.

Из слов, которые есть в языке для отражения подобных переживаний реальности (пока безотносительно к характеру и природе объекта), на наш взгляд, наиболее подходящим, хотя и с оговорками, выступает слово «символ». Богатейший герменевтический потенциал символа общеизвестен. Не случайно в философии и искусствоведении сформировалась мощная традиция, которая именно символ кладёт в основу и определённого типа познания, и даже жизни в целом. В культуре Серебряного века сложилось такое направление искусства, как символизм. Его сторонники и адепты указывают, что

символ как средство познания обладает гораздо большими выразительными, объяснительными, коммуникативными возможностями, чем понятие – основной инструмент познания философского.

Чтобы проиллюстрировать разницу между ними, вновь обратимся к вышеупомянутому примеру с деревом. Понятие «дерева», напомним, образуется в результате комплексного применения логических операций анализа, сравнения, синтеза, абстрагирования и обобщения. Понятие элиминирует отличительные признаки и сохраняет только общие. Поэтому в философском или научном познании даже конкретного дерева мы смотрим на него «сквозь» понятие, т.е. сначала замечаем общее, а затем, при необходимости, частное, специфическое, в пределе – индивидуальное (последнее для философии и науки чаще всего не требуется).

Противоположный взгляд – из обыденного познания – исходит вначале из того, что бросается в глаза, т. е. специфического. В акте обычного восприятия человек фиксирует «вот эту берёзу», а не «берёзу вообще» или тем более «дерево вообще», «растение вообще», «организм вообще» и т. д. вплоть до предельно абстрактных философских категорий (материя, бытие).

Но с точки зрения символизма (а он наиболее близок мистическому мироощущению из направлений искусства) символ «дерева» как раз и отличается от одноимённого понятия своей уникальной возможностью диалектически сочетать единичное и общее, а также конкретное и абстрактное.

Как и за счёт чего это происходит? В символе не работает логический закон обратного соотношения объёма и содержания, а напротив, вопреки формальной логике, работает закон их прямо пропорциональной связи. Чем больше символ по объёму, тем большее, более богатое, глубокое и разносторонне знание об объектах мира он включает. Применительно к нашему примеру это означает, что символическое восприятие (представление, переживание, понимание, объяснение, оценивание) дерева есть двуединый акт познания. С одной стороны, через восприятие конкретного дерева, например дерева у меня за окном или дерева, мастерски выписанного художником, писателем,

я в состоянии перейти к переживанию и осмыслению других деревьев – но не в их общих, обезличенных чертах, а напротив, в их своеобразии и уникальности. Ибо через символ мне была явлена уникальность именно «этого дерева» - и через такое осознание я схватываю уникальность других деревьев (даже мне в данную минуту не явленных).

С другой стороны, символическое представление «дерева вообще» (как вида объектов) также не препятствует, а скорее даже помогает перейти от общего к частному и от абстрактного к конкретному. Если я пережил «архетип» дерева, то это как ничто иное приблизит к постижению сущности того дерева, которое растёт у меня за окном. Почему мы можем по-настоящему плакать над гибелью героя в кино (т.е. несуществующего в реальности человека) и при этом равнодушно прослушать сообщение в новостях о гибели тысяч людей в землетрясении или на войне? Потому что мастерство создателей образа-символа гибнущего героя способно дать нам хоть отчасти пережить «архетип» гибели – своей и каждого конкретного человека. Впрочем, наше равнодушие через 5 минут при новостях о погибших свидетельствует, что опыт переживания был хоть и подлинный, но всё равно крайне поверхностный и кратковременный, не затронувший настоящих глубин души и уж во всяком случае далёкий от мистического. Но даже он даёт нам больше, чем знакомство в толковом словаре с определением понятия «гибель», якобы в одной-двух строчках выражающего «сущность» этого явления (события).

Ещё одним важнейшим отличием символа от понятия является способность первого (и неспособность второго) выйти за пределы жёстких логических конструкций: родовидовых отношений, классификаций, категоризаций, определений. Как известно из архаических культур, именно образ-архетип дерева как Мирового Древа выступает во многих мифологиях одним из центральных, системообразующих символов, охватывающих жизнь и мир в самых разных смыслах и проявлениях. Архетип Мирового Древа – это и образ семьи, рода, племени; и образ, связующий Небо, Землю и нижний мир; и образ судьбы каждого человека и многое другое. Не зря в древних культурах было

настойчивое стремление создать такие знаки-образы, которые имели бы универсальную, всеохватывающую описательную и объяснительную природу – но не понятийную, а именно символическую, т.е. одновременно и предельно абстрактную, и предельно конкретную (мандалы, гексаграммы И-цзин, зодиак и др.). Пра-символ универсален – и именно поэтому он может объяснить всё, вплоть до мельчайших деталей повседневной жизни. Аналогичное по амбициям философское понятие «бытие» для обычных людей не может объяснить ничего и ничем не может помочь в жизни, несмотря на то, что об этом слове написаны тысячи и тысячи разумнейших книг. Великий знаток символов психолог К.-Г. Юнг как никто из учёных XX века глубоко и подробно показал через понятие (парадокс!) «архетип», какую важную познавательную, коммуникативную, социальную роль играют именно символы, а не понятия в жизни людей.

Оригинальной является попытка белорусского логика А. Шумана разделить все философские и вообще мировоззренческие системы именно по данному фундаментальному логическому признаку: утверждающих прямое или обратное соотношение объёма и содержания [4, с.12-20]. К первым он относит талмудическую, стоическую и гегелевскую логику и философию. Ко вторым – классическую и математическую логику. Впрочем, по мнению А. Шумана, в истории мысли были и такие системы, которые стремились совмещать оба принципа: кантовская трансцендентальная логика, индуистская, буддистская.

Если проанализировать многочисленные описания переживших мистический опыт, то можно убедиться, что он наиболее близок именно художественному (и прежде всего символистскому) мироощущению, мировосприятию, миропониманию. Можно найти множество свидетельств, суть которых в том, что в одном объекте (не всегда даже важно – физическом, воображаемом или трансцендентном) субъект переживает со всей глубиной и отчётливостью другие объекты, не всегда однородные данному и не всегда даже связанные с ним цепочкой хоть какой-то эмпирически обозримой длины. Поэтому при сильном мистическом переживании даже гибель дерева может быть пережита

как гибель всего мира. Подлинное искусство способно время от времени приблизить к такому чувству. Обыденный опыт – крайне редко: когда, например, «в качестве» погибшего дерева выступает близкий человек и субъективно «мир рушится», теряет свой смысл. Но наука и философия от подобного состояния очень далеки.

Пожалуй, главная драма философии в том, что её познавательные инструменты (категории как предельно общие понятия), будучи заявленными в качестве средств всеобъемлющего, предельного охвата реальности, всё же в чём-то неизбежно уступают аналогичным средствам в искусстве, мифологии, мистике (пра-символам, архетипам). Наиболее остро это всегда чувствовали именно философы-мистики: Пифагор, Платон, Плотин, Николай Кузанский, Паскаль, Шеллинг, Бердяев, Франк, Лосский, Лосев, Марсель и др. Для мистиков из религии или искусства этот конфликт не был таким острым, ибо даже используя философские понятия, они всегда помнили об их инструментальном, подручном характере и при необходимости без сожаления расставались с ними или трансформировали по своим творческим лекалам. Для философов же, даже мистически предрасположенных, этот инструментарий был слишком близок и дорог. Философ по определению не может обойтись без философских понятий. Они оказываются как бы огромной, но дырявой сетью, через которую ускользает всё индивидуальное и неповторимое, т.е. всякая вещь. Т. Адорно подчёркивал, что «философствовать можно, исходя из конкретного, но не о конкретном» [5, с. 46], а Н. Бердяев писал: «в понятии нет существования... существование нельзя вывести из суждения» [6, с. 59] .

К тому же понятия помимо всего прочего должны подчиняться законам и иным требованиям логики, а поскольку мистический опыт нередко самоchinно вырывается за её пределы, философы-мистики сталкивались с логико-методологическими проблемами и прежде всего – с противоречиями. Одни (Николай Кузанский, В. Соловьёв, А. Лосев) могли такие противоречия ретушировать, сглаживать, диалектически «снимать», другие (П. Флоренский,

Н. Бердяев, С. Булгаков), напротив, культивировать, обострять антиномизм мысли, третьи (С. Франк) пытались осуществить как бы сверхсинтез, в котором противоречивость и остаётся, и преодолевается.

Чтобы подчеркнуть, до какой степени в какой-то момент расходятся пути философского и мистического знания, ещё раз обратимся к философской категории предельной единичности – «предмет» и предельной (или близкой к тому) общности – «природа».

Что есть «предмет» как философское понятие? Оно обозначает любую вещь, явление, событие, процесс, очищенные от своей фактичности, контекстуальности, ситуативности, конкретности, понятности. «Предмет вообще» нельзя познать, пережить, оценить, включить в объём своего опыта и своей жизни. Но – удивительно, парадоксально! – философия требует, чтобы в понятийной подкладке познавательного процесса при восприятии и осмыслении каждой конкретной вещи (или их совокупности, или их вида) явно или неявно лежала именно эта категория, эта концептуализация – «предмет». Яблока и пуля – вещи, доклад и расстрел – события, философское размышление и война – процессы. А в ещё более глубоком фундаменте всё это – «предметы», общие в своей предельно абстрактной неразличимости. Но что это означает, скажем, с мифологической, художественной или мистической точек зрения? Ментальную, духовную, этическую, экзистенциальную и другие катастрофы.

Если человек подходит к восприятию и переживанию мира с неявной или тем более явной предпосылкой в виде чистой предметности, накладывая этот «трафарет» на мир, то происходит следующее. Каждая отдельная вещь или ситуация, или событие в подсознании, в пред-рассудке будут даны сначала просто как чистые предметы (что продемонстрировали неокантианцы), т. е. как бы ничто в своей основе, в своей предельной глубине. И даже если потом я это «ничто» пытаюсь заполнить всем многообразием признаков и свойств, что-то будет непреодолимо препятствовать этому, а именно – философское

понятие «предмета». Если вещь сначала – предмет, то в ней нет для меня ничего существенного при такой картине мира. В предмете как «нечто» нет своей сущности, лица, неповторимого облика.

Предметное, абстрактно обезличенное постижение мира и порождает то безразличное, рассудочно обездушенное к нему отношение, которое породило индустриальную цивилизацию и её проблемы. Экзистенциалисты почувствовали это, когда увидели опредмечивание и отчуждение человека – сначала экзистенциальное, наиболее глубокое, затем экономическое, политическое, культурное. Но опредмечивание человека – лишь частный случай и одно из следствий опредмечивания мира как такового. В этом плане нет форм познания более антагонистических, чем философия и мистика. Для философии через категорию «бытия» общее в вещах – только сам факт их существования. Для мистического познания общее в вещах – факт их уникальности. Переживание уникальности отдельной вещи является предпосылкой для осознания уникальности каждой другой вещи и более того – предпосылкой непостижимого «схватывания» всех вещей в мистическом акте абсолютного единства мира. Отправной точкой такого схватывания может выступить что угодно. Каждая вещь как символ и содержит в себе архетип всех иных вещей в их неповторимости, и сама является таким архетипом. Для мистика потенциально каждая песчинка (и буквально, и в переносном смысле) – Икона мира. Поэтому Лейбниц утверждал, что каждая монада, даже не имея окон, способна отражать в себе все остальные монады. Для мистика всё живо, а не мертво, всё рядом, а не далеко, всё зримо, а не «мыслимо» или «представляемо», всё существенно и всегда, а не что-то как-то для кого-то. Для мистика все переживаемые вещи даны в их ослепительной яркости «первого дня творения», во всех неисчислимых и непредставимых связях и отношениях с другими вещами, в абсолютной взаимозависимости. Н. Бердяев с симпатией цитирует немецкого мистика Ангелуса Силезиуса: «Без меня Бог не может прожить ни мгновения. Если я превращусь в ничто, он вынужден будет испустить дух» [7, с. 673].

Таким образом, для мистика всё дано в одном и в каждом «одном» - всё (главный онтологический тезис), а он сам как субъект – во всём и всё – в нём (главный гносеологический тезис). Эта формула может быть признана универсальным описанием мистического опыта. Конечно, философы, учёные, да и многие другие люди скажут, что это невозможно. В ответ можно процитировать известное четверостишие английского поэта У. Блейка, которое часто приводится в качестве иллюстрации, даже квинтэссенции подобных состояний сознания:

В одном мгновенье видеть вечность,

Огромный мир – в зерне песка,

В единой горсти – бесконечность

И небо – в чашечке цветка.

(перевод С. Я. Маршака)

Такое переживание природы имеет мало общего с философским понятием «природы». В философии она либо трактуется в собирательном смысле, как механическая сумма неисчислимого множества «предметов», либо в эссенциальном, как некая единая умопостигаемая сущность всех вещей мира. Вторая трактовка проявилась в многовековых поисках философами сакраментальной «субстанции», первоначала, первоосновы, первопричины мира (что бы под этим ни понималось). От таких поисков философия освободилась лишь к XIX веку, благодаря Канту. Но оба философских понимания «природы» остаются далеки от её мистического переживания.

Подведём некоторые итоги. Каждая форма познания имеет свои социокультурные и внутренние предпосылки, цели и задачи, объекты изучения, методы и средства, результаты и следствия.

Попадание элементов одной формы познания в орбиту, в поле зрения другой несёт с собой как новые возможности, так и большие риски. Осознание возможностей должно служить защитой от заведомо ангажированного отношения – отторжения, игнорирования или дискредитации элементов других форм (объектов, способов, результатов и т. д.). В то же время осознание рисков

должно предполагать критический, рефлексивный подход как к собственной форме познания, так и к другим. Иначе говоря, ничто не должно заранее отвергаться, но и ничто не должно заранее приниматься. Всё может быть, но ничего не гарантировано.

Главная проблема и трудность заключается в несоизмеримости объектов и видов опыта. Философ науки П. Фейерабенд убедительно показал в своих работах, что несоизмеримыми могут быть даже научные теории, сформулированные в разных парадигмах: «одно и то же множество данных наблюдения совместимо с очень разными и взаимно несовместимыми теориями» [8, с. 53]. Что уж говорить о разных формах познания! Один и тот же объект (от не раз вышеупомянутого «дерева» до трансцендентных существ) может быть «схвачен» (воспринят, представлен, пережит, оценен) в таких различных оболочках, видах, характеристиках, что представители разных форм познания могут даже не догадываться (и соответственно не желать признавать), что они говорят об одном и том же объекте. Более того, как в телескоп нельзя увидеть микроб, а в микроскоп – галактику, так и при использовании средств и способов различных форм познания мы можем в одних случаях вообще не воспринимать объекты, которые со всей очевидностью даны в других. Здесь можно вспомнить один из методологических принципов неклассической науки, прежде всего квантовой механики: инструменты наблюдения в некоторой степени определяют характер и результат наблюдения, т. е. отчасти «конструируют», конституируют объект.

Таким образом, объект из одной формы познания (художественный образ, религиозная догма, мистический символ, философская категория, научная формула, материальная вещь, трансцендентное существо), попадая в орбиту, в поле тяготения другой (её предпосылок, принципов, методов, целей) неизбежно трансформируется, нередко деформируется, представ даже в карикатурном или обезображенном виде.

Поэтому крайние позитивисты от имени науки были готовы избавить философию от метафизических категорий как псевдо-понятий; поэтому для

эстетически невосприимчивого человека даже самые великие произведения музыки и живописи - это «бренчание» и «мазня», а для атеиста Бога нет, потому что «Гагарин в космос летал и никого не видел». Поэтому для философского абстрактного мышления обыденный опыт примитивен и прост, а для обыденного философское знание пусто и бессодержательно. Для каждого объекта нужен свой орган познания и свои методы, наиболее ему соответствующие. М.Хайдеггер указывал, что «различные области сущего и отдельные сущие вещи в соответствии с существом дела и видом бытия соотнесены с определённым способом истины... Через тот или иной вид истины, переплетённый с бытием, намечается путь, возможность и средство усвоения сущего или его неприятие, обладание сущим или его утрата» [9, с. 150]

Примеры таких разговоров «глухих» с «немыми» и «слепыми» можно множить, но важно, что эта несоизмеримость видов, методов и объектов опыта всё же не абсолютна. Изначальная всеобщая вера в «интерсубъективность» человеческого мира даёт возможность всегда держать двери открытыми для прихода и встречи Иного (Другого), как и для последующей его потенциальной интериоризации в приемлемых, возможных для конкретного субъекта формах.

Именно философия с её открытостью бесконечному, с её поиском единства и цельности в сочетании с осознанием незавершённости и ограниченности любого знания, и представляет собой оптимальный методологический каркас, осознание и освоение которого даёт наиболее плодотворные формы Диалога. Как убедительно показали представители герменевтики (Г. Гадамер, П. Рикёр), пока диалог длится, есть надежда избежать окончательной катастрофы. Философы всегда это понимали, но философов читают только философы. Мистики всегда чувствовали, но их опыт исключителен и почти невыразим. Что же делать остальным? Ответы можно найти у великих творцов искусства, мастеров звука, краски или слова, например, у Достоевского, призывавшего словами старца Зосимы: «Любите всё создание божие, и целое и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну

божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнёшь её познавать всё далее и более, на всяк день. И полюбишь наконец весь мир уже всецелою, всемирною любовью» [10, с. 360].

Список использованной литературы:

1. Малыхина, Г. И. Логика. Учебник / Г. И. Малыхина. – Минск: Вышэйшая школа, 2013. – 334 с.
2. Гегель, Г. Ф. В. Наука логики. В 3-х томах. Т. 1 / Г. Ф. В. Гегель. – Москва: Мысль, 1970. – 501 с.
3. Хайдеггер, М. Тезис Канта о бытии / М. Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления. – Москва: Республика, 1993. – 447 с.
4. Шуман, А. Н. Современная логика: теория и практика / А. Н. Шуман. – Минск: Экономпресс, 2004. – 416 с.
5. Адорно, Т. Негативная диалектика / Т. Адорно. – Москва: АСТ, 2014. – 511 с.
6. Бердяев, Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев // Опыт парадоксальной этики. – Харьков: Фолио, 2003. – 701 с.
7. Бердяев, Н. А. Дух и реальность / Н. А. Бердяев. – Харьков: Фолио, 2003. – 679 с.
8. Фейерабенд, П. Объяснение, редукция и эмпиризм / П. Фейерабенд // Избранные труды по методологии науки. – Москва: Прогресс, 1986. – 542 с.
9. Хайдеггер, М. Основные понятия метафизики / М. Хайдеггер. – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2013. – 592 с.
10. Достоевский, Ф. М. Братья Карамазовы. Часть I и II / Ф. М. Достоевский. – Минск: Белорусская Советская Энциклопедия, 1981. – 368 с.

postgraduate student,

Belarusian State University

COMPARATIVE ANALYSIS OF THE NOTION AND SYMBOL

The article proposes a comparative analysis of the notion and symbol as a means of knowledge. It is emphasized that the notion, highlighting the general signs of subjects as essential, ignores their singularity and uniqueness. The using of philosophical abstractions of the “object” and “nature” determines the estranged attitude to reality. In the symbol, there is not inversely proportional, but directly proportional ratio of size and content, due to which the symbol has much greater significative, expressive, communicative and hermeneutical possibilities. They are most clearly and strongly manifested in mythology, art and mysticism.

Keywords: *notion, abstraction, subject, nature, operational-activity approach, estrangement, symbol, mysticism.*

Илья Рейдерман (г. Одесса)

экзистенциальный мыслитель, культуролог, поэт,
преподаватель, ведущий культурологических передач,

ОХК им. М.Б. Грекова, ТРК Глас,

Свободная школа философии и культуры.

СУБЪЕКТ, СУБЪЕКТНОСТЬ, СУБЪЕКТИВНОСТЬ, ЛИЧНОСТЬ

В статье анализируется различие между «субъективностью», как внутренним содержанием экзистенциального опыта, и «субъектностью», как способностью к активности, саморегуляции и саморефлексии, присущей субъекту как агенту деятельности, познания, коммуникации. Согласно автору, субъект как личность обладает особым измерением духовности, понимаемой как направленность, способность утверждать реальность идеально-символического, трансцендентного. Обсуждается отличие авторской концепции личности как единства субъективного (экзистенциального) и духовного - от Dasein М. Хайдеггера, которое не является личностью, поскольку не содержит духовного измерения.

Ключевые слова: *субъект, субъективность, субъектность, духовность, личность.*

«Смерть субъекта» давно уже стала проблемной точкой современной мысли. Она самым недвусмысленным образом связана со всеми остальными «смертями» - смертью Бога, смертью человека, концом истории. Однако существует предположение, что все эти смерти не носят абсолютного характера, они относительны и связаны с отмашкой маятника философской мысли, задержавшегося в отрицании классической парадигмы. Эта отмашка постмодернистской мысли – есть даже несколько запоздалая реакция на историческую ситуацию, когда представление об автономии

классического субъекта окончательно лишается метафизических оснований и рушится в эпоху войн и революций. Осип Мандельштам говорит об эпохе «крупных оптовых смертей», когда от человека, как носителя абсолютных целей и идеалов, не остаётся даже имени, и он превращается в неизвестного солдата, зарытого в безымянной могиле. Анонимное множество, торжествующее над всякой субъективной единичностью. Как выразительна метафора поэта: «моль нолей!» (О.Э. Мандельштам «Стихи о Неизвестном солдате»). Именно она, эта моль, торжество всепожирающего количества, и съела прежнего субъекта, «Я» которого вмещало в себя целый мир и само было миром. Из осознания этой онтологической катастрофы и родилось экзистенциально-философское мышление.

Положительным следствием «экзистенциального поворота» к человеку стало преодоление редукции субъективности исключительно к сознанию, хотя, разумеется, и тут не обошлось без односторонности - на первый план вместо когитальности выдвинулась аффективность. В жилах классического познающего субъекта текла вода – теперь в них появилась живая кровь, – примерно так высказался в одном из писем получивший экзистенциальный опыт в окопах Первой мировой войны Ф. Розенцвейг. А его русский современник Михаил Бахтин ратовал за преодоление теоретизма и единство жизни и сознания в поступке. Но недостатком так называемой атеистической ветви экзистенциализма оказался субъективизм, особенно очевидный у Сартра с его радикальным разрывом сущности и существования, против которого выступил Хайдеггер.

Сам же Хайдеггер в «Бытии и времени» пытается решительно дистанцироваться от трансцендентальной субъективности Декарта и Канта, (и, в сущности, и своего учителя Гуссерля), вводя свой концепт «Dasein». По существу, мы вправе в данном случае говорить о деконструкции и даже деструкции классического понятия субъекта. Французский исследователь Винсент Карро пишет: «Деструкция истории онтологии — а именно такая задача поставлена Хайдеггером в начале *Sein und Zeit* — дисквалифицирует на одном и том же основании картезианское ego и такие понятия, как душа, рассудок, сознание, индивид, личность, самость» [6, с. 82]. Тезис

Карро: ego не есть Dasein. Комментируя тексты Декарта, он различает вопросы «что я есть» и «кто я есть», и приходит к выводу, что именно после радикального сомнения сознание есть не просто нечто существующее, но существующее как Я. Собственно, разговор о субъективности без этой «яйности» утрачивает нечто существенное. Грубо говоря, субъективность и есть интенция яйности, то есть субъективной направленности Я, утверждающего тем самым своё присутствие, своё бытие.

Говоря о субъективности, В. Карро, по существу, говорит о носителе этой субъективности, субъекте европейской мысли в его культурно-исторических формах. Субъективность здесь выступает как самосознание субъекта. Таков угол зрения и в монографии С.В. Комарова «Метафизика и феноменология субъективности» [см. 8], и во многих других подобных работах. Именно против так понимаемых субъекта и субъективности выступил М. Хайдеггер: «Хайдеггер отказывается от понимания человеческого бытия как субъективности, когда одним из главных объяснительных принципов является принцип самосознания, благодаря которому человек знает не только о вещах, но и о том сущем, которым является он сам» [14] - пишет О.И. Ставцева. Добавим, что он обращается к дорефлексивным структурам сознания. Кажется, что в его понимании человек не принадлежит себе, а скорее принадлежит ускользающему бытию.

Ещё один угол зрения предложен в работах Шеманова и Румянцева с соавторами, в частности, в последней коллективной монографии «Человек и его Иное. К истории субъективности» [13]. Здесь субъективность рассматривается не как основание сознания, а как нечто, не имеющее собственного основания, и существующее в отношении к Иному. Но понятно, что речь идёт всё равно о сознании, которое способно различать себя и Иное.

Во множестве работ, посвященных проблеме интерсубъективности, диалога, коммуникации проблема автономного субъекта как бы «снимается», субъект существует лишь в связи с другими субъектами.

Ещё один термин, о котором активно спорят философы и психологи – «субъектность». Причём предпочтение этого термина связано с разрывом с остатками классической метафизики. Поднимая вопрос о различении «субъектности» и «субъективности», некоторые психологи выражают мнение, что следует идти от понятий «субъекта» и «субъективности» к «субъектности» (Д.А. Леонтьев [10], С. Дерябо [2], Ю.Н. Киселева [7]) как содержащему больший объяснительный потенциал. По В.М. Розину, «субъект» – есть категория «постепенно уходящего в прошлое метафизического мышления» [10, с. 147], как и субстанциональное понимание субъекта. Термин «субъектность» – выражает «функциональное понимание субъекта» (Д.А. Леонтьев), его свойства и качества. В английском возможны только такие производные от «субъекта» (subject) термины, как «субъективность» (subjectivity) и «субъективное» (subjective). Наиболее близким по смыслу термину «субъектность» является английский термин «агенсу» – то, что присуще человеку, как агенту, действующему лицу, агенту действия. Потому главным атрибутом субъектности считается «активность» (В.А. Петровский), «автономность» (Р. Харре, Х.Р. Маркус, С. Китаяма), «сила действовать целенаправленно и рефлексивно» (Р. Инден), «саморегуляция» (А.К. Осницкий, К.А. Абульханова-Славская, Е.К. Сергиенко), «мера воздействия субъекта на самого себя» (В.И. Слободчиков). Тогда как субъективное, по В.А. Петровскому – есть внутреннее, или «внутренняя сторона психики», которая сообщается с внешним, объективным – посредством психики и как таковая, она «разомкнута вовне». «Мир субъективного объединяет в себе все, что есть для меня и единственно для меня, включая и мой собственный образ, в котором всё это есть» [11, с. 26]. Как известно, С.Л. Рубинштейн настаивал на принципе: «внешнее через внутреннее». А это внутреннее, субъективное и есть своего рода «чёрный ящик», через который проходят внешние стимулы.

Согласно нашей точке зрения, субъективность и есть «внутренняя жизнь» – не формализуемое и отчасти невыразимое, да и не осознаваемое её богатство. Не только той, что на поверхности, улавливаемой с помощью всякого рода тестов и других ме-

тодик, но глубинной, интимной, сокровенной. Наличие субъективного придаёт драматизм человеческому общению, порождая и трагедии непонимания, и радость постижения Другого. Но такое постижение носит не абстрактно-рациональный, а экзистенциальный характер. Как пишет современный исследователь Д.В. Иванов: «Можно сказать, что субъект обладает особым знанием о данностях своего сознания – знанием, полученным из перспективы первого лица. Этот вид знания отличается от знания о феноменах сознания, полученного из перспективы третьего лица, т.е. из перспективы стороннего наблюдателя» [3]. Субъект обладает субъективностью (а не формальной субъектностью), отвечая на вопрос «Кто». Его «окликают» и он «отвечает»: «Я». Мы настаиваем на признании чрезвычайной важности субъективного содержания человека. Ибо возможно быть субъектом познания, деятельности, коммуникации (обладать «субъектностью»), но при этом не иметь развитой субъективности. Перенос акцента на Субъектность есть перенос центра тяжести с Автора на Актора, действователя, на формальное Я. Личностное, экзистенциальное содержание деятельности при этом выносится за скобки, тем паче, что для социума оно несущественно.

Крушение проекта модерна связано, не в последнюю очередь, с нарастающей невозможностью «единства сознания», как целостного и автономного, с расщеплённостью сознания, которое становится многоликим, многоролевым, многомерным, случайной и единичной конфигурацией «частиц», возникшей под влиянием среды. Субъект с его субъективностью в мире постмодерна оказывается лишь точкой приложения различных внешних сил – и я-сознание просто не в силах ни отрефлексировать, ни интегрировать в себе все взаимодействия. Остаётся лишь признать смерть субъекта, ибо его заместила сингулярность, лишённая собственных оснований.

Представляется, что следует рассматривать субъективность вне традиционной оппозиции «субъективность сознания vs объективность». Тем более, что речь идёт не о сознании, а о том субъективном, глубинном содержании, которое существует «до сознания» и как основа этого сознания. Это субъективное – без Я, без интенции

жайности. Пауль Тиллих, характеризуя импульсы экзистенциальных мыслителей, говорит: «Они обратились к опыту непосредственного человеческого переживания, к «субъективности», но не к той, что противоположна «объективности», а к тому живому опыту, в котором укоренены и объективность, и субъективность. Они обратились к реальности как к тому, что люди непосредственно переживают в своей действительной жизни, к своему глубоко внутреннему (Innerlichkeit), - к опыту внутреннего переживания. Они пытались открыть творческую область бытия, которая предшествует различению на объективность и субъективность и выходит за его пределы» [15, с. 314].

Эту основу субъективности они назвали экзистенцией. «Экзистенция – это бытийная основа человека, причем каждого отдельного человека, это его существование в неповторимо индивидуальной, уникальной форме, это потаенная основа его бытия, это то, что делает человека человеком, то, что переживается здесь и сейчас как актуальное, живое состояние во всей его конкретности и что невозможно подвести ни под какое понятие; экзистенция – особое измерение человеческой жизни, это несводимость ни к каким объективациям и продуктам жизнедеятельности, это постоянная открытость к любым возможностям, это, наконец, непосредственное переживание себя и в то же время не данность» [9, с.18], - пишет Т.А. Кузьмина.

Итак, перед нами нечто находящееся в основании субъекта, но не являющееся осознаваемой субъективностью, принадлежащее и одновременно не принадлежащее субъекту, «глубинное измерение», как называл субъективное бессознательное Е. Минковский, подразумевая поток самой жизни в нас, питающий нас подобно тому, как подземные воды питают корни, источник нашей витальной энергии и неосознаваемых интенций. Такое представление может помочь сохранению субъекта и субъективности в ситуации их тотального кризиса.

Но можно ли всецело полагаться на экзистенцию, делая решающий выбор и следуя «зову бытия»? Dasein ищет путь к бытию, следуя за его зовом, но нам не даны чёткие ориентиры, остаётся лишь прислушиваться к зову и откликаться, следовать. Третьего не дано. Тут и думать нельзя, взвешивать за и против, колебаться. Так не

колебался сам Хайдеггер в 1933г. – что ему ставят в вину. Между тем он лишь воспроизвёл идеальную логику поведения Dasein. Что рациональная мысль тут больше не помогает, что можно заблудиться, пойти по неверному пути, так и не обнаружить Просвета, не выйти на опушку леса, не найти дороги, ведущей к Истоку – всё это предполагается самим ходом рассуждений Хайдеггера. Доверять своей иррациональной, глубинной субъективности, откликающейся на голос бытия – необходимо, но нужны и следующие «этажи» конституции субъекта-личности, которые могут спасти от заблуждений субъективизма.

Хайдеггер не оставил возможностей для осмысления экзистенции в рамках классической парадигмы Декарта и Канта. Позиция его друга и оппонента Карла Ясперса более осторожна. «Беспризорная», «дикая» экзистенция, не корреспондирующая с разумом – опасна, становится «слепым порывом». В свою очередь разум в отрыве от экзистенции становится механическим мертвым рассудком, подавляющим аффективность. С призывом освободить экзистенцию как «чистую спонтанность» от тирании новоевропейского Ratio выступил Ж.-П. Сартр и философы 1960-х, по сути лишь усугубив разрыв меж разумом и экзистенцией, субъектом и субъективностью. В философии постмодерна субъект виртуализируется, становится пустым знаком, означающим без означаемого, симулякром. Исследователь Е. Глинчикова прослеживает последовательный исторический разрыв между субъектом и субъективностью. Она описывает, как в отрыве от субъективности субъект становится «мыслительным конструктом», «продуктом разума для того, чтобы служить в качестве иллюзии причины действий» (Ф. Ницше), «объектом дискурса» как «орудием, через которое социум создаёт приемлемых для себя существ», (М. Фуко). Субъективность же вне субъекта становится «волей к власти» (Ф. Ницше), «чистой эмоцией» (Ф. Гиренок), безумием, хаосом состояний и галлюцинаций (М. Фуко). Как мы уже отмечали, субъект без субъективности – это пустая оболочка, функция, актер, отыгрывающий свою социальную роль, безликая и безличная мысль «всеобщего сознания». Субъективность – это те живые и яркие образы и переживания, которые наполняют субъекта. Такое же понимание находим и у Е. Глинчиковой: «Для мира

человек есть субъект, учредитель и устроитель, основание мироустройства. Но то, что человек впускает в свою обитель, можно назвать субъективностью, это его восприятия, его фантазии, представления, самые глубинные порождения его психики – всё это есть субъективность. ...Именно через субъект субъективность может переходить от кажимости к бытию» [1, с.106].

Ясперс и Марсель продолжают использовать классическую категорию духа. Представляется, что без понимания духовного начала в человеке и его отношений с экзистенцией - проблема правильного выбора себя и своего пути неразрешима. Но взаимодействие духа и экзистенции возможно лишь на уровне личности. Именно личностный уровень человеческого бытия предполагает статус субъекта, обладающего внутренней свободой.

Быть личностью – отвечать, быть ответственным за реальное и потенциальное содержание своего Я, которое утверждает себя в бытии, а не просто наличествует, как вещь. Если же учесть, что субъект как личность обладает ещё и особым измерением духовности, **то есть он способен утверждать реальность идеально-символического, трансцендентного по отношению к эмпирии, и только в актах такого утверждения является личностью** - то наши сомнения в том, что хайдеггеровское Dasein не является личностью, а, скорее является неким образованием, в котором редуцированно духовно-личностное измерение – укрепляются. Об этом говорилось в предыдущем моем докладе на прошлогодней конференции, посвященном спору Хайдеггера с Шелером. У Хайдеггера нет личности – говорил Г. Марсель. То есть Dasein не есть личность. Dasein есть индивид в его открытости бытию, в возможности услышать зов бытия. И в «закрытости» по отношению к зову духа, к идеальным требованиям культуры. Лариса Карачевцева в своей ещё неизданной монографии «Возвращение субъекта», рукопись которой она любезно предоставила, пишет: «Екзистенціальна аналітика має на меті описати те суще, яким є Dasein. Однак при спробі відповісти на питання про *кто* Dasein виникає проблема, адже *кто* Dasein «прямо» й «одразу» (як, наприклад, річ) не дається. Ба більше: виявляється, що питання про *кто* Dasein так і залишається питанням, оскільки оминає

всі визначення суцього: Гайдегер зазначає, що для отримання бодай якоїсь інформації про *хто Dasein*, треба кожного разу феноменально виявляти конкретний спосіб його буття» [5]. Иначе говоря, речь идёт об изначальной онтологической неопределённости Dasein, и символом этой неопределённости как раз и является Ничто. Сегодня, как утверждает исследователь, деконструкции подвергается уже хайдеггеровское Dasein – без этого не может быть возвращения к субъекту.

Т.о., возможно сформулировать следующие определения ключевых категорий «личность», «субъективность» и «духовность». Личность есть единство экзистенциального и духовного, позволяющее постигать базовые принципы и ценности бытия, и обладать нравственной автономией и способностью возвышаться над эмпирическим эго. Субъективность – субъективное богатство личности, её экзистенциальный опыт, богатство, которым человек не может пользоваться произвольно, как он пользуется инструментами, но которое оказывается востребованным в жизненном творчестве. Духовность - есть духовное ядро личности, её направленность к абсолютному и целому. Отождествляя личность с её духовным ядром, мы говорим о «духовном я», абстрагируясь от социальных, психологических и витальных пластов жизни личности. Еще Э. Кант различал человека как «физическое существо» («*homo phenomenon*»), подпадающее под законы детерминации, и человека как «моральное существо» («*homo noumenon*»). Последний, «взятый как личность, т. е. как существо, одаренное внутренней свободой» [4, с. 354] – свободен от причинности и волен сам полагать себе цели. Они существуют в одном человеке как два «я»: «Двойственная личность, каковой мыслит себя человек, обвиняющий себя собственной совестью и судящий себя, – это двойное Я...» [4, с. 377]. Это второе «ноуменальное» «я» мы и называем «духовным я». Итак, личность не редуцируется к биологическому и социальному субстрату индивида. Наша точка зрения совпадает с позицией таких экзистенциальных мыслителей, как В. Франкл, Э. Фромм, Г. Марсель, Е. Минковский, согласно которым личность есть надсоциальное и надбиологическое существо. Т.е., я становлюсь личностью в той мере, в какой трансцендирую себя как биосоциальную данность. Как организм и социальный индивид – я есть готовая вещь, нечто лишь

наличествуемое и функционирующее по заданной программе, закрытая система. Как личность, существо метафизическое – я есть возможность, открытая система, всё время развивающаяся и меняющаяся, выходящая за свои пределы.

Поторопившись с деконструкцией классических понятий, мы неизбежно возвращаемся к необходимости их «реконструкции». В нашем понимании личность есть субъект своего бытия, она ищет пути из существования в бытие, и именно в напряжении этого поиска совершено конкретной истины собственного бытия в ней и идёт неслышимый диалог «духовного Я» и экзистенции. Возможный итог такого диалога – духовно-экзистенциальное единство личности, противостоящее неумеренным аппетитам эго и позволяющее испытать мгновения подлинного бытия.

Список использованных источников:

1. Глинчикова Е. Субъект и субъективность: история разрыва // Философская антропология. – 2015. – Т.2. – № 2. – С. 104-118
2. Дерябо С. Личность: от субъективности к субъектности // Развитие личности. – 2002. - № 3. – С. 261-265.
3. Иванов Д.В. Радикальный энактивизм и проблема субъективности // Вопросы философии. - 2016. - № 11. – С. 60-69. Электронный ресурс: http://www.vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1527&Itemid=52
4. Кант И. Метафизика нравов в двух частях / Сочинения в шести томах. М.: Мысль, 1965. – Т. 4. Ч. 2. – С. 107-438.
5. Карачевцева Л. Повернення суб'єкта. Переосмислення проблеми суб'єктивності в постгайдегерівському дискурсі. – Из неизданных рукописей.
6. Карро В. Вопрос кто? Ego и Dasein // Субъективность и идентичность. / Отв. ред.: А.В. Михайловский. М.: Издательство Высшей школы экономики, 2012. - С. 80-100.

7. Киселева Ю.Н. Від «Суб'єкта» та «суб'єктивності» к «суб'єктності»: термінологічні пошуки // Вісник Дніпропетровського університету. Серія «Філософія. Соціологія. Політологія». – Випуск 23(2). – 2013. - Т. 21. - №9/2. – С. 135-140.
8. Комаров С.В. Метафизика и феноменология субъективности: Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания. СПб: Алетейя, 2007 – 736 с.
9. Кузьмина Т.А. Экзистенциальный опыт и философия // Вопросы философии. - 2007 - №12. - С. 16-27. Электронный ресурс: <https://iphras.ru/uplfile/philec/kuzmina/existential-experien.pdf>
10. Леонтьев Д.А. Что дает психологии понятие субъекта: субъектность как измерение личности // Эпистемология & философия науки. – 2010. – Т. XXV. – № 3. – С. 136-153.
11. Петровский В.А. «Я» в персонологическрий перспективе. М.: Изд.дом Высшей школы экономики, 2012.
12. Рейдерман И.И. Непрерывающийся спор: Макс Шелер и Мартин Хайдеггер С. 96-109.
13. Румянцев О., Файбышенко В., Шеманов А. Человек и его иное: к истории субъективности. – СПб.: Алетейя, 2017. – 384 с.
14. Ставцева О.И. Очерк хайдеггеровской философии // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. / Отв. ред.: М.Я. Корнеев, Е.А. Торчинов. 2 -е издание. СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. - С. 29-58. Электронный ресурс: <http://anthropology.ru/ru/text/stavceva-oi/ocherk-haydeggerovskoy-filosofii>
15. Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юрист, 1995.- 479 с.

Ilyya Reyderman (Odessa).

SUBJECT, AGENCY, SUBJECTIVITY, PERSONALITY

The article analyzes the difference between “subjectivity” as the inner content of existential experience, and “agency” as the ability to conduct activity, self-regulation and self-

reflection inherent to the subject as an agent of activity, cognition, communication. According to the author, the subject as personality has a special dimension of spirituality, understood as an intention, an ability to affirm the ideal-symbolic, transcendent reality. The author discusses the difference between his concept of personality as a unity of subjective (existential) and spiritual - from M. Heidegger's concept of Dasein, which is not personality, as it does not contain the spiritual dimension.

Key words: subject, subjectivity, agency, spirituality, personality.

УДК 167.7

Райхерт К. В.,

кандидат философских наук,

доцент кафедры философии

Одесского национального университета

имени И. И. Мечникова

КОНЦЕПЦИЯ ИЗМЕНЕНИЯ ФОНОВЫХ ПРАКТИК И ИСТОРИЯ ПОНЯТИЙ

История понятий может быть представлена как история изменения фоновых практик в духе Ч. Спиносы, Ф. Флореса и Х. Л. Дрейфуса. Другими словами: история понятий может быть представлена как история изменений деятельностного контекста, в котором интерпретируется то или иное понятие. Изменения деятельностного контекста могут проявляться в форме артикуляции (например, поименовывания), заимствования и реконфигурации (например, переосмысления).

Ключевые слова: *дискурсивные аналитические стратегии, история понятий, теория практик, фоновые практики.*

В 1995 году Чарльз Спиноса, Фернандо Флорес и Хьюберт Л. Дрейфус совместно предложили концепцию изменения фоновых практик [1; 2], которую Вадим Волков и Олег Хархордин обозначили как «теорию (изменения) фоновых практик» [3]. В англоязычных странах эта концепция получила развитие прежде всего среди теоретиков предпринимательской деятельности [4; 5; 6] и педагогов [7; 8]]. В русскоязычной академической среде эта концепция была впервые представлена В. Волковым в 1997 году [9]: В. Волков попытался показать, как концепция изменения фоновых практик может быть трансформирована из концепции в теории предпринимательства в теорию социальных наук. Как следствие, такая версия концепции изменения фоновых практик представлена в «Теории практик» и посредством неё популяризирована среди русскоязычных исследователей [10; 11; 12], и не только [13].

В настоящей работе **речь идёт о приспособлении концепции изменения фоновых практик Ч. Спиносы, Ф. Флореса и Х. Л. Дрейфуса к истории понятий.**

Ч. Спиноса, Ф. Флорес и Х. Л. Дрейфус предваряют концепцию фоновых практик следующим размышлением: «Здравомыслящие и ведущие теоретические мнения о предпринимательстве, демократии и солидарности терпят поражение в попытках адекватно описать предпринимательские, демократические и солидаризирующие практики. Эти мнения неадекватны, так как они допускают несовершенные описания человека» [1, р. 3]. Поэтому Ч. Спиноса, Ф. Флорес и Х. Л. Дрейфус ставят задачу разработать интерпретацию предпринимательства, человеческой деятельности и солидаризации, которая бы опиралась на понимание человека, но не как мыслящего или чего-то желающего существа, а как искусного существа, существа делающего и созидającego: «Западные люди хороши тогда, когда они заняты производством масштабных культурных или исторических изменений людей и вещей. Три области человеческой деятельности, в которых эти исторические изменения достигаются наиболее ясно, – это предпринимательство, демократическая деятельность и солидарность» [1, р. 3]. Человек как искусное существо открывает новые миры, изменяя так называемое «открытое пространство» (*disclosive space*). Открытое пространство представляет собой «любое организованное множество практик, обращающихся к самим себе, к людям и к вещам, которые производят относительно замкнутые системы значений» [1, р. 11]. Для того чтобы понять, что является существенным для открытого пространства следует, по мнению Ч. Спиносы, Ф. Флореса и Х. Л. Дрейфуса обратиться к хайдеггеровскому понятию *Erschlossenheit* ‘разомкнутости’, ‘открытости’ мира, которое, по мнению Ч. Спиносы, Ф. Флореса и Х. Л. Дрейфуса, определяется тремя основными характеристиками по М. Хайдеггеру: «Это – совокупность взаимосвязанных частей оснащения, каждая из которых используется, чтобы выполнять какую-то задачу, например, забивание молотком гвоздя. Эти задачи в свою очередь ис-

пользуются, чтобы достигать определённых целей, таких, например, как строительство дома. Наконец, вся эта деятельность делает возможным идентифицировать того, кто всё это делает, например, плотника. Эти идентичности рассчитывают значение или точку входа в такого рода деятельность – зачем стоит что-то делать. Культуры являются очевидными кандидатами на роль таких миров, как, впрочем, и многие профессии. Мы говорим о мирах медицины, бизнеса, академическом, театральном, политическом мирах и так далее. Мы будем называть такие более ограниченные миры “локальными мирами”, а все миры – “открытыми пространствами”» [1, p. 11].

Ч. Спиноса, Ф. Флорес и Х. Л. Дрейфус выделяют два аспекта открытого пространства: его организацию и его координацию: «Открытое пространство должно быть организовано как взаимосвязанное множество оснащённых отношений + ролей, которые придают смысл деятельности по использованию этого оснащения. Но для того, чтобы вещи, люди и они сами осмысленно себя проявляли, эта организованная деятельность нуждается в последующем этапе организации, который мы называем “координацией”» [1, p. 12]. Способы, с помощью которых координируются все действия, Ч. Спиноса, Ф. Флорес и Х. Л. Дрейфус называют «стилями» (*styles*) или «образами действия» (*fashions*) открытых пространств [1, p. 12–13]. Эти стили / образы действия открытых пространств понимаются Ч. Спиносой, Ф. Флоресом и Х. Л. Дрейфусом как фоновые практики (*background practices*). Именно эти практики подвергаются культурным и историческим изменениям. Ч. Спиноса, Ф. Флорес и Х. Л. Дрейфус выделяют три способа изменения стиля (образа действия, фоновой практики) открытых пространств:

1) реконфигурацию (*reconfiguring*), «которая делает маргинальные практики центральными» [1, p. 3]; это «наиболее существенный способ изменения стиля. В этом случае какой-то маргинальный аспект практик, координируемый стилем, становится доминирующим» [2, p. 25]. Примерами реконфигурации могут служить случаи, когда женщины, нацеленные на создание карьеры, меняют свои приоритеты с рождением ребёнка;

2) заимствование (*cross-appropriation*): «когда одна сфера практик берёт полезные практики из другой сферы» [1, р. 3]; оно «имеет место, когда одно открытое пространство берёт у другого открытого пространства практику, которую оно само не может произвести, но которую находит полезной для себя» [2, р. 27]. Пример: «Мы можем усмотреть пример заимствования на уровне взаимного обмена практиками между бизнесом и семьёй. Семейные практики хороши в закреплении ролей, таких как мать, отец, ребёнок, супруг, брат, сестра, – и эти практики также в основном координируются стилями, которые задают любовь, уважение, лояльность, самоуверенность, в целом надёжное движение жизни» [1, р. 14]. Такого рода практики могут быть полезны в бизнесе, когда речь идёт о создании психологической атмосферы в коллективе и коллективном достижении каких-то целей;

3) артикуляцию (*articulating*): «когда рассредоточенные или беспорядочные практики оказываются в чётком фокусе» [1, р. 3]; при этом «стиль сохраняет своё ядро, становясь более узнаваемым именно как этот стиль» [2, р. 25]. Примером артикуляции может служить менеджмент, который обычно «стоит на трёх китах»: организации, управлении и контроле. В различных ситуациях на что-то из этого делается акцент, выводя это на первый план: это может быть организация, либо же контроль, либо – управление.

Ч. Спиноса, Ф. Флорес и Х. Л. Дрейфус выделяют два вида артикуляции: «Любая артикуляция делает скрытое явным (*implicit explicit*). Если что-то скрытое неопределённо или спутанно, тогда мы говорим о собрании рассеянного (*gathering from dispersion*). Если это было когда-то значимым и было утрачено, тогда у нас специальный вид артикуляции, который мы называем “восстановлением” (*retrieval*)» [2, р. 25].

Я хотел бы подчеркнуть, что, несмотря на то, что Ч. Спиноса, Ф. Флорес и Х. Л. Дрейфус говорят о человеческой деятельности и солидарности, их основным приоритетом является предпринимательская деятельность: обращение к солидарной человеческой деятельности является попыткой найти эффек-

тивные предпринимательские практики. Поэтому концепцию изменения фоновых практик Ч. Спиносы, Ф. Флореса и Х. Л. Дрейфуса необходимо рассматривать в рамках теории предпринимательства в частности и экономической теории в целом.

Теперь же после того, как была представлена концепция изменения фоновых практик, можно перейти к её приспособлению к истории понятий. Александр Бикбов говорит, что «со времён просветителей известно, что институты – это материализованные понятия. Но верно и обратное. Эмиль Дюркгейм с Марселем Моссом, Эмиль Бенвенист, Райнхарт Козеллек, Джордж Лакофф и другие исследователи различными способами продемонстрировали, что понятия – это социальные институты. Данная интуиция столь же продуктивна в интеллектуальном отношении, сколь опасна в политическом. Господствующий сегодня исторический и политический оппортунизм, подкреплённый скоростью социальных изменений, часто склоняет нас видеть в понятиях просто слова: они имеют смысл, но мы используем их так, словно те избавлены от принудительной силы факта. Как следствие, из публичной речи, будь она политической или академической, непрерывно ускользает реальность, которой понятия придают форму и окончательность» [14, с. 9]. Для меня здесь очень важно, что понятия можно рассматривать как социальные институты. Это в свою очередь влечёт за собой то, что понятия как социальные институты подвержены изменениям (социальным изменениям). В теории практик «социальные изменения могут быть поняты как изменения фоновых практик, сопровождающиеся появлением соответствующих идентичностей, формальных институтов и идеологий» [3, с. 23]. Можно допустить, что использование понятий есть не что иное, как практика, причём фоновая, то есть «деятельностный контекст, в котором интерпретируется высказывание или поведение» [3, с. 18].

Далее: в теории практик аналитически выделяют три способа изменения практик: артикуляцию, реконфигурацию и заимствование [3, с. 23]. Я полагаю, что именно эти три способа изменения практик могут быть приложимы к ис-

следованию истории понятий. Как это может работать, можно проиллюстрировать на примере истории понятия *revolution*, описанной в популярной статье Даниила Бурыгина «Пустые слова: краткая история термина “революция”». Точкой отсчёта для исследования Д. Бурыгина является астрономия Николая Коперника: «Термин “революция” происходит от латинского слова “*revolution*”, которое в значении “оборот” применялось к астрономическим процессам и указывало на их цикличность. Термин стал широко употребляться после выхода труда Николая Коперника “О вращении небесных сфер” (“*De revolutionibus orbium coelestium*”)» [15]. Здесь: пример поименовывания (артикуляции) совершения небесным телом вокруг другого небесного тела оборота относительно звёзд как *revolution*, хотя латинское слово *revolutio* может быть переведено и как «круговорот», и как «откатывание», а не только как «оборот» или «вращение».

Книга Николая Коперника вышла в свет в 1542 году. Уже ближе к концу XVI века понятие «революция» было заимствовано политиками и политическими философами: «<...> восстановление сильной королевской власти Генрихом IV в 1594 году называлось революцией, в то время как свержение Карла I, которое позже в XIX веке стали называть “Великой английской революцией”, по аналогии с французской, современники называли “великим бунтом”. Таким образом, в XVII веке, в частности, в английской традиции, революция воспринималась, прежде всего, как восстановление законной власти, как её понимали в то время, то есть возвращение трона его законному претенденту. События 1688-1689 годов, изгнание Якова II Стюарта и восшествие на престол Вильгельма III также называли “Славной революцией”. Однако в результате этого события произошло расширение полномочий парламента и принятие “Билля о правах”. Это приблизило значение термина “революция” к современному» [15]. Здесь: пример заимствования *revolution* для обозначения возвращения законной власти.

Наконец, во время Французской революции «в течение 1792–1793 годов именно якобинцы ввели новый смысл в понятие “революция”. После переворота 1793 года, в ходе которого якобинцы захватили власть в Конвенте, революция официально трактуется уже не как единичное событие, а как процесс построения нового социального устройства и защита его от сторонников реакции. Основным методом управления в этой ситуации становится превентивное устрашение социума, которое реализуется с помощью террора толпы или государственного террора. Любые действия “революционного правительства” считаются априорно законными. Прилагательное “революционный” означает теперь “чрезвычайный”, а в сочетании с названием какого-либо государственного органа он указывает на то, что данный орган наделён чрезвычайными (неограниченными) полномочиями. Таким образом, якобинцы впервые в истории утвердили практику революционного террора» [15]. Здесь: пример конфигурации понятия «революция» – происходит переход от понимания *revolution* как возвращения законной власти (фактически реставрации старой власти) к пониманию *revolution* как построения нового общества.

Беглый взгляд на фрагмент истории понятия *revolution* демонстрирует, что изначально понятие *revolution* возникает (артикулируется) в рамках астрономии, затем оно заимствуется политиками для обозначения возвращения к старой власти, но в конечном счёте происходит переосмысление (реконфигурация) политического понятия *revolution* – и теперь это понятие отсылает к изменениям, ведущим к новизне.

Итак, история понятий может быть представлена как история изменения фоновых практик в духе Ч. Спиносы, Ф. Флореса и Х. Л. Дрейфуса, то есть как история изменений деятельностного контекста, в котором интерпретируется то или иное понятие. Сами же эти изменения практик могут проявляться в форме артикуляции (например, поименовывания), заимствования и реконфигурации (например, переосмысления).

Подход к истории понятий как к истории изменения фоновых практик может быть применён как в рамках истории философии, для которой изучение

понятий играет не последнюю роль, так и в рамках разнообразных «историй понятий» (*Begriffsgeschichte*) Райнера Козеллека, исторического дискурсивного анализа, «Кембриджской школы» Джона Покока и Квентина Скиннера, *critical conceptual history*, истории метафор Ханса Блюменберга и т.п. (см.: [16])). Более того, встраивание этого подхода в существующие истории понятий позволяет рассматривать этот подход как дискурсивную аналитическую стратегию (термин Нильса Акерстрёма Андерсена), стратегию наблюдения за тем, как «социальное» формируется в артикуляциях, высказываниях, наблюдениях и т.п. (см.: [17]).

Список использованной литературы:

1. Spinoza C., Flores F., Dreyfus H. L. Disclosing New Worlds: Entrepreneurship, Democratic Action, and the Cultivation of Solidarity. *Inquiry*, 1995. № 38, p. 3–63.
2. Spinoza C., Flores F., Dreyfus H. L. Disclosing New Worlds: Entrepreneurship, Democratic Action, and the Cultivation of Solidarity. Cambridge: The MIT Press, 1999. - 232 p.
3. Волков В.В., Хархордин О.В. Теория практик. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. - 298 с.
4. Bjerke B. About Entrepreneurship. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2013. 296 p.
5. Paquet G. Toward a Baroque Governance in Twenty-First Century. *The Canadian Distinctiveness into the 21st Century – La distinction Canadienne au tournant du XXIe siècle*. Ottawa: University of Ottawa Press, 2003. P. 59–88.
6. Wood R. The Future of Strategy: The Role of the New Sciences. *Managing Complexity in Organizations: A View in Many Directions*. Westport: Praeger, 1999. P. 118–160.
7. Bergnsten S. S., Shumar W. An entrepreneurial ecology for higher education. URL: <https://www.forskningsdatabasen.dk/da/catalog/2419191805>

8. Kopp D. The Risk of Rhetorical Inquiry: Practical Conditions for a Disruptive Pedagogy. *Disrupting Pedagogies and Teaching the Knowledge Society: Countering Conservative Norms with Creative Approaches*. Hershey, PA: IGI Global, 2011. P. 225–241.
9. Волков В. В. О концепции практик(и) в социальных науках. *СоцИс*, 1997. № 6, с. 9–23.
10. Фогель Т.В. Способы развития социально-помогающих практик: анализ экспертного мнения. *Культура и время перемен*, 2014. № 3(6). URL: <https://www.timekguki.esrae.ru/22-64>
11. Хохлова А. М. «Текущая» повседневность: трансформация культурных практик в условиях глобализации. *Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 12. Социология*, 2013. № 1, с. 95–102.
12. Шенцева Е. А. «Произведение искусства» в новом ключе или опыт сетевого анализа Рогера Хойслинга. *Идеи и идеалы*, 2009. № 2, с. 102–110.
13. Райхерт К. В. Концепция изменения фоновых практик Ч. Спиносы, Ф. Флореса и Х. Дрейфуса и её версии. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*, 2016. № 4 (13), с. 102–110.
14. Бикбов А. Т. Грамматика порядка: историческая социология понятий, которые меняют нашу реальность. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 432 с.
15. Burygin D. Пустые слова: краткая история термина «революция». URL: <https://theoryandpractice.ru/posts/9629-revolyuetsiya>
16. Бёдекер Х. Э. Отражение исторической семантики в исторической культурологии: пер. с нем. *История понятий, история дискурса, история метафор*. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 5–17.
17. Andersen N. A. *Discursive Analytical Strategies: Understanding Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann*. Bristol: Policy Press, 2003. 136 p.

Konstantin Rayhert

THE THEORY OF CHANGING OF BACKGROUND PRACTICES AND THE HISTORY OF CONCEPTS

The study shows how the history of concepts can be the history of changing of background practices by a spirit of the Ch. Spinosa, F. Flores and H. L. Dreyfus theory of changing of background practices. It means that the history of concepts can be the history of changing of the activity-oriented context within which a concept is interpreted. The changing of the activity-oriented context can be shaped in an articulating, a cross-appropriation and a reconfiguring.

Key words: background practices, discursive analytical strategies, history of concepts, theory of practices.

Петриківська Олена (г. Одесса),
к.філос.н., доцент,
Одеський національний університет
імені І.І. Мечникова

ОБОСНОВАНИЕ ПРОБЛЕМАТИКИ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ В РАБОТАХ И.КАНТА И Х.ПЛЕСНЕРА.

Проанализированы две модели философского обоснования антропологии как систематически изложенного учения, предлагающего знание о человеке. В них важно указание на центральное место философской антропологии в системе антропологического знания. Оба немецких философа разрабатывают систему понятий, на которую могло бы опереться человеческое самосознание. Однако Х. Плеснер вводит в свои размышления важные источники новой проблемной ситуации в философской антропологии.

Ключевые слова: *природа человека, антропология, философская антропология, трансцендентальный субъект, конкретный субъект.*

Петриківська О. Обґрунтування проблематики філософської антропології в роботах І. Канта і Х. Плеснера.

Проаналізовано дві моделі філософського обґрунтування антропології як систематично викладеного вчення, що пропонує знання про людину. В них важливо позначення центрального місця філософської антропології в системі антропологічного знання. Обидва німецьких філософа розробляють систему понять, на яку може спертися людська самосвідомість. Однак Х. Плеснер вводить в свої роздуми важливі джерела нової проблемної ситуації у філософській антропології.

Ключові слова: *природа людини, антропология, філософська антропология, трансцендентальний суб'єкт, конкретний суб'єкт.*

Человек – одна из фундаментальных категорий философии. Философию интересует не просто человек, но философский аспект человека - его суть, смысл, сущность, метафизическая причина и т.п. Обсуждение проблемы человеческой природы нельзя свести к перечислению конкретных уже наличных свойств человека. Скорее речь идет о чем-то, чему предстоит сформироваться,

обрести себя. Когда философы говорят о природе или сущности человека, то речь идет не столько об окончательном раскрытии этих понятий, их содержания, сколько о стремлении уточнить роль названных абстракций в философском размышлении о человеке. Нынешний интерес к методологическим аспектам философско-антропологического знания предопределен развитием самой философской антропологии.

С XVIII веком связана идея специального выделения собственно антропологических исследований. И. Канту принадлежит мысль, что о человеке как уникальном существе можно философствовать отдельно и особо. Человек – самый главный предмет в мире, к которому могут быть применены познания, потому что он для себя – последняя цель. Об этом он писал в работе 1798 г. «Антропология с прагматической точки зрения», где предпринял попытку в систематическом виде изложить учение о человеке. Свой антропологический подход он назвал мироведением: через человека можно выйти на другие философские проблемы [3, с. 349].

Прежде чем строить любую науку, например, антропологию, следует прояснить основания возможного знания, роль и границы применения чувственности, рассудка и разума, что Кант и сделал. Философ утверждает, что поскольку знание человека, сложившееся на основе внутреннего опыта, чрезвычайно важно, но и труднее, чем правильное суждение о других, то желательно и даже необходимо начинать с явлений, наблюдаемых в себе самом, и только после этого переходить к утверждениям относительно природы человека.

Кант определяет антропологию как систематически изложенное учение, предлагающее знание о человеке. Такое учение, по его мнению, может быть построено с физиологической и с прагматической точки зрения, причем последняя исследует «то, что он в качестве свободно действующего существа делает или может и должен сделать из себя сам» [там же]. Учение о человеке должно включать антропологию (ее предмет - стимулы, сфера чувственности

и телесности) и этику (ее предмет - мотивы, чистая воля и ее априорные принципы).

Кант разрабатывает систему понятий, на которую могло бы опереться человеческое самосознание. Существует принципиально отличный от чувственности чистый разум, носителем которого служит трансцендентальный субъект – отвлеченное Я. Чистый разум имеет два применения – теоретическое и практическое (моральное), соответственно различаются теоретический и практический разум. В первом случае речь идет о том, что происходит, во втором – о том, что должно происходить.

Кант четко проводит в своей философии антропологический принцип: человек обладает таким свойством, как сознание, с которым нельзя обращаться так, как мы привыкли обращаться с другими предметами. В силу этого науки, имеющие дело с проблематикой человека, должны обращаться к философии. Неизбежно изменение самих процедур научного исследования. В исследовании человека наука неизбежно дополняется иными процедурами – познавательными, но ненаучными, а также непознавательными процедурами. Разделение Кантом «Я» эмпирического (знание человеком себя) и трансцендентального «Я» (обеспечивает единство сознания, ответственность) сыграло важную методологическую роль в познании человека. Оно используется до сих пор, например в психологии, где различают «Я» рефлексивное и «Я» действующее (обладающее свободой, ответственностью). То есть допускается, что в сознании есть такие образования, которые являются не знанием (трансцендентальное Я не может быть предметом знания), а полаганием. Они существуют постольку, поскольку полагаются.

Кант выяснил, что в сознании существуют феномены, возникающие и существующие лишь потому и в той степени, в какой они активно воспроизводятся, полагаются. Сфера человека – сфера особого рода объектов и состояний, ведущих особый способ существования. Это накладывает ряд ограничений на познание человека методами естественнонаучного знания.

В. Виндельбанд в своей работе об истории новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками исследует систематическое развитие немецкой философии после Канта. По его мнению, критический рационализм Канта признал тот факт, что чисто рациональное познание вселенной невозможно, так как невозможно «полное без остатка разложение действительности на понятия разума». Этот «невыводимый остаток в опыте» по-своему пытались постичь и рационализировать многие философы после Канта (Якоби, Шопенгауэр, Шеллинг). Виндельбанд подводит итог их исканиям: «Все эти системы иррационализма представляют собой различные формы эмпиризма. ... Потерпев поражение в своих априорных построениях перед нелогическим остатком, философия духа упала обратно в объятия опыта» [1, с. 378-379]. По мнению Виндельбанда, философия духа и познания столкнулась с невозможностью все рационализировать и преодолеть релятивизм в его формах психологизма, эмпиризма, историзма. Он делает важное замечание о том, что послекантовская философия стремилась преобразовать критицизм, перевести на «язык эмпирической психологии критический принцип самопознания человеческого разума и сознательно следуя своему методу переместить основные исследования теории познания в антропологический опыт» [там же, с. 400]. Виндельбанд настаивает на том, что сам Кант психологические предпосылки никогда не выдвигал на первый план, хотя, по-видимому, неявно пользовался скрытым психологическим основоположением. «Психологизм постоянно сопутствует метафизическим системам», он «был точкой зрения философии Просвещения и теперь появился снова в качестве формы «метафизического эмпиризма», к которому с разных сторон приводило поражение рационалистической дедукции» [там же]. Действительно, Кант в своей критике руководствовался некоторым психологическим усмотрением или воззрением. Надо при этом, как справедливо полагает Л.А. Микешина, иметь в виду, что он часто рассматривал психологические и антропологические проблемы, но не психологическим, а «интеллектуально-философским» методом, то есть как философские, гносеологические проблемы [4, с. 469].

Таким образом, со времен И. Канта антропология задана как особая сфера философского знания. Однако представления о человеческой природе не могли, с точки зрения Канта, быть эмпирическим обобщением действительных особенностей человеческих существ в прошлом и настоящем. Устройство человеческого разума и принципы человеческого понимания не являлись предметом «чистой антропологии». «Скорее эффективная критика разума и суждения должна была обнаружить источник своих принципов а priori в такой форме, которая могла налагаться на всех, кто рационально мыслит, независимо от их культурных и исторических различий... Именно эта приверженность единой универсальной системе рациональных по своему существу принципов довела до критической точки противоречия с открытиями истории и антропологии» [6, с. 61]. Когда рост открытий со стороны антропологии и истории вызвал необходимость пересмотра принципов человеческого понимания, представители классической философии по-прежнему настаивали на культурно-исторической инвариантности всех имеющих силу рациональных процедур.

Для постнищеванской европейской философии первой половины XX века характерен «поворот к жизненному миру» и «конкретному субъекту». Предпринимается попытка найти в области антропологии, теории познания, философии религии или эстетики теоретический выход из противоположности фактического осуществления познания и его идеальной значимости. И центральной становится проблема прояснения статуса субъекта в системе философских принципов. Наблюдается переход от понимания субъективности как чистого принципа обоснования познания к реконструкции «конкретного субъекта», охватывающей все способы отношения человека к миру. При этом речь идет не об отказе от измерения общезначимости, а, наоборот, - о попытке сохранения трансцендентально-философского подхода. Субъект в его практической, культурной и языковой определенности рассматривается как инстанция intersubjectively значимых познавательных функций - таков в общем виде тезис концепции «конкретного субъекта», которая приходит на смену

«философии сознания» XIX века. Эта теория критически направлена в первую очередь против основных абстракций, предполагавшихся традиционным пониманием философии как теории «чистого» познания - отвлечения от исторической определенности познания, от включенности субъектов в культурные контексты и от языкового структурирования познания. Концепция «конкретного субъекта» включает в себя различные варианты прояснения вопроса об онтологии субъекта, т. е. проблемы определения специфического способа бытия человеческой субъективности.

Концепция «конкретной субъективности» развивается в полемике с теорией «трансцендентального субъекта» и с основанным на ней противопоставлением философии как «логики значимости» и психологии как науки о фактическом осуществлении познавательных актов. Теория «трансцендентального субъекта» основана на кантовском запрете самопознания. Кант находил незаконным отождествление субъекта как «агента познания» и субъекта как предмета познания. В результате этой логической ошибки аналитические условия описания познания принимаются за реальные свойства мыслящего индивидуума. По Канту, познавать в категориальном смысле можно лишь свойства (предикаты), которые приписываются человеку как предмету; сам акт же приписывания себе свойств не может быть свойством или предметом познания, поскольку он составляет априорное «условие возможности» познания, т. е. приписывания предмету свойств. Субъект как активный принцип познания (трансцендентальный субъект, «чистое Я») представляет собой всегда лишь предпосылку познания, тогда как субъект как конкретное существо (эмпирический субъект) - всегда только материал познания. Для заключения от познания второго к высказываниям о первом нет никаких познавательных средств. Точнее говоря, вопрос о свойствах трансцендентального субъекта, т. е. о его предметной определенности, сам по себе бессмыслен, ибо таковой мыслим лишь как акт, а не как вещь. А это значит, что любое содержательное определение субъекта познания (антропологическое, психологическое, нейрофизио-

логическое или социально-экономическое) касается лишь конституированного субъекта - познающего человека, но не субъекта как инстанции значимости («трансцендентальное Я»).

В дискуссии о философии сознания на рубеже XIX - XX веков были выявлены внутренние противоречия этого кантовского запрета. Общая схема опровержения такова: если субъекту в смысле акта невозможно приписать никаких предикатов, то о нем нельзя высказать даже то, что он есть «Я». Он вообще неопределим. Но тогда непонятно приписывание ему функции конституирования познания [2, с. 23-24].

В спорах с кантианской традицией и принимаемой ею моделью самосознания (моделью «рефлексии», в которой знание субъекта о себе оказывается результатом рефлексивного обращения на самого себя) складывается идея «конкретного субъекта», целью которой является преодоление пропасти между эмпирическим и трансцендентальным субъектом.

Вариант обоснования этой идеи представлен в философской антропологии Х. Плеснера. Интересно, что главным своим оппонентом Плеснер считает Р. Декарта, хотя, по сути, спорит с кантианской моделью самосознания. Основные свои идеи Плеснер изложил в труде «Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию», вышедшем в один год (1928) с трудом Шелера «Положение человека в космосе», попав в «тень» последней и стала известной благодаря второму изданию в 1965 г.

В основу своего проекта Плеснер положил идею Дильтея о «выражениях жизни», закрепляющихся в структурах жизнеосуществления. Именно у Дильтея Плеснер нашел последовательное учение, связывающее в единство начала органические и неорганические, факты телесного и духовного бытия, априорное, идеальное, духовное и эмпирическое, материальное. Плеснера особенно привлекает в «критике исторического разума» установка на то, что сам субъект, постигающий историю, должен быть понят как одновременно историческая и физическая величина. Достижение такого всеобъемлющего представления возможно на основе понятия «жизнь». Оно имеет определяющее значение

для наук о духе – в них мы встречаемся не просто с феноменами, а с выражениями духа, ценностями, целями и переживаниями, и мы понимаем их, то есть здесь между субъектом и объектом существует «жизненное отношение», лежащее в основе всех возможных отношений.

К антропологической проблематике Плеснер пришел от исследований в области философской биологии, философии чувств и социально-философских исследований. В то время науки о человеке, как полагает Плеснер, испытывали затруднения в результате отрыва методологии естественных наук от гуманитарных (он упоминает психологию, психопатологию, этнологию, первобытную историю и историю происхождения человека). «Соматическая антропология и палеонтология человека, прото- и предистория обращаются к проблеме определения своеобразия человеческого, разработка которой не может считаться удовлетворительной вследствие того, что она в лучшем случае удачно соотносит между собой биологические и культурные реальности при отсутствии представления об общей для них основе. Здесь недостает всеохватывающего измерения. Исследовательская программа может позволить себе отказаться от постановки такого вопроса и исключить из рассмотрения или вынести за скобки, например, психофизическую проблему. Но сама проблема остается, и кто же должен взяться за нее, как не философия?» [5, с.16].

Плеснер большую роль отводит разработке понятийного аппарата новой антропологии, полагая, что его наличие делает человеческое поведение объектом, доступным наблюдению (например, термин «пусковые качества», введенный К.Лоренцом) [5, с.18]. Здесь он выступает как методолог, акцентирующий внимание на прояснении словаря исходных понятий и терминов – но вот чего – науки или философии? У Плеснера речь идет об использовании теоретического языка, позволяющем исследователю дистанцироваться от своей человеческой природы, в противном случае антропоморфизм неизбежен. Примером такого антропоморфизма в интерпретации душевной жизни чуждого себе вида у Плеснера выступает зоопсихология.

Центральным понятием Плеснера становится «граница». Он исследует пограничные реакции – реакции на те границы, в которые вписаны человеческие поступки, обусловленные присущей им целесообразностью и языком [там же, с. 19]. Свою теоретическую задачу Плеснер видит в постоянном выявлении границ предметного овладения миром, объективации человеческой жизни. Мы можем назвать это содержанием критической функции философской антропологии. С помощью понятия «эксцентрическая позициональность» он рассчитывает избежать крайностей и преувеличений, в которые впадает глубинная психология, «когда она возлагает на структуры влечения исключительную ответственность за специфически человеческие формы выражения, а не только (с чем можно было бы согласиться) за патологические отклонения от них» [там же]. Способность к отказу от привычных форм регулируемого поведения и вовлечение в деятельность нового, несоразмерного ему – типично человеческая.

Плеснер утверждает, что к XX веку сложились исторические предпосылки для создания новой философской антропологии. На рубеже веков произошли изменения в области психологии (психоанализ), социологии (социология культуры) и биологии, кризисы в медицине, история духа и, прежде всего, в методологии философских исследований (философия жизни, феноменология (феноменология для Плеснера – возможность преодоления дуализма науки и теории познания). Особую роль Плеснер отводит М.Шелеру, но в отличие от него отказывается рассматривать «феноменологию в качестве исследовательской установки, обеспечивающей надежные основоположения» [5, с. 8]. По мнению Плеснера, «чтобы реализоваться как философия, феноменологическое исследование нуждается... в определенном методическом руководстве, которое не может быть почерпнуто ни из эмпирии, ни из метафизики» [там же]. Гуссерль в соответствии с посылками феноменологической методологии редуцирует реальность человека к сознанию, «превращает сознание в

горизонт трансцендентального конституирования любого возможного феномена, в том числе и человека, и тем самым вновь склоняется к трансцендентально-идеалистической установке» [там же, с. 12].

Формирование новой философской антропологии тесно связано с преодолением новоевропейского образа человека. У Декарта разделение на физическое и психическое приняло фундаментальный характер. В декартовской антропологии постижение Я возможно только в обращенности к самому себе. Это только один, ограниченный способ восприятия, поэтому и другие Я не защищены от сомнений. «Тезис, что я как Я со свойственным ему самоположением принадлежу к внутреннему бытию, претерпел обращение в тезис о принадлежности внутреннего бытия исключительно мне самому» [там же, с. 55]. Плеснер стремится пересмотреть то *divisio mundi* (разделение мира), которое осуществил Декарт. К этому пересмотру, к постулату о примате объекта его толкает логика проблемной ситуации, непредвзятый взгляд на те трудности, которые стремится преодолеть донаучное и научное мирозерцание. Вот те факторы, которые вызвали к жизни необходимость преодоления картезианского принципа альтернативы:

- появление эмпирических наук о духе и начало эмпирического применения понятия «культура»;
- поворот к объекту и утверждение примата объективности в философии.

Плеснер находит, что науки достаточно развились в настоящее время, чтобы обнаружить несостоятельность картезианской методологии.

Путь к решению проблемы органической природы можно проложить, идя от опыта гуманитарных наук и их объектов. Плеснер убежден, что при изучении человека надо анализ биофизических данных дополнить культурно-историческими исследованиями. Он понимает, что свободу человека, его способность к культурному творчеству нельзя объяснить только специфической биологической структурой. Фактом является способность человека сознавать свою «самость», возвышаться над природной средой. Философская антропо-

логия должна развиваться в направлении самопознания. Плеснер, как и Шеллер, ставит задачу – показать, объяснить переход от «жизни», тела, витальных свойств человека к духу, «самобытию».

Плеснер подробно оговаривает условия, при которых эта возможность (быть человеком) реализуется. Здесь речь не идет о реконструкции процесса антропогенеза, которая является предметом научной антропологии. По отношению к философской антропологии справедливо замечание Ю. Хабермаса: «Непосредственно в вопросах, максимально значимых для нас, философия существует на некоем метауровне и исследует по большей части формальные качества самосознания, не вникая глубоко в содержание» [7, с. 14].

И. Кант утверждал: содержание личности («я») мы знаем только по самому себе; настоящая самоотчетность обеспечивает содержание понятия «личность». У Плеснера: «...данность субъекта самому себе не может быть обоснована посредством тиражирования субъективного ядра» [5, с. 252]. В «новой философской антропологии» мы наблюдаем отказ от представления субъекта как некоторой неизменной и завершенной величины, просто существующей подобно какому-либо телесному признаку. В противном случае, по Плеснеру, нам не избежать указанного тиражирования. Предлагается другое понимание субъекта – как позиционального свойства, «наличие которого связано с исполнением или полаганием – с исполнением и полаганием в смысле жизненности сущего, которая определена границей как своим конститутивным принципом» [там же]. Речь идет о человеке, осознающем собственную жизнь и переживание, способном дистанцироваться от своей «жизненной середины», осознать себя как Я в теле и как Я вне тела. В человеке есть субъект, который способен испытывать свой центр как нечто противостоящее ему. Я представляет собой находящийся вне самого себя пункт, из которого человек может созерцать сценарий своей внутренней жизни. «На этой предельной ступени жизни полагается основа для все более новых актов рефлексии над самим собой, для самосознания, и тем самым осуществлено расщепление на внешнее

поле, внутреннее поле и сознание» [5, с. 253]. «Если жизнь животного центрична, то жизнь человеческая, не способная разорвать эту центричность, но в то же время ее преодолевающая, эксцентрична» [там же, с. 254]. Расположенность человека «позади самого себя», описанная Плеснером, подчиняется законам обратной перспективы. Необъективируемое Я, точка эксцентричности, лежащая «позади» тела и плоти – точка стяжения собственного внутреннего бытия, его самобытия.

Внутренний мир – реальность, наличная в самоположении и в предметной установке, является объектом переживания и объектом восприятия. По типу своего бытия он отличен от внешнего мира. Во внутреннем мире «задана градация бытия. Здесь я могу «быть настроенным», также как и «чем-то быть». Самобытие обнаруживает градацию бытия, начиная от захваченности и самозабвения и заканчивая вытесненным, скрыто существующим переживанием» [5, с. 258].

В трактовке процесса развития Плеснер сближается с Аристотелем. У него идея-форма как предшествующая всякой вещи, включенной в процесс, принимает характер целевой причины, и ее мотивированным следствием оказывается процесс развития вещи. Энтелехия понимается Плеснером не как природный фактор, а как модус бытия, соответствующий принципу границы, который доступен пониманию, хотя ему не может быть дана никакая физическая характеристика.

Трактовка субъективности у Плеснера способствует росту доверия к психологической науке и одновременно ставит ей границы. Рост знаний о психическом выбивает почву из-под ног идеалистической установки, утверждающей безраздельную привязанность психики к сознанию. Хотя известно, что под влиянием рефлексии или просто когда реалии и события внутреннего мира становятся объектами направленного внимания, они могут меняться. Плеснер утверждает, что это неправомерно и вступает в спор с некантианством. Неокантианство отождествляет душевную жизнь и переживание, поскольку с

его точки зрения знание о каком-либо переживании означает не простую констатацию реальности, а придание формы некоторому X. Вполне в духе кантовского идеализма психические феномены рассматриваются в неокантианстве как «исключительные предметы самопонимания и полностью приравняются к содержаниям сознания, отождествляются с ними» [5, с. 259]. Представление о психике как сплошном переживании делает эмпирическую психологию невозможной. Принцип «быть - воспринимать» сохраняет свою силу для внутреннего мира. То есть исследование внутреннего мира осуществляется исходя из этого принципа.

Многие полагают, что в самоположении (исполнении переживания) внутренний мир непосредственно открывается таким, какой он есть сам по себе. Рефлексия над переживанием позволяет схватить собственную самость только в качестве феномена. Переживание – нечто абсолютное, сам внутренний мир. Все эти утверждения, как полагает Плеснер, - широко распространенное допущение, лежащее в основании всех разновидностей субъективизма и философии переживания. «Такого рода прерогатива самоположения могла бы, однако, считаться оправданной только в том случае, если бы человек был исключительно центрично ориентированным живым существом, а не эксцентричным, каким он является на самом деле» [5, с.259]. Животное в самом деле в своем самоположении полностью является самим собой. У человека его растворение в переживании больше не совпадает с точкой его существования. «Даже в осуществлении мысли, чувства, воления человек находится вне самого себя» [там же]. Доказательством, по Плеснеру, служат фальшивые чувства, ложные мысли, перевоплощение, встраивание человека в то, что на самом деле не существует.

Философская психология, занятая исследованием принципов психического, по которым конституируется внутренний мир, должна уделить особое внимание этому фундаментальному расколу. Это открывает путь к пониманию лабильности, к пониманию безразличного равновесия как главного признака

внутреннего мира. В нем – источник бесконечных возможностей человека, но также и болезни и гибели.

Преобладание эмпирических методик в психологии привело к упрощенному подходу к сущности психического явления. Во-первых, внутренний мир рассматривают по аналогии с миром внешним. Во-вторых, субъективность человека берут, с одной стороны, как представления, чувства, мысли, с другой – как акты внутреннего восприятия и созерцания. Человек в этом случае рассматривается то как созерцающий, то как созерцаемый, то есть оказывается то самим собой, то явлением (как знающий и переживающий себя). Плеснер находит такой подход к трактовке субъективности слишком узким. В психическом смысле человек есть явление, даже когда не задумывается о себе. В сущности эксцентричности заложена диалектическая структура, радикальная двусторонность – (сознательно данной и бессознательно действенной) души и исполненного переживания; необходимости, принуждения, закона случающегося существования – и свободы, спонтанности, порыва исполняющей экзистенции. Поэтому внутренний мир – это распря с самим собой, из которой нет выхода.

Человек существует как внутренний мир, знает он об этом или нет. Конечно, внутренний мир дан ему в актах рефлексии, являющихся психическими актами. Основание возможности их осуществления – жизненный характер бытия человека. «Для самого человека жизненность обладает свойством опережения и образует вследствие этого центр актов, обращенных к его собственному бытию» [там же].

Эксцентричность определяет, что индивидуальная личность должна различать в себе индивидуальное и универсальное Я. Это различие ощутимо для человека только в общении с другими личностями. И тогда это универсальное Я никогда не выступает в своей абстрактной форме, но конкретно в первом, втором, третьем лице. «Человек сам по себе есть Я, то есть обладатель своей плоти и своей души; Я, составляющее центр окружности, в которую оно

тем не менее не включается. Поэтому для человека открыто опытное пространство, чтобы он мог пользоваться этой неуместностью-вневременностью своего положения, в силу которого он является человеком, для самого себя и для любого другого существа даже там, где он сталкивается с живыми существами вовсе чуждого ему вида» [5, с. 261]. Простой жизненный опыт демонстрирует несостоятельность теорий вывода по аналогии и вчувствования, согласно которым человек сначала приходит к идее некоторого сопредельного ему мира, а затем удостоверяется в реальности других Я. Против этих теорий говорит факт – в коллективном и индивидуальном развитии человека наблюдается стремление к антропоморфизации и персонификации. Гораздо позже под влиянием рассудочной культуры человек приходит к трезвому взгляду на мир, к представлению о неживом.

Мысль отдельного человека о том, что он не один, что его окружают не только вещи, но и его спутники в этом мире – такие же чувствующие существа, представляет собой предпосылку, делающей возможной всю сферу человеческого существования. Эксцентрическая позиционная форма, свойственная человеку, обеспечивает для него реальность сопредельного мира. Это означает, что этот мир дается человеку не доопытно, а на основе опыта, то есть в процессе осознания определенных восприятий. «Сопредельный мир есть собственная позиционная форма человека, воспринимаемая им как сфера других людей» [5, с. 262]. Посредством указанной формы строится сопредельный мир и одновременно гарантируется его реальность. Философия Плеснера оставляет сопредельный мир только за человеком.

Существование сопредельного мира – условие возможности того, что живое существо сможет понять себя как часть этого сопредельного мира. «Сопредельный мир несет на себе личность, будучи в то же время несомым и конструируемым ею. Между мной и мной, мной и им лежит сфера этого духовного мира» [5, с. 263]. Вот что пишет Плеснер о духовности человека: «...духовный характер личности опирается на форму Мы, свойственную ее соб-

ственному Я, на совершенное единство охваченности и охватывания собственного жизненного существования в соответствии с модусом эксцентричности» [там же]. Дух Плеснер отличает от души и сознания. Душа – внутреннее существование личности; личность принимает по отношению к своему внутреннему миру установку понимания и одновременно исполняет этот мир в переживании. Сознание – аспект представления мира, обусловленный эксцентричностью личностного существования. Дух «представляет собой созданную своеобразной позиционной формой и устойчиво существующую сферу, и потому не составляет реальности, но реализуется в сопредельном мире, даже если существует только одна личность» [там же]. Дух есть сфера, в силу которой мы живем как личности. Мы находимся в этой сфере – наша позиционная форма ее в себе содержит. Дух не зависим от сознания. Только потому, что мы являемся личностями, мы находимся в мире независимого от нас и в то же время подверженного нашим воздействиям бытия.

Итак, «новая философская антропология» Плеснера призвана преодолеть недостатки, с одной стороны, спиритуализма, который утверждает исконную фактичность духа, духовности, сознания и т.д., объявляя бессмысленным вопрос о принципах ее конституирования, с другой стороны, натурализма. В последнем случае Плеснер приводит в пример психоанализ. Философия не должна соглашаться, по его мнению, с злоупотреблением метафизически интерпретированными идеями психоанализа.

Подводя итоги проведенному анализу, выделим значимые для современных наук о человеке положения концепции немецкого мыслителя. Х.Плеснер формулирует фундаментальные антропологические константы: самотрансценденция, целостность, самотождественность, открытость, духовность, свобода, творческая активность, телесность и др. Их можно рассматривать как категории, способные играть роль регулятивных идей в познании человека.

При интерпретации такой фундаментальной антропологической константы, как открытость человека миру, что означает его стремление выйти за

границы наличного состояния и способность трансцендирования, обнаруживается отличие от классической трактовки трансцендирования. Область открытости не создается человеком, но человек сам должен поставить себя в нее.

Список использованной литературы:

1. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т.2. От Канта до Ницше. – М.: Терра-Канон-Пресс-Ц, 2000. – 512 с.
2. Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001 – 2002 годы. Под редакцией М.А. Колерова. – М.: «Три квадрата», 2002. – 880 с.
3. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения в 6 томах. Т.6. – М.: Мысль, 1966. 743 с. - С.349-587.
4. Микешина Л.А. Философия познания. Полемические главы. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 624 с.
5. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. – М.: РОССПЭН, 2004. – 368 с.
6. Тулмин Ст. Человеческое понимание. – М.: Прогресс, 1984. – 328 с.
7. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. Пер. с нем. – М.: Издательство «Весь Мир», 2002. – 144 с.

Petrikovskaya O. Justification of the problems of philosophical anthropology in the works of I. Kant and H. Plesner.

Two models of the philosophical substantiation of anthropology as a systematic teaching, offering knowledge about a person, are analyzed. They contain an important remark about the central place of philosophical anthropology in the system of anthropological knowledge. Both German philosophers are developing a system of concepts on which human self-awareness could rely. However, H. Plesner introduces into his thoughts the important sources of a new problematic situation in philosophical anthropology.

Key words: human nature, anthropology, philosophical anthropology, transcendental subject, concrete subject.

Секундант Сергій (м. Одеса),

Доктор філософських наук, професор,
Одеський національний університет імені І.І. Мечникова.

КРИТИЧНІ ЗАСАДИ ГЕГЕЛІВСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ ЯК ІСТОРІЇ ПОНЯТЬ.

В статье рассматривается вопрос: «Можно ли Гегеля считать основателем подхода к истории философии как истории понятий?» С этой целью осуществляется реконструкция проблемного контекста, в рамках которого формировалась гегелевская концепция истории философии, и на основе анализа его полемики с оппонентами выявляются ее критические основания. Автор обосновывает, что философия Гегеля изначально ориентируется на идею философии как науки, а его историко-философская концепция есть результат поиска ответа на поставленный еще эклектиками вопрос о возможности объективной истории философии. Поиск объективного критерия оценки деятельности философов приводит Гегеля в конечном счете к идее Абсолютного духа как наиболее объективного критерия истины и взгляду на понятие как наиболее адекватную форму его выражения. Исследования А. Тренделенбурга, Г. Тейхмюллера и Р. Ойкена по истории понятий ориентировались на иной проблемный контекст и осуществлялись на основании тех предпосылок, которые были неприемлемы с точки зрения идеи критической истории философии, которой руководствовался Гегель.

Ключевые слова: *понятие истории философии как истории понятий, идея истории философии как науки, идея критической истории философии, философия и история философии, историко-философская концепция Гегеля, историко-философские концепции эклектиков (Х.А.Хойманна, Я. Брукера), кантианцев, К.Л. Рейнгольда, «систематический интеллект» Х.Вольфа.*

У статті розглядається питання: «Чи можна Гегеля вважати засновником підходу до історії філософії як історії понять?» З цією метою здійснюється реконструкція проблемного контексту, в рамках якого формувалася гегелівська концепція історії філософії, і на основі аналізу його полеміки з опонентами виявляються її критичні основи. Автор доводить, що філософія Гегеля з самого початку орієнтується на ідею філософії як науки, а його історико-філософська концепція є результатом пошуку відповіді на поставлене ще еkleктиками питання про можливість об'єктивної історії філософії. Пошук об'єктивного критерію оцінки діяльності філософів призводить Гегеля в кінцевому рахунку до ідеї Абсолютного духу як найбільш об'єктивного критерію істини і погляду на поняття як найбільш адекватну форму його вираження. Дослідження А. Тренделенбурга, Г. Тейхмюллера і Р. Ойкена з історії понять орієнтувалися на інший проблемний контекст і здійснювалися на підставі тих передумов, які були неприйнятні з точки зору ідеї критичної історії філософії, якої керувався Гегель.

Ключові слова: *поняття історії філософії як історії понять, ідея історії філософії як науки, ідея критичної історії філософії, філософія та історія філософії, історико-філософська концепція Гегеля, історико-філософські концепції еkleптиків (Х.А.Гойманна, Я. Брукера), кантіанців, К.Л. Рейнгольда, «систематичний інтелект» Х.Вольфа.*

Термин «История понятий» (Begriffsgeschichte) впервые ввел Гегель во введении к своим «Лекциям по философии истории», где он говорит о трех способах написания истории. Под историей понятий он понимает такой вид «рефлексивной истории», который сформировался в соответствии с общими точками зрения, например, таких как история искусства, история права и религии, и представляет собой переход к философии истории. Однако уже Г.

Майер, автор статьи «история понятий», опубликованной в «Историческом словаре философии», одном из наиболее грандиозных систематических проектов по истории философских понятий, ставит под сомнение авторство Гегеля [11, S.788]. Он, а вслед за ним и другие авторы, ссылаются на то, что эти лекции были опубликованы уже после смерти Гегеля, а потому не исключено, что автором этого термина был ученик Гегеля, издатель его лекций. Еще меньше оснований, по их мнению, считать его основателем философской истории понятий. Гегель не оказал никакого влияния на Г. Тейхмюллера и Р. Ойкена. Более того, Э. Мюллер и Ф. Шмидер считают, что «философская история понятий в ее доминирующей форме возникает в результате крушения и критики гегелевской спекулятивной философии» [12, S. 41].

Гегель и эклектики: основные пункты преемственности.

На вопрос, можно ли Гегеля считать основателем подхода к истории философии как истории понятий, нельзя ответить, не исследовав тот исторический контекст, в рамках которого формировалась его историко-философская концепция. К моменту его первого курса лекций по истории философии, прочитанного в 1805/06 г. еще в бытность его в Йене, история философии фактически уже приобрела статус легитимной философской дисциплины и имела уже свою довольно богатую историю. Это стало возможным во многом благодаря эклектикам.

И хотя Гегель рассматривает их как чуть ли не самых главных своих оппонентов, он все же заимствует у эклектиков многие принципы и подходы. Эклектики, как и многие философы Нового времени, стремились обосновать возможность философии как науки, резко выступили против Декарта и всех тех, кто призывал отбросить все прежние философские учения и начать строить философию с самого начала и на достоверном фундаменте. Эклектики были первыми, кто стал в оппозицию к этому ставшему модным в философии

Нового времени подходу и подвергли его критике с позиций идеи исторического прогресса и научности. Такого рода подход, по их мнению, не способствует прогрессу философии, а ведет только к топтанию на одном месте и умножению числа философских школ. Без обращения к достижениям прежней философии, считают они, невозможно вообще философствование, которое могло бы претендовать на общезначимость. Как указал еще Иоганн Христоф Штурм, те философы, которые, подобно Декарту, претендовали на самостоятельный поиск истины, в действительности неявно использовали достижения своих предшественников [См.2]. Чтобы избежать такого неявного привнесения в философствование предрассудков своих предшественников, эклектики, особенно последователи Христиана Томазия, предложили начинать его с критического исследования истории философии. Эклектики привнесли в философию дух критицизма. Им же мы обязаны идеей построения истории философии как науки и введением в философию принципа историзма.

Якоб Томазий (1622 – 1684), учитель Лейбница и отец Х. Томазия, стремясь отграничить историю философии от доксографии, призывал исследовать связи философских идей и искать в ее развитии некую логику. В основе его обращения к истории философии лежала идея систематического исследования философских проблем. История философии, по его мнению, не является простым изложением мнений тех, кто себя называл философом, а свои труды – философскими, а должна исследовать связь идей. Он одним более настойчиво, чем другие, требовал отграничить доксографию от истории философии. Для него история философии – это уже не «история философов», а «история философии».

Идею построения критической истории философии как особой философской дисциплины одним из первых попытался обосновать Христоф Август Хойман (1681 - 1764). В своем «Введении в философскую историю» («Einleitung zur Historia Philosophica») (1715 г.) он сравнивает философию с

некоторым растущим организмом, который при всех своих изменениях остается тождественным самому себе. Подобную аналогию мы встречаем и у Гегеля. У Хоймана мы также встречаем взгляд на историю философии как процесс становления самосознания философии. Рассмотрением такого рефлексивного развития у него и занимается история философии, которая, согласно Люсьену Брауну, у Хоймана впервые становится самостоятельной наукой. „В этом тексте 1715 года, - пишет он, - история философия приходит к самой себе и пытается овладеть своим специфическим предметом: здесь она определяет себя и становится дисциплиной [5, S.114]. Исследование жизненного пути развития философии, согласно Хойманну, должно быть философским и носить критический характер. Одну из главных задач «философской истории философии» он видит в определении центральных понятий "sophus" и "philosophus", ибо не всякого, кто называет себя философом, можно отнести к истории философии. Получить точное определение философии, согласно Хойманну, можно только в процессе критического исследования пути ее развития. Это критическое исследование должно опираться на разум и ориентироваться на практическую пользу. Относя к философии только исследование полезных истин, которые имеют свое основание в разуме, Хойман исключает из предмета истории философии предрассудки, «тщеславную игру слов», всякого рода мистику, веру в авторитет, поэзию и т.п. Историк философии, по его мнению, должен также уметь изобличать распространенные сказки и распознавать старые лжеучения, постоянно возвращающиеся под разными именами. Такого рода критическая история философии, считает он, освобождает от веры в авторитет и помогает тому, чтобы видеть сами вещи, не привязываясь к словам определенных школ. Уже Хойман, как мы видим, ориентируется на «научное» понятие философии, которое вырабатывается в результате критического исследования развития философии. Важнейшей частью этого исследования должно стать, по его мнению, критическое исследование понятий. Путем «отделения зерен от плевел», понятий разума от пустых слов Хойманн надеется

отграничить истинную историю философии от мнимой, погрязшей в «тщеславной игре слов». Он указывает на шесть признаков ложной философии: 1) она трактует о бесполезных науках, которые бывают двоякого рода: метафизические и логические прихоти схоластиков, а также искусство комбинаторики киренаиков и луллистов. 2) Философия, которая основана на человеческом авторитете, 3) традиции и 4) суеверии, а также 5) которая использует символический способ изложения (*Lehrart*) и 6) создатель которой вел порочный образ жизни [10, S. 179 - 181]. Хотя идею отграничения истинной философии от ложной он реализует совершенно иначе, чем Гегель, требующий различать внутреннюю и внешнюю историю, а потому его разграничение не тождественно гегелевскому, все же его требование относить к философии только то, что основано на разуме, не могло не повлиять на все дальнейшее развитие истории философии и, в частности, на Гегеля.

Идею критической истории философии далее развил Иоганн Якоб Брукер (1696 – 1770). В своей многотомной «Критической истории философии от сотворения мира до нашего времени» Брукер отграничивает, с одной стороны, «*historia doctrinarum philosophicarum*» (историю философских учений) от «истории лиц» (*historia personarum*), которая исследует обстоятельства жизни авторов философских трудов (*circumstantiae auctorum*) [См. 13, pp. 487 -488], а с другой, историю философии («*historia philosophia*») от истории философских учений: «*Nam vel doctrinae alicuius historia per omnem aetatem et nationem panditur et qua ratione per diversas sententiarum semitas ad nos pervenerit, ostenditur; vel omnium gentium et sectarum systemata ita oculis subiiciuntur, ut et adhibita fundamento principia, et conclusiones inde formatae, totumque pateat*» («Ибо либо освещает историю какого-либо учения во все времена и у всех народов и показывают, по какой причине оно пришло к нам разными путями мнений; либо системы всех народов и сект освещаются таким образом, что все становится очевидным, и принципы, положенные в основание, и полученные из них за-

ключения») [6, p. 10]. Первый способ рассмотрения истории он относит к истории философских учений, а второй – к истории философии. Ярким примером истории философских учений является его «Философская история учения об идеях» (*Historia philosophica doctrinae de ideis*) (1723). Его же «Критическая история философии» открыто ориентирована на приведение всех философских систем в некоторую единую философскую систему, в которой принципы одной системы вытекали бы из принципов других. Брукер даже допускает, что такую историю философии можно было бы излагать, не упоминая биографические и иные сведения о философах, поскольку ее основная задача состоит не в том, чтобы познакомиться с личностями, а в том, чтобы представить ее в виде последовательной связи мыслей, и заявляет, что история лиц, философствующих людей, не принадлежит с необходимостью к «*historia philosophiae*». Тем не менее Брукер, как и другие эклектики, не игнорирует обстоятельства жизни отдельных философов. Это объясняется тем, что одну из основных задач истории философии эклектики видели в искоренении предрассудков, а этого нельзя сделать без обращения к обстоятельствам жизни философов. Однако основную задачу истории философии Брукер видит не в искоренении предрассудков, а в том, чтобы показать необходимый характер прогресса в философском познании истины. Согласно Брукеру, суть учения каждого философа можно представить в виде тезисов, которые касаются небольшого числа тем, всегда интересовавших философов, и которые выражают то новое, что каждый философ внес в познание истины. Так, суть философии Аристотеля он представляет в виде 211 тезисов (53 по логике, 57 по натурфилософии, 32 по метафизике, 41 об этике и 28 о психологии). Как мы видим, Брукер понимал прогресс познания как кумулятивный процесс накопления истин, в результате которого познание не просто приближается к истине, но и приобретает систематические черты. Именно историк философии у него должен выступать в роли систематика философии. Правда, эта система у эклектиков должна соответствовать не только требованиям разума, но также фактам опыта. На основании этого, собственно, и должен осуществляться критический отбор. Брукер более

определенно ориентирует историю философии на поиск единства в истории философии. Вместе с требованием изучать историю философию во всей ее полноте это с необходимостью ведет к понятию универсальной системы, которая только и способна выразить истину во всей ее полноте.

Одну из главных задач историка философии Брукер видит в том, чтобы разрешать противоречия, возникшие между философскими системами. Как и все остальные эклектики, Брукер выступает против догматических претензий философов на полное познание истины, постоянно подчеркивая, что путь к истине долог. Подобный взгляд на развитие философии, который мы позднее обнаруживаем у Гегеля, встречается у концилиаториков, в частности у Рудольфа Гокления. Правда, Брукер, в отличие от Фихте и Гегеля, отказывается от того, чтобы процесс этого развития свести к схеме «тезис – антитезис – синтез» (у Гокления – «примирение») [см.3, с.31 – 50].

На то, что «Критическая история философия» Брукера ориентирована преимущественно не на критику, а на построение системы, указывает тот факт, что он призывает отыскивать у философов не столько то, что было у предыдущих философов ложного, сколько то, что у них было истинного. Это объясняется взглядом на прогресс познания, который эклектики, как позднее Гегель, рассматривают как переход от одностороннего знания истины к всестороннему. В основе такого взгляда лежала гносеологическая предпосылка, что никому из людей не по силам познать истину во всей ее полноте. Только совместными силами всего человечества, причем не сразу в течение многих лет мы сможем познать истину, точнее, приблизиться к ней. Уже эклектики фактически вводят разграничение относительной и абсолютной истины. Познание истины у них выступает как прогрессивный исторический процесс. Субъектом познания у эклектиков выступает уже человечество, а не отдельный субъект, а точнее, «сообщество ученых» (*respublica literaria*). Задача историка философии как раз и состоит в том, чтобы показать путь человечества к абсолютной

истине. Выражением этого прогресса должна стать все более разрастающаяся система философии.

С Я. Брукером роднит Гегеля не только вера в прогрессивный характер развития философии и взгляд на философию как процесс познания истины, но и признание наличия в ее развитии определенной логики и даже «некоего скрытого плана, который ведет к истине». Уже у Брукера история философии фактически становится самой философией, а историк философии выступает преимущественно как систематик. Брукер, как позднее Гегель, задачу историка философии Брукер видит в том, чтобы не просто собирать воедино разрозненные истины, но и разрешать противоречия, возникшие между философскими системами.

Критика эклектизма Гегелем: основные пункты расхождения.

Мнения как предмет историко-философского исследования. Гегель расходится с эклектиками по фундаментальным вопросам и главный среди них – это вопрос о предмете истории философии. Хотя эклектики в противовес доксографии выдвинули идею «философской истории философии», ориентированной на систематическое познание истины, они, подобно доксографам, предметом истории философии считали мнения. Гегель полагает, что взгляд на историю философии как историю мнений не совместим с идеей истории философии как философской науки, ориентированной на познание истины. По его мнению, подобная история философии может быть только «предметом праздного любопытства» или «предметом интереса ученых эрудитов». И хотя пользу такого рода истории философии видят в том, что она «стимулирует мыслительную способность» и «наводит на отдельные хорошие мысли», она, по его мнению, ведет в конечном счете только к порождению новых мнений [См. 1, с. 18 - 19]. Но это именно то, против чего изначально выступали эклектики. Такую историю философии Гегель считает скучной, неинтересной и бес-

полезной. И все только потому, что своим предметом она делает мнения. Однако не в этом состоит основной недостаток взгляда на историю философии как историю мнений.

Если история философии претендует на статус науки, выполняющей центральную роль в познании объективной истины (а эклектики именно в этом видели главную роль истории философии как науки), то ее предметом, согласно Гегелю, не может быть мнение. Обращаясь к этимологии слова «мнение», Гегель подчеркивает, что слово «мнение» («Meinung») происходит от местоимения («mein») «мой, мое» и обозначает то, что принадлежит мне. Уже в повседневном языке мнение характеризуется как нечто субъективное, произвольное и даже вымышленное («субъективное представление», «произвольная мысль», «плод воображения»). Все эти характеристики мнения, считает он, не совместимы с понятием философии как науки. «Философия, - подчеркивает он, - есть объективная наука об истине, наука о ее необходимости, <она есть> познание посредством понятий, а не мнение и не ткань паутины мнений» [1, с. 19].

Рассматривая философию как объективную науку об истине, Гегель считает понятие «философское мнение» противоречивым, ибо предметом объективной науки не может быть нечто субъективное, произвольное и воображаемое. Поскольку целью науки является объективная истина, то ее предметом может быть только нечто объективное, необходимое и всеобщее, а не субъективное, произвольное и воображаемое. В соответствии с традицией, восходящей своими корнями к Пармениду, Сократу и Платону, которые истину, науку (ἐπιστήμη) противопоставляли мнению (δόξα), Гегель считает, что такой объективный предмет следует искать только в мышлении.

Следует отметить, что в основе этого аргумента лежит более глубокое расхождение, которое касается гносеологического вопроса об источниках достоверного познания истины. Историко-философская концепция Гегеля, как и вся его философия, базируется на гносеологической предпосылке, что «истина

познается не в непосредственном восприятии и созерцании, - ни во внешне-чувственном, ни в интеллектуальном созерцании (ибо всякое созерцание, как созерцание, чувственно) – а лишь посредством работы мысли» [1, 1932, с. 21 - 22]. Он сознательно разрабатывает свою концепцию истории философии как альтернативу эклектикам, которые в гносеологии преимущественно стояли на эмпирической позиции, и тем философам, которые, подобно Фихте и Шеллингу, исходили из допущения возможности непосредственного познания истины путем интеллектуальной интуиции. Именно поэтому, рассматривая философию как науку, Гегель считает, что она имеет дело не с мнениями, которые являются, как правило, продуктом чувственного опыта или плодом фантазии индивидуума, а с понятиями.

Второй аргумент в пользу того, что именно понятие должно быть предметом истории философии, связан с понятием о цели истории философии. Солидаризуясь с эклектиками, считавшими, что историк философии должен искать логику в развитии философии, Гегель указывает на то, что отыскать такую логику невозможно, если предметом истории философии сделать мнение, поскольку в мнениях невозможно обнаружить какую-либо объективную связь. Если мы пытаемся исследовать логику развития философии, говорит он, то ее следует искать только там, где действительно можно обнаружить некоторую объективную и необходимую связь. Гегель исходит из того, что предметом истории философии должно быть то же, что является предметом философии, а именно, общее и необходимое, т.е. то, что можно найти только в сфере понятий. Он подчеркивает, что предметом истории философии, если она претендует на статус науки, не может быть также мысль, направленная, как и всякое мнение, на чувственный опыт. Им должна быть только «внутри себя всеобщая, сама по себе сущая мысль» [1, 1932, с. 19]. Гегель при этом ориентируется на традиционную аристотелевскую силлогистику, которая, как этого требовали еще до Аристотеля Парменид и Платон, исходит из ἐπιστήμη – самодовлею-

щего знания, которое абстрагировалось как от субъекта, так и объекта. Силлогистика Аристотеля основывалась на (формальной и материальной) связи понятий, а именно, она устанавливала необходимую связь между двумя крайними терминами на основании их отношения к среднему термину. И хотя Гегель критикует логику Аристотеля, его диалектическая логика, подобна диалектике Платона и логике Аристотеля, движется исключительно в сфере понятий, ибо только там можно обнаружить необходимую связь.

Требование искать истину в сфере понятий у Гегеля получает еще иное, философское обоснование: поскольку человек отличается от животного способностью мышления, которое осуществляется в стихии понятия, и только благодаря этому ему оказывается доступной истина, то только понятие, а не мнение или представление, связанные с чувственностью, является источником и наиболее адекватной формой выражения истины. По этой причине для него только спекулятивная философия, исходящая из понятий и оперирующая исключительно понятиями, является высшей формой научного познания истины.

Идея критической истории философии и понятие субъекта. Историко-философская концепция Гегеля стала предметом жесткой критики главным образом из-за того, что он исключает из истории философии не просто субъективное, но и сам субъект, причем не только философов, субъектов историко-философского процесса, но фактически и самого историка философии, лишив его статуса судьи. Последнее объясняется совершенно иным, чем у эклектиков, пониманием идеи критической истории философии. Хотя эклектики и выдвинули эту идею, они, согласно Гегелю, не поставили вопрос о том, как возможна критическая история философии, а потому их понятие критики оказалось невыполнимым. Уже в своей рецензии на книгу Г.Э. Шульце «Критика теоретической философии» (1801) Гегель обвиняет эклектиков в самонадеянности и характеризует эклектизм как «тщеславный венок (eitlen Kranz), состав-

ленный из цветочков, собранных отовсюду» [9, S. 243]. Такое обвинение может показаться странным, т.к. в тщеславии философов, претендовавших на абсолютную истину, эклектики видели главную причину многообразия сект и признак догматизма. Однако Гегель нашел для этого свои основания. Если учесть все многообразие философских систем и все величие ума их творцов, рассуждает он, то закономерно возникает вопрос, каким самонадеянным должен быть историк философии, чтобы, как это делают эклектики, брать на себя роль судьи и осуществлять отбор. Поскольку каждая система претендует на познание истины, указывая при этом разные признаки и критерии, то историк философии оказывался в затруднении, какими из этих критериев он должен использовать при отборе и оценке. Хотя эклектики выступали против всякого рода скептицизма, их концепция критической истории философии, по мнению Гегеля, с необходимостью вела к «историческому скептицизму», который в многообразии систем видит «неопровержимое доказательство тщетности стремления философии достигнуть познания истины» [1, с. 22]. Главную причину такого скептицизма Гегель видит в поверхностном взгляде на историю, который представляет историю философии как «возникновение многообразных, противоречащих друг другу мыслей, различных философских учений» [1, с. 22]. Такой взгляд с необходимостью требует субъекта, который взял бы на себя роль судьи, оценивающего и отбирающего лучшие точки зрения, а также приводящего все в систему. Такой подход не учитывает ограниченные возможности выступающего в роли такого судьи историка философии и ведет лишь к умножению точек зрения на философию вообще и историю философии в частности. И это несмотря на то, что эклектики постоянно подчеркивали ограниченность возможностей отдельного человека и выступали против тщеславия догматической философии, ведущей к умножению сект. Получается, то, что эклектики рассматривали как признаки догматизма (игнорирование ограниченных возможностей отдельного человека, притязание на абсолютную

истину, ведущее к умножению сект), распространялось ими только на философов, но не касалось историка философии, который наделялся ими функцией объективного судьи.

Правда, сами эклектики не видели в этом противоречия, поскольку причину догматизма видели в нравственных характеристиках философов, в их тщеславии, нескромности, амбициях и т.д., а потому объективность историка философии у них должны были гарантировать тоже его нравственные качества, скромность, толерантность, беспристрастность и т.д. Однако требование беспристрастности, выдвигаемое эклектиками по отношению к историку философии, Гегель считает малоэффективным. По его мнению, историк философии не может сообщать факты без предвзятости, поскольку он всегда руководствуется своими представлениями о философии, которое и определяет, что важно и целесообразно. История предмета необходимо связана с представлением, которое составляют себе о нем, причем между нашей целью и самой историей, считает Гегель, всегда будет расхождение. «Уже то, что мы считаем важным и целесообразным для истории этого предмета, - говорит он, - определяется соответственно представлению, составляемому нами о нем, а связь между совершающимся и целью влечет за собою выбор подлежащих обсуждению событий, а также определенный способ их понимания и определенные точки зрения, с которых они рассматриваются.» [1, с.66]. Поскольку существуют разные мнения относительно понятия философии и ее предмета, а также относительно того, что она должна и может давать, то историк философии всегда сталкивается с опасностью обвинений в односторонности, а если его понятие философии является шатким, то и необъективности своего исследования.

Это прекрасно понимали эклектики, но они полагали, что этого можно избежать путем критического исследования взглядов других философов. Однако Гегель считает, что таким путем нельзя достичь объективности, поскольку можно «быть знакомым с утверждениями, положениями или, если

угодно, мнениями философов, можно потратить много труда, чтобы ознакомиться с основаниями этих мнений и дальнейшей разработкой их, и при всех этих стараниях не достигнуть главного, а именно понимания рассматриваемых положений.» [1, с.67]. Критическое рассмотрение взглядов будет вести к правильному пониманию только при условии, что оно осуществляется на основе правильного понятия философии. Поэтому эклектики требовали начинать историю философию с точного определения понятия философии.

Однако и это требование, по мнению Гегеля, не способствует достижению объективности при изложении истории философии. Эклектики исходили из традиционного предположения, что любое научное исследование необходимо начинать с определения предмета науки. Однако Гегель, как это видно из его «Лекций по истории философии», и к этой проблеме подходит нетрадиционно. Он указывает на одну важную специфику философии: если в отношении других наук, замечает Гегель, проблема предмета не вызывает никаких споров, то в философии, где существует множество точек зрения, все обстоит иначе. Поэтому по отношению к философии он считает более важным, чем по отношению к какой-либо другой науке, требование предпослать определение предмета философии исследованию ее истории. Эта проблема существенно усложняется, если мы хотим установить понятие философии не произвольно, а научно. В этом случае такое исследование с необходимостью превращается в саму науку философии. Последнее Гегель объясняет одной важной особенностью философии - в ней предмет философии лишь по-видимому составляет начало. «На самом же деле, - утверждает он, - лишь все рассмотрение этой науки есть доказательство и, можно даже сказать, само нахождение этого понятия; понятие есть по существу результат такого рассмотрения» [1, с.67]. Этот пассаж проливает свет не только на его понимание взаимоотношений философии и истории философии, но и на его подход к проблеме определения понятий вообще и понятия философии в частности. Гегель ясно осознает, что

требование начинать историю философии с определения понятия «философия», как это делал уже Хойманн, приведет лишь к умножению «историй философий». «Научное» определение понятия философии должно быть взято не извне, а из самой философии, причем понимаемой не абстрактно, а конкретно, если мы хотим избежать предвзятости и односторонности в подходе к истории философии. История философии – это и есть сама философия в ее конкретном понимании со всеми своими противоречиями. Только в этой динамически развивающейся системе философских понятий получает свое полное и конкретное определение понятие философии. Абстрактное же, вырванное из своего исторического контекста определение понятия философии всегда односторонне, а потому оно ведет не к «научному», единственно правильному взгляду на историю философии, как это думали эклектики, а только к умножению точек зрения на историю философии и, соответственно, «историй философий». Таким образом, попытка эклектиков преодолеть многообразие философских точек зрения путем обращения к истории философии приводит к прямо противоположному результату: к множеству «философий» добавляется множество историй философий.

Однако и предложенный Гегелем подход ведет к трудностям, поскольку возникает своеобразный круг: исследование истории философии предполагает наличие правильного представления о философии и ее предмете, а приобрести такое представление мы можем только в процессе исследования истории философии. Согласно Гегелю, круг возникает только в том случае, если мы, стремясь понять учение, хотим оставаться на уровне представления. На уровне представления, по его мнению, нельзя получить истинное понятие о философии. Но только такое понятие философии делает для нас возможным понимание произведений тех философов, которые философствовали, исходя из последнего. «Ибо по отношению к мыслям и, в особенности к спекулятивным мыслям, - разъясняет он, - понимать означает нечто совершенно другое, чем

лишь улавливать грамматический смысл слов; здесь понимать не может означать — воспринимать их в себя и все же давать им проникнуть лишь до области представления.» [1, с.68]. Для достижения понимания, считает он, необходимо выйти за границы простого представления и достичь более глубокой области — области чистых понятий, где нет места представляющему субъекту. Наше понимание истории философии будет оставаться поверхностным, а проблема круга — неразрешимой, пока мы будем рассматривать историка философии как субъекта, а историю философии — как объект понимания. Этот основанный на корреспондентской концепции истины подход к проблеме понимания Гегель фактически предлагает заменить на иной, который основывался бы на когерентной концепции истины. Придерживаясь принципа конкретности истины, Гегель указывает, что абстрактная, вырванная из контекста мысль становится конкретной и обретает статус понятия, т.е. становится для нас понятной, только в связи с другими мыслями. Понимание мысли зависит не от субъекта, а от ее отношения к другим мыслям и понятиям. К субъекту это понимание приходит только в том случае, если он обнаруживает эту связь и в той степени, в какой он ее обнаруживает. Но такое понимание на уровне представления, считает Гегель, характерно скорее для психологии, но не для истории философии.

Переориентация истории философии с критической оценки взглядов философов на понимание и стремление достичь в этом максимальной объективности и определенности привели в конечном счете Гегеля к взгляду на историю философии как историю понятий. Этому во многом способствовали главные противники эклектиков — Х. Вольф, К.Л. Рейнгольд и их последователи.

Гегель и Х. Вольф.

В споре историков философии и систематиков Гегель не становится на позицию одной из сторон, а пытается, учтя аргументы обеих сторон, занять «диалектическую» позицию. Идея построения философской системы, которая

исходила бы из единого очевидного принципа, как известно, была высказана и обоснована впервые Декартом. В Германии системный подход в начале 17 в. развивали Б.Кеккерманн и К. Тимплер. К середине 17 в. он стал чрезвычайно популярным. Против априорного построения систем резко выступили эклектики, в частности И.Х. Штурм, который полагал, что такого рода априорные системы ведут только к насилию над фактами. Чтобы избежать такого насилия, он предложил строить системы, опираясь на научно обоснованные факты и требования разума. Поскольку получение экспериментально подтвержденных фактов возможно было только благодаря коллективным усилиям ученых, эклектики фактически призывали ученых и философов к сотрудничеству в рамках «научного сообщества». Основная функция философии при этом сводилась к систематизации разрозненных научных данных. Хотя полученная таким образом система из-за неполноты фактов и возможных ошибок в эксперименте не могла уже претендовать на абсолютную истину, но она уже могла гарантировать рост знания, приближающий нас к истине. Уже в конце 17 в. эклектизм стал самым популярным течением среди философов в Германии и Франции.

Против такого понятия «открытой системы» выступил Христиан Вольф (1679 – 1754), который попытался реабилитировать декартовскую идею, существенным образом ее модернизировав. Подобно Декарту, Спинозе и В.Э. фон Чирнгаусу, он ориентируется на геометрическую модель научного метода, считая ее универсальной. Требование универсальности метода и построенной на его основе системы вело к далеко идущим последствиям. Оно означало, что понятие системы, даже если оно понимается как система истин, не может ограничиваться никакой предметной областью. Именно поэтому Вольф, когда понятие системы стало предметом его особого внимания (1729), предпочитает говорить о систематическом разуме (*intellectus systematicus*), а не о системе. Михаэль Альбрехт вполне обоснованно предполагает, что именно взгляд на историю философии заставил выбрать Вольфа такой подход. Он, в частности,

обращает внимание на то, что ни Декарт, ни Гассенди не создали системы, но они обладали, согласно Вольфу, систематическим разумом [4, S. 240]. Систематический интеллект Вольф приписывает даже Конфуцию, от которого осталось только собранные его учениками афоризмы. Однако Вольф исходил из других, более глубоких соображений. Критикуя эклектиков, он, в частности, утверждал, что построить строгую систему на основе истин, полученных разным путем, разными людьми и в разное время, невозможно. Хотя эклектики исходили из, казалось бы, очевидной, восходящей своими корнями еще к Аристотелю предпосылки, что истина истине не противоречит, они, по мнению Вольфа, все же не учли, что конгломерат истин сам по себе, без помощи систематического разума, не может образовать систему. Чтобы это стало возможным, историк философии должен обладать систематическим интеллект, который характеризуется тем, что он принимает только такие предложения, истинность которых вытекает из истинности предшествующих предложений, а потому «он, если нужно, мог бы разложить их на их первые принципы (т.е. определения, аксиомы и принципы, выведенные из ясно осознаваемых опытов» [17, S.124 - 125]. Существование такой универсальной философской системы Вольф считал необходимым для реализации идеи критической истории философии, поскольку от достоверности системы зависит достоверность оценки историком философии суждений и дефиниций философов. Согласно Вольфу, «что бы ни было предложено систематическому разуму для оценки, он сравнивает это с системой, которую он себе создал. Следовательно, она рассматривает это с такой же очевидностью, какой обладает система. [17, S.125]. Именно этот аргумент положил начало возрождению, казалось бы, похороненного эклектиками систематического движения. Это и стало началом конца эклектизма, который, правда, наступил не скоро и не для всех был очевидным. Важную роль в победе нового системного подхода сыграла проблема определения понятий. Дело в том, что эклектики при определении понятий апеллировали преимущественно к обыденному опыту или здравому смыслу. Поэтому вполне справедливо их относили к представителям философии Просвещения.

Вольф же вслед за Лейбницем ориентируется на научный, точнее, математический разум, который он стремится перенести на другие науки, включая и философию. В этом состоит вторая причина того, почему Вольф говорит о систематическом разуме, а не о системе, т.к. использовать в других науках можно было только общие нормативные принципы, которыми пользовались математики и благодаря которым математика стала точной наукой, но не аксиомы и постулаты самой математики. Систематический характер математического мышления был, по его мнению, главной причиной точности математического знания, поскольку только в системе понятия получают свое точное определение. Одну из основных задач философствующего разума Вольф видел в том, чтобы неясным и многозначным понятиям обыденного опыта давать более точные определения, и полагал, что такие определения можно получить только в рамках универсальной системы истин. Без такой системы, согласно Вольфу, нельзя получить из опыта никаких точных понятий, а на неточных понятиях, почерпнутых из опыта, пусть даже исторического опыта философствования, сделать это невозможно, апеллируя только к здравому смыслу.

Кант и кантианцы.

Существенные коррективы во взгляде на историю философии внесли Кант и его последователи. Канту, как и Вольфу, был чужд призыв эклектиков, адресованный философам, вести себя скромнее. Плохо знавшие историю философии и искренне верившие в то, что Кант открыл последние основания знания, ортодоксальные кантианцы считали философию своего учителя революционным шагом по сравнению с прежней философией. Всю предшествующую философию они рассматривали в лучшем случае лишь как подготовительные этапы к возникновению философии Канта, а в худшем – как ряд сплошных заблуждений. Естественно, что при таком взгляде ни о каком прогрессе не могло быть и речи. Фактически ортодоксальные кантианцы стали на позицию Вольфа и его последователей, которые считали, что система делает ненужным обращение к истории философии.

И в этом споре Гегель занимает «диалектическую» позицию. Свою концепцию истории философии Гегель рассматривает как альтернативу трем взглядам на историю философии: догматизму, скептицизму и эклектизму. Подобно эклектикам, Гегелю чужд как догматизм кантианцев и рационалистов, так и пессимизм скептиков. Вслед за эклектиками и Х. Вольфом, он исходит из того, что истина одна. Однако, если картезианцы, Вольф и Кант полагали, что философская система, основанная на принципах, истинность которых очевидна, делает излишними все предшествующие системы, то Гегель вместе с эклектиками считает такое многообразие систем оправданным для самой философии, понимаемой как наука. «Мы, - говорит он, - должны дать понять, что это многообразие философских систем не только не наносит ущерба самой философии — возможности философии, — а что, наоборот, такое многообразие было и есть безусловно необходимо для существования самой науки философии, что это является ее существенной чертой» [1, с. 25]. Поэтому обвинения в адрес Вольфа, будто он растворяет историю философии в системе, не совсем оправданы. Такие обвинения фактически не учитывают различия между ним и Вольфом, который говорил о ненужности истории философии. История философии у Гегеля не является простой иллюстрацией системы, ибо она дает «научное определение» понятия философии, делая ее конкретной и живой.

Важность истории философии признавали и многие сторонники Канта, которые попытались внести коррективы в свое понимание как философии Канта, так и истории философии. Для историков философии, которые испытали на себе влияние философии Канта, все предшествующие философские системы, во-первых, представляли собой лишь частные формы употребления разума и, во-вторых, носили догматический характер. Понимаемая в духе критицизма Канта история философия по отношению к ним должна выполнять следующие задачи: 1) исследовать условия возможности самого этого употребления разума и 2) описать обнаружить и описать действительные структуры исторически возникших фактических форм философии. Иначе говоря,

история философии должна наполнить систему Канта историческим содержанием, представив историю философии как путь к критической точке зрения и возникшей на ее основе системе. С другой стороны, сама система Канта становится тем образцом, ориентируясь на который можно только и дать объективную оценку каждой из прошлых систем. Подобный взгляд мы встретим и у Гегеля.

Из историков философии, стоявших на позициях кантианства, наибольшее влияние на Гегеля оказал Иоганн Христиан Август Громан (1769 - 1847). Громанн, как и другие неокантианцы, указал на противоречивый характер понятия история философии: история изучает множественное, временное, изменяющееся, в то время как философия ищет вечное, неизменное, априорное [см. 7, S. 29 -30]. История философии имеет дело с частными, чувственными предметами, которые подчинены чувственной причинности, но обязана искать в них общезначимое. Если история изучает частное ради частного, то она не может считать наукой в строгом смысле этого слова [7, S. 43]. Разрешением этой дилеммы, которая возникла на почве кантовского понимания предмета и задач философии, занимается Гегель в своем введении. И делает он это в духе Громанна, который требует различать внешнюю историю и историю философии. Громанн утверждает, что «время и хронологический порядок противоречит содержанию философии» [7, S.40]. К выводу о противоречивом характере философии Громанн приходит исходя из того, что понятие «история философии» не должно содержать в себе ни одного признака, который противоречил бы понятию «философия». Отсюда он делает вывод о случайности хронологического способа изложения событий и необходимости систематического изложения философии согласно внутренним законам мышления. «Таким образом, - заключает он, - хронологический порядок и форма, во-первых, являются случайной формой истории философии, а во-вторых, эта форма противоречит также сущности изменений в философии, которые вытекают систематически

из законов мышления. Форма истории философии должна быть систематической, не данной извне, а определенной в соответствии с законами мышления, их связями между собой» [7, S.40]. Указание на несовместимость внешней, чувственной причинности с внутренними законами мышления и неприменимость внешней причинности к истории философии с необходимостью вело к выводу о необходимости в сфере мышления искать логику развития философии.

Говоря о несовместимости понятий «история» и «философия», Громан исходил из привычных для его времени представлений об истории и философии. Традиционно история понималась как наука о единичных фактах и событиях, которые носили случайный характер, тогда как философию считали рациональной наукой, предмет которой - общее и необходимое. Вопрос о том, как совместить эти две науки, волновал историков философии еще до Гегеля. Возник спор относительно того, является ли история философии исторической или же философской наукой. Большинство историков философии рассматривали историю философии по аналогии с обычной историей, с той лишь разницей, что она исследует не внешние деяния и события, являющиеся следствием страстей и удачи, а мысли. Эти мысли обычно рассматривали как нечто субъективное и случайное, т.е. как простые мнения о философских предметах (Боге, природе и духе). Свою задачу историки философии видели в том, чтобы излагать существовавшие мнения в той временной последовательности, в которой они появлялись. Для Гегеля подобный взгляд неприемлем, по указанным ранее соображениям. С другой стороны, он признает справедливым требование Громана, что историк философии должен использовать в своем исследовании понятие философии, которое не противоречит ее сущности как рациональной науки о существенных связях вещей. Правда, с точки зрения спекулятивной философии, придерживающейся специфического толкования критицизма и вытекающего из него принципа тождества мышления и бытия, в качестве самой действительности (*die Sache selbst*) в философии Гегеля выступает

мышление. С целью указанного противоречия Гегель обращается к понятию развития, которое он понимает в традиционном духе как актуализацию того, что существовало ранее в виде потенциального существования. «Чтобы понять, что такое развитие, - требует Гегель, - мы должны различать, так сказать, двоякого рода состояния: одно есть то, что известно как задаток, способность, в-себе-бытие (как я это называю), *potentia*, *δυναμις*, второе есть для-себя-бытие, действительность (*actus*, *ἐνέργεια*).» [1, с. 26].

В этом он видит цель всякой науки: «Всякое познание и изучение, наука и даже действие, - говорит Гегель, - имеет своей целью не что иное, как извлечение из себя и выявление вовне того, что есть внутри или в себе, и, следовательно, не что иное, как становление для себя предметом.» [1, с. 27]. Это восходящее своими корнями к Аристотелю представление о развитии он применяет к науке вообще и истории философии как науке в частности. В отличие от Аристотеля, который рассматривал это понятие развития как универсальное, Гегель указывает на одну важную специфику духовного развития по сравнению с развитием в природе: «В царстве духа дело обстоит иначе; он есть сознание, он свободен, потому что в нем начало и конец совпадают. Верно то, что, подобно зародышу в природе, так же и дух, после того как он сделал себя иным, снова концентрируется в себя, снова возвращается в единство.» [1, с. 28]. Гегель при этом руководствуется характерным для эклектиков и, по-видимому, вытекающим из идеи «*philosophia perennis*» представлением о том, что философия когда-то была чем-то единым, но со временем утратила свое единство. Задача историка философии как раз и состоит в том, чтобы восстановить это утраченное ею единство. Противоречие между философией и историей исчезает, если мы будем рассматривать историю философии как становление самой науки философии, точнее, как актуализацию потенциально присущего ей понятия философии.

Громанн во многом способствовал тому, чтобы Гегель переориентировал историю философии на поиск внутренней связи понятий и исключил из

нее действия субъекта и самого субъекта. Вслед за Громаном Гегель выступает против признания допустимости многообразия точек зрения на историю философии. Он не отрицает, что можно находить интерес в истории философии с разных точек зрения, но, если мы желаем найти сердцевину этого интереса, говорит он, мы должны искать ее «в существенной связи, существующей между тем, что кажется отошедшим в прошлое, и той ступенью, которой философия достигла в настоящее время» [1, с.69]. Эта связь для него «не есть лишь одно из внешних соображений, которые могут быть приняты во внимание при изложении истории этой науки, а скорее выражает ее внутреннюю природу» [1, с.69].

Понять же внутреннюю природу философии, согласно Гегелю, мы можем только в том случае, если сделаем предметом истории философии не деяния философов, а продукты их деятельности. И история философии будет тем более объективной, чем меньше она обращает внимание на индивидуальное. «События и деяния, составляющие предмет этой истории, - говорит он, - поэтому суть такого рода, что в их содержание и состав входят не столько личность и индивидуальный характер этих героев, сколько то, что они создали, и их создания тем превосходнее, чем меньше эти создания можно вменить в вину или заслугу отдельному индивидууму, чем больше они, напротив, представляют собою составную часть области свободной' мысли, всеобщего характера человека, как человека, чем в большей степени сама эта лишенная своеобразия мысль и есть творческий субъект» [1, с.69].

Гегель и К.Л. Рейнгольд.

Под влияние эклектиков, особенно Х. Крузия, попал, в частности и Кант, который свою «Критику чистого разума» начинает с определений, апеллирующих к здравому смыслу. В этом упрекал Канта Й.Х. Шваб, ставший победителем конкурса на вопрос, выдвинутый Берлинской академией наук: «Какой прогресс совершила метафизика со времен Лейбница и Вольфа?». Он указал на целый ряд противоречий, которые, по его мнению, содержала критика

Канта и, в частности, на то, что критическая философия начинается с изречений обыденного человеческого рассудка, например, в начале критики говорит об объектах, которые воздействуют на чувства, а в конце опровергает это [16, S.143]. Это признал и попытался исправить Карл Леонгард Рейнгольд (1758 - 1823), основоположник спекулятивного критицизма. У него идея системы существенно трансформируется и модернизируется. Она получает трансцендентальные основания и превращается в динамически развивающуюся систему, которая включает в себя все возможные точки зрения и принципы прежних систем как свои моменты. Фихте лишь трансформировал принцип сознания своего протеза, а Шеллинг и Гегель придали ему объективный характер в виде Абсолютного духа. Все они рассматривали философию как динамически развивающуюся рефлексивную систему и этим отличались от эклектиков.

Эклектики представляли себе развитие примерно так же, как и естествоиспытатели, а именно, как простой рост знания, как кумулятивный процесс накопления истинных знаний. Гегель же исходит из, казалось бы, устаревшего, восходящего к Аристотелю понимания развития как актуализация того, что потенциально содержалось уже в зародыше. Против взгляда на развитие как переход от возможности к акту, как известно, выступало большинство естествоиспытателей 17 века. Гегель, в частности, требует «различать, так сказать, двоякого рода состояния: одно есть то, что известно как задаток, способность, в-себе-бытие (как я это называю), *potentia*, *δύναμις*, второе есть для-себя-бытие, действительность (*actus*, *ἐνέργεια*).» [1, с. 26]. Развитие знания он понимает по аналогии с развитием в органическом мире и использует его для характеристики цели науки. «Всякое познание и изучение, наука и даже действие, - говорит он, - имеют своей целью не что иное, как извлечение из себя и выявление вовне того, что есть внутри или в себе, и, следовательно, есть не что иное, как становление для себя предметом.» [1, с. 27]. Однако Гегель не ограничивается простой аналогией и указывает на одну важную особенность, характерную для развития знания и духовного развития вообще. «В царстве

духа, - говорит он, - дело обстоит иначе; он есть сознание, он свободен, потому что в нем начало и конец совпадают. Верно то, что, подобно зародышу в природе, так же и дух, после того как он сделал себя иным, снова концентрируется в себя, снова возвращается в единство.» [1, с. 28].

Вслед за Рейнгольдом и Фихте, подчеркивавшими рефлексивный характер философского познания, Гегель обращает внимание на одну особенность рефлексивного акта: в нем субъект и объект совпадают. Уже Рейнгольд и Фихте обратили внимание на то, что эта особенность рефлексивного акта делает мышление свободным от внешнего влияния и, в частности, от чувственности. Однако субъектом познания у Фихте, как и у Канта, у них остается гносеологический субъект. Гегель в своих выводах идет еще дальше: он делает мышление независимым от самого субъекта. Субъектом мышления у него становится Абсолютный дух, но путь к такому пониманию проложили его предшественники.

Понятие «Абсолютный дух», как известно, появляется уже у Фихте. Оно у него является закономерным следствием развития самосознания индивидуального субъекта. В этом он еще зависит от Канта. С Кантом его объединяет и претензия на познание абсолютных оснований всякого познания. И хотя более эрудированный, чем Кант и Фихте, Рейнгольд рассматривает познание как коллективный процесс, архитектором универсальной системы у него тоже выступает рефлектирующий индивид. Для Шеллинга и Гегеля, как и для эклектиков, познание – это исторический и коллективный процесс. Но если в качестве субъекта так понимаемого познания у эклектиков выступает «научное сообщество» (*respublica literaria*), то у Шеллинга и Гегеля объективный дух. Такая трансформация в понимании субъекта познания стала возможной благодаря кантианцам. Хотя сам Кант довольно скептически относился к возможности и полезности истории философии как науки, тем не менее он, точнее Рейнгольд, смог оказать влияние некоторых историков философии своего вре-

мени, которых в историографии истории философии принято относить к кантианцам. К вопросу о возможности истории философии как науки с критической точки зрения Рейнгольд обращается уже в 1791 г. [См. 14].

Новый толчок его интересу к методологическим вопросам истории философии дала Берлинская академия наук, которая в 1791 г. организовала конкурс на лучший ответ на вопрос: «Какой действительный прогресс совершила метафизика со времен Лейбница и Вольфа?» (*"Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?"*). С точки зрения Канта такой вопрос предполагал уже ответ на вопрос, поставленный Кантом в его «Критике чистого разума»: «Возможна ли метафизика как наука?». Поскольку, как считали правоверные кантианцы, такой вопрос не был поставлен до Канта, то вся докантовская философия в силу незнания своих оснований, возможностей и границ представала как ряд сплошных заблуждений, а потому ни о каких ее успехах не могло быть и речи. Рейнгольд, который в своих «Письмах о кантовской философии» представлял трансцендентальный критицизм Канта как конечный синтез всех предшествующих видов критицизма, в духе Канта ставит вопрос: «Как возможна история философии как наука?» В своем ответе на вопрос академии наук [15, S. 171 – 254.] Рейнгольд фактически формулирует свою программу историко-философских исследований, которая была бы свободна от партийной принадлежности. Он позиционирует себя как независимого наблюдателя и рассматривает историю философии в духе Канта как историю «философствующего разума» («die philosophierenden Vernunft») [Reinhold 1796, S. 250], а все философские системы в духе эклектиков - как попытки философствующего разума постичь истину. В духе Вольфа он ориентирует ее на построение универсальной системы. Рейнгольд не только выдвигает требование к истории философии дать исчерпывающую классификацию всех прежних метафизических способов представления, но и пытается сделать это с точки зрения независимого наблюдателя. Рейнгольд делит всех философов на критических и некритических, а

последних - на скептиков и догматиков, которые в свою очередь делятся на дуалистов, пантеистов, материалистов и идеалистов [Reinhold 1796, S.239]. Не обходит стороной он и проблему понятий. Утверждая, что понятия всех прежних систем были односторонними, как и содержащие их системы, включая критическую философию Канта, он, в частности, требует от историка философии отыскивать то истинное, что было в прежних односторонних основных понятиях [Reinhold 1796, S. 252]. Явно выраженный критический характер носит также его требование показать то, что в прежних системах при определении основных понятий и установлении высших принципов явно или молча принималось как решенное (*ausgemacht*), а также то, что выражалось прежними философами одним словом, но мыслилось по-разному, т.е. в соответствии с разными понятиями [Reinhold 1796, S. 252]. Чтобы такая критика была объективной, она должна быть не односторонней, а всесторонней, и исходить из высшей точки зрения, которая, как признает сам Рейнгольд, до сих пор не найдена. [Reinhold 1796, S. 252]. Критика понятий и критическая история философии, которую пытались построить эклектики, возможна, по его мнению, только в рамках такой философской системы, обоснование которой должно происходить независимо от всякого догматизма, как рационалистического, так и эмпирического, и которая тем самым недоступна всем прежним возражениям скептицизма. «Для этого, - пишет Рейнгольд, - необходимо найти не только сами по себе общезначимые (*an sich allgemeingültige*), но и действительно имеющие общее значение (*allgemein geltenden*) для всех самостоятельных мыслителей принципы» [Reinhold 1796, S. 252]. Рейнгольд не только ставит критический вопрос «Как возможна история философия как наука?», который не ставили его предшественники, но и фактически предопределяет дальнейший путь развития истории философии, когда заявляет, что она возможна только в рамках универсальной философской системы, которая выражала бы высшую точку зрения философствующего разума, была бы свободна от односторонности и догматизма и содержала бы в себе все предыдущие точки зрения как свои моменты.

Не менее важным с точки зрения его влияния на Гегеля является и то, что Рейнгольд сознательно ориентирует историю философию на решение проблем систематической философии. Такая критическая и систематическая история философии должна, по его мнению, представить в более ясном свете различие и связь между историческим и философским знанием, между философией и математикой, чистой и эмпирической философией, метафизикой и физикой, теоретическими и практическими принципами, обыденным, но здравым, рассудком и философствующим разумом. [См. Reinhold 1796, S. 253]. Критический и систематический характер должно носить, согласно Рейнгольду, и определение понятий, поскольку с помощью так данных определений он надеется преодолеть односторонность и примирить разные точки зрения. Так, например, он полагает, что можно примирить философствующий разум с обыденным и здравым рассудком относительно вопроса о необходимой для нравственности свободы воли посредством такого определения понятия воли, которое сделало бы учение о свободе независимым от *фаталистического*, *эквилибристического* и *детерминистского*, а также *скептического* способа представления [Reinhold 1796, S. 253].

Хотя понятие «критицизм» вслед за Рейнгольдом кантианцы, а затем неокантианцы прочно закрепили за философией Канта, вся немецкая классическая философия, как и вся философия Нового времени, была проникнута духом критицизма. Принципиально новое, отличное от кантовского, понятие критики мы находим у Рейнгольда, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Уже в статье «О сущности философской критики вообще и ее отношении к современному состоянию философии в частности», опубликованной в 1801 г. в «Критическом журнале философии», Гегель выдвигает идею спекулятивной критики, отличной не только от эмпирической, характерной, в частности, для эклектиков, но и от рейнгольдской. «Критика, - пишет он, - в какой бы части искусства или науки она не совершалась, требует некоторого образца (Maßstab), ко-

торый взят не из отдельного явления и не из особенностей субъекта, а из вечного и неизменного прообраза самой действительности (Sache selbst)» [Hegel 1801, S.171]. Это общее требование к критике в философии приобретает специфические черты. От критики в искусстве философская критика, по его мнению, отличается не отношением способности к действительности, которая выражается в произведении, а предметом или самой идеей, которая лежит в ее основе. Такой идеей, которая выступает в качестве образца, согласно Гегелю, может быть только идея философии. «В философской критике, - разъясняет он, - сама идея философии является условием и предпосылкой, без которой она должна была бы всегда противопоставлять субъективность субъективности и никогда абсолютное обусловленному» [Hegel 1801, S.171]. Если Кант, Рейнгольд и Фихте искали основание критической оценки, претендующей на общезначимость в субъекте, то Гегель требует искать это основание вне субъекта. Но он при этом учитывает, что наше представления о внешнем мире обусловлены нашими способами представления действительности. Мы не можем заимствовать это основание объективной оценки (образец) из мира явлений, поскольку этот мир обусловлен нашими субъективными представлениями. Это основание Гегель предлагает искать в идее философии как науки, ориентированной на познание истины. Поскольку истина может быть только одна, то и философия может быть только одна и разум, лежащий в ее основании, может быть только один. Именно это единство разума делает возможной философию как науку и гарантирует общезначимость истины. «То, что философия есть только одна и может быть только одна, - пишет Гегель, - основывается на том, что разум только один. Не может быть многих разумов, как и не может между разумом и самопознанием воздвигаться стена..., ибо разум, поскольку он рассматривается абсолютно и поскольку он становится объектом самого себя в самопознании, т.е. философии, всегда и везде остается одним и тем же» [Hegel 1801, S.172].

Мы видим, что мышление Гегеля, по-прежнему двигалось в контексте сформулированной еще эклектиками проблематики и ориентировано было на идею построения философии как науки, учитывающей все достижения прошлого. Ведущей в рамках этой традиции становится проблема поиска общезначимых принципов критического отбора исторического материала. Именно эти принципы должны были бы гарантировать объективность и, следовательно, научность истории философии. Если у эклектиков и Брукера в качестве такого общезначимого принципа выступал свободный от предрассудков разум, у вольфианцев – универсальная система возможных истин, у Канта – трансцендентальные принципы всякого познания, у Рейнгольда – основанная на законе сознания универсальная система понятий и принципов, то у Гегеля, хорошо знакомого со всеми этими точками зрения, получает свое критическое обоснование идея абсолютного характера такой инстанции. В отличие от Рейнгольда, который первый выдвинул подобную идею, но апеллировал к историкам философии, у Гегеля эта идея усиливается требованием объективности, которая понимается не так, как ее понимали эклектики, апеллирующие к «научному сообществу», и кантианцы, апеллирующие к трансцендентальному субъекту, а необусловленный, т.е. свободный как от внешнего влияния, так и от субъекта, разум. Таковым является рефлексивирующий разум, который одновременно является и субъектом, и объектом. Поскольку Гегель выдвигает требование поиска абсолютной, ничем не обусловленной инстанции, которая только и делает возможной историю философии как объективную науку, то ни направленные на предмет и зависящие от предмета представления, ни претендующая на общезначимость мысль, предполагающая мыслящего субъекта, ни понятие, зависящее от других понятий, а только необусловленная ничем идея, делающая возможными все иные формы познания, может, согласно Гегелю, выступать в качестве такой абсолютной инстанции.

Отчасти стремлением избавить разум от всех признаков субъективности, объясняется отрицание им интеллектуальной интуиции, поскольку таковая

предполагает субъект. Адекватной формой выражения (проявления) идеи у Гегеля является понятие. Именно поэтому он иногда использует термин «Абсолютное понятие» как синоним Абсолютной идеи. Все же только идея выступает у него как субъект исторического познания, но она обнаруживает себя у него только в форме понятия. Именно поэтому «истинная история философии» должна стать историей понятий, через которые обнаруживает себя идея, выражающая истину, а не история идей.

Однако Гегель на этом не останавливается. Стремясь полностью освободить понятие разума от всякой примеси субъективности, он делает объектом философского и историко-философского исследования не способности человека, ни его действия, а продукты действия, которые он рассматривает как продукты не сознания с его эмоциями, страстями и желаниями, а мышление, а продукты мышления, т.е. понятия. «Продуктом мышления, - пишет Гегель, - является все, что нами вообще мыслится; но мысль есть еще нечто формальное; понятие есть уже более определенная мысль; наконец, идея есть мысль в ее целостности и ее в себе и для себя сущем определении. Но идея есть, следовательно, истина, и единственно лишь она есть истина; существенная же черта природы идеи состоит в том, что она развивается и лишь через развитие постигает себя, — состоит в том, что она становится тем, что она есть.» [Гегель, 1932, с. 26]. Сделав предметом философии и, соответственно, истории философии, продукты разумной деятельности, Гегель тем самым существенным образом расширяя предмет как философии и истории философии, так и истории философии. Понятие «дух» более определено, чем понятие разум, подчеркивает у него социальный и исторический характер человеческого познания и, в частности, человеческого мышления. Только у Гегеля взгляд на историю философии как историю понятий впервые получает историко-философское обоснование.

На основе вышеизложенного можно заключить, что нет никаких оснований не считать Гегеля основоположником подхода к истории понятий как истории понятий. Аргументы представленные против этого мнения, не выдерживают критики. Тот факт, что Гегель не повлиял на взгляды философов 19 – 20 вв., не может служить основанием для этого, поскольку речь может идти о разных направлениях в рамках одного подхода, как это, собственно, и имело место. Интерес к истории понятий во второй половине 19 в. был вызван не только духом историзма, которым мы обязаны 18 в. и особенно Гегелю, но духом позитивизма, который из среды ученых быстро распространился на философию. Естественно, он смог проявиться прежде всего в требовании более точного использования понятий и, как следствие, исследования исторического контекста формирования и развития понятий. Поэтому аргумент «отсутствия влияния» может служить лишь отрицанием наличия преемственности, причем с большими оговорками, однако этого недостаточно для доказательства тезиса. Второй аргумент, согласно которому исследования истории понятий А. Тренделенбургом, Г. Тейхмюллером и Р. Ойкеном возникли и развивались на волне антигегелианства, напротив, указывает на влияние Гегеля, пусть и негативное, на формирование новых направлений, поскольку проблемный контекст и нормативный новых направлений формировался в полемике с подходом Гегеля. Всех их от Густава Тейхмюллера и до Г.Г. Гадамера объединяет то, что они, как и Гегель, полагают, что философия, будучи рациональной наукой, состоит из понятий и направлена на поиск понятий и совершенствование нашего понятийного аппарата.

Список использованной литературы:

27. Гегель. Сочинения, т. IX. Лекции по истории философии. Книга 1. Ленинград: Партийное издательство, 1932. – 315 с.

28. Секундант С.Г. Иоганн Христоф Штурм: эклектицизм как философская идеология и методологическая программа // Эпистемология и философия науки, т. XLVIII, №2. Москва: Кнорус, 2016, С.104 – 120.
29. Секундант С.Г. Концилиаторика и эклектика: философия на пути к открытому понятию системы // *Sententiae*, 2017, XXXVI, № 1, с.31 – 50.
30. Albrecht, Michael. Einleitung // Wolff, Christian. *De differentia intellectus systematici et non systematici*. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Michael Albrecht. // *Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*. Bd.23. Die Natürliche Theologie bei Christian Wolff. Felix Meiner, 2011, S. 229 – 302.
31. Braun, Lucien. *Geschichte der Philosophiegeschichte*. Übersetzt von Franz Martin Wimmer. Hg. von Ulrich Johannes Schneider. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
32. Brucker- Johann Jacob. *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*. T.1, Lipsiae: Breitkopf, 1742 (1. Aufl. in 5 Bände, 1742 . 1744; 2.Aufl.: 6 Bde. 1766-67)
33. Grohmann, Johann Christian August. *Über den Begriff der Geschichte der Philosophie*. Wittenberg: Kühneschen Buchhandlung, 1797.
34. Hegel G. W.F. *Werke in zwanzig Bände*. Hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Mischel. Bd.12. – Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1971.
35. Hegel, G.W.F. *Über das Wesen philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere* // Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bände*. Hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Mischel. Bd.2. Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie. Frankfurt am Main, 1979, S. 171 – 187.
36. Heumann, C.A. *Acta philosophorum, das ist: Gründliche Nachrichten aus der Historia Philosophica*. 1 Stück. Einleitung zur Historia Philosophica. Halle: der Rengerische Buchhandlung, 1715.
37. Meier, Helmut G. *Begriffsgeschichte* // *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1. Basel, Stuttgart, 1971. - S. 788 - 808.

38. Müller, Ernst. Schmieder, Falko. Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium. Berlin: Suhrkamp, 2016.
39. Piaia, Gregorio / Santinello, Giovanni. Models of the History of Philosophy. Dordrecht< N.-Y., London: Springer, 2015.
40. Reinhold C.L. Ueber den Begriff der Geschichte der Philosophie. Eine akademische Vorlesung“, in: Beyträge zur Geschichte der Philosophie. Hg. von G. G. Fülleborn. Erstes Stück. Züllichau und Freystadt, 1791, S. 5-35.
41. Reinhold C.L. Versuch einer Beantwortung der von der erlauchten Königlich Akademie der Wissenschaften zu Berlin aufgestellte Frage: „Was hat die Metaphysik seit Wolff und Leibniz gewonnen?“ // Preisschriften über die Frage: „Welche Fortschritte die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?“ Berlin: Friedrich Maurer, 1796
42. Schwab, Johann Christoph. Ausführliche Erörterung der von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr vorgelegte Frage „Welche Fortschritte die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?“ // Preisschriften über die Frage: „Welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht?“ Berlin: Friedrich Maurer, 1796, S.1 – 156.
43. Wolff, Christian. De differentia intellectus systematici et non systematici // Horae subsecivae Marburgensis. Frankfurt und Leipzig 1729, S. 107-154 (Reprint: Gesammelte Werke, II. Abteilung, Lateinische Schriften Bd. 34.1, Hildesheim, Zürich, New York 1983)

Sergiy Secundant

THE CRITICAL FOUNDATIONS OF THE HEGELIAN CONCEPT OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AS A HISTORY OF CONCEPTS.

The article addresses the question: “Can Hegel be considered as a founder of the approach to the history of philosophy as a history of concepts?” For this purpose, the reconstruction of the problem context is carried out, within the Hegelian concept

of the history of philosophy was formed, and by analysis of his polemic with opponents, its critical foundations are revealed. The author tries to prove that Hegel's philosophy was initially guided by the idea of the philosophy as a science, and its historical and philosophical concept was the result of a search for an answer to the question posed by eclecticists about the possibility of an objective history of philosophy. The search for an objective criterion for assessing the activities of philosophers leads Hegel ultimately to the idea of the Absolute Spirit as the most objective criterion of truth and a look at the concept as the most adequate form of its expression. The studies of A. Trendelenburg, G. Teichmüller and R. Eucken on the history of concepts focused on a different problem context and were carried out on the basis of those premises that were unacceptable from the point of view of the idea of a critical history of philosophy, which Hegel was guided by.

Keywords: *concepts of the history of philosophy as history of concepts, the idea of the history of philosophy as a science, the idea of a critical history of philosophy, philosophy and the history of philosophy, Hegel's, C.A. Heumann's and J. Brucker's concepts of the History of philosophy, Hegel and eclecticists, Kantians, K.L. Reinhold's and Hegel's concepts of the History of philosophy, Ch. Wolff's "systematic intellectus", eclecticism.*