

ISSN 0494-7304 0207-4621

TARTU ÜLIKOOLI  
TOIMETISED

---

УЧЕННЫЕ ЗАПИСКИ ТАРТУСКОГО УНИВЕРСИТЕТА  
ACTA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS

---

892

СМЫСЛОВЫЕ КОНЦЕПТЫ  
ИСТОРИКО—ФИЛОСОФСКОГО  
ЗНАНИЯ

Труды по философии XXXV

TARTU  1990

---

TARTU ÜLIKOOLI TOIMETISED  
УЧЕННЫЕ ЗАПИСКИ ТАРТУСКОГО УНИВЕРСИТЕТА  
ACTA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS

Alustatud 1893.a. VIHİK 892 ВЫПУСК Основаны в 1893.g.

СМЫСЛОВЫЕ КОНЦЕПТЫ  
ИСТОРИКО—ФИЛОСОФСКОГО  
ЗНАНИЯ

Труды по философии XXXV

ТАРТУ 1990

Редакционная коллегия междузовского сборника  
"Труды по философии":

В. Зибен, П. Кенкманн, Э. Лооне, Ю. Матьюс (отв. ред.),  
В. Парве, Л. Столович, Ю. Таммару (секретарь).

Ответственный редактор настоящего тома: Ю. Матьюс

### С о д е р ж а н и е

М. Кыйв. $\sqrt{\text{v}}$ от Парменида до Аристотеля .....	3
В. Зибен. Разум и рассудок в философии Хр. Вольфа ....	15
Т. Луйк. Понятие времени в философии Гегеля .....	29
А. Тооль. Смысл концепции понимания в обоснованиях научной историографии (анализ концепции И.Г. Дройзена) .....	51
А. Уйбо. Реконструкция исторического прошлого как междисциплинарная задача .....	76
В. Парве. К возможности "понятийного моста" в проб- леме сознания .....	93
В. Парве. "Состояние сознания": концепт и явление ....	106
Р. Ветик. К анализу методологических предпосылок концепции справедливости Дж. Роулса .....	115
Ю. Матьюс. Понятие метода в дофеноменологической философии М. Хайдеггера .....	123
П р и л о ж е н и е: Письма Романа Ингардена	
Ю. Матьюс. Слово о Романа Ингардене .....	135
Р. Ингарден Л. Столовичу 7 января и 12 апреля 1970 г. ....	138
Л. Столович. Послесловие к публикации писем Романа Ингардена .....	142

## νῦν ОТ ПАРМЕНИДА ДО АРИСТОТЕЛЯ

М. Киев

νῦν от Парменида до Аристотеля - этот путь от Элеи до Афин (от конца 6 столетия до конца 4 столетия) мы отмечаем следующими веками.

Парменид (Diels, I B; 8; 5, 6) /I/

I οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν  
ὁμοῦ πάν,

ἔν, συνεχές.

Не было в прошлом оно, не будет, но все - в настоящем (в "теперь" - νῦν),

Без перерыва, одно /2/ (точнее: целиком в своей совокупности и полноте, единое - ἔν, непрерывное - συνεχές).

Зенон (Аристотель /3/, Phys ZIX 239b)

II εἰ γὰρ ἀεὶ, φησὶν, ἡρεμεῖ πᾶν ἢ κινεῖται,  
ὅταν ἢ κατὰ τὸ ἴσον, ἔστι δ' ἀεὶ τὸ φερόμενον  
ἐν τῷ νῦν, ἀκίνητον τὴν φερομένην  
εἶναι δύστόν.

Если всегда, - говорит он, - всякое тело, имеющее равное положение, покоится или движется и движущееся тело всегда находится в момент "теперь", то\* летящая стрела неподвижна /4/.

Сторонники Левкиппа и Демокрита (Alex. ad loc. /5/ 60,8)

III ... τὸ δεῖν λέγειν ἀναισθήτους χρόνους εἶναι  
... (они) ... должны принимать и существование не-

\* т.е. если тело, находящееся в равном себе положении, всегда находится в покое, и если движущееся тело всегда находится в момент "теперь", и, находясь в момент "теперь", оно всегда находится в равном себе положении, то ...

доступных чувствам частиц времени,

Платон (Parmenides /6/ 152b, 152c)

IV<sub>I</sub> οὐ γὰρ που πορευόμενον γ' ἐκ τοῦ ποτὲ εἰς τῷ ἔπειτα ὑπερβήσεται τὸ νῦν  
Ведь переходя из "прежде" в "потом", оно никак не минует "теперь".

IV<sub>2</sub> ... το γὰρ προῖδν οὕτως ἔχει ὡς ἀμφοτέρων ἐφάπτεσθαι, τοῦ τε ν ὕ ν καὶ ἔπειτα, τοῦ μὲν νῦν ἀφιέμενον, τοῦ δ' ἔπειτ' ἐπιλαμβανόμενον, μεταξὺ ἀμφοτέρων γιγνόμενον,  
... ведь уходящее вперед имеет свойство соприкасаться с обоими моментами – настоящим ("теперь") и будущим, – оставляя настоящее ("теперь") и захватывая будущее и оказываясь таким образом между ними //7/.

Аристотель (Phus. Z III 234a)

Y<sub>I</sub> ... οὐδεν ἐν τῷ νῦν κινεῖται,  
... в "теперь" нет никакого движения,

Y<sub>2</sub> ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡρεμεῖν.  
Но и покой (в "теперь") также невозможен;  
(Phus. Z X 241a)

VI οὔτε γὰρ ὁ χρόνος ἐκ τῶν νῦν,  
... время не слагается из "теперь" ...  
(Phus. Δ XI 219b)

VII τὸ δὲ νῦν τὸν χρόνον μετρεῖ, ἢ πρότερον καὶ ὕστερον.  
"теперь" измеряет время, поскольку оно предшествует и следует.

Прежде чем перейти к рассмотрению "самих знаков", отметим следующее: традиция считает цитаты I, Y-VII "достоверными". Цитаты II и (особенно) III "сомнительны". Дильс не считает цитату подлинной и не приводит ее в рубрике В (Фрагменты), цитата фигурирует в рубрике А, подразделе "Lehre". Итак, традиция считает цитату II (хотя отсюда известны "Зенон и его апория «Стрела»") свободным пересказом, а тем самым, наверное, и интерпретацией Аристотеля.

Подлинный фрагмент у Дильса дается в виде:

(I9B,4)

II' ... τὸ κινούμενον οὐτ' ἐν ᾧ ἐστὶ  
τόπω κινεῖται οὐτ' ἐν ᾧ μὴ ἐστὶ.

Движущееся тело не движется ни в пространстве, где оно находится, ни там, где оно не находится.

Это, конечно, в свою очередь, только фрагмент из целостной "первоначальной" апории (о реконструкции апорий по цитатам II и II' см. /8/).

Еще сомнительнее цитата III: кто вообще "сторонники" Левкиппа и Демокрита, у первого из которых не находим ни одной достоверной цитаты и которого вместе с его последователем Демокритом называют атомистом?

Но мы не станем обращать внимания на эти сомнения, нам важно, что цитаты фиксируются в виде проблем "в конце пути" - у Аристотеля, указывая, что "результаты" последнего являются ответами на вопросы, поставленные кем-то на пути.

Цитаты I-VII говорят о времени и о моменте "теперь" как о некоем ( $t_1$ ), что имеет существенное отношение к движению. Они определяют движение "точно". "Точно определенное" (движение) приведет рано или поздно (в действительности 16 столетий спустя) к "вычислено", "измерено". От Парменида берет начало пространство-время как нечто, присутствием чего движение измеряемо, вычисляемо. Через посредство Аристотеля из этого некоего в поздней схоластике родится "под"-сознание классической механики - пространство и время, в котором "тела" движутся по непрерывным траекториям, в каждой точке и в каждый момент которой дается интенсивность движения (мгновенная скорость), определяющая ее. Это схема, по которой вычисление и измерение естественно предусмотрены.

В начале стоит фрагмент I, но οὐν как таковой не является темой Парменида. Темой является ὄν (сущий: то, что существует (Part. neutr. от εἶμι, - бываю)) и само (το) εἶναι - бытие.

Парменид (B18; 4; 3)

VIII<sub>1</sub> ἡ μὲν ὄνως ἐστὶν τε καὶ ὡς οὐκ  
ἐστὶ μὴ εἶναι

есть бытие, а небытия вовсе нет /2/

и (B18; 4; 7,8)

VIII<sub>2</sub> οὐτε γὰρ ἄν γνοίης τὸ γε μὴ εἶναι

(οὐ γὰρ ἀνυστόν)

οὔτε φράσαις.

Ибо небытие невозможно ни познать (ведь оно непостижимо), ни высказать /9/.

На этом месте мы освободим себя от еще одной ответственности. Нас не интересует, "что Парменид подразумевал", и без малейшего зазрения совести мы отказываемся спрашивать, "о чем здесь судят". Начинается ли этим вопрос "о бытии, в котором невозможно не быть", или вопрос о том неизменном, трансцендентном, едином /10/, которое дает познаваемому образ и тем же существование, отвечая "sur aliquid potius existat quam nihil" - "existentia-лизм" или "essentia-лизм"; мы оставим это открытым полностью. Мы рассматриваем только, как θεωρία - умозрение - Парменида вызывает точное умозрение о движении постижимого чувством движущегося. При этом особенно существенно то, что можно назвать выпадением предикатов (помещением в скобки): сущее  $\delta\upsilon$ , освобождаясь от не-сущего (несуществования)  $\mu\eta\ \delta\upsilon$ , освобождается тем самым почти от всех своих предикатов, обедняется крайне и содержит "почти-ничего" (очень знакомый нам сейчас ход, теоретическая физика только этим и занимается, из знакомости же этого занятия и результаты "знакомы" - SO (3) симметрия и т.д., и т.д. - и могут привести к абсурдным заключениям о "современности" элейской философии). Это "почти ничего", остающееся после исчезновения отрицания, есть:

Парменид (В18, 8; 3, 4)

VIII<sub>3</sub> ... , ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν  
ἔστιν  
οὔλον μονογενές τε καὶ ἀτρέμες ἦδ'  
ἀτέλειστον.

Не возникает оно и не подчиняется смерти. Цельное все, без конца\*, не движется и однородно /2/.

С этими оставшимися предикатами оно застынет в  $\nu\upsilon$  (I); и (В18; 8; 29):

VIII<sub>4</sub> ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ'  
ἑαυτό τε κεῖται

Одним и тем же, все тем, само по себе пребывает /2/.

\* Но не бесконечно - ἀπειρον

Так как от сущего отпадает не-сущее, то оно неподвижно и тем же только становится темой  $\nu\upsilon\nu$  ("теперь" - "всегда"), где сущее всегда есть.

Возникает схема (а больше, чем содержание, нас именно интересует схема), по которой сущее - то, что свободно от не-сущего - с (логической) неизбежностью\* превращается в неподвижное, и "теперь" -  $\nu\upsilon\nu$  - его время.  $\nu\upsilon\nu$  - это тема.

Естественным развитием темы является цитата II. Вместе с цитатой II' мы имеем: движущийся находится (в месте) ему равном (там, где оно находится -  $\acute{\epsilon}\nu \tilde{\omega}\iota \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ ), следовательно, оно не может двигаться, так как невозможно, чтобы оно находилось одновременно ( $\acute{\epsilon}\nu \tau\tilde{\eta} \nu\upsilon\nu$  - в "теперь") там, где его нет ( $\acute{\epsilon}\nu \tilde{\omega}\iota \mu\eta \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ ).

Какими бы ни были решения этой апории (а какими - увидим), движение движущегося объекта сформулировано в виде задачи, решение которой здесь (пока еще в Элее): движущаяся стрела не движется. Но странный парадокс апории II состоит в том, что, доказывая (снова) утверждение Парменида о неподвижности, при помощи апогогического доказательства апория ставит задачу о движении, которая в конце концов приводит к математическому описанию движения.

Цитата III отмечает следующий "естественный шаг" и связана со "вторым решением элейской задачи".

К цитате III обязательно объяснение:

Аристотель (Met A IV 985b /3/)

IX  $\lambda\epsilon\upsilon\kappa\iota\kappa\omicron\varsigma \delta\acute{\epsilon} \kappa\alpha\iota \delta \acute{\epsilon}\tau\alpha\iota\rho\omicron\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$   
 $\Delta\eta\mu\omicron\kappa\rho\iota\tau\omicron\varsigma \sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\alpha \mu\acute{\epsilon}\nu \tau\omicron \kappa\lambda\tilde{\eta}\rho\epsilon\varsigma \kappa\alpha\iota$   
 $\tau\omicron \mu\epsilon\upsilon\delta\omicron\nu \acute{\epsilon}\lambda\upsilon\alpha\iota \varphi\alpha\sigma\iota, \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma \omicron\lambda\omicron\nu$   
 $\tau\omicron \mu\epsilon\nu \delta\upsilon \tau\omicron \delta\acute{\epsilon} \mu\eta \delta\upsilon \dots$

Левкипп и его последователь Демокрит признают элементами ( $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\alpha$ ) полноту ( $\kappa\lambda\tilde{\eta}\rho\epsilon\varsigma$ ) и пустоту ( $\mu\epsilon\nu\delta\omicron\nu$ ), называя одно сущим, другое не-сущим ...  
/II/.

$\delta\upsilon$  Парменида, к которому относится в качестве отсутствующего  $\mu\eta \delta\upsilon$  - отчего отпадают предикаты и "истинно су-

\* Неизбежность -  $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta$  (I8B; 8; 30), которой управляют  $\mu\omicron\iota\tau\alpha\iota \tau\rho\iota\delta\omicron\rho\phi\omicron\iota$  - трехликие Мойры, перед лицом которых даже Зевс бессилен (Эсхил, Прометей, 515-519). Если известен "трагический" характер греческой ранней (выражаясь по А.Ф.Лосеву) классики, понятно, что ни одно рассуждение о движении не может уже пройти мимо парменидского  $\nu\upsilon\nu$ ; "элейская апория" терроризирует целое столетие.

щий" "застынет в «теперь», - распадается на два самостоятельных нечто:  $\delta\upsilon\nu$  освобождается от  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$  тем, что последнее становится самостоятельным элементом; не-сущее как таковое уже есть нечто, а именно ничто -  $\kappa\epsilon\nu\delta\upsilon\nu$ . Сущее, освободившись таким образом от отрицания, остается само (так как отрицание отделено от него) неделимым "как прежде", оно неделимый -  $\acute{\alpha}\tau\omicron\mu\omicron\varsigma$ , но из-за присутствия самостоятельного несуществующего -  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ , пустоты, оно уже не единственное, множество становится возможным. Атомы разделяются тем, что есть ничто; пустота -  $\kappa\epsilon\nu\delta\upsilon\nu$  - это то, что разделяет.

Пространство - "другая сторона" сущего,  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$  - пустота, это то "в чем движутся неделимые сущие атомы", это и есть "второе решение элейской задачи".

Но с этим решением возникает новый логический аргумент против движения. Именно в пустоте как в ничем не может быть движения:

Аристотель (Phys. Δ VIII 214b)

X ...  $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \kappa\epsilon\nu\phi\ \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta\ \eta\rho\epsilon\mu\epsilon\iota\nu\ \omicron\upsilon$   
 $\gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \omicron\upsilon\ \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \eta\ \eta\tau\tau\omicron\nu\ \kappa\iota\nu\eta\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota\ .$   
 $\eta\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \kappa\epsilon\nu\delta\upsilon\nu\ \omicron\nu\kappa\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\ \delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\acute{\alpha}\nu$   
 (215a) ...  $\gamma\acute{\alpha}\rho\ \tau\omicron\upsilon\ \mu\eta\delta\epsilon\nu\delta\omicron\varsigma\ \omicron\upsilon\delta\alpha\mu\iota\alpha$   
 $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\acute{\alpha}\ ,\ \omicron\upsilon\tau\omega\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \mu\eta\ \delta\upsilon\nu\omicron\varsigma\ .$

... необходимо покоиться и в пустоте, ибо нет оснований двигаться сюда больше, туда меньше: поскольку это пустота, в ней нет различий ...

215a Ведь как "ничто" не заключает в себе никаких различий, так и несуществующее.

Пустота, так как она есть ничто, не содержит направлений, которые можно было бы выбирать, движущемуся некуда двигаться. Пространство, у которого по его природе -  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \phi\upsilon\sigma\iota\nu$  (физическое пространство) есть направление, не является  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$  -  $\kappa\epsilon\nu\delta\upsilon\nu$ . Если же тело заставить (наильно  $\beta\iota\zeta$ ) двигаться в пустоте, то:

(Phys. Δ VIII 215a)

XI  $\acute{\epsilon}\tau\iota\ ,\ \omicron\upsilon\delta\epsilon\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\tau\epsilon\nu\ \delta\iota\acute{\alpha}\ \tau\acute{\iota}$   
 $\kappa\iota\nu\eta\theta\epsilon\nu\ \sigma\tau\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota\ \kappa\omicron\nu\ \tau\acute{\iota}\ \gamma\acute{\alpha}\rho$   
 $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\nu\tau\alpha\upsilon\theta\alpha\ \eta\ \acute{\epsilon}\nu\tau\alpha\upsilon\theta\alpha\ ;\ \omega\sigma\tau\prime$   
 $\eta\ \eta\rho\epsilon\mu\eta\sigma\epsilon\iota\ \eta\ \acute{\epsilon}\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\rho\omicron\nu\ \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta\ \phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ ,$

Далее, никто не сможет сказать, почему тело, приведенное в движение, где-нибудь остановится, ибо

почему оно скорее остановится здесь, а не там?  
Следовательно, ему необходимо или покоиться, или  
бесконечно двигаться ...

то, что оче-видно, невозможно – "этого никто не видел".

Истинный аргумент, конечно, невозможность бесконечности. Но это все между прочим – проблема конечности и бесконечности не может быть темой нашего рассуждения. Нам важно утверждение: пространство, в котором движутся сущие, не может быть ничем – в ничем нет направлений, и расстояние (длина) не имеет смысла – в ничем нечего и нечем измерять.

Возвращаясь, однако, к  $\nu\bar{\nu}$ , можно предположить, что к атому (сущему) и к пустоте (не-сущему) относится также и "атомарное время" – неделимое "теперь", как  $\acute{\alpha}\nu\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\omicron\varsigma$   $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  (III) – недоступное чувствам время, из которых ("теперь") время состоит, как состоит сущее из неделимых атомов. Дурье /5/ предполагает, что в первой главе шестой книги "Физики" Аристотель именно это, атомарное "теперь" атомистов, и критикует, и независимо от того, согласиться ли с Дурье или нет, результат критики ясен, Аристотель (безразлично, с кем он полемизирует) приходит к выводу:

(Phys. Z I 231b)

XII  
 $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}$   $\mu\eta$ ν οὐδ' ἐφεξῆς ἔσται  
στιγμῆ στιγμῆς ἢ το  $\nu\bar{\nu}$  τοῦ  
 $\nu\bar{\nu}$ , ὡστ' ἐκ τούτων εἶναι  
τὸ μῆκος ἢ τον  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ .

Однако и следовать друг за другом не будут ни точка за точкой, ни "теперь" за "теперь" таким образом, чтобы из них образовалась длина или время:

И вообще, как сказано ранее:

(Phys. Δ XI 220a)

XII<sub>2</sub> ... οὐδὲ μέρειον τὸ  $\nu\bar{\nu}$  τοῦ  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ ,  
... "теперь" (очевидно) не является частицей времени ...

Итак, неделимое  $\nu\bar{\nu}$  не является частью времени. Но что же само время, часть чего оно не является? В каком-то отрезке пути о времени должно быть ясно сказано.

Платон (Tim. /12/ 37d )

XIII ... ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ

κατ'ἀριθμὸν τοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα,  
τοῦτον, ὃν δὴ χρόνον ἄνομάμαζεν.

он (отец - πατήρ) творит для вечности, пребывающей в одном, вечный же образ, движущийся от числа к числу, мы называем временем /13/.

Еще яснее:

Аристотель (Phυσ. Δ XI 219b)

XIV<sub>1</sub> τούτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς  
κινήσεως κατὰ το πρότερον καὶ ὕστερον  
ибо время есть не что иное, как число движения к  
предыдущему и последующему.

Какой бы ни была философская основа этих определений, в них обоих фигурирует движение (τοῦσα - движущийся, κινήσις - движение). Таким образом, поскольку существует движение, существует и время, разобравшись нужно только, как относится оно к "теперь" (νῦν) (IY<sub>1</sub>), (IY<sub>2</sub>), к тому, где "все еще" покоится движущееся (стрела), имеющее равное себе положение - стрела неподвижна, так как не может она быть и здесь, и не-здесь (II) (мы же : место  $x$  и перемещение  $\frac{dx}{dt}$  не коммутируют) - она в "теперь". Но "теперь" - νῦν не есть что-либо, где, как во времени, нечто могло бы находиться, νῦν не является частью времени (XII<sub>2</sub>), νῦν не о б р а з у е т времени, а:

(Phυσ. Δ XI 219b)

XIV<sub>2</sub> τὸ δὲ νῦν τὸν χρόνον μετρεῖ, ἢ πρότερον  
καὶ ὕστερον ... τῇ δὲ φερομένῃ  
ἀκολουθεῖ τὸ νῦν, ὥσπερ ὁ χρόνος  
τῇ κινήσει.

"теперь" измеряет время, поскольку оно предшествует и следует ... Движущийся предмет сопровождается (ἀκολουθεῖ) "теперь", как время сопровождает движение.

То число, которое есть время, считает νῦν. νῦν, "содержащее" (по смыслу, а не как величина - μέγεθος) в себе то-что-только-что-было и то-что-сейчас-же-будет, не принадлежит само времени. В "теперь" нет движения (Y<sub>1</sub>), в "теперь" нет покоя (Y<sub>2</sub>), "теперь" - νῦν - "вырезано" из времени.

Итак, движущееся (стрела) не "находится" в "теперь" как в части времени, "теперь" сопровождает - "содержа" в

себе предыдущее и последующее – движущееся тело, о т с ч и т ы в а я время;  $\nu\nu$  не есть то "всегда", где сущее всегда покоится.

Но что будет местом "равным себе" –  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$  τὸ ἴσον? Что такое вообще место – τόπος?

(Phυσ. Δ I 208a)

XV τὰ τε γὰρ ὄντα πάντες ὑπολαμβάνουσιν εἶναι που

Ведь и существующие предметы (сущие – τὰ ὄντα), как все признают, находятся где-нибудь ...

Сущее находится где-нибудь – που, а то, где оно находится, есть τόπος, но τόπος не может быть  $\mu\grave{\eta}$  ὄν не-сущее – κενόν.

(Phυσ. Δ IV 210b)

XVI<sub>1</sub> ... τὸν τόπον εἶναι πρῶτον μὲν περιέχον ἐκεῖνο οὗ τόπος ἐστὶ, καὶ μηδὲν τοῦ πράγματος εἶναι.

Будем считать правильным прежде всего, что "место объемлет (есть то, что объемлет) тот предмет, местом которого оно является, и не есть что-либо присущее предмету".

τόπος, как и  $\nu\nu$  (пространство не "состоит" из мест, как время не "состоит" из "теперь"), динамично:

(Phυσ. Δ I 208b)

XVI<sub>2</sub> οὐ μόνον ... ὅτι ἔστι τι ὁ τόπος, ἀλλ' ὅτι καὶ ἔχει τινὰ δύναμιν.

... что место не только нечто, но что оно имеет и какую-то силу.

Мы не будем переводить слово δύναμις как силу, δύναμις является противоположностью слову ἐντελέχεια – совершение. δύναμις это то, чего-еще-нет-но-может-быть, т.е. возможность (для чего-то). В месте существует возможность (следующего места). δύναμις дает новое значение  $\mu\grave{\eta}$  ὄν (но уже Парменид Π λ α τ ο ν а говорит о  $\mu\grave{\eta}$  ὄν не как о том, чего не может быть, а только как о том, чего нет). По Аристотелю,  $\mu\grave{\eta}$  ὄν это лишение – οὔτεσις, отсутствие чего-то, чего нет, но могло бы (и может) быть. δύναμις означает – нет, но может и быть, отсутствие, которое в акте совершения может быть заполнено чем-то.

Осуществление совершается κατὰ φύσιν — по естеству.

Но этим мы даже приблизительно не исчерпываем значения слова δύναμις (тем менее φύσις) — и "τόπος" δύναμις, но имеет совсем другой характер, чем будущее, "содержащееся" в νῦν, — здесь мы вынуждены этим ограничиться. Все же: πᾶν — все — не делится на сущее и делящее его не-сущее; πᾶν — это непрерывное συνεχές, в нем порождаются переходы между μή ὄν и ὄν — κατὰ φύσιν, по естеству — как осуществление возможностей. (Это не означает, что действительно не-существующие, но якобы существующие, как τραγέλαφος — козлоолень и сфинкс (ΔΙ, 208) осуществлялись бы.) —

Движущееся (стрела) отмечается местом κατὰ τὸ ἴσον, но место — τόπος — только τὸ τοῦ περιέχοντος κέρασ ἀκίνητον πρῶτον (Phus. Δ ΙΥ, 212a) — первая неподвижная граница тела, имеющего объем; и движущееся движется, т.е. непрерывно "отмечается" новым местом. Стрела движется по пути; в каждое мгновение ("теперь" — которое измеряет время) место определяется неподвижной границей (что не есть что-либо при-сущее ему (XVI<sub>2</sub>)), но путь не состоит из границ, как время не состоит из "теперь" (как линия не состоит из точек). И путь, и время непрерывны. Граница "отмечает" так же, как "теперь" ("содержа" в себе ранее и позднее) измеряет.

Таково "третье решение" элейской задачи.

"Третье решение" становится в поздней схоластике "под"-сознанием классической механики, тем, чего, уже зная, не требуется больше знать. Решающей является здесь мгновенная скорость, "находящаяся" в νῦν (в "вырезанном" "теперь"), как интенсивность движения и fluctus formae, и берущая на себя динамическую функцию νῦν.

Не важно, выяснится ли связь между интенсивностью движения и средней скоростью (первая является пределом второй) тогда (в схоластике) /13/ или позднее, в период переворота "глобальной структуры" пространства (при переходе от предельного к беспредельному) — тогда, когда движение и вычисление движения становятся практическим вопросом — в ренессансе. "Под"-сознание, из которого исходят как из само собой разумеющегося, — "локальная структура" пространства: тела движутся по непрерывной траектории, в "каждой точке" которой дано "будущее", определяющее ее, — мгновенная скорость, она же интенсивность движения, она же fluctus formae — существует уже.

Остаются два вопроса: "четвертое решение" элейской за-

дачи и - что будет из  $\mu\epsilon\nu\acute{o}\nu$  - пустоты?

Кажется, будто в ренессансе или накануне его совершается "возвращение" от непрерывного ( $\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\acute{\epsilon}\varsigma$ ) к пустоте ( $\mu\epsilon\nu\acute{o}\nu$ ), от Аристотеля к атомистам. Действительно, в этом возвращении содержится отход от Аристотеля (прежде всего как от авторитета), но "пустота", к которой "возвращаются", не может быть понята, как греческий классический  $\mu\epsilon\nu\acute{o}\nu - \mu\grave{\eta} \acute{o}\nu$ , новая пустота сохраняет существенное от аристотелевой  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\acute{\epsilon}\varsigma$  - она  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\acute{\eta}\varsigma$  непрерывная; отвергнув претендующий на статус  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\acute{\epsilon}\varsigma$  воздух, само  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\acute{\epsilon}\varsigma$  упрощается, но сохраняет измеримость - в пространство, как в "новую" пустоту, включена измеримость.

Пространство непрерывно и измеримо - но только математически. Мера останется, измерение не является темой.

Так же, как отпадает физическое пространство, в котором уже нет необходимости, не возникает вопроса о "четвертом решении" элейской задачи, в котором не было и еще нет необходимости: "здесь" ( $\acute{\epsilon}\nu \omega\iota \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  - в котором находится (есть) движущийся) и "не-здесь" ( $\acute{\epsilon}\nu \omega\iota \mu\grave{\eta} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  - в котором не находится (есть) (движущийся)) необъединимы (не коммутируют  $x$  и  $\frac{d}{dx}$ ) в том смысле, что дополняют друг друга. Несоединенность определяется числом (пусть даже с  $h$ ), малым на фоне взаимоотношений непосредственно ощущаемого мира. Оно слишком мало, оно становится ощутимым только тогда, когда элейская задача уже давно станет культуроведческим анекдотом.

Если только в анекдоте не "скрывается" еще одна задача.

#### Литература

1. Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. - Berlin, - 1906. - Bd. I.
2. Античные философы (свидетельства, фрагменты, тексты). - Киев, 1955. - С. 49 - 53.
3. 'Αριστοτέλης. Aristotelis opera omnia. - Paris, 1850. - Vol. II.
4. Аристотель. Физика / Перевод В.П. Карпова. - Москва, 1936.
5. Лурье С.Я. Демокрит. - Ленинград, 1970. - Стр. 271.
6. Πλάτων. Platonis opera. - Paris, 1891. - Vol. I.
7. Платон. Соч.: В 3 т. - М., 1970. - Т. 2.
8. Vlastos G. A Note on Zenons Arrow // Phronesis. - 1966. - Vol. 11. - P. 3 - 18.

9. Чанышев А.Н. Итальянская философия. - М., 1975. - Стр. 168.
10. Solmsen F. The "Eleatic one" in Melissus // Med. Kon. Ned. Akad. van Wetenschappen, AFP, Letterkunde 32. - 1969. - N 8. - P. 222.
11. Аристотель. Соч.: В 4 т. - М., 1975. - Т. I.
12. Πλάτων. Platonis opera. - Paris, 1900. - Vol. II.
13. Платон. Соч.: В 3 т. - М., 1971. - Т. I.
14. Maier A. Die Vorläufer Galileis im 14 Jahrhundert. - Roma, 1949. - S. 131.
15. Эсхил. Трагедии. - М.: Искусство, 1978.

## РАЗУМ И РАССУДОК В ФИЛОСОФИИ ХР. ВОЛЬФА

В. Зибен

Рассмотрение теоретико-познавательной концепции Хр. Вольфа<sup>1</sup> приводит нас к выводу, что его рационализм обладает некоторыми особенностями, для понимания которых необходимо знать трактовку им термина "разум". В то же время интерпретацию термина "разум" невозможно понять вне понятий "рассудок" и "интеллект"<sup>2</sup>. Целью данной работы является анализ употребления Вольфом понятий "Vernunft" и "Verstand"<sup>3</sup>, а не исследование истории этих понятий вообще — таких исследований к настоящему времени осуществлено немало<sup>4</sup>. Мы стремимся охватить значительно меньший и в марксистской философии малоисследованный период — так называемое немецкое философское Просвещение, т.е. начало XVIII в. в Германии.

Термины разум и рассудок встречаются уже в верхненемецком языке, хотя разницу в их значениях уловить ещё трудно. В средневерхненемецком периоде слово Verstand почти что не используется, а употребляются слова Verstandnisse и Verstandigkeit. Указанные слова не совсем совпадают в своих значениях со словом Vernunft, но нет ещё и четкого разграничения их семантики<sup>5</sup>. У мистиков слова Verstandnisse и Gemüt используются для выражения высшей деятельности души. Даже Лютер мало что сюда добавляет. Он, хотя и противопоставляет Verstand и Wille, Vernunft и Glaube, но разграничений в терминах не даёт. В то время сказывалось ещё сильное влияние латыни. Видимо, Парацельс был первым, кто для наименования высшей деятельности души последовательно использовал слово Verstand<sup>6</sup>.

Характеризуя теолого-философскую тенденцию средневековья, В.В. Соколов отмечает, что "нарастание элементов научного знания приводило рационалистически мыслящих философов, склонявшихся к деизму, к стремлению увидеть в божественном духе не только разумно-интуитивную сторону (intelligentia, intellectus, raison, Vernunft), но и сторону дискурсивную, рассуждающую (ratio, entendement, Verstand)"<sup>7</sup>. В самом общем плане данная В. Соколовым характеристика может служить исходной предпосылкой нашего дальнейшего исследования.

В немецком языке, в отличие от других языков, возникла даже путаница в употреблении терминов Vernunft и Verstand. Дело в том, что Vernunft вначале был переводом латинского intellectus, а Verstand - ratio. Но так было до XVII в. Например, в текстах Фомы Аквинского и Н. Кузанского ratio переводится как Verstand<sup>8</sup>, и, видимо, начиная с Лейбница и Чирнгауза intellectus; а не ratio переводится как Verstand<sup>9</sup>. В то же время терминологическая смысловая преемственность сохраняется. Так, у Ф. Аквинского ratio связывается с дедукцией принципов в заключениях, у Н. Кузанского ratio дискурсивно<sup>10</sup>, у Лейбница intellectus - "способность иметь чёткие идеи, рефлексировать и дедуцировать"<sup>11</sup>, у Чирнгауза intellectus - "способность схватывать нечто...", у Хр. Вольфа - "способность возможно чётко представлять" и т.д. Таким образом, мы здесь наблюдаем смену, вернее, замену слов ratio и intellectus, но это ещё не переворачивание Vernunft и Verstand, как у Канта<sup>12</sup>.

В общем же р а з у м является основным понятием буржуазной философии от Ф. Бэкона и Декарта до Гегеля и Фейербаха. В центре идеологической борьбы буржуазии против феодализма стоит р а з у м<sup>13</sup>. Действительно, разум - это "...высшая ценность европейской цивилизации. Быть разумным значило у греков принимать участие в божественном, для людей нового времени - путь в собственно человеческое: «Чем разумнее, тем больше человек»"<sup>14</sup>. Видимо, следует привести и мнение М. Вертгеймера, который справедливо считал, что смысловой образ "интеллекта" был задан уже Платоном ("нус"). Это "наиндивидуальное по природе творческое начало, приобщающее человека к божественному миру... В дальнейшем ранг интеллекта как бы всё время понижается. Он начинает рассматриваться как способность человека к познанию (врожденную или приобретенную). Функции интеллекта операционализируются, становятся все более и более земными, чтобы не сказать утилитарными"<sup>15</sup>. Впервые это довольно чётко намечается у Вольфа и достигает полного воплощения у Канта. Но прежде ещё о докантовском периоде.

Как отмечают братья Гримм в своем словаре, разум первоначально означал правильное восприятие и принятие, но уже в древнем немецком языке - это есть способность, при помощи которой мы воспринятые вещи в себе обрабатываем<sup>16</sup>. И далее они утверждают, что в научной философии в докантовские времена разум есть нижняя ступень рассудка, рассудок есть общ-

ность духовных способностей, чувственность – способность воспринимать впечатления, а разум – способность их перерабатывать<sup>17</sup>. Например, Шуппе (1663 г.) писал, что: "рассудок человека состоит преимущественно из двояких сил: чувственности и разума: через те мы схватываем отдельные вещи, через эти мы наблюдаем их соответствие с другими вещами и отличие от них и что они таким образом имеют общего с другими"<sup>18</sup>. Совершенно аналогично и у Хр. Томазия, который считал, что человеческий рассудок состоит из двух способностей: чувственности и разума, через первое мы схватываем отдельные вещи, а через второе мы те же самые вещи схватываем в их соответствии или различии с другими вещами, а также то, что же они имеют общего с другими вещами<sup>19</sup>.

Лейбниц идет значительно дальше, трактуя разум как цепь и стин, вернее, как силу или способность к заключению. Вольф же считает это не вполне корректным и предлагает разумом считать взаимосвязь истин, вернее, узрение, которое мы имеем во взаимосвязи истин, т.е. можно утверждать, что он идет ещё дальше, к более углубленному рассмотрению: "Усмотрение, которое мы имеем во взаимосвязи истин, или способность узрения взаимосвязи истин, называется разумом"<sup>20</sup>. В "Примечаниях к «Метафизике»" Хр. Вольф пишет: "Господин Лейбниц в своей "Теодицее" объясняет разум через цепь истин. Я охотнее говорю "взаимосвязь истин" с тем, чтобы не возникло мнение, будто я посредством слова в собственном рассудке нечто объяснить хотел: подобное делают те, которые объясняют рассудок через внутренний свет души"<sup>21</sup>. Далее, уточняя своё понимание, он подчеркивает, что хочет называть разумом не взаимосвязь истин, а скорее усмотрение, узрение, которое мы имеем в этой взаимосвязи и стин. При этом он считает, что совершенство разума "зависит от количества истин, взаимосвязь которых он усматривает"<sup>22</sup>, и именно поэтому со вер ш е н н е й ш и м является тот разум, который способен к узрению взаимосвязи всех истин. И если Лейбниц считает, что локковская мысль разделить способности разума недурна<sup>23</sup>, то Вольф, отметив, что так как разум выдается за способность души, то с этим следует согласиться, но необходимо показать, чем она отличается от других способностей.

Хр. Вольф подробно поясняет своё понимание: "Мы имеем два пути познания истины: опыт и разум. Первый опирается на чувства, второй – на рассудок"<sup>24</sup>. Более того, в его трак-

товке уверенность-разума базируется на уверенности заключений<sup>25</sup>. В целом это лейбницевская трактовка, но здесь Вольф, во-первых, больше занимается проблемой рассудка и, во-вторых, с присущей ему основательностью он проделывает огромную работу по терминологическому уточнению понятий "разум" и "рассудок" и их чёткому разграничению. Как Лейбниц, так и Локк значительно меньше уделяют этому внимания. Если же сравнивать взаимоотношение разума и рассудка у Вольфа и, например, цитированного выше Шуппе, то видим, что здесь происходит замещение значения терминов: у Шуппе рассудок включает две способности - чувственность и разум, а у Вольфа разум опирается на рассудок.

В предисловии к "Немецкой логике" Хр. Вольф (1712 г.) писал: "Благосклонный читатель. Человек не принял от бога ничего более совершенного, чем свой рассудок, так как только он сойдёт с ума, то он быстро станет или ребенком, или злым, как дикое животное, и поэтому не в состоянии почитать бога и слушать людей. Таким образом, в большей мере человеком является тот, кто больше может использовать способности своего рассудка"<sup>26</sup>. Мы имеем аналогичный подход в интерпретации Вольфом "Verstand" (1712) и Локком "Understanding" (1690). Название работы Локка в переводе самого Вольфа звучало следующим образом: "Leitung des menschlichen Verstandes". Локк выделяет четыре ступени деятельности разума: "Эти различные ступени можно видеть в любом математическом доказательстве"<sup>27</sup>. Отсюда нам становится более понятным, почему Вольф неоднократно ссылается на Локка, принимавшего разум за силу мышления и считавшего его высшей способностью души. Вольф не замечает каких-либо положений Локка, его он интересуется лишь в том плане, что последний также огромную роль придавал человеческому рассудку и математическому доказательству.

Вообще как Лейбниц, так и Локк практически не использовали (вернее, использовали очень редко) термин "рассудок". Лейбницевское *entendement* соответствует локковскому *understanding*, т.е. разумение, во всяком случае в последние годы этот термин переводят таким образом, и такое толкование следует признать более удачным. Значительно чаще Лейбниц использует термин *raison*, что соответствует локковскому *reason*, т.е. разум.<sup>28</sup> Лейбниц писал: "по-моему, разумение соответствует тому, что римляне называли интеллектом, а деятельность этой способности называется интеллектуальной (*intellection*), представляющей отчётливое восприятие в соединении

со способностью размышлять (reflectir), которой нет у животных"<sup>29</sup>. То же самое сказано в предисловии к "Немецкой логике", Вольфа в отношении понятия Verstand и Локком в отношении Understanding.

Хр. Вольф, видимо, впервые дает четкие определения терминов "разум" и "рассудок". Уже в "Немецкой логике" (1712) он рассуждает следующим образом:<sup>30</sup> если мы обратим внимание на самих себя, то увидим, что в нас есть способность к Gedencken, что является возможностью, которую мы называем разумением (Verstand). Но не каждому сразу бросается в глаза, как далеко эта способность простирается и как ею нужно пользоваться, как посредством собственного осмысления скрытые от нас истины открывать, так и освещенное другими разумно обсуждать. И именно поэтому он написал данную работу и назвал ее "Разумные мысли о силах человеческого рассудка и их правильном употреблении в познании истины..." В его понимании это и есть та часть мировой мудрости, которая называется логикой, или "искусством разума", или "учением о разуме". (Здесь он считает, что греческое logikos соответствует немецкому Vernünftig)<sup>31</sup>. Он считает, что именно "логика должна показать, как мы используем рассудок в познании истины"<sup>32</sup>.

Хр. Вольф дает следующие определения рассудка: "Рассудок есть способность мыслить возможное"<sup>33</sup> или "Рассудок есть способность четко представить, что возможно"<sup>34</sup>. В "Метафизике" (1719) Вольф дает аналогичное определение рассудка: "Способность отчетливо представлять возможное есть рассудок (Verstand)"<sup>35</sup>. Он подчеркивает, что при этом следует отличать рассудок от чувства и воображения, и считает, что представление может быть самое большее ясным, но не отчетливым, напротив, там, где добавляется рассудок, представления становятся отчетливыми. Следовательно, он считает, что ясность познания принадлежит рассудку, а неясность - чувствам и воображению. "Поэтому если кто-либо ничего не может сказать нам о некоторой вещи, может ли он ее себе вообразить, то это бывает тогда, когда он не имеет ясности в своих мыслях, и мы стараемся сказать: это бывает тогда, когда он не имеет об этом разумения (Verstand) или он этого не понимает, напротив, если он может сказать нам, как он представляет себе вещи, то мы говорим: он имеет об этом понятие или он понимает это"<sup>36</sup>. Отсюда следует, что рассудок является обособленным от чувств и воображения, так как отчетливость познания относится к рассудку, а смутность к чувствам и воображению,

рассудок обособлен от чувств и воображения, когда мы имеем полное отчётливое познание. Напротив, если *Verstand* совместим с чувствами и воображением, то в нашем познании мы встречаемся со смутностью и неясностью. В первом случае рассудок является чистым, во-втором — не чистым (смутным)<sup>37</sup>.

Рассматривая "рассудок" и "чистый рассудок", Вольф считает, что именно практика показывает, что наш рассудок никогда не бывает вполне чистым, а при ясности постоянно ещё много неясного и тёмного. Не обращая на это внимания, можно всё же каждой способности души придать то, что ей принадлежит, и тем самым избежать двоякого толкования<sup>38</sup>. По его мнению, рассудок ведёт нас к общему познанию<sup>39</sup>, но до тех пор, "пока некоторые положения берутся из опыта, до тех пор недостижима высшая степень основательности. А так как человек делает это во многих случаях, то его рассудок не является в высшей степени основательным"<sup>40</sup>. Такое положение вполне соответствует лейбницевскому пониманию: "Изначальное доказательство необходимых истин вытекает только из разума, а прочие истины получаются только из опыта или чувственных наблюдений..., что касается чувств, то они могут подсказывать, оправдывать и подтверждать эти истины, но не доказывать их безупречную постоянную достоверность"<sup>41</sup>.

Разъясняя свою позицию оппонентам, Вольф пишет: "Нельзя отрицать, что некоторые слово "рассудок", или по-латыни "*intellectus*", берут в широком значении рассудка, а именно вообще как способность к познанию, так что и чувства и воображение относятся к рассудку... Мы имеем двоякое познание: отчётливое и неотчётливое. Поэтому является уместным и различение обеих способностей, которые имеет душа. Способность представлять вещь неотчётливо есть чувства и воображение, так как если мы в том, что они представляют, ищем отчётливость, то проявляется рассудок. И вследствие этого наименование справедливо получает способность отчётливо представлять вещи. И если не делать такого различия между чувствами, воображением и рассудком, то в логике и морали будет полная путаница"<sup>42</sup>.

Полемизируя со своими оппонентами и разъясняя своё понимание рассудка и разума, Вольф подчеркивает, как уже было указано выше, что Лейбниц в "Теодицее" разум объясняет как цель истин, а он сам охотнее говорит "взаимосвязь истин" (в любом мире всё связано как в пространстве, так и во времени"<sup>43</sup>): "и я не хочу поступать, как некоторые, кто рассудок

объясняет внутренним светом души, что противоречит правилам логики"<sup>44</sup>. Более того, он и взаимосвязь истин не хочет называть собственно разумом, а скорее термином "узрение" или "усмотрение" (Einsicht), которое имеется в ней, так как "иначе, по моему мнению, мы отклонимся от общего употребления. Ведь рассудок выдает за способность души, и поэтому следует при этом остаться и лишь показать, в чём эта способность отличается от других"<sup>45</sup>. В противном случае, по его мнению, получится полная путаница: не все естественные способности познания можно назвать разумом, так как тогда "чувства, воображение, рассудок и остроумие относятся также к разуму и должны быть рассматриваемы как виды разума, но ведь этого никто не допускает"<sup>46</sup>. Следовательно, не каждое естественное познание относится к разуму. Эта вольфианская трактовка в целом соответствует традиции и стала определяющей по отношению к термину "рассудок" на протяжении почти всего XVIII века.

Действий рассудка, по Вольфу, три: Begriff, Urtheil, Schlüsse (понятие, суждение, заключение),<sup>47</sup> и логику надо строить, опираясь лишь на эти действия. Вкратце ход его рассуждений можно представить следующим образом: имеется не более этих, указанных выше трёх действий рассудка, так как мы либо только схватываем (begreifen) вещь и довольствуемся этим, либо мы судим о ней, как она построена, и если мы рассуждаем, то мы либо остаемся просто при том, что нам даёт понятие, либо мы достигаем большего через заключения. И мы можем использовать наш рассудок там где хотим, но он не будет иметь иных, кроме указанных выше, действий: "В теории (подчёркнуто мною. - В.З.) я говорю о трёх действиях рассудка, как их в общем называют, - понятия, суждения и заключения. В практическом осуществлении (подчёркнуто мною. - В.З.) я показываю пользу этого учения в поисках истины как через опыт, посредством правильного употребления чувств, так и через разум, посредством правильного употребления рассудка"<sup>48</sup>.

Вольф рассуждает и о пользе познания совершенства рассудка: так как сила души называется рассудком, насколько отчётливо она представляет возможное, то мы можем и совершенство рассудка измерять исходя из того, что мы уже говорили о душе: "рассудок тем более совершенен, чем более отчётливо он может представлять вещи и чем более он в одной-единственной вещи способен отчётливо представлять... могут быть незначительные и высокие степени рассудка"<sup>49</sup>. Но так как степени совершенства рассудка, согласно Вольфу, исходят из степени отчётливости, а от-

чётливость суждений состоит из отчётливости понятий, то мы в общем встречаем двоякий вид совершенства у рассудка: один проявляется через отчётливость понятий, другой - через отчётливость заключений, т.е. одно ищут в способности вещей всеобщее представляться, а другое в способности заключения<sup>50</sup>. Но лишь рассудок бога способен представлять всё и одновременно: "рассудок бога есть отчётливое представление всего того, что возможно одновременно или сразу, следовательно, рассудок бога является бесконечным и безмерным"<sup>51</sup>. Отсюда легко видно и различие между рассудком бога и душой человека да и вообще между различными "вещами", имеющими рассудок: бог познает всё, что возможно, человек лишь некоторое, бог познаёт всё отчётливо, человек многое смутно (неотчётливо) и даже темно, рассудок бога является совершенно чистым (rein), так как он познает всё отчётливо и в то же время он свободен от ощущений и воображения<sup>52</sup>.

Эти рассуждения Вольфа находятся в традиции как Лейбница, так и Аристотеля<sup>53</sup>, и прежде чем перейти к кантовской интерпретации этих понятий следует ещё несколько терминологически уточнить вольфовское понимание разума и какова здесь преимственность, т.е. как интерпретировался "разум" Вольфа в последующей философии.

Ранний Кант, например, в своей диссертации (1770) ещё не делает чёткого разграничения разума и рассудка, а осуждает это лишь в отношении чувственности и рассудочности: "Рассудочность (intelligentia, разумность, rationalitas) есть способность субъекта, при помощи которой он в состоянии представлять себе то, что по своей природе недоступно чувствам. Предмет чувственности - чувственно воспринимаемое: то, что не содержит в себе ничего, кроме познаваемого рассудком, есть умопостигаемое. В античных школах первое называлось феноменом, в второе - ноуменом. Познание, поскольку оно подчинено законам чувственности, есть чувственное познание, поскольку же оно подчинено законам рассудка - рассудочное, или разумное"<sup>54</sup>. Следовательно, здесь чувственность оторвана и изолирована от рассудка, более того, она отличается от него по своей функции. Последнее становится более понятным в связи с рассмотрением Кантом применения рассудка, которое бывает двоякое: "во-первых, реальное, когда даются сами понятия либо вещей, либо отношений; во-вторых, логическое, когда понятия - откуда бы они ни были даны - только подчиняются друг другу... и сравниваются между собой по закону противоречия"<sup>55</sup>.

Итак, Кант подчёркивает логическое применение рассудка и полагает, что оно свойственно всем наукам. Такое понимание рассудка даёт ему повод критиковать Вольфа: "Но я опасаясь, что знаменитый Вольф, признавая только логическое различие между (познанием) чувственным и рассудочным, к великому ущербу для философии, быть может, совершенно предал забвению отменный обычай древности рассуждать о природе феноменов и ноуменов и, отвратив умы от расследования их, направлял их часто на рассмотрение мелких логических вопросов"<sup>56</sup>. Действительно в "Экспериментальной психологии" Вольф пишет: "Что познается посредством разума, достигается из других положений или суждений и определений, которые нам были прежде известны"<sup>57</sup>. Но это ещё не даёт оснований преувеличивать логические различия между познанием чувственным и рассудочным. По Вольфу, мы имеем два пути познания истины: опыт и разум<sup>58</sup>, где первый базируется на чувствах, а второй — на рассудке. И. Кант также считает, что мы имеем два источника нашего познания: опыт и разум<sup>59</sup>. Вольф считает, что в опытном познании нет разума, так в познанном просто из опыта не видно, как оно связано с другими истинами, и именно поэтому у него опыт противопоставляется разуму, а наука, по его мнению, происходит из разума<sup>60</sup>. Аналогично пишет и Кант: "Понятия разума, или идеи, никак не могут относиться к действительным предметам... Но всё-таки идеи служат для руководства рассудка разумом..."<sup>61</sup>. У Канта разум "есть высшая сила познания"<sup>62</sup>. Но у Канта философское знание уже очень явно утрачивает интуитивность. Для Канта интуитивным знанием является математическое, а философское — дискурсивным, т.е. интуитивное соотносится с чувственностью, а дискурсивное знание с рассудком<sup>63</sup>.

Более того, у Канта различие между чувственностью и рассудком не логическое, а трансцендентальное, и этим он принципиально отличается от Вольфа, так как у Канта различие касается происхождения и содержания знания, а не отчётливости, как в общем-то у Вольфа.

И. Кант выделяет семь степеней познания: представлять, воспринимать, представлять как по сходству, так и по различию, сознательно познавать, познавать рассудком при помощи понятий, познавать разумом (усматривать), постигать посредством разума<sup>64</sup>. Две последние степени у него касаются непосредственно разума. При этом сфера понимания (рассудка) у него значительно шире, чем сфера постижения (разума).

В целом можно согласиться с мнением, что Кант "первым построил развернутую концепцию рассудка и разума"<sup>65</sup>. "Что касается рассудочных (понятий) в строгом смысле этого слова, в которых имеет место реальное применение рассудка, то такие понятия объектов и отношений даются самой природой рассудка, а не отвлекаются от какого-либо применения чувств и не содержат никакой формы чувственного познания как такового"<sup>66</sup>. Отсюда видно, что "чувственное познание несправедливо называется смутным, а рассудочное - отчётливым. Ведь это только логические различия, которые совершенно не касаются данного, что лежит в основе всякого логического сравнения"<sup>67</sup>. Именно в том, что "понятия объектов и отношений даются самой природой рассудка", и состоит существенное отличие кантовского понимания от вольфианского.

Итак, рассмотрев использование самим Хр. Вольфом понятий "разум" и "рассудок" и особенности его интерпретации этих понятий как по сравнению со своими предшественниками, так и у И. Канта, мы пришли к следующим выводам:

Во-первых, в докантианской философии, в особенности до Вольфа, разум подчёркивает интуитивную сторону, а рассудок - дискурсивную сторону.

Во-вторых, в немецком языке, в отличие от других европейских языков, в эпоху раннего немецкого Просвещения происходит замена слов: если в работах Фомы Аквинского и Н. Кузанского *ratio* переводится как *Verstand*, то уже в работах Лейбница, Чирнхауза и Вольфа *intellectus*, а не *ratio* переводится как *Verstand*.

В-третьих, не в философии Канта, а уже в философии Вольфа мы имеем чёткое разграничение "разума" и "рассудка", но именно в философии Канта мы наблюдаем чёткое переопределение этих терминов.

#### Литература и примечания

<sup>1</sup> Зибен В.В. Об основных детерминантах теоретико-познавательной концепции Хр. Вольфа // Социальная детерминация познания: Тезисы докладов научной конференции 19 - 20 сентября 1985 г. - Тарту, 1985. - С. 211 - 214.

<sup>2</sup> Для историка философии это представляет интерес ещё и потому, что основоположники марксизма термин "интел-

лект" в работах, посвященных "вопросам теории и истории познания" и мышления не употребляли, и если термин встречается в марксистской литературе, то как синоним мышления. См.: Туровский М. Интеллект // Философская энциклопедия. - Т. 3. - С. 283.

<sup>3</sup> Обычно "Verstand" переводится как "рассудок". Мы считаем, что более верным в большинстве случаев был бы перевод "разумение", как это уже сделано в последних изданиях работ Г. Лейбница и Дж. Локка. Да и сам Вольф перевел соответствующий локковский термин "Understanding" как "Verstand" в смысле "разумение". См. Wolf, Chr. Vernünftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes und Ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit... - Halle, 1733 (1. Auflage 1712). Vorbericht (Deutsche Logik).

<sup>4</sup> См., например, Автономова Н.С. Рассудок. Разум. Рациональность. - М.: Наука, 1988. - 287 с.

<sup>5</sup> См.: Аликаев Р.С. Немецкая философская терминология эпохи раннего Просвещения. - М., 1982 // Деп. 10585 /ИНИОН от 05.07.82 - 148 с.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Соколов В.В. Предисловие к: Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. - М.: Мысль, 1982. - Т. I. - С. 40.

<sup>8</sup> Н. Кузанский противопоставляет разумное бытие чувственному так, что разум - это, по существу, интеллект (intellectus), а рассудок - ratio. См.: Кузанский Н. Соч.: В 2 т. - М.: Мысль, 1979. - Т. I. - С. 49 - 50, 154, 200 - 204.

<sup>9</sup> Г. Клаус и М. Бур считают, что в философии Просвещения, и прежде всего через Канта, это значение рассудка и разума оборачивается, т.е. слова меняются местами. Это действительно завершается у Канта. См. Klaus G., Bühr M. Philosophisches Wörterbuch. 10. Aufl. - Leipzig, 1974. - S. 1262.

<sup>10</sup> См., например, Кузанский Н. Соч.: В 2 т. - Т. I. - С. 55.

<sup>11</sup> Eisler, R. Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 4. Auflage. - Berlin, 1930. - Bd. 3.

<sup>12</sup> См.: Philosophisches Wörterbuch. Hrsg. v. G. Klaus und M. Bühr. - Leipzig, 1964. - Bd. 2. - S. 1262.

- 13 Ibidem.
- 14 Hinske N. Aufklärung über Aufklärung. Zu Werner Schneiders Buch: Die wahre Aufklärung // Studia Leibniana. - 1976. - Bd. VIII, H. 1. - S. 120 - 127.
- 15 Вертугеймер М. Продуктивное мышление.-М.: Прогресс, 1987.-  
- С. 12.
- 16 Grimm J.. Grimm W. Deutsches Wörterbuch. - Leipzig, 1956.  
- 12. Bd., 1. Abt. - Sp. 927 - 928.
- 17 Ibidem. - Sp. 932.
- 18 Ibidem. - Sp. 1525.
- 19 Ibidem.
- 20 Wolff, Chr. Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen auch allen Dingen überhaupt... - 6. Aufl. - Franckfurt und Leipzig, 1736.  
- §368. (Metaphysik.)
- 21 Wolff, Chr. Anmerckungen über die vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menchen, auch allen Dingen überhaupt... - Franckfurt am Mayn , 1724. - § 115; Wolff, Chr. Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkänntnis der Wahrheit... - Halle, 1733: - S. 47- 48.
- 22 Wolff, Chr. Metaphysik. Op. cit. - § 905.
- 23 Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. - М.: Мысль, 1983 - Т. 2. - С. 489.
- 24 Wolff, Chr. Metaphysik. Op. cit. - § 372.
- 25 Ibidem. - § 391.
- 26 Wolff, Chr. D.Logik. Op. cit. - Vorbericht.
- 27 Локк Дж. Соч.: В 3 т. М.: Мысль, 1984. - Т. 2. - С.149.  
Здесь же он отмечает, что "силлогизм не есть орудие разума".
- 28 См.: Лейбниц Г.В. Указ. выше. - Т. 2. - С. 47 - 545.
- 29 Там же. - С. 173.
- 30 Wolff, Chr. D.Logik. Op. cit. - S. 5 - 6.
- 31 Wolff, Chr. Metaphysik. - Op. cit. - § 368.

- 32 Wolff, Chr. Ausführliche Nachricht von seinen eigenen  
Schriften die er in deutschen Sprache... ans Licht  
gestellt. 2.Aufl. - 1733. - S. 128.
- 33 Wolff, Chr. D.Logik. - S. 23.
- 34 Ibidem. - S. 44.
- 35 Wolff, Chr. Metaphysik. - § 277.
- 36 Ibidem.
- 37 Ibidem. - § 282. (Auch Anm. § 92)
- 38 Ibidem. - § 285.
- 39 Ibidem. - § 286.
- 40 Ibidem. - § 855.
- 41 Лейбниц Г.В. Указ. выше. - Т. 2. - С. 82.
- 42 Wolff, Chr. Anm.Metaphysik. - § 90.
- 43 Wolff, Chr. Metaphysik. - § 964.
- 44 Wolff, Chr. Anm.Metaphysik. - § 115.
- 45 Ibidem.
- 46 Ibidem.
- 47 Ibidem. - § 93; D. Metaphysik. - § 286.
- 48 Wolff, Chr. Ausf.Nachr. - S. 181.
- 49 Wolff, Chr. Metaphysik. - § 848.
- 50 Ibidem. - § 849.
- 51 Ibidem. - § 955.
- 52 Ibidem. - §§ 275, 753, 955, 956, 965.
- 53 В предисловии к первому тому сочинений Г.В. Лейбница  
В.В. Соколов, излагая лейбницевское учение о божестве,  
пишет: "Бог полностью реализует чистое познание, ко-  
торое не удастся осуществить человеческому духу, по-  
скольку он с необходимостью отягчен чувственностью  
и большая часть его истин - случайные истины факта.  
Бог же лишен всякой чувственности, он та единствен-  
ная, внеприродная субстанция, которая не нуждается  
ни в какой телесной оболочке". См. Лейбниц Г.В.  
Указ. выше. - Т. 1. - С. 37.
- 54 Кант И. Соч.: В 6 т. - М.: Мысль. - Т. 2. - С. 390.

- 55 Там же. - С. 391.
- 56 Там же. - С. 393.
- 57 Wolff, Chr. Psychologica empirica, - methodo scientifica pertractata... Erste Auflage - Halle, 1732. - § 434.
- 58 Wolff, Chr. Metaphysika. - § 372.
- 59 Кант И. Трактаты и письма. - М.: Наука, 1980. - С. 378.
- 60 Wolff, Chr. Metaphysik. - § 371.
- 61 Кант И. Трактаты и письма. - С. 396.
- 62 Kant, I. Kritik der reinen Vernunft. - Leipzig, 1979. - S. 385.
- 63 Кант И. Трактаты и письма. - С. 343.
- 64 Там же. - С. 371 - 372.
- 65 Философская энциклопедия. - Т. 4. - С. 460 - 462.
- 66 Кант И. Соч.: В 6 т. - Т. 2. - С. 392.
- 67 Там же. - С. 393.

## ПОНЯТИЕ ВРЕМЕНИ В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

Т. Луйк

Великий человек осуждает людей на то, чтобы они его истолковывали.

Гегель

Опубликованная Гегелем в 1807 году "Феноменология духа", как первая часть системы наук, завершается признанием, что "... история, постигнутая в понятии, образует воспоминание и Голгофу абсолютного духа, действительность, истинность и достоверность его престола, без которого он был бы безжизненно одиноким..."<sup>1</sup>.

В данном изложении предпринимается попытка выявить некоторые характерные черты "престола" абсолютного духа, или, другими словами, рассмотреть в виде предварительной постановки вопроса, имея как дальнейшую цель понятие историчности, понятие времени в гегелевской философии, ограничиваясь преимущественно его собственными высказываниями.

Изложение распадается на две части: в первой приводятся основополагающий принцип и некоторые понятия философии Гегеля, во второй — определения пространства, времени и его соотношенность с вечностью и взаимосвязь с пространством на основе онтологического принципа бесконечности (отрицательности), а также некоторые выводы о значении времени относительно к его понятию истории.

Наше истолкование исходит из основополагающего принципа гегелевской философии, который, по его разумению, является объективным началом<sup>2</sup> самой действительности и поэтому выражает "абсолютную тенденцию всего образования и философии"<sup>3</sup> и который в "Предисловии о научном познании" к "Системе наук", открывающейся "Феноменологией духа", гласит: "По моему разумению, которое должно быть оправдано только изложением самой системы, все дело в том, чтобы постичь и выразить истину не как субстанцию только, но равным образом и как субъект"<sup>4</sup>. "То, что истина действительна только как система, или то, что субстанция по существу есть субъект, выражено в представлении, которое провозглашает абсолютное духом..."<sup>5</sup> и поэтому "об аб-

солютном нужно сказать, что оно по существу есть результат, что оно только что в конце (завершении) есть то, что есть оно поистине; и в том-то и состоит его природа, что оно есть действительное, субъект или становление самим собою (Sichselbstwerden)<sup>6</sup>. Субъект - это целесообразное действие, само движение самости, т.е. превращение в-себе-сущего в для-себя-сущее, и только поэтому результат в качестве осуществленной цели тождественен началу, благодаря чему Гегель может утверждать, что "это движение есть возвращающийся круг, который свое начало предполагает и только в конце его постигает"<sup>7</sup>. В качестве субъекта понята субстанция - "живая субстанция", "субстанция, которая есть дух", "истина" - "есть действительна, лишь поскольку она есть движение самополагания (Sichselbstsetzen) или опосредование своего иностановления с самим собой"<sup>8</sup>. Подчеркиваем, что действительность этого "становления себя самого" требует иностановления, т.е. становления для себя иным, другим, опредмеченным, отрицательным. Без этой работы негативного жизнь духа и его познание были бы лишь "игрой любви с самой собой" и "ниспадением до назидательности и даже до пошлости"<sup>9</sup>. Абстрактно Гегель выражает субъективность субстанции как чистую простую (единую) негативность, т.е. отрицание отрицания, или простое становление, которое "именно потому есть раздвоение простого (единого), или противопологающее удвоение, которое опять-таки есть негация этой равнодушной разности и ее противоположности: только это восстанавливающееся равенство или рефлексия в инобытии в себя, а не некоторое первоначальное единство как таковое или непосредственное как таковое - есть истина"<sup>10</sup>.

Если субъективность - целесообразное действие, то действительное, следовательно, и духовное: "оно есть сущность или в-себе-сущее, относящееся и определенное, инобытие и для-себя-бытие - и в этой определенности или в своем вне-себя-бытии остающееся внутри себя - или оно есть в-себе и для себя. Но оно (духовное) есть это в себе-и-для-себя-бытие сначала для нас в-себе, оно есть духовная субстанция. Оно должно быть тем же для себя самого, оно должно быть знанием о духовном и знанием о себе как о духе, это значит, оно должно быть себе как предмет, но столь же непосредственно снятым, в-себе-рефлектированным предметом"<sup>11</sup>. Дух "есть для себя лишь для нас, поскольку его духовное содержание порождено им самим, поскольку же он для самого себя есть для себя, то это самопорождение, чистое понятие есть в то же время ему пред-

метный элемент, в котором он имеет свое наличное бытие, и он в своем наличном бытии есть для самого себя предмет, рефлексированный в себя"<sup>12</sup>.

Человеческое мышление (самосознание) выступает для Гегеля как наличное бытие этого божественного самопорождающего духа, или точнее: "Я есть само чистое понятие, которое как понятие достигло наличного бытия"<sup>13</sup>, ибо самосознание есть "различение неразличенного", поскольку его предмет его же иное, другое есть оно само, и таким образом снято или рефлексировано обратно в себя. "Я различаю себя от самого себя, и в этом непосредственно для меня дано то, что это различенное не различено"<sup>14</sup>. Следовательно, "когда самопознание есть предмет, то он есть в одинаковой мере Я и предмет"<sup>15</sup>. Это есть понятие духа и его наличное бытие одновременно, но лишь в себе или в непосредственности, и потому выступающее как разность, снятием которой в процессе самопонимания духа является наука о являющемся знании - феноменология духа, или наука опыта, совершаемого сознанием<sup>16</sup>.

В этой первой части науки дух уготовляет себе элемент знания или понятие науки, т.е. освобождение от противоположности сознания объекту, предмету, или, выражаясь современным языком, преодоление раскола мира на субъектно-объектное соотношение - и, по Гегелю, достижение абсолютного знания, т.е. "чистого самосознания в абсолютном инобытии"<sup>17</sup> или иначе: "знать в единстве противоположность и в противоположности единство... и наука состоит в том, чтобы знать указанное единство во всем его развитии само через себя"<sup>18</sup>. Поэтому "абсолютное знание", с точки зрения Гегеля, не законченная совокупность всяких возможных фактических знаний, а лишь постигнутый принцип возможности и действительности, т.е. бесконечности знания вообще. Наука логики Гегеля излагает движение абсолютного духа или "бога... до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа" в элементе чистого мышления, в котором "в себе или для себя сущее есть осознанное понятие, а понятие, как таковое, есть в себе и для себя сущее"<sup>19</sup>. Слово "понятие" в гегелевской философии, как известно, не есть односторонняя абстрактная мысль, которая противопоставлена в качестве абстрактной всеобщности конкретному, единичному или особенному, постигаемому лишь в чувственном восприятии, как у Канта, а конкретная всеобщность или внутри себя различающееся всеобщее, или, точнее, ... свободное, как сущая субстанциональная мощь, и есть тотальность, в которой каждый

из моментов есть целое понятие и положен как нераздельное с ним единство: таким образом оно есть в своем тождестве с собой в-себе-и для-себя - определенное<sup>20</sup>. Поэтому понимание, по Гегелю, есть не что иное, как знание понятия, которое есть суть дела. Поскольку же самосознательное Я есть личносущее понятие, возможно понятийное постижение себя в действительности<sup>21</sup>.

Реализованное понятие, т.е. на основе целевого отношения развитая тотальность, на языке Гегеля называется "объективностью", и их абсолютное единство как процесс между собой и своей противоположностью - "идея" или "разум" или "в себе и или себя сущая истинность"<sup>22</sup>. В соответствии с развитостью определений понятия изложение его расчленяется на три сферы, характеризующие определенными способами движения: учение о бытии, т.е. о понятии в себе, в котором движение есть переход в иное; учение о сущности, т.е. о понятии в его положенности, но не для себя, и в котором движение представляет собой опосредствование, или систему рефлексивных определений; учение о понятии, т.е. о понятии для себя и его развитом у-себя-бытии, в котором единственное движение есть развитие<sup>23</sup>. Хотя в чистом мышлении постигнутые определения понятия составляют сущность природной и духовной действительности, логическая идея как абсолютный "Prins" ограничена своей сферой, и в ней различие еще не есть инобытие или оно не положено как реальная разность, и абсолютная идея в ней не выражена как действительная<sup>24</sup>. Реальными способами ее наличного бытия суть природа и "объективный" дух, а искусство, религия и философия - ее разные способы постигать себя и сообщать себе соответствующее идеальное наличное бытие<sup>25</sup>. Согласно этому энциклопедическая система философии Гегеля расчленена на три части, при этом природа характеризуется как идея в ее инобытии или в форме овнешнения, а дух - как идея, возвращающаяся в самое себя из своего инобытия или сущая для себя и становящаяся в себе и для себя<sup>26</sup>.

В "Феноменологии духа" 1807 года, как первой части системы наук, природа определена как живое неопосредствованное установление духа, как "овнешненный (отрешенный-во-вне) дух, который в своем наличном бытии есть

не что иное, как это вечное овнешнение (отрешение-во-вне) от своей устойчивости и движение, которое восстанавливает субъект"<sup>27</sup>. Но становление духа имеет и опосредствующее себя становление - это история - во времени овнешненный (отрешенный во времени) дух. Это последнее овнешнение понимается Гегелем как отрешение от овнешнения, т.е. возвращение или уход внутрь себя как открытие в последовательности духовных царств, цель которых постигать себя в качестве духа"<sup>28</sup>. Если оставить без внимания изменение Гегелем концепции системы философских наук после "Феноменологии духа", из сказанного следует знаменитое положение гегелевской философии, что природа не имеет истории или не развивается во времени, а лишь пространственно распространяется, в противоположность этому дух имманентно историчен во всех своих различных формах существования. По-видимому, объяснение следует искать в понимании времени в философии Гегеля.

ж

ж

ж

"Время есть само понятие, которое налично есть и представляется сознанию как пустое созерцание... Время есть внешняя, созерцаемая, чистая самость, не постигнутая самостью, лишь созерцаемое понятие..."<sup>29</sup>. Систематически изложены определения времени Гегелем в философии природы как составляющего одну из форм ее "абстрактной внеложности наряду с пространством" и которое в своем единстве - в движении и в их соотношении, как "не посредственное но тождественное налично существующее единство обоих" - определяется как материя"<sup>30</sup>.

Поскольку материя обладает конкретной реальностью, т.е. в смысле гегелевского словоупотребления есть вообще для чего-то другого (так как она для нас осязаема, видимо оказывает сопротивление), но равным образом и для себя (существующая как тело или движущаяся система тел), то пространство и время можно рассматривать как ее абстрактные (идеальные) моменты, связь которых определяется Гегелем как переход от идеальности к реальности, кстати, столь непостижимый для рассудка, что Гегель

вдобавок иронически замечает: "Сам по себе кирпич не убивает человека, а производит это лишь благодаря достигнутой им скорости, т.е. человека убивает пространство и время"<sup>31</sup>.

Пространство является и непосредственным определением природы как абстрактной "в себе общности ее вне себя-бытия"<sup>32</sup>, т.е. просто непрерывной внеположенности (одно вне другого), не имеющей в себе никаких определенных различий. Гегель соглашается с Кантом в том, что пространство есть голая форма, но форма как "абстракция непосредственной внешности". Поэтому уже пространственная точка или точка в пространстве есть "скорее положенное отрицание пространства в нем самом"<sup>33</sup>. Вдобавок к сказанному дано разъяснение: "Здесь" (т.е. точка) еще не есть место, а лишь возможность места: "здесь" есть совершенно одно и то же, а это есть абстрактное множество, т.е. такое, в котором нет подлинного перерыва и границы, есть именно внешность"<sup>34</sup>. В понятом таким образом пространстве возможны многие разные направления, и его три измерения "являются совершенно поверхностным и вполне пустым различием"<sup>35</sup>. Имманентными различиями, по Гегелю, являются точка, линия, поверхность. Причем последняя в своем завершении "представляет собой замкнутую поверхность, обособляющую некоторое единичное целое пространство"<sup>36</sup>. Эти различия могут быть названы имманентными лишь вследствие того, что лишь в непрерывности заключена возможность перерыва (дискретности) как ее противоположности, и эти различия не являются ничем иным, как осуществлением, или, на языке Гегеля, полаганием различий до отрицания отрицания. Непрерывность пространства (покоящееся единство одного-вне-другого) прерывается (разделяется) точкой, т.е. для-себя-бытием, которое исключает из себя свое иное (в данном случае - вне-себя-бытие как непрерывное распространение), хотя именно поэтому с ним и соотносится. В пространственной точке имеется противоречие: в точке отрицается пространство, но сама эта точка, принадлежащая ему, - пространственна (т.е. одно-возле-другого), и поэтому отрицательность (отрицание отрицания) в нем "распадается на равнодушные друг другу прочные существования"<sup>37</sup>. Но в сфере вне-себя-бытия эта отрицательность полагается и для себя, т.е. вне пространства, так что "при этом являет себя (одного-возле-другого)"<sup>38</sup>. Эта отрицательность не устраняет противоречия пространственной

точки, а скорее наоборот, выявляет его, снимая "покоящуюся безразличность, и дает отрицательному подобающее ему значение"<sup>39</sup>. Оно заключается в том, что отрицательность как в р е м я есть "бытие, которое, с у щ е с т в у я, не есть и, не существуя, е с т ь - оно есть с о з е р - ц а е м о е становление, т.е. что всецело совершенно м г н о в е н н ы е, непосредственно снимающие себя различия определены как в н е ш н и е, т.е. как с а м и м с е б е внешние"<sup>40</sup>. В этом непокое внешность различий к самим себе выражается в том, что вместо покоящегося одно-возле-другого, как они даны в пространстве, они с л е д у ю т одно-за-другим (Nacheinander) и даны созерцанию как прежде (раньше) и после (потом). Как становление, но во внешнем или в сфере вне-себя-бытия время есть "всецело (совершенно) выхождение вовне себя, порождение "одного" момента времени, "т е п е р ь", которое есть непосредственно уничтожение самого себя и постоянно возобновляемое уничтожение этого прехождения, так что это самопорождение небытия есть такое же простое равенство и тождество себе"<sup>41</sup>. Моментом времени, или его "мгновением", является лишь "теперь", и кажется, что время состоит из бесконечной последовательности "теперь", ибо раньше было "теперь" и потом будет опять "теперь" и т.д. Как такое следование время кажется лишенным измерений или имеет лишь одно, измеряемое от одного теперь, которое было п р е ж д е, до другого теперь, которое будет п о с л е, лишь в одном направлении. Но для этого все-таки предшествующее и последующее "теперь" должны быть различными друг от друга. Возникает вопрос о предпосылке такого различения: почему становление как внешнее становится следованием? Может быть, "принцип" этого различения коренится в самом "теперь"?

"Теперь" было, "теперь" будет и "теперь" есть. Первое, как то, чего у ж е нет, созерцается как п р о ш е д ш е е (прошлое), а второе, как то, чего е щ е нет, как б у д у щ е е, и между ними находится "теперь" как н а с т о - я щ е е. Поэтому настоящее как " т е п е р ь", которое как единичность и с к л ю ч а е т иное и вместе с тем вполне н е п р е р ы в н о в других моментах (т.е. в прошедшем и будущем), есть само лишь это исчезновение своего бытия в ничто и ничто в своем бытии"<sup>42</sup>.

Следовательно, "теперь", с одной стороны, само ограничено и определено тем, что уже или еще есть теперь, а с дру-

гой стороны, им самим определяется и ограничивается прошедшее (предшествующее) и будущее (последующее), как будто всегда есть теперь, но которое никогда не остается, а всегда приходит, проходит и уходит в небытие. Поскольку эти взаимные различия суть лишь во времени, они, по Гегелю, являются и его измерениями, ибо лишь посредством их время может быть постоянным становлением и иметь направленность: одно-после-другого.

Кажется, что в таком понимании времени все-таки преобладает настоящее как теперь, но лишь поскольку оно фиксировано как сущее, отличное от отрицательного, т.е. моментов прошедшего и будущего<sup>43</sup>. И как становящееся, "теперь" властвует и пребывает каким-то образом в тех или иных моментах. Аристотель, которому вообще принадлежит первая, основополагающая для дальнейшей европейской философии экспликация времени на основе столь же основополагающей онтологии времени, эту двойную природу "теперь" характеризует следующими словами: "А взятое вместе все (всякое) время то же самое, так как "теперь" то же самое, что когда-то было, но бытие ему другое... оно другое, поскольку оно всегда именно в другом и другом (времени), ... но то же самое, поскольку когда-то сущее есть (в) «теперь»"<sup>44</sup>. "Оно ... есть непрерывная связь времени... связывает (держит вместе) прошедшее время с будущим и в целом есть граница времени; оно есть начало одного и конец другого. Но это не так очевидно, как на пребывающей точке. Ведь "теперь" различает потенциально. И поскольку оно таково, оно всегда другое, поскольку же связывает, всегда то же самое, как точка в математических линиях"<sup>45</sup>. Итак, как тождественное во всяком времени, "теперь" надо исключить из времени, т.е. из последовательности, ибо оно всегда, или, иначе, оно вечно. И оказывается, что такое "теперь" зиждется на более прочном фундаменте, чем в различающихся от него моментах последовательности. Такое значение "теперь" не является вечным не только в смысле непрекращающейся бесконечной последовательности, а по существу иное в отношении ко времени - взятое как то, в котором нет следования и тем самым нет возникновения и исчезновения. Поэтому Платон при определении времени, как от числа к числу движущегося вечного образа (подобия), пребывающего в единой вечности, допускает для вечной сущности подобающим по истинному высказыванию лишь "есть", а "было" и "будет" как "виды возникшего времени" приложимы

лишь к возникновению, становящемуся во времени <sup>46</sup>. Если допускать такое вечное, к которому поневоле приводит и временная последовательность, то явно, что оно первичнее по существу времени, так как оно фундирует и создает вообще возможность времени как последовательности "теперь". Исчезло бы тождественное ("вечное") как граница - не было бы философии. Не строго передавая аристотелевское понимание времени, можно сказать, что двуликость "теперь" вытекает из того, что посредством него осуществляется связанность вечного и времени, оставленная Платоном для Аристотеля невыявленной в соотношении образа и образа (подобия).

Гегель, следовавший в общем за аристотелевским пониманием, в первом издании своей Энциклопедии отличает **к о н е ч н о е н а с т о я щ е е** (присутствие) от **в е ч н о г о** или абсолютного **н а с т о я щ е г о** (присутствия). Первое есть "как т е п е р ь", и поэтому его абстрактные моменты, как прошедшее и будущее, отличаются от него как конкретного единства, второе же ... содержит эти моменты внутри себя самого, и его конкретное единство не есть поэтому "теперь", ибо оно есть покоящееся тождество, конкретное бытие как всеобщее, не исчезающее в ничто, как становление" <sup>47</sup>.

На первый взгляд просто кажущееся различие словоупотребления имеет своей основой существенное инопонимание "принципа" связанности вечного со временем. Раз "теперь" лишь **к о н е ч н о е** настоящее, то оно, как всякое конечное, исчезает в ничто, т.е. "п е р е х о д и т": и не только возможно, что оно переходит, так что оно могло бы быть, не преходя, но бытие конечных вещей, как таковое, состоит в том, что они содержат зародыш прехождения как свое внутри-себя-бытие, что час их рождения есть час их смерти" <sup>48</sup>.

Поэтому всякое реально конечное обладает имманентно этим конечным "теперь" или, как Гегель разъясняет: "Верно то, что реальное отлично от времени, но и то, что оно также существенно тождественно с ним. Реальное ограничено, а иное этого отрицания находится в н е е г о; в нем, следовательно, определенность в н е ш н я я себе, и отсюда проистекает противоречивость его бытия; абстракция (подчеркнуто нами. - Т.Л.) этого внешнего характера, его противоречивости и его беспокойства и является самим временем" <sup>49</sup>. По существу конечное и временное (или временное) - синонимы, и из-за этой связи, из измерений времени прошедшее (Vergangenheit), как

преимущественно выражающее преходящность (Ver-gänglichlichkeit), тоже пронизывает как конечное настоящее, так и конечное будущее.

Поэтому, как нам кажется, соотношение временного с вечным основывается у Гегеля на диалектико-спекулятивном понимании конечного и бесконечного, особенно на понятии истинной или утвердительной бесконечности<sup>50</sup>, благодаря чему и качественный и количественный бесконечный прогресс, как "дурные" или рассудочные бесконечности, в которых бесконечное остается навсегда потусторонним, ибо оно лишь бесконечное отрицание конечного, положенного "как реальное",<sup>51</sup> могут быть поняты как моменты истинной бесконечности, через которые она опосредствует свое становление самой собой. Если образом прогресса в бесконечность служит прямая линия, "то истинная бесконечность, повернутая обратно к себе, имеет своим образом к р у г, достигшую себя линию, которая замкнута и всецело налична, не имея ни начального пункта, ни какого-либо конца"<sup>52</sup>. Проще выражаясь, конечное по существу в нем самом есть нечто отрицательное, поскольку оно ко н ч а е т с я, б е с -конечное же отрицание этого отрицания и как судая отрицательность содержит внутри себя оба момента - себя и свою противоположность, являясь их утвердительным единством. "... Бесконечное, каково оно на самом деле, есть процесс, в котором оно низводит себя до того, чтобы быть лишь о д н и м из своих определений, противостоять конечному и, значит, быть самому лишь одним из конечных, а затем снимает это свое отличие от себя самого (выделено нами. - Т.Д.) для утверждения себя и есть через это опосредование и с т и н н о б е с к о н е ч н о е"<sup>53</sup>. Конкретное всеобщее, идеальность, понятие, идея, абсолют и др. являются на языке Гегеля разными выражениями этой истинной бесконечности на разных взаимосвязанных "уровнях", по Гегелю, в "сферах абсолюта"<sup>54</sup>.

Следовательно, и вечное настоящее или просто вечность надо понимать как истинное бесконечное, т.е. процесс, зиждущийся в отрицательности (в соотношении отрицательного со своим отрицанием) и необходимо имеющий время, его измерения внутри себя. Далее, все, чему присуще это истинное бесконечное, не может быть подвластно времени и должно быть признано вечным. По Гегелю, "понятие же в своей свободно самостоятельно существующей тождественности с собой, как "я" = "я", есть само по себе абсолютная отрицательность и свобода; время не есть

поэтому то, что господствует над ним, и понятие также не есть во времени, не есть нечто временное. Оно, наоборот, есть власть над временем, которое и есть лишь эта отрицательность, определившаяся как внешность. Поэтому лишь предметы природы подчинены времени, поскольку они конечны. Напротив, истинное - идея, дух - вечно<sup>55</sup>. Отсюда явствует, что принцип отрицательности (отрицание своего отрицания в целом как процесс) как решение всеобщей противоречивости имеет и для гегелевского понимания времени столь же "конституирующее" значение, как и для всей его философии. "Гегель показывает возможность исторического осуществления духа "во времени" в обратном сведении к той самой одинаковости формальной структуры духа и времени как отрицания отрицания", - отмечает М. Хайдеггер и продолжает: "Душевая, формально-онтологическая и формально-апофантическая абстракция, в которую отрешены (овнешнены) дух и время, создавая возможность восстановления родственности обоих"<sup>56</sup>, увиденная в гегелевском понимании времени "радикальнейшее и слишком мало принятое во внимание формулирование распространенного понимания времени"<sup>57</sup> и излагая его для четкого разграничения собственной, им самим сформулированной экстазисной сущности времени.

Этот самый принцип отрицательности, конечно, не найден Гегелем при рассмотрении времени или какой-либо другой частной сферы действительности, а, как нам кажется, предопределен местом Гегеля в европейской философской традиции, в которой именуемый новым временем исторический поворот в социально-экономических условиях в жизни общества выдвигал человека на центральное место в отношении всего сущего, которое, в свою очередь, потребовало всецело гарантированной самодостоверности теперь в качестве субъекта понятого человеческого существа для творческого овладения всей действительностью, совершаемого в науках теоретически, а практически - в организации общества и в покорении природы для воспроизводства самого себя и своего места в природе. В философии нового времени постепенно достигаемое понимание эпохи является одновременно и обоснованием сущности человека и связанным с этим определенным истолкованием сущего в целом так, чтобы разумная деятельность человека (субъективное в своей достоверности) и не-человечески существующее (объективное, природное) были в конце концов примирены таким об-

разом, что существо достоверности человеческого самосознания было бы обеспечено всей действительностью, самым посредством их принципиальной общности, благодаря чему человеческое мышление в диалектико-спекулятивном методе достигает знания абсолюта, т.е. бесконечной содержательной целостности, в которую уже необходимо заключен и логически и исторически путь самого этого абсолютного знания. Эту принципиальную общность, создающую такое примирение, не трудно увидеть - и, возможно, на это уже указали приведенные в начале определения из "Феноменологии духа" Гегеля - в отрицательности, выработанной, по нашему мнению, Гегелем, на основе деятельного самосознания и определенной христианской теологии, кстати, всегда и везде отчетливо высказанной Гегелем, благодаря чему содержание традиционной сущности христианской религии обретает завершенную самосознательную форму (самость, понятие), а человеческое самосознание возвышается в чистом знании до напслненной предметности<sup>58</sup>. Гегелевское понимание самосознания обстоятельно раскритиковано Марксом в "Экономическо-философских рукописях 1844 года"<sup>59</sup>, но отрицательность (отрицание отрицания (стрицание отрицания как характер процесса) Маркс сохраняет, и потом оно формулируется Энгельсом как один из всеобщих законов материалистической диалектики и поэтому с существенным отличием от Гегеля - как своеобразный восстанавливающий характер поступательного временного развития. У Гегеля, как мы видели, она является преимущественно безвременной, т.е. вечной тотальной определенностью процесса, понятого как абсолютное настоящее присутствие, ибо если философскому мышлению понадобится найти возможность примирения, с одной стороны, между субъективной деятельностью и противостоящей ей объективной реальностью (прежде всего природой) и, с другой стороны, основанным на них противоречием между свободой и необходимостью, то не может этот объемлющий принцип принадлежать лишь одной из противоречащих сторон, он должен быть "выше", т.е. иметь отличный от сторон способ бытия (существования), и требует поэтому соответствующего ему метода познания (понимания) - спекулятивной диалектики. Абсолютный приоритет логического (идея в себе и для себя в элементе чистого мышления) и созданная тем самым трудность его освобождения (отпускания) в природу намекают, может быть, на это обстоятельство, непреодолимое и другими философскими воззрениями, имеющими цель опосредования субъектно-объектного отношения в бесконечную

целостность.

Пора возвращаться к вечности, или, точнее, к ее понятию, которое "не должно быть поэтоу так понято, что она (т.е. вечность) будто бы у п р а з д н е н н о е (aufgehobene) время, и тем более не в смысле, как будто вечность наступает после времени; этим вечность была бы превращена в будущее; и не в том смысле, что время начисто отрывается и вечность будто бы голос отвлечения от него, но время в своем понятии (т.е. в смысле Гегеля как "бесконечная тотальность", а не в нашем представлении о времени) как вообще понятие само есть вечное и поэтоу абсолютно настоящее"<sup>60</sup>. Понятие вечности нельзя поэтоу вывести из рассмотрения времени, и даже диалектическое развертывание определений последнего может лишь показать присутствие в нем по существу от него отличного, но само оно определено как *P r i u s* в отношении времени. Поэтоу понятие времени, как и пространства, имеют свое с и с т е м н о е место в философии природы (вечной идеи в своем реальном инобытии), и даже в философии природы они как определения природы в ее бесконечной разрозненности, в которой единство формы является лишь внешним, т.е. пространством и временем, входят в ту ее часть, которая под названием м е х а н и к а трактует о материи в ее идеальной системе<sup>61</sup>. Это никак не свидетельствует о их фундаментальном значении даже для других частей философии природы, а, наоборот, заставляет предполагать, согласно общему спекулятивному методу, что эти абстрактные определения будут на более конкретных ступенях природы сняты и присутствуют в измененном виде.

Первое же снятие абстрактных определенностей пространства и времени совершается в той же сфере внеположенности (бытии-одно-вне-другого) и изложено переходом пространства, как "противоречием в самом себе между равнодушной рядоположенностью (одно-возле-другого) и не имеющей в себе никаких различий непрерывностью", во в р е м я и обратным переходом времени, в котором различие изменения погашено в последовательности "теперь", в пространство. Таким образом, отрицательное определение в пространстве, исключая точка теперь больше уже не является таковой только в себе (т.е. в возможности), а определена конкретно в нем самом благодаря полной отрицательности, которой является время. Такая конкретная точка есть место<sup>62</sup>.

Нестрого выражаясь, всякое "здесь" в пространстве под-

разумеает всегда необходимо и какое-нибудь "теперь", и место представляет их единство, ибо "отрицанием пространства является время, а положительным бытием временных различий является пространство"<sup>63</sup>. "Место представляет собой пространственную и, следовательно, равнодушную единичность, и оно является таковой лишь в качестве пространственного "теперь", в качестве времени... Это исчезновение и новое самопорождение пространства во времени и времени в пространстве, так что время полагает себя пространственно как место, но эта равнодушная пространственность также полагается непосредственно как временно е..."; которое есть движение и "непосредственно тождественное налично сущее единство их обоих, материя"<sup>64</sup>. В приведенном высказывании выражается спекулятивным языком, во-первых, то, что время и пространство являются возможностями движения и движимого, что именно лишь в движении они существуют как действительные и, во-вторых, что взаимосвязь обоих условий такова, что через движение пространственные координаты всегда уже определены временными и временная координата (параметр) для своего определения и изменения требует соотношения с пространственными. Оба являют свой параметрический и характер, обеспечивающий отмеривание разных расположений (состояний) движущегося и представляемый в современной науке как единый континуум движения (процессов). Поэтому и Гегель резко возражает против их раздельности и против представлений о пустом пространстве и пустом времени, которые наполняются извне движущейся материей — а тем самым абстрактные определения пространства и времени полагаются как абсолютные, — приписывая им существование для себя<sup>65</sup>.

Такое единое понимание пространства и времени предопределено уже онтологией Гегеля, так как в "Науке логики" и пространство, и время, а также материя вообще рассмотрены как примеры чистого количества, т.е. единства непрерывности и дискретности, положенного то в форме непрерывности, то в форме дискретности<sup>66</sup>.

Ведущим в пространственно-временном единстве, поскольку оно всегда существует посредством движения, является, по нашему мнению, у Гегеля время, ибо оно есть беспокойство, само становление, а пространство является положительным бытием временных различий, т.е. их сохранением, устой-

чивостью, которое снова снимается движущимся. И поэтому длительность, которая нам кажется чисто временной характеристикой, с точки зрения Гегеля - всегда пространственно фиксированное время, как снятое время, как относительная остановка в становлении. "Взятое со стороны того определения пространства, в котором время снято, тело (т.е. количественно в массы обособленная материя в определении целого или единицы) является дл я щ и м с я, взятое же со стороны того определения времени, в котором безразличное пространственное существование снято, тело является преходящим..."<sup>67</sup>. В этом снова обнаруживается главный смысл Гегеля, что время как становление во внешности есть возникновение, изменение и исчезновение. И поскольку нечто длится, оно изъято из становления, и, следовательно, длительность имеет в этом противопоставлении "качественное" значение: "то, что не существует во времени, является тем, в чем не совершаются процессы"<sup>68</sup>.

Поэтому длительность не может быть приравнена к вечному и является, как кажется, относительной у с т о й ч и в о с т ь ю, в которой "теперь" времени, благодаря погашению других измерений посредством пространства, полагается как непрерывная величина, т.е. количество какого-нибудь движения. К этому, кажется, восходит и обычное представление о времени как о непрерывном потоке, имеющем одно измерение, т.е. одну численную величину (на языке Гегеля такое время - "дурной бесконечный прогресс"). При таком количественном измерении времени "теперь" выступает как единица измерения, а множество этих единиц в последовательности составляет длительность. Разумеется, единицу саму нельзя вычислять чисто абстрактно, количественно, ее надо определять в каком-либо реальном движении, в котором уже совершился и совершается переход времени в пространство. Многообразие движущегося создает, с одной стороны, возможность различения "физического", "биологического", "психологического", "социального" и т.д. времени, или часов. С другой же стороны, оно предполагает возможность единства этих различных координационных систем на основе того действительного движения, которое принимается основополагающим (фундаментальным) современной наукой и ее методами пространственно-временного измерения. Тем самым параметрический характер в р е м е н и в м е с т е с пространством приобретает господствующее значение для всякого представления, устройства и воспроизводства современного научно-техни-

ческого мира. Всеобщее предпланирование будущего лишь подтверждает, что не мы располагаем временем, а оно само, как исчисляемое вперед, должно приниматься в расчет более точным измерением (в том числе и уменьшением единицы времени) для определения и для поддержания возрастающих "темпов социальной жизни", т.е. эффективности, измеренной "фактором времени".

Время в своей длительности, с точки зрения Гегеля, радикально отлично от вечности, ибо "она есть лишь относительное упразднение" времени<sup>70</sup>, и даже свой конец ожидает длящееся конечное, когда-то можно будет сказать, что "теперь" его нет, оно прошедшее. Но как сохраняется то, чего уже нет? Хотя в отношении к чему-нибудь прошлому нередко ставится вопрос, было ли это вообще, имеется ли все-таки в принципе возможность это установить, иначе исторические науки об обществе и природе совпадали бы с научной фантастикой, которая также имеет своим предметом то, чего еще нет. Как вообще возможна устойчивость различий временных измерений, если переходом времени через движение в пространство они снимаются в "теперь" и его длительности? Гегель почти мимоходом замечает: "Впрочем, в природе, в которой время есть "теперь", дело не доходит до устойчивого различия этих измерений друг от друга; эти измерения необходимо существуют лишь в субъективном представлении, в воспоминании и в страхе или надежде. Но прошедшим и будущим временем как существующим в природе является пространство, ибо оно есть время, подвергшееся отрицанию..."<sup>71</sup>. Время как время обнаруживается в природе лишь пространственно, т.е. как то, что при становлении совершилось как одно-после-другого, сохраняется в ней как одно-возле-другого (одно рядом с другим), и поэтому лишь то существо, которое имеет понимание временных измерений заранее в их различии, может рассматривать природу во временной последовательности, восстанавливая ее из пространственных мест и их соотношения. Если приравнивать историю лишь к временному направленному восходящему следованию, то и с точки зрения Гегеля некоторая область природы имеет "историю, точнее: генезис и экзистирующую метаморфозу"<sup>72</sup>, но в-себе и для духа, а не для себя самого. Э. Энгельс, говоря о неисторическом взгляде на природу, разъясняет: "... у Гегеля природа, как простое отчуждение (Entäusserung) идеи, не способна к развитию во вре-

мени: она может лишь развертывать (Ausbreitung) свое многообразие в пространстве и, таким образом, осужденная на вечное повторение одних и тех же процессов, она выставляет одновременно и одну рядом с другой все заключающиеся в ней ступени развития. И эту бессмыслицу развития в пространстве, но вне времени, которое является основным условием всякого развития..."<sup>73</sup>, Энгельс приписывает Гегелю, хотя, как нам кажется на основе вышесказанного, без достаточных к тому четких оснований. Точное понимание слов Энгельса требует выяснения понятия развития у Гегеля, и лишь после его сопоставления с энгельсовским определением развития можно судить о правомерности критики, которая выходит за рамки данного изложения. Вместо этого зададимся вопросом, почему различия времени — прошлое, настоящее, будущее — необходимо ограничиваются лишь субъективным духом, а не пронизывают абсолютный дух, т.е. вечность, как абсолютное настоящее, как будто содержащее "эти моменты внутри себя самого", как было упомянуто выше? (см. с. 37). Ведь можно представить себе вечность (присутствие) в виде тотальности, включающей указанные моменты внутри себя, но без последовательности прошлого, настоящего и будущего, а одновременно, как своеобразное "чуждое мгновение". Но способ бытия такой вечности есть именно субъективное представление, права которого в его в о с п о м и н а н и и, надежде или страхе признает и гегелевское понятие времени. Но если м ы с л и т ь п о н я т и е времени, т.е. преодолеть представление как форму, сохраняющую инобытие другого (представляемого), то снятием в н е ш н о с т и созерцания не могут ей принадлежащие моменты времени как следование перейти к вечному, а наоборот, в ней они углубляются в свое основание, главные определения которого изложены в первой части статьи. В абсолютном настоящем, в истинной бесконечности, понятой как "становление абсолюта самим собою", время является лишь одним из моментов процесса, соответствующего "иностановлению, овнешнению" (Entäußerung), объективированию, удвоению, как необходимое выхождение-во-вне, но навсегда остающееся внутри процесса в целом, принятого в качестве вечного. Поэтому "дух необходимо является во времени, пока не постигает свое чистое понятие, т.е. пока не уничтожает (погашает) время"<sup>74</sup>, т.е. пока этот один момент процесса понимается как целое, поскольку он не возвращен в истинное целое, или, иначе, целое находится и понимается лишь во временной последовательности, оно пока н е

з а в е р ш е н н о е. "Время поэтому выступает как судьба и необходимость духа, который не завершен внутри себя..."<sup>75</sup>. Сама философия Гегеля выступает в том историческом времени (im geschichtlichen Augenblick), когда дух завершается и его принцип осуществления может и необходимо должен быть изложен на пути формообразований сознания в самоявлении абсолютного духа, - в произведении, названном "Феноменологией духа" - наукой о являющемся знании<sup>76</sup>, автором которой был смертный человек по имени Георг Вильгельм Фридрих Гегель.

Обретенная завершенность духа, достигшего своей цели абсолютного знания, заключает в себе предшествующую последовательность своей действительной истории, но в воспоминании<sup>77</sup>, в котором прошедшее сохраняется как прошедшее (история), постигнутое, однако, в понятии бесконечной завершенности<sup>78</sup>, - а сама есть и будет теперь лишь в вечно н а с т о я щ е м, в уже осуществленной и всегда осуществляемой в будущем действительности как "вечная в себе-и-для-себя сущая идея, вечно проявляющая себя в действии, себя порождающая и собой наслаждающаяся как абсолютный дух"<sup>79</sup>.

Тем самым понятие историчности у Гегеля не может уже охватывать измерения будущего как существенно иного присутствия духа, ибо его становление самим собою осуществлялось в прошлом, и поэтому временное будущее значимо лишь для единичного самосознания в его деятельности или для духа разных народов, вовлеченных в мировую историю абсолютного духа.

Если подвести некоторые предварительные итоги, гегелевское понимание истории кажется нам основанным, во-первых, на соотношении временной последовательности с вечностью, которая по существу является бесконечной предпосылкой как времени, так и истории; во-вторых, на соотношении осуществления свободы духа с неисторической и вечно пребывающей в восстановлении природой; в-третьих, на предположении у н и - в е р с а л ь н о й и м м а н е н т н о й с у б ь е к т н о - о б ь е к т и в и р у ю щ е й ц е л е с о о б р а з н о й д е я т е л ь н о с т и (божественный дух как разумная воля) и, наконец, на скрытом предположении об одновременном реальном существовании природы и, по крайней мере, природного человека<sup>80</sup>, ибо способы наличного бытия логического - природа и дух (история) - не имеют по отношению к нему временной последовательности.

Литература и примечания

- 1 Гегель Г.В.Ф. Сочинения. - М., 1959. - Т. 4: Система наук. Часть первая. Феноменология духа. - С. 434. (В дальнейшем сокращенно Фен., № страницы).
- 2 Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. - М., 1970 - 1972. - Т. I. - С. 123 - 124. (В дальнейшем сокращенно: НЛ, № тома и страниц).
- 3 Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: Т. I: Наука логики; Т. 2: Философия природы; Т. 3: Философия духа. - М., 1975 - 1977. - Т. 3. - § 384, примечание - С.29. (В дальнейшем сокращенно: Энци., № § ).
- 4 Фен. - С. 9.
- 5 Там же. - С. 12.
- 6 Там же. - С. 10.
- 7 Там же. - С. 429 - 430.
- 8 Там же. - С. 9.
- 9 Там же. - С. 9.
- 10 Там же. - С. 9.
- 11 Фен. - С. 12 - 13; НЛ. - Т. I, с. 88; Энци. - Т. 3, § 554.
- 12 Фен. - С. 13.
- 13 НЛ. - Т. 3, с. 16; Энци. - § 20.
- 14 Фен. - С. 128; Энци. - §§ 423, 424.
- 15 Фен. - С. 99.
- 16 Там же. - С. 14, 18 - 20, 434.
- 17 Там же. - С. 13; НЛ. - Т. I, с. 101 - 102.
- 18 Гегель Г.В.Ф. Сочинения. - М.-Л., 1935. - Т. XI: Лекции по истории философии. Кн. 3. - С. 517.
- 19 НЛ. - Т. I. - С. 103.
- 20 Энци. - § 160, §§ 161 - 164 и подробно: НЛ. - Т. 3. - С. 9-30.
- 21 См.: НЛ. - Т. 3. - С. 18.
- 22 См.: Энци. - § 194, 218, 219; НЛ. - Т. 3. - С. 209 и сл.
- 23 См.: Энци. - § 83, 84, 112, 161, 240.

- 24 См.: Фен. - С. 18, 411; НЛ. - Т. 3. - С. 289, 309.
- 25 См.: НЛ. - С. 289.
- 26 См.: Энци. - § 18,247, 381.
- 27 Фен. - С. 433; Энци. - § 247 - 251.
- 28 См.: Фен. - С. 433 - 434.
- 29 Там же. - С. 429.
- 30 См.: Энци. - § 262.
- 31 Энци. - § 261, примечание.
- 32 Там же. - § 254.
- 33 Там же. - § 254, примечание.
- 34 Там же. - § 254, прибавление.
- 35 Там же. - § 255, примечание.
- 36 Там же. - § 256.
- 37 Там же. - § 257, прибавление.
- 38 Там же. - § 257.
- 39 Там же. - § 257, прибавление.
- 40 Там же. - § 258, примечание.
- 41 НЛ. - Т. I. - С. 261.
- 42 Энци. - - § 259.
- 43 Там же. - § 259, примечание.
- 44 Аристотель. Физика. - М., 1936. - IV книга, гл. II, 219 в. - С. 79.
- 45 Там же. - IV, 13, 222 а. - С. 83.
- 46 Платон. Тимей // 37ае: Соч.: В 3 т. - М., 1971. - Т. 3. - Ч. I. - С. 477.
- 47 Hegel, G.W.Fr. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. § 202. Anmerkung 1. In : Sämtliche Werke (Jubiläumsausgabe). Hrsg.v.H.Glockner.-Bd. 6.-Stuttgart, 1927. - S. 156.
- 48 НЛ. - Т. I. - С. 192.
- 49 Энци. - Т. 2. - § 258, примечание.
- 50 См.: НЛ. - Т. I. - С. 201 - 216.

- 51 Там же. - С. 214.
- 52 Там же. - С. 215.
- 53 Там же. - С. 214.
- 54 Истинное бесконечное Гегель называет основным понятием философии. См.: Энци. - Т. I. - § 97, примечание.
- 55 Энци. - Т. 2. - § 258, примечание.
- 56 Heidegger, M. Sein und Zeit: Erste Hälfte. - Dritte Auflage. - Halle a.d.S., 1931. - S. 435.
- 57 Ibidem. - S. 428.
- 58 См.: Фен. Гл. Абсолютное знание и частности. С. 426 - 428, 430. Ср.: Энци. - Т. I. - С. 65, § 6, примечание; Т. 3. - § 564, примечание.
- 59 См. об этом: К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. - 2-е издание. - М., 1974. - Т. 42. - С. 154 - 174.
- 60 Hegel, G.W.Fr. Enzyklopädie ... - § 201 Anm. // Sämtliche Werke. - Bd. 6. - S. 155.
- 61 См.: Энци. - Т. 2. - § 252, 253.
- 62 См.: Там же. - § 260.
- 63 Там же. - § 260, прибавление.
- 64 Там же. - § 261.
- 65 См.: Там же. - § 258, примечание; § 261, примечание.
- 66 См.: НЛ. - Т. I. - С. 258 - 262.
- 67 Энци. - Т. 2. - § 264.
- 68 Там же. - § 258, прибавление.
- 69 См.: Heidegger, M. Unterwegs zur Sprache. // Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910 - 1976. - Frankfurt am Main, 1985. - Bd. 12. - S. 198, 200 - 201.
- 70 Энци. - Т. 2. - § 258, прибавление.
- 71 Там же. - § 259, примечание.
- 72 См.: Там же. - § 339, 249.
- 73 Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. - Т. 21.

С. 287.

74 Фен. - С. 429.

75 Там же.

76 Там же. - С. 434.

77 Вместо "Erinnerung" Гегель пишет "Er-Innerung", стремясь выразить кроме обычного значения, хорошо передаваемого на русском языке, и более "спекулятивный" смысл, объясненный переводчиком Г. Шпетом как "введение духа во внутрь" (Фен. - С. 401) и отдельным значением приставки "наружу из", "из глубины в высь" как бы "изнедрение" (Фен. - С. 388 - 389), по существу воспоминание - это восход в сознание прежде непосредственной или внешней сущности через возникшую внутреннюю суть (возникшее "нутро") и память.

78 См.: Фен. - С. 433 - 434.

79 Энци. - Т. 3. - § 577. По этому поводу Шеллинг, кажется, не без иронии замечает в своих лекциях: "... во всяком случае он не бог, кому нечего делать, скорее он бог беспрестанного действия, неотступного беспокойства, не находящего покоя, он бог, который всегда делает лишь то, что он всегда уже делал, и поэтому не может творить ничего нового; его жизнь есть круговорот образов, потому что он от себя беспрестанно отрешается во-вне, чтобы снова возвращаться к себе, и всегда возвращается к себе, лишь чтобы снова от себя отрешиться во-вне" (Schelling, Fr.W.J. Zur Geschichte der neueren Philosophie, Münchener Vorlesungen. - Leipzig, 1975. - S. 182).

80 См.: Фен. - С. 411. - "Но мир есть не только этот дух, свергнутый в полноту и ее внешний порядок, а так как он есть по существу простая самость, эта последняя точно так же наличествует в мире: налицо сущий дух, который есть единичная самость, обладающая сознанием и отличающая себя от себя, как иное или как мир".

## СМЫСЛ КОНЦЕПЦИИ ПОНИМАНИЯ В ОБОСНОВАНИЯХ НАУЧНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ (АНАЛИЗ КОНЦЕПЦИИ И.Г. ДРОЙЗЕНА)

А. Тооль

Научная историография зародилась в первой половине XIX века впервые в немецкой историографии прежде всего в связи с разработкой нового метода изучения источников - метода филологической критики, позволяющего стать историческому исследованию доказательным познанием. Сам метод имеет долгую историю, не именно в это время, начиная с работ Б. Нибура и Л.ф. Ранке, его стали успешно применять к добыванию знаний о прошлых состояниях общества, а кроме того, стала складываться и система обучения историков этому методу через исторические семинары при исторических факультетах германских университетов.

Прославленным представителем тогдашней немецкой историографии был и И.Г. Дройзен (1808-1884). Его, вместе с Г.ф. Зибелом и Г.ф. Трейчке, причисляют к главным историкам малогерманской школы, занимавшей господствующую позицию в немецкой исторической науке и в университетах в 50 - 60-е годы XIX века. Это были так называемые "политические историки", явно подчиняющие свои исследования известным политическим точкам зрения и прежде всего обоснованию необходимости и оправданности объединения Германии сверху под руководством Пруссии. В силу этого собственно исторические произведения Дройзена в настоящее время представляют мало интереса, и наиболее значительным результатом его исследований кажется курс лекций под названием "Энциклопедия и методология исторических наук"<sup>1</sup>, читанный им с 1857 по 1883 год в Берлинском университете. С целью облегчения слушателям понимания своих лекций Дройзен составлял в тезисной форме схему этих лекций, изданную впервые в 1858 году под заглавием "Grundriss der Historik". В 1937 году внук Дройзена Р. Хюбнер издал и его конспект лекций вместе с другими работами по философии истории в сборнике "Historik".

Суть обозначенной этим термином дисциплины Дройзен разъясняет следующим образом: Historik "должна задавать себе цель быть органом исторического мышления и исследования"<sup>2</sup>,

т.е. автор стремится к гносеологической и методологической рефлексии над возникающей новой наукой с целью обоснования ее научного характера и самостоятельности ее методов.

Вопросы теории исторического познания И.Г. Дройзена рассматривались в советской литературе наиболее углубленно Е.И. Кириленко<sup>3</sup>. Нам всё же представляется недостаточной приводимая им аргументация к тезису о противоречивости взглядов И.Г. Дройзена. Интерпретацию концепции немецкого историка осложняет широкий набор основных гносеологических понятий, в основном определяемых через контекст. Она требует дальнейшего текстуального анализа и уточнения. Данная же статья преследует более скромную цель: служить введением к философии истории И.Г. Дройзена.

В качестве явлений духовной жизни Германии, оказавших наибольшее влияние на формирование философских предпосылок концепции Дройзена, называют обычно протестантскую теологию, философию Гегеля и неогуманизм классической филологии<sup>4</sup>. Будучи студентом Берлинского университета (1826-1831), Дройзен был непосредственным учеником Гегеля и А. Бека - систематизатора герменевтических идей Шлейермахера. Мыслителем, чье понимание проблем ему ближе других, он называет Вильгельма ф.Гумбольдта. Но какие бы идейные влияния ни выделять, необходимо иметь в виду, что концепция Дройзена складывалась прежде всего на основе собственного опыта исторического исследования, являющегося для него пробным камнем для всех спекулятивных систем.

Среди общих оснований концепции исторического познания Дройзена определяющим является его понимание природы человека. Он подчеркивает, что первое, что характеризует человеческую сущность, это ярко выраженная чувственно-духовная двойственность ее: "... человек есть и сстается чувственно-духовным существом, каким бы высоким или глубоким какой-нибудь из этих моментов в нем ни был. Какова бы ни была смесь этих обоих элементов в нем, эта смесь сама обуславливает и определяет тип исторического развития, который род человеческий переживает, и эти переживания развиваются во все иначе и иначе формирующуюся смесь этих обоих элементов его природы"<sup>5</sup>. Познание может исходить как из чувственной, так и из духовной стороны человека (быть либо эмпирическим, либо спекулятивным). Данное в эмпирическом восприятии Дройзен трактует как непохожее на воздействующее на человека, ссылаясь

для доказательства на возникшую в те годы теорию о специфической энергии органов чувств. Ощущения не представляют вещей как они есть в себе, а являются сигналами о воздействии, знаками, а не отражением вещей. Связь между восприятием и воспринимаемым состоит в том, что "одинаковый предмет при одинаковых обстоятельствах, влияя, вызывает одни и те же знаки, так что неодинаковым знакам всегда соответствуют неодинаковые воздействия"<sup>6</sup>. Спонтанность восприятия, образуя системы знаков, становится особой спонтанной силой - духом. Духовная сторона человека находит свое сосредоточие в его Я-бытии. Дройзен пишет: "Cogito ergo sum не есть основоположение, принцип, но является фактом, первым в ряду всех фактов, которые нам достоверно известны". На достоверность cogito опирается и достоверность чувственного мира, представленного в системе ощущений-знаков. Последние формируются в соответствии с априорными модальностями или "регистрами", формами или категориями познания. Самыми широкими из них являются пространство и время, которые, в свою очередь, служат основой для образования предельных понятий для охватывания мира явлений - понятий природы и истории. Такое деление явлений либо на природные, либо на исторические происходит на основе того, какой момент кажется в них доминирующим - пространство или время. Содержание первого складывается из тождественного в изменениях, вещественного, постоянного, подчиняющегося правилам. Второе связано с преемственным ростом и новообразованиями в потоке явлений.

Как в эмпирическом познании, так и в спекулятивном, где "мыслящее Я себя в себе самом в богатстве достигнутого содержания постигает и углубляет", в обоих видах познания "дейательно то же самое познающее Я и с тем же самым материалом, а именно с теми системами знаков, которые в нас эмпирически вызываются, но духовно упорядочиваются и комбинируются в представления, слова, мысли"<sup>8</sup>.

Но Я понимается Дройзеном не только и не столько познающим Я, но как практическое Я, как "орган нашего воления и мощи". При этом оно рассматривается исторически развивающимся в том значении слова, что потенции его развертываются и расчленяются во времени. Поэтому история совершается и исторический мир строится через волевые акты людей. "Здесь является движущим и действующим не механика атомов, а воля, которая происходит из Я-бытия и определяется им, а также сов-

местно действующие воли многих, которые якобы имеются в данной общности, в этом фамильном духе, общем духе, духе народа и т.п., общее Я-бытие, ведущее себя аналогичным образом". "И воля направлена на нечто, что еще должно возникнуть, на порождение и изменение, которое сперва лишь идеально в нас существует, т.е. не существует, пока не стало действием, следовательно, каждый такой акт воли открывается как бы в будущее и имеет настоящее и прошлое в качестве своих предпосылок, направлен на то, чтобы сделать мысль соответствующей бытию, в чем она имеет свои действительность и истину, чтобы бытие преобразовать и вновь оформить в соответствии с этой мыслью, так чтобы оно в ней стало истинным"<sup>9</sup>. Последнее обстоятельство делает исторический мир также нравственным миром. А вместе с тем придает ему важнейшую отличительную черту по сравнению с природой: вырастающие из Я-бытия людей свободные акты воли вступают как индивидуализирующий фактор в формировании явлений исторического мира. "Сущностью нравственного мира является воля и воление, которые индивидуальны, т.е. такое свободное, как оно есть, должно быть постоянным стремлением к совершенному, постоянным продвижением..."<sup>10</sup>. Природа - творение бога, и ее индивидуальность недоступна человеку. Поэтому, пишет Дройзен, он не остановится перед ее разрушением или умерщвлением в своих целях. Другое дело история - нравственный мир, возникший через действия людей. "Мир человека имеет целиком историчную природу, и в этом есть его специфическое отличие от природного мира. Исторический мир является сущностно человеческим; он находится между природным и надприродным, как и сам человек по своей чувственно-духовной сущности в обоих присутствует"<sup>11</sup>.

По мнению Дройзена, в силу такой позиции исторического процесса в структуре мира преодолевается в его адекватном постижении противоположность материализма и идеализма. "Фальшивая альтернатива материалистического и идеалистического мировоззрения примиряется в историческом мировоззрении. Поэтому что сущность нравственного, т.е. исторического, мира является то, что это противоречие в каждый момент примиряется, чтобы себя обновлять, обновляет себя, чтобы примирять"<sup>12</sup>. Ибо человек есть единство чувственной и духовной сторон, противоречие между которыми, в каждый момент примиряясь, чтобы вновь обновляться, является движущей силой истории.

На эти общие положения опирается дройзеновское учение

о методе. Он выделяет несколько типов методов. В соответствии с объектами и природой человеческого мышления есть три возможных научных метода: философско- или теологическо-спекулятивный, математико-физический, исторический<sup>13</sup>. Сущностью первого является познание, второго - объяснение. "Метод исторического исследования определен морфологическим характером материала. Сущностью исторического метода является понимать, исследуя (*forschend zu verstehen*)"<sup>14</sup>.

Дройзен указывает, что специфику метода определяет и специфика объекта исследования. Объектом историографии является работа человечества по построению нравственного мира. В своих лекциях под названием "Систематика" Дройзен дает обзор исторически исследуемой области (а вместе с тем предлагает и определенную спекулятивную концепцию "субстанциональной" философии истории). Он использует аристотелевское четырехчленение, которое имеет по крайней мере то преимущество, что исчерпывает практически возможные моменты<sup>15</sup>. Итак, "историческая работа" трактуется: 1) с точки зрения вещества, которое она оформляет; 2) с точки зрения форм, в которых она себя образует; 3) с точки зрения "рабочих", через которых она делается; 4) с точки зрения целей, которые в ее движении себя осуществляют.

Дройзен указывает на то, что природа человека такова, что вне своего мира мыслей, внутреннего мира, он ничего не создает, а только преобразует данный ему готовый материал. "Материалом исторической работы является естественно данное (*natürlich Gegebene*), исторически ставшее (*geschichtlich Gewordene*) — оба одновременно для нее условие и средство"<sup>16</sup>. К нему относится природа, которая через посредство ее познания и преобразования человеком поднимается к нравственной сфере; и значальный человек, который в работе человечества становится историческим, т.е. нравственным человеком; ставшие историческими построения (*Gestaltungen*), т.е. сумма результатов исторической работы как данное индивиду положение вещей в обществе, в которое он вращает, и человеческие цели, т.е. как бы духовный фон прогрессирующей исторической работы в нравственном мире, "дух времени", доминирующие страсти, народный дух и т.п.

Из названных четырех элементов строится нравственно-исторический мир, и происходит это через свободные волевые акты людей. Но акты воли должны получать свою содержатель-

ную определенность. Это вопрос о формах исторической работы. Таковыми являются нравственные общности. Человек от рождения нуждается в нравственных общностях, лишь в них становится он человеком. "Он есть продукт этих общностей, типы которых наполняют тогда его сердце и совесть и как нравственные силы возвышают его над его жалким атомистическим Я"<sup>17</sup>. Человек узнает нравственные силы в себе как нравственный долг. Каждая из этих сил создает себе свой сокровытый мир, определяет в каждом индивиде его нравственное бытие. Человечество "является лишь суммой и объединением всех этих нравственных сил и образований, и каждый индивид есть лишь в континууме и общности этих нравственных сил только как очередной носитель их и рабочий, лишь как живой член в них, как «оторванная от тела рука более не есть рука»"<sup>18</sup>.

Дройзен подразделяет нравственные общности на три группы: естественные, идеальные и практические. Основанием деления является чувственно-духовная природа человека, рассмотренная соответственно либо с естественной стороны, либо с идеальной стороны, либо в единстве обеих. Естественные общности вырастают из естественных потребностей. Сюда относятся общности семьи, племени, народа. В них преодолевается животная форма естественных потребностей, и прежде всего потребность в продолжении рода, которые посредством сил любви, верности и долга становятся нравственными.

Идеальные общности Дройзен определяет как общности, где духовное находит свое выражение и воплощение в чувственно воспринимаемой форме и посредством этого становится связью между индивидуумами. Он описывает такие общности и соответствующие нравственные силы или идеи, как искусство и красота, наука и истина, религия и священное, речь, язык. Бог создал человека по своему образу, чтобы тот продолжал творение. И человек творит дальше посредством логоса в нем, создает мир мыслей, нравственный мир. Логос, творческая сила в человеке становилась и становится, действует ежедневно дальше в идеальных общностях, а через них и в других сферах.

К практическим общностям Дройзен причисляет сферы общества (*Die Sphären der Gesellschaft*), благотворительности, права и власти. В них "движутся борющиеся интересы, всегда одновременно связанные и приводимые в движение естественными потребностями, всегда в стремлении к идеальным результатам или призывам к ним, хотя и лишь для

конечного готового состояния..."<sup>19</sup>. Практические общности представляют нечто среднее между двумя ранее описанными, они объединяют и уравнивают в себе их типичные черты. А именно: постоянность, определенность состояния естественных общностей и постоянное движение и стремление, духовное беспокойство, характерное для идеальных общностей.

Общественная жизнь и история человечества обусловлены постоянным взаимодействием нравственных общностей. При этом те не являются равнозначными. "Государство относится не просто как каждая другая нравственная сфера к любой другой, а охватывает их все, они движутся внутри его, под его защитой и ответственностью к своей гибели или благу"<sup>20</sup>. Такое воззрение, вообще распространенное в немецкой общественной мысли того периода, было особенно характерным для малогерманской школы, рассматривающей государство как надпартийную этическую силу, которая стоит над частными интересами и разрешает общественные конфликты.

Вышеизложенное понимание форм "исторической работы" стоит в тесной связи с дройзеновской трактовкой человека как конечного духа. Человек в своей конечности, неавтономности не может себя самого из себя производить, но нуждается в охватывающем его нравственном мире. Поэтому предложенная Дройзеном картина исторического процесса требует учета взаимодействия и взаимообусловленности индивидуального и "генерального" уровней в ней, и в особенности при характеристике движущих сил истории, рабочих исторической работы. В качестве "того, откуда идет начало движения" в истории, у Дройзена выступают акты воли, индивидуальные акты воли также и там, где говорится о действиях государства, народа, церкви и т.д. Эти акты воли индивидуальны, несут печать личности их осуществляющей. Но поскольку каждый индивид по необходимости сожительства во многих нравственных общностях и более или менее принимает в них участие, то "сколь индивидуальным и свободным в себе его Я ни было бы, все же он стоит во всех этих сферах в ряду и ведет себя соответственно... Он действует не как индивидуум и по своему индивидуальному мнению, а в соответствии с одной из многих связей, которые наполняют его Я и содержатся в его совести. Он действует как бы из некоего высшего Я ...

< - - > ... он чувствует себя поднятым над своим маленьким индивидуальным Я и как бы высшим правом облагораживаемым."<sup>21</sup>

Не только индивид, но и каждый индивидуальный народ, госу-

дарство, церковь являются преходящими, и только весь процесс в целом есть в подлинном смысле история. "Как относится это супружество, это произведение искусства, это государство к идее семьи, прекрасного, власти, так и эмпирическое, эфемерное Я к Я, в котором философ мыслит, художник творит, судья судит, историк исследует. Это всеобщее Я, Я человечества и есть субъект истории"<sup>22</sup>.

Каждый "имеет беспредельное влечение быть Я, т.е. в силу своего Я-бытия, которое творит вокруг себя, происходит это становление. Эта бесконечная работа, свобода бесконечного деятельного бытия является общей идеей для всех людей. В этом есть каждое Я, как каждое другое Я. ... Это самое индивидуальное, это Я есть одновременно и целиком общее. Каким бесконечным расстояние между Я мыслителя или художника и Я грубого негра или скверного копта ни было бы, тождественны и общи в них способность и влечение воли, одна и та же идея свободы на совершенно различных ступенях. Но в этой идее свободы они имеют свой тип, свое Я-бытие"<sup>23</sup>. Свобода есть жизненный пульс истории. Источником движения исторического мира является взаимодействие противоположных сторон природы человека. При характеристике механизма исторического движения Дройзен упоминает философию истории Гегеля. Процесс развития делится в дройзеновской концепции на три такта: сущее - определенное положение обстоятельств (Zuständlichkeiten) - критику и отражение в виде представления о должном (антитезис). Данное и требуемое затем сплавляются в становлении нового состояния (синтез). Это новое состояние вновь вызывает критику и т.д. Дройзен признает, что эта схема воспринята прежде всего из практических сфер, но повторяется, по его мнению, *mutatis mutandis* и в других областях.

Не все индивиды теряются в массе носителей тех или иных нравственных идей, среди них выделяются исторические личности. "Что из состояния обстоятельств (Zustände) становятся новые мысли, из мыслей - новые состояния, есть работа людей.

Многие..., живя ближайшими мелкими целями, привычками, общим стремлением, каким угодно мотивам следуя, работают для истории без выбора и воли, несвободно, как масса. Они есть шумные *Thurgorhor*'ы в шествии бога.

В движении мира предугадать, выразить, осуществить новые мысли есть историческое величие"<sup>24</sup>. Сосредоточение на

роли так называемых великих личностей в истории было характерной чертой политической историографии малогерманцев.

Наконец, остается еще четвертый фактор: для чего все происходит, т.е. какова цель исторической работы? В качестве целей исторических процессов выступают нравственные силы, которые Дройзен, рассматривая их в этом качестве, называет идеями. В той мере, в какой человек, будучи нравственным в каждом своем действии, осуществляет какую-либо нравственную идею, он принимает участие в истории. А нравственные идеи направляют исторический процесс. С этой стороны историческая работа человечества, народа и т.д. выступает как цепь целей, каждая из которых обуславливает следующую и сама является обусловленной предыдущей. Но что является высшей, последней целью этой работы, которая охватывала бы и объясняла все частные, эмпирическая наука истории сказать не может. Она не имеет средств, чтобы проникнуть в начало и конец всех дней. На основе трех тысяч лет истории, о которых человечество, по Дройзену, имеет представление, оно может предугадать, предположить, в каком направлении история до сих пор текла и будет двигаться в будущем. "И если мы предполагаем, что это движение ведет нравственный мир к дальнейшему усовершенствованию, то делаем мы это из убеждения, которое развивается из нашего самосознания и отсюда нам данной природой нравственных сил"<sup>25</sup>.

Если возвратиться к учению о методе, встает вопрос о том, как описанный выше процесс "исторической работы" становится материалом для исторического исследования и каков морфологический характер этого материала? Первое требование здесь такое, что этот материал должен быть дан в современной для исследователя чувственной воспринимаемости, быть эмпирическим материалом, так как историография — эмпирическая наука. Отсюда вывод, что данность для исторического исследователя является не прошлое, поскольку оно прошло, а то, что у него теперь и здесь еще не прошло — воспоминания, предания; следы прошлого. Каждый фрагмент нравственного мира есть ставшее и имеет свое прошлое латентно, идеально в себе, и поэтому может быть рассмотрен как исторический материал. Последний имеет двоякую структуру — внешнюю, чувственно воспринимаемую, и внутреннюю, идеальную сторону. Исторический материал в его чувственной воспринимаемости обозначается Дройзенем как выражение (*Ausserung*), проявление (*Ausdruck*), оттиск (*Abdruck*) внутреннего. Последнее характеризуется им как внутренняя

сущность, "центральный пункт", центр, сила. Внешняя сторона относится к внутренней как кусочки периферии к центральному пункту, как струя к центральной силе. Но такой структурой обладает для человека лишь то, что возникло посредством действия самих же людей. Все, пишет Дройзен, что сохранилось от когда-либо и где-либо действовавшего человека, является для нас понимаемым. Исследующий взгляд может раскрыть скрытое в нем содержание, вновь оживить. Этого он не сможет сделать по отношению к природе. В истории философии истории этот принцип был отчетливо сформулирован уже Дж. Вико.

Самое глубокое основание понимания нравственного мира лежит, по Дройзену, в христианском мировосприятии. "Из истории, также из нее мы учимся понимать бога; и только в боге мы сможем понимать историю"<sup>26</sup>.

При более конкретном анализе можно отметить, что само слово "понимание" используется Дройзенем в трех в той или иной мере различных значениях<sup>27</sup>. Во-первых, речь идет о процедуре соотношения человеческого проявления или выражения с тем, что в них хотело бы проявиться или выразиться, и выявления в них проявленного и выраженного<sup>28</sup>. Это и есть собственное содержание или "логический механизм", по словам Дройзена, метода понимания.

Общим основанием возможности понимания в приводимом выше смысле этого слова является конгениальный исследователю характер того, что в качестве исторического материала перед ним лежит. Эмпирическое историческое исследование при изучении его воспринимает "не голые знаки, а проявления и отчасти тех же систем знаков, с которыми мы сами работаем"<sup>29</sup>. Эта конгениальность обусловлена, во-первых, тем, "что чувственно-духовная природа человека выражает каждое внутреннее происшествие в чувственной восприимчивости, отражает в каждом выражении внутренние происшествия. Будучи воспринятым, выражение побуждает, проецируя себя внутри воспринимаемого, тождественное внутреннее происшествие. Услышав крик страха, мы чувствуем страх кричащего и т.д."<sup>30</sup>.

Каждое единичное проявление есть частное выражение внутреннего. В каждом единичном проявлении представлена в себе тождественная внутренняя сущность. Но никогда не целиком. Отдельные проявления не могут быть выражением всей внутренней природы, требуется синтез. "Единичное понимается в целом, и целое - из единичностей"<sup>31</sup>.

Из вышесказанного вытекает и следующий необходимый, обуславливающий понимание момент, коренящийся в природе человека: "Только в человеческом существе сумма впечатлений будет объединена в тотальность"...<sup>32</sup>, притом в развивающуюся тотальность, и лишь в силу того может какое-либо существо стать человеком, т.е. существом понимающим. "Понимающий, поскольку он есть Я, тотальность в себе, как и тот, кого ему необходимо понять, заполняет тотальность того из отдельного проявления, и отдельное проявление из тотальности того"<sup>33</sup>.

Наконец, решающим условием возможности понимания есть преемственность нравственного продвижения человечества, которое объединяет исторический процесс вместе с каждым индивидом в единую целостность. "... прошлое человеческого бытия было для нас нечто спутанное и мертвое, если бы мы не видели в нем континуитет и проявление тех же самых сил, которые наполняют нашу собственную жизнь и бытие, нашу совесть и в которых нам каждый день снова и снова наше человеческое бытие представляется обусловленным"<sup>34</sup>. Чтобы понимать, мы предполагаем, пишет Дройзен, "что люди в соответствии со своей природой двигались все в одних и тех же хотя и во все по-новому осуществленных формах"<sup>35</sup>. Основание такого предположения практическое: "Каждую частичку материала, представленного нашей исторической эмпирией, мы исследуем, чтобы видеть, включается ли она и как включается в эту преемственность исторической работы, в истинности которой мы уверены, ибо мы сами, наш народ, наше образование, наше состояние являются ее суммой, ее суммированным результатом"<sup>36</sup>.

Говоря о понимании, Дройзен указывает на необходимость отличать логический механизм его от акта понимания. "Он следует при изложенных условиях, как непосредственная интуиция, как творческий акт, как искра между приближенными друг к другу заряженными электричеством телами, как зачатие при совокуплении"<sup>37</sup>. Таково второе значение данного слова - понимание как интуитивный акт.

Завершая этим характеристику метода понимания в трактовке Дройзена, необходимо подчеркнуть, что он рассматривал его не просто как один из методов, но и как "наисовершеннейшее познание, доступное человеку"<sup>38</sup>. Преимущество метода в том, что здесь в силу вышеуказанной конгенитальности субъект и объект совпадают. По отношению к природе такой возможности у человека нет. Дройзен как верующий протестант

понимает природу как творение бога, и бог может, конечно, себя в своем творении узнать, а значит, и понять природу. Но человеческое понимание явлений природы может быть лишь квазипониманием: "они будут нами поняты лишь в той мере, в какой мы практически или теоретически подводим их под категории, регистры мысли, которые свойственны нашему Я"<sup>39</sup>. А понимания их "собственной жизни" (Eigenleben), их индивидуальности человек не достигает.

Тем более решительно выступает Дройзен против попыток распространения на изучение истории методов естествознания, изображаемых как единственный путь к возведению истории в ранг науки. Убедительным документом борьбы с такими претензиями является его рецензия на книгу Г.Т. Бокля "История цивилизации в Англии", переведенную на немецкий язык младогегельянцем А. Руге. Предел естественно-научного метода, по словам Дройзена, там, "где начинается сфера индивидуальной жизни, личностного бытия, свободы воли: целый нравственный мир... для него закрыт"<sup>40</sup>. Особенно рельефно, как известно, подобное противопоставление разных родов наук было в истории философии проведено в конце XIX - начале XX в. Дильтеем и неокантианцами Баденской школы, предшественником которых не только в данном отношении является Дройзен.

Для Дройзена, придерживающегося старолютеранских убеждений, несомненно, что о совпадении субъекта и объекта при спекулятивном познании не может идти и речи. Последнее имеет своим объектом сверхчувственный мир - бога. Но бог трансцендентен, "совершенно другое" по отношению к земному миру. Поэтому познание может свой объект только угадать, и уверенность в нем достигается лишь в вере.

Кроме того, если в спекуляции деятельной проявляется только духовная сторона человека, то в понимании в акции находится человек в его целостности. Это указывает уже на третий, "экзистенциальный" оттенок значения термина "понимание". Дройзен пишет: "В понимании участвует вся духовно-чувственная природа человека полностью. ... Понимание - это самый человеческий акт человеческого существа, и каждое истинно человеческое дело покоится на понимании, ищет понимания, находит понимание. Понимание является связью между людьми и базисом всякого нравственного бытия"<sup>41</sup>. Человек становится тем, кем он есть по своим задаткам, тотальностью в себе, только в понимании другого, в становлении понимания о

других, в нравственных общностях (семья, государство, народ и т.д.)"<sup>42</sup>.

История складывается из взаимодействия индивидов и нравственных общностей. Каждый человек есть исторический результат, и человеческое бытие включает в качестве своего существенного элемента понимание. Дройзен следующим образом разъясняет это положение: "... итак, благодаря тому, что он (человек. — А.Т.) сознательно живет в истории, а история в его сознании, именно поэтому он поднимается через существование к духовному и нравственному, которое ставит людей над однообразием иного творения, одновременно поднимая их из пространства во время, из природы в историю...

С полным основанием называли древние человеческое бытие *humanitas*, образованием. Образование имеет насквозь историческую природу, и содержанием истории является неустанно осуществляющийся *humanitas*, прогрессирующее образование"<sup>43</sup>. Понятие "образование" определяется Дройзеном как "большой этический капитал пережитого прошлого", как "устойчивые типы пережитых нравственных сфер"<sup>44</sup> и в виде деятельности, как "воспроизводящее духовное переживание ступеней развития, которые прошел род человеческий"<sup>45</sup>.

Вся его концепция исторического познания строится в тесной связи с общим этико-религиозным мировоззрением, где исторический процесс рассматривается как становление познания человечества о самом себе как о нравственном субъекте и вместе с тем как богопознание, предлагающее "вдобавок к другим "доказательствам" существование бога для нас как самое доказательное"<sup>46</sup>. Эпохи в истории и являются "стадиями самопознания, богопознания"<sup>47</sup> — Я человечества. Прогресс человечества и состоит именно в том, что это познание с каждым шагом углубляется.

Но целью Дройзена было не построение спекулятивной системы истории, хотя таковая у него и имелась. Философский интерес Дройзена был прикован к рефлексии над зарождающейся научной историографией.

Он не утверждал принципиального различия между научной историографией и донаучными формами знания. Истоки своей науки он видел в непосредственном обыденном сознании людей, которое обязательно включает также общее историческое сознание, воспоминания и представления о прошлом. Научное знание имеет, в сущности, то же самое содержание. Но если в обыденном историческом сознании оно присутствует как непосред-

средственно воспринятое, нерефлектированное, "свое, как бы и не свое", то научное знание отличает его осмысленность, достоверность и объективность.

Отсюда и определение цели гносеологической рефлексии над новой историографией: "... необходимо найти методы, чтобы для этого непосредственного и субъективного схватывания, - тем более, что в прошлом имеются лишь трактовки или фрагменты того, что когда-то было в наличии, - приобрести меру и контроль, чтобы на их почве обосновывать, исправлять, углублять; поэтому кажется, что это и только это может быть смыслом исторической объективности. Необходимо резюмировать эти методы, развивать их систему, их теорию и устанавливать не законы истории, а законы исторического познания и знания"<sup>48</sup>.

Таким законом является, как мы видели, понимание. Дройзен детально описывает относящиеся сюда процедуры в той части своих лекций, которую он озаглавил как "Методика". Процесс исторического познания он расчленяет на три части или стадии - на эвристику, критику и интерпретацию. Но в качестве самого первого этапа исторического исследования Дройзен выделяет постановку вопроса. Это исходный пункт исследования. Основой для него является та совокупность представлений и воспоминаний - вначале непосредственная, потом развитая через школьное образование, - которая выше называлась обыденным историческим сознанием. Оно обладает субъективной достоверностью, индивид принимает его без критики, как саму реальность. Но в определенный момент, пишет Дройзен, в субъекте зарождается сомнение и рефлексия, которые и являются ближайшими источниками исторического вопроса. На основе такого же, хотя и более "культивированного" исторического сознания происходит постановка вопроса в начале научного исследования. В то же время в этом сомнении и вопросе человек уже как бы расширяет границы своего знания. Вот так описывает данный феномен Дройзен: "В моем вопросе я устанавливаю уже приблизительно границы того, что я ожидаю найти, так как я пытаюсь на него ответить; я уже загадываю, что еще другое и более важное, чем я до сих пор знал, за этим кроется; мой вопрос содержит уже больше, чем то, чему я обучался, предчувствие, которое у меня выступает из совокупности того, что я до сих пор внутренне пережил и испытал"<sup>49</sup>. С одной стороны, этот процесс является сугубо индивидуальным, личным творчеством историка: "В этом вопросе содержится уже что-то подлинно

мое, это уже моя концепция об этих отношениях, мое представление об этих лицах, мое понимание этих процессов вместе с потребностью его прояснить, поскольку оно еще эмбрионально"<sup>50</sup>. Дройзен увидел величие историка именно в умении поставить плодотворные вопросы. "Чем глубже проработанным является вопрошающий дух, тем более богаче содержание уже концентрируется в вопросе, которым он новое начинает, тем более значительным будет тот вопрос, которым он начинает. Можно сказать, что в вопросе и в постановке вопроса выражается историческая гениальность"<sup>51</sup>. Но индивид является пучком нравственных сил в их своеобразном сцеплении, иерархии и целостности. Дройзен придавал большое значение роли воли и сознательного выбора личности в образовании этой целостности, но воля подчиняется нравственному долгу, господствующим нравственным идеям, отчего постановка вопроса сильно детерминирована современным нравственным горизонтом. При этом предполагается, что формы исторического процесса, "исторической работы человечества" - нравственные общности - останутся теми же самыми в течение всего процесса истории. В этих формах историк имеет "полный ряд вопросов, с помощью которых ему следует определить свое исследование, и полным этот ряд вопросов является потому, что им охвачены все нравственные отношения современности"<sup>52</sup>. Истериография всегда, таким образом, пишется с точки зрения своего времени, т.е. с точки зрения определенного этапа нравственного совершенства человечества. Отсюда необходимость историку знать современное ему состояние наук и знания о той области, прошлым и становлением которой он занимается. Сведущий в настоящем человек может ставить вопросы о неразвитости или своеобразии прошлых ступеней развития. Своей постановкой вопроса историк включает прошлые события в такие всеобъемлющие связи, о которых сами участники событий в большинстве случаев вообще не имели понятия. Их ежедневная деятельность сама по себе не есть еще история, но становится ею посредством исторического способа рассмотрения<sup>53</sup>. Но этот способ рассмотрения имеет также свои онтологические основания.

Поиск ответа на поставленный вопрос начинается эвристикой. Задачей последней является добывание для исследования материалов, которые разыскиваются исходя из вопроса. Поэтому эвристика сначала "расчленяет видимую простоту, в действительности же многократную опосредованность этого вопроса, на

составные части, выясняет элементы, из которых этот X состоит"<sup>54</sup>, чтобы вслед за этим найти материалы для выяснения того, имеют ли они основания. "Искусство эвристики в том, чтобы дополнить и расширить исторический материал..."<sup>55</sup>.

Научная историография требует, чтобы результаты первого этапа исследования были подвергнуты исторической критике. Дройзен полемизирует с разными трактовками смысла и значения критики и критики источников в историографии. В особенности с термином "подлинный исторический факт", исключительно к установлению которого при помощи критики источников, по его мнению, стремилась школа Л.ф. Ранке. "Критика не ищет "подлинного исторического факта", потому что так называемый факт является, кроме средств, связей, условий, целей, которые были задействованы, комплексом бесчисленных актов воли, которые как таковые уходят вместе с моментом времени, к которому они принадлежали, и сохраняются лишь в следах того, что когда-то было создано или совершено, или в воспоминаниях"<sup>56</sup>. Задача критики, пишет Дройзен, в том, чтобы определить, в каком отношении с доставленным историческим материалом состоят акты воли, о которых этот материал свидетельствует. Она включает следующие процедуры: 1) критика подлинности, 2) критика раннего и позднего, 3) критика правильности (критика источников), 4) критическое упорядочение материала. Результатом ее является не "подлинный исторический факт", а готовый материал, из которого можно реконструировать духовную картину нравственного мира на соответствующем этапе развития.

Последнее - уже цель и интерпретации, которая осуществляет понимание как специфический для историографии метод. "Историческое исследование хочет не объяснить, т.е. вывести из предшествующего последующее как его логическую необходимость, а понимать"<sup>57</sup>. Дройзен объединяет в этом пункте логицизм Гегеля и позитивизм, трактовки которых казались ему более близкими к естественно-научному рассмотрению, чем к историческому.

В учении об интерпретации выделяются четыре ее взаимосвязанных вида. "Как в ходьбе соединены: а) механизм шагающих частей; б) напряжение мышц, зависящее от ровности или неровности, гладкости, твердости и т.д. поверхности; в) воля, которая движет телом; г) цель проявляющего волю, по чьей воле он ходит. С этих четырех точек зрения совершается интерпретация"<sup>58</sup>. Абсолютизация какой-либо из них является, по

оценкам Дройзена, частым источником ошибок и доктринерства. Исследование должно содержать в себе все четыре момента: прагматическую интерпретацию, интерпретацию условий, психологическую интерпретацию, интерпретацию идей.

Прагматическая интерпретация реконструирует на основе обработанного материала, "по причинной связи, лежащей в природе вещей", внешнюю картину происходящих событий.

Интерпретация условий основана на том, что из реконструированной картины событий можно сделать вывод об условиях течения событий, благодаря которым они стали возможными и именно такими, какими мы их знаем.

Абсолютизацию как раз этих форм интерпретации Дройзен видит в позитивистской историографии Т.Г. Бокля. Вместе с отрицанием позитивизма он отвергает и стремление к нахождению законов истории. Попытки сформулировать их ведут к петере существенного в историческом процессе.

Психологическая интерпретация ищет в течении событий акты воли, благодаря которым они возникли. Она заключается, по определению Дройзена, в попытке как бы поместить себя в душу понимаемых, чтобы узнать засвидетельствованный в историческом материале факт, внешняя картина которого реконструирована и со стороны его становления через волю и страсти действующих. Мастерские примеры психологической интерпретации можно встретить в художественных произведениях. Дройзен ссылается здесь на исторические драмы Шекспира. Историк совершает, по его мнению, ту же процедуру, но имеет, в отличие от поэтов и романистов, ряд ограничивающих условий. Во-первых, его интерпретация должна исходить из критически верифицированного исторического материала и не допускать не засвидетельствованных там положений. Исторический же материал всегда фрагментарен, чем определяются известные границы. Во-вторых, исторический материал свидетельствует об отдельных действиях или комплексах действий исторического лица, но не дает основания решить, осуществилось ли или в какой мере осуществилось в этом действии его намерение, или в какой мере в данном комплексе действий проявилась вся личность понимаемого. В-третьих, действия исторических лиц никогда не определялись исключительно их волей, в формировании их взаимодействует бесчисленное множество факторов. Исследователь не в силах принять в расчет все эти факторы и вычленил из них волю исторической

личности в чистом виде. В-четвертых, принципиальное ограничение в том, что: "Духовное вообще неисчерпаемо предикта-ми"<sup>59</sup>. Оно вечно изменчивое и уплывающее. То, чего историк может более или менее достоверно достигнуть при помощи психологической интерпретации, - это, по оценке Дройзена, узнать силу и устойчивость воли деятеля прошлого и его интеллектуальный уровень, но не всю личность в ее целостности. "В святая святых человеческого сердца" каждый имеет "тайну и живой источник своей воли, подлинную основу определения своих действия, т.е. то единственное, что его перед самим собой и перед богом оправдывает или проклинает, о его нравственной ценности судит"<sup>60</sup> и куда взгляд исследователя, "исторического судьи" проникнуть не может. Личность не имеет определения своей ценности в истории, у нее свой собственный круг. "Она не есть лишь молекула общего исторического мира, но является миром в себе, совокупностью нравственных отношений различного вида, которые в ней связываются, проникают между собой, лично мотивируются и тем самым стоят над ее миром и ее современностью"<sup>61</sup>. Она индивидуальность.

С другой стороны, отсюда вытекает, "что не следует единственно лишь из мотивов доброй или злой воли объяснять ход исторических вещей"<sup>62</sup>. Возможность исторического исследования определена тем, что "нравственные сферы имеют свои собственные мощь и течение, они творят и действуют как нравственные силы, которые реализуются лишь посредством работы людей"<sup>63</sup>. Интерпретация не должна пытаться понимать каждого в отдельности. Для нее важно место индивида в больших нравственных общностях и в их прогрессе. Она "выбирает лишь тех, кто имеет историческое значение, т.е. чья жизнь и дело имели решающее значение в великой связи исторических вещей и именно поэтому требует, чтобы они были в этой связи исследованы"<sup>64</sup>. Это означает, что ограниченность психологической интерпретации требует перехода к интерпретации идеи, восполняющей оставшиеся пробелы.

Интерпретация идей опирается на вышеизложенные сильные онтологические допущения. Исторический мир понимается как осуществление определенных нравственных принципов (идей). Каждое действие человека в той или иной степени определено этими принципами. Исторический процесс трактуется как процесс развития, т.е. спонтанного раскрытия потенции этих идей посредством человеческих дейст-

вий, где достигается все более адекватное их проявление в социальных общностях и в индивидах. Любая ступень истории человечества является в своей основе реализацией комплекса нравственных идей на определенном этапе развития.

Из этих допущений вытекает конечная цель интерпретации: абстрагируясь от индивидуального, схватить в реконструированных на основе исторического материала событиях нравственные идеи, определявшие их и в них реализовавшиеся. Становление и рост нравственных идей могут быть охвачены в двух срезах: 1) как ступень развития их у данного народа в данную эпоху (горизонтальный срез); 2) с учетом выдвигающихся в данную эпоху моментов прогрессивного движения, с точки зрения того, куда это движение вело, каковы его следствия. При этом предполагается определенная иерархия и субординированность в комплексе идей, господствующих в данное время; есть и эпохи, где жизнь народа концентрируется вокруг одной определенной идеи.

Преемственность нравственных идей выступает как "общее и необходимое, что связывает отдельные факты истории и придает каждому в его индивидуальном виде его ценность, и лишь тем придает ценность, которые являются индивидуальностью"<sup>65</sup>. Историческое исследование должно установить соотношенность известных фактов прошлого и определенных нравственных идей. Сущностью историографии, как и любой науки, является истина. Последней Дройзен дает следующее, по форме гегелевское определение: "бытие, на которое направляется наша мысль, называется нами истинным, если оно согласуется с мыслью, и истинной называется нами мысль, которая охватывает и представляет бытие таким, каким оно есть, в своей сущности. Истина бытия имеется у мысли, истина мысли находит у бытия свою проверку"<sup>66</sup>.

Нравственные идеи априорны по отношению к процессу исследования. Но они сохранены не в структуре трансцендентального субъекта, а в непрерывности исторической работы человечества и абсорбируются из нравственных общностей каждым человеком, поскольку он становится нравственным субъектом. В них историк имеет уже тот ряд вопросов, с которыми он подходит к историческому материалу. Иными словами, исторический материал интерпретируется с высоты нравственного горизонта современности историка. Ему надлежит "исследовать частности прошлого, поскольку их можно еще схватить как-нибудь эмпирически, чтобы в них все больше и больше эту преемственность подтверждать эмпирически и доказывать единичные члены в цепи этого продвижения, и именно во всех направлениях духовно-чувствен-

ной сущности человеческой природы, в добывании средств к существованию, как и в познании, в языке, как и в нравах, в искусствах, в индустрии, торговле, в военном деле, в социальных и политических отношениях, во всем, что в своей современности значилось и двигалось как дело (Geschäft)<sup>67</sup>.

Отсюда требование к историку - пережить, внутренне обработать эти идеи и тем самым возвыситься над своим эмпирическим Я, подняться на уровень мировой истории, чтобы быть конгениальным своему объекту. Дройзен решительно отвергал лозунг беспартийности исторического исследования (упрекая в этом Л.ф. Ранке)<sup>68</sup> как не только не основательного, но и безнравственного. За этическими требованиями Дройзена к историографии выявляются его политические симпатии и классовая позиция.

Результатом исторического исследования является то, что история как одно из двух наиболее общих понятий, в которых человек постигает чувственный мир, обогащается все большим содержанием. Но история остается всегда человеческим представлением или знанием, которые никогда не могут достигнуть совпадения с прошлыми событиями (Vergangenheiten) в действительном процессе развития. "Дело, таким образом, не в том, чтобы прошлые события установить объективно и в полной широте их тогдашней современности - это было бы такой же бессмыслицей, как желание найти квадратуру круга, - но в том, чтобы расширять, дополнять, исправлять наше вначале узкое, частичное, неясное представление о прошлых событиях, их понимание нами, чтобы развивать и наращивать все обновляющиеся точки зрения на него. Не стремиться выставлять картины прошлого, ибо оно уже давно прошло, - пусть поэты и романисты развлекают себя и других такими фантазиями, - а обогащать и наращивать наш мир мыслей с обоснованным познанием непрерывности человеческого нравственного развития, в котором мы, ныне живущие, дошли до того, чтобы им заняться и в нашей части истории продолжить его с пониманием его связанности"<sup>69</sup>.

Наиболее распространенным типом философии истории<sup>70</sup> в конце XVIII - начале XIX вв. была философская история человечества, т.е. всеобщая история человечества, построенная на основе определенной спекулятивной философской концепции. Дройзен, говоря о задаче своей метаисториографии, специально подчеркивает, что она не является ни энциклопедией исторических наук, ни философией (или теологией) истории<sup>71</sup>. Но

она все же философия истории, хотя уже другого типа, близкая к философии таких авторов конца XIX века, как Дильтей и Риккерт. Философия истории у них не представляла уже попытку написать историю человечества, а являлась теорией исторического познания, хотя и опирающейся на определенную онтологию.

Сильной стороной концепции Дройзена была ее связь с практикой исторических исследований<sup>72</sup>, в ней были систематически описаны и интерпретированы с идеалистических позиций все основные процедуры тогдашней исторической науки. Но эта же черта оборачивалась и слабостью данной концепции, когда в части исторических исследований стали заниматься тем, чем она запрещала им заниматься. Имеется в виду прежде всего поиск регулярностей и законов общественной жизни, за выявление которых уже во времена Дройзена ратовали позитивизм и марксизм.

#### Литература и примечания

- <sup>1</sup> Философские взгляды Дройзена рассмотрены автором ранее в тезисах: Противоположность марксистской и идеалистической методологии исторического понимания // Великая Октябрьская социалистическая революция и современность. - Тарту, 1987. - С. 60 - 63.
- <sup>2</sup> Droysen J.G. Grundriss der Historik. - Leipzig, 1868. - S. 12.
- <sup>3</sup> Кириленко Е.И. Некоторые вопросы теории исторического познания И.Г. Дройзена // Методологические и историографические вопросы исторической науки. - Томск, 1982. - Вып. 16.
- <sup>4</sup> См. напр.: W.Schultz. Der Einfluss-lutherischen Geistes auf Rankes und Droysens Deutung der Geschichte // Archiv für Reformations-Geschichte. - Leipzig, 1942. - Jg. 39, Heft 1/2; F.Gilbert. Johann Gustav Droysen und die preussisch-deutsche Frage // Phil.Diss. - Berlin, 1931. - S. 14 - 49; J.Rüsen. Einleitung // J.G.Droysen. Texte zur Geschichtstheorie. - Göttingen, 1972. - S. 4 - 10. -

- 5 Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte // Droysen  
J.G. Historik. - München und Berlin, 1937. - S. 197.
- 6 Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte // Droysen  
J.G. Historik. - München und Berlin, 1937. - S. 7.
- 7 Там же. - С. 16.
- 8 Там же. - С. 10.
- 9 Там же. - С. 12.
- 10 Там же. - С. 13.
- 11 Там же. - С. 16.
- 12 Droysen J.G. Grundriss der Historik. - Leipzig, 1968.  
- S. 11.
- 13 Там же. - С. II.
- 14 Там же. - С. 9.
- 15 Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte // Droysen  
J.G. Historik. - München und Berlin, 1937. - S. 193.
- 16 Droysen J.G. Grundriss der Historik. - Leipzig, 1868. -  
- S. 28.
- 17 Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte // Droysen J.G.  
Historik. - München und Berlin, 1937. - S. 203.
- 18 Там же. - С. 33.
- 19 Droysen J.G. Grundriss der Historik. - Leipzig, 1868. -  
- S. 32.
- 20 Там же. - С. 33.
- 21 Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte // Droysen  
J.G. Historik. - München und Berlin, 1937. - S. 266.
- 22 Droysen J.G. Grundriss der Historik. - Leipzig, 1868. -  
S. 34 - 35.
- 23 Droysen J.G. Texte zur Geschichtstheorie. - Göttingen,  
1972. - S. 14.
- 24 Droysen J.G. Grundriss der Historik. - Leipzig, 1868. -  
S. 36.

- 25 Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte // Droysen J.G. Historik. - München und Berlin, 1937. - S. 270.
- 26 Droysen J.G. Historik. - München und Berlin, 1937. - S. 330.
- 27 Spieler K.-H. Untersuchungen zu Johann Gustav Droysens "Historik".- Berlin, 1970. - S. 117 - 124.
- 28 Там же. - С. 22.
- 29 Там же. - С. 14.
- 30 Droysen J.G. Grundriss der Historik. - Leipzig, 1868. - S. 9.
- 31 Там же. - С. 10.
- 32 Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte // Droysen J.G. Historik. - München und Berlin, 1937. - S. 23.
- 33 Droysen J.G. Grundriss der Historik. - Leipzig, 1868. - S. 10.
- 34 Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte // Droysen J.G. Historik. - München und Berlin, 1937. - S. 303.
- 35 Там же. - С. 202.
- 36 Там же. - С. 30.
- 37 Droysen J.G. Grundriss der Historik. - Leipzig, 1868. - S. 10.
- 38 Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte // Droysen J.G. Historik. - München und Berlin, 1937. - S. 26.
- 39 Там же. - С. 25.
- 40 Там же. - С. 186.
- 41 Там же. - С. 26.
- 42 Droysen J.G. Grundriss der Historik. - Leipzig, 1868. - S. 10.
- 43 Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte // Droysen J.G. Historik. - München und Berlin, 1937. - S. 16.
- 44 Там же. - С. 304.

- 45 Там же. - С. 308.
- 46 Droysen J.G. Grundriss der Historik. - Leipzig, 1868.  
- S. 37.
- 47 Там же. - С. 37.
- 48 Antrittsrede in der Berliner Akademie // Droysen J.G.  
Historik. - München und Berlin, 1937. - S. 428.
- 49 Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte //  
Droysen J.G. Historik. - München und Berlin, 1937.  
- S. 33.
- 50 Там же. - С. 33.
- 51 Там же. - С. 34.
- 52 Там же. - С. 202.
- 53 Там же. - С. 183.
- 54 Там же. - С. 36.
- 55 Droysen J.G. Grundriss der Historik. - Leipzig, 1868.  
- S. 15.
- 56 Там же. - С. 16.
- 57 Там же. - С. 19.
- 58 Там же. - С. 19.
- 59 Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte //  
Droysen J.G. Historik. - München und Berlin, 1937.  
- S. 176.
- 60 Там же. - С. 178.
- 61 Там же. - С. 178.
- 62 Там же. - С. 179.
- 63 Там же. - С. 179.
- 64 Там же. - С. 180.
- 65 Там же. - С. 29.
- 66 Там же. - С. 27.
- 67 Там же. - С. 29 - 30.
- 68 Meinecke Fr. Johann Gustav Droysen, sein Briefwechsel  
und seine Geschichtschreibung // Historische Zeit-  
schrift. - München und Berlin. - Bd. 141. - S. 283.

- 69 Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte // Droysen J.G. Historik. - München und Berlin, 1937. - S. 27.
- 70 О типах философии истории. См.: Лооне Э.Н. Современная философия истории. - Таллин, 1980. - С. 20 - 32.
- 71 Droysen J.G. Grundriss der Historik. - Leipzig, 1868. - S. 12.
- 72 См. об этом: Лооне Э.Н. Классическая концепция понимания в детерминации методологии историографии // Уч. зап. Тарт. ун-та. - 1986. - Вып. 731: Детерминация научного знания: философский аспект (Труды по философии). - С. 20 - 21.

## РЕКОНСТРУКЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОШЛОГО КАК МЕЖДИСЦИПЛИНАРНАЯ ЗАДАЧА

А. Уйбо

В последние десятилетия все более и более широкое распространение получает идея междисциплинарности как методологического принципа, призванного открыть новые горизонты в планировании и организации научных исследований, равно как и в результативности последних. Особенно сильно призывы к междисциплинарности звучат в тех областях науки, где решаются проблемы, непосредственно связанные с настоящим и будущим человечества, например, проблемы человека, культуры, экологии и т.п. К междисциплинарным по своей природе справедливо относят и так называемые глобальные проблемы<sup>1</sup>. В целом применение междисциплинарного подхода отражает уровень осознания представителями дисциплин, изучающих природу, общество и человека, системного характера их объектов, всеобщей связи, существующей между явлениями материального мира, а также недостаточности дисциплинарного, т.е. одностороннего, "отраслевого" принципа научно-теоретического освоения реальности<sup>2</sup>.

В то же время идея междисциплинарности не получила еще всеобщего признания и категориального оформления, в связи с чем возникают определенные трудности методологического и терминологического характера при ее реализации на уровне конкретных исследований. Представляется поэтому целесообразным высказать некоторые общие замечания о природе и необходимости междисциплинарного подхода, прежде чем перейти к его анализу в историческом познании.

Междисциплинарность как методологический принцип современного научного исследования предполагает широкое использование научной информации независимо от ее дисциплинарной принадлежности, т.е. представляет собой методологическое оформление реального синтеза научных достижений различных дисциплин в крупных научных проектах и исследованиях. В широком смысле междисциплинарными можно считать все разработки, поскольку важнейший компонент научного познания, а именно сами ученые, в процессе воспитания, образования и профессио-

нальной подготовки приобретают знания, убеждения и навыки из различных областей науки, культуры и производственной деятельности, становясь тем самым потенциальным источником междисциплинарности.

Но и в более специальном значении можно говорить о междисциплинарности как о важнейшей характеристике современного научного познания, главной задачей которого становится отражение системного строения изучаемой реальности. Формой такого отражения, как известно, являются научные теории, структура которых соответствует в основном структуре отображаемой действительности. Нами проведены исследования, где научная теория рассматривалась как система знаний с иерархически организованной структурой; генезис и функционирование теории определяются рядом относительно самостоятельных детерминантов<sup>3</sup>. Анализ этих детерминантов показал, что в составе научной теории можно выделить базисный и производный уровни. Базисный уровень состоит не только из эмпирически устанавливаемых данной дисциплиной фактов, но и из положений, почерпнутых из других областей познавательной деятельности — конкретных наук, логики, математики, философии и т.п. — и включает фактологический, конструкционный и нормативный базисы.

Фактологический базис содержит информацию о предметной области научной теории, т.е. факты, которые она объясняет. Чем шире этот базис, тем более универсальный характер имеет теория, объединяя разнородные по видимости явления при помощи единых законов и принципов.

Исчисления, при помощи которых факты и другие элементы научной теории соединяются в единое целое, образуют ее конструкционный базис. В качестве условия построения теории во всех случаях выступает логическая согласованность ее элементов, когда высказывания, фиксирующие принципы, теоретические законы, методологические предписания и факты, связаны отношениями логического следования. Если внутритеоретические отношения могут быть представлены в виде системы уравнений, при построении теории используются математические исчисления.

Научная теория предполагает не только внутреннюю, но и внешнюю согласованность, т.е. она не должна противоречить некоторым общепризнанным теориям и постулатам. Положения, заимствованные из других научных теорий, философии, идеологии и т.п., в соответствии с которыми строится данная теория, образуют ее нормативный базис; они могут входить в состав тео-

рии в виде принципов, аксиом и проч., а могут выступать и в имплицитной форме в качестве запретов или условий при построении теории. Базисный уровень научной теории можно охарактеризовать как условия ее создания и проверки, но не менее существенным в становлении научной теории является производный уровень, состоящий из правил оперирования и онтологической схемы.

Одна из главных задач, решаемая любой теорией, состоит в поисках ответа на вопрос "Что же происходит на самом деле?", т.е. это задача раскрытия сущности охватываемых теорией явлений. Онтологическая схема и представляет собой систему высказываний, фиксирующих основные элементы отображаемой в теории области реальности, их взаимодействие и/или генезис. Положения онтологической схемы выступают (явно или неявно) в качестве законов и принципов данной теории и представляют своеобразную модель сущностных отношений ее предметной области. Онтологическая схема - центральный компонент теории, в котором в "свернутом" виде дано основное ее содержание.

Связь онтологической схемы научной теории с ее базисным уровнем и прежде всего с фактами осуществляется при помощи правил оперирования, которые указывают, какие действия следует производить с носителями информации, чтобы получать факты, входящие в состав данной теории, т.е. факты, которые согласуются с онтологической схемой. Сюда относятся: методика экспериментальных процедур, логические и математические методы обработки полученных показателей, правила решения задач, измерения и т.п. Основное назначение правил оперирования - преобразование чувственно данного в факты теории и наоборот.

Итак, научную теорию можно представить как целостную систему со следующими компонентами: 1) онтологическая схема, 2) правила оперирования, 3) конструкционный базис, 4) нормативный базис и 5) фактологический базис. Изменения в любом из названных компонентов влекут за собой перестройку теории в целом, поскольку вызывают противоречия между соответствующими блоками теории. Источники таких изменений можно условно разделить на два типа: внутритеоретические и межтеоретические, или междисциплинарные.

В первом случае имеет место движение в рамках существующей теории при неизменных ее основных составляющих в сторону расширения фактологического базиса, уточнения экспериментальных данных, совершенствования правил оперирования, упрощения

математического формализма и т.п. А поскольку любая научная теория отражает действительность лишь приблизительно, схематично, представляя собой одну из ступеней на пути познания, то рано или поздно ее применение и совершенствование выявят скрытые противоречия между теорией и описываемой ею областью реальности, между теоретическим и фактическим поведением объектов. В целом внутритеоретические изменения представляют собой медленный, эволюционный процесс, который в основном готовит почву для появления новых теорий.

Во втором случае источником изменений выступает введение в состав существующей теории новых элементов, обычно заимствуемых из других научных дисциплин. Системный характер имеют не только отдельные теории, но и научные дисциплины и наука в целом. Поэтому перестройка или замена одной достаточно фундаментальной теории влечет за собой пересмотр или замену других теорий, сначала в смежных, а затем и в более отдаленных дисциплинах. Особенно быстро новые теории создаются тогда, когда междисциплинарные заимствования вводятся в состав теорий, прошедших уже путь внутритеоретического развития и выявивших свои внутренние противоречия (что и вызвало необходимость замены определенных компонентов). В большинстве случаев перенос некоторых принципов, подходов, методов и т.п. из одной теории или дисциплины в другую играет стимулирующую роль и способствует созданию новых теорий.

При этом между теориями и дисциплинами возникает определенная иерархия, когда результаты и следствия одних теорий становятся аксиомами и предпосылками в других теориях. Так, те или иные математические исчисления служат конструкционным базисом физических теорий; законы онтологической схемы физической теории превращаются в нормативные принципы химических и биологических теорий; приборы, построенные благодаря созданию и применению физических и химических теорий, используются для получения фактического материала в биологических и социально-исторических теориях; биологические законы входят в состав нормативного базиса исторических теорий и т.д. и т.п.

Указанная иерархия, очевидно, отражает объективно существующие уровни организации и формы движения материи в неорганической природе, живой природе и обществе, которые, как известно, связаны таким образом, что более высокие формы возникают на основе более низких и включают их в себя в преобразованном виде. Соответственно теории и дисциплины, изучающие

и отражающие тот или иной уровень, ту или иную форму движения материи, также должны включать (прежде всего - в состав нормативного базиса) наиболее общие закономерности, установленные теориями и дисциплинами, изучающими и отражающими более низкие (более фундаментальные) уровни и формы.

Таким образом, существуют объективные предпосылки для ранжирования научных теорий и дисциплин по уровню их междисциплинарности. Общая тенденция здесь такова, что чем ближе к основам бытия, тем более фундаментальный характер имеют соответствующие теории и тем меньше влияние на них других теорий и дисциплин. И наоборот: чем выше уровень организации материи, тем более междисциплинарный характер носят научные теории, изучающие этот уровень. Теория, претендующая на адекватное отражение сложного системного объекта, не может не быть междисциплинарной теорией, поскольку должна учитывать действие всего комплекса закономерностей, оказывающих влияние на поведение этого объекта. И если справедливо, что высшие формы организации материи не могут быть полностью объяснены на основе закономерностей, свойственных низшим формам, то не менее справедливо и то, что возникновение и действие новых закономерностей, детерминирующих поведение объекта на уровне целого, не отменяет действия закономерностей более низких уровней, а может лишь до определенной степени модифицировать его.

Поэтому при теоретическом освоении сложного системного объекта исследователь сталкивается с целым комплексом разноуровневых структур и соответствующих закономерностей, действие которых должно быть учтено при формировании онтологической схемы новой теории. Дело усложняется еще и тем, что разноуровневые закономерности могут взаимопогашаться, а могут и суммироваться, а также наличием в эволюции сложных систем особых точек - бифуркаций, вблизи которых ведущая роль в развитии принадлежит флуктуациям, или случайным элементам, тогда как в интервалах между бифуркациями доминируют детерминистические аспекты<sup>4</sup>.

Таким образом, важнейшим источником междисциплинарности в научном познании выступает сама объективная реальность, ее системно-иерархическое строение и обусловленная этим многоуровневая детерминация реального поведения сложных объектов. Последнее вызывает также необходимость использовать различные типы носителей информации и применять соответствующие приборы и правила оперирования, что служит дополнительным ис-

точником междисциплинарности, равно как и математизация, компьютеризация и т.п.

Дисциплинарная организация научного познания как результат специализации и все более мелкого деления объектов познания между различными дисциплинами сыграла и продолжает играть огромную положительную роль в развитии науки. Высокий уровень абстракции, достигаемый при дисциплинарном подходе, позволил широко использовать дифференциальное, интегральное и другие математические исчисления в качестве конструкционного базиса естественно-научных теорий, а фактологический базис этих теорий составлять из экспериментальных данных, получаемых в специальных установках при определенных искусственно создаваемых условиях. Все это, в свою очередь, позволило в большинстве случаев сформулировать онтологические схемы естественно-научных теорий в виде системы линейных уравнений и благодаря этому достичь высоких результатов в теоретическом описании и создании искусственных механизмов и других систем с некоторыми заранее заданными свойствами.

В то же время нельзя забывать, что отдельные естественно-научные дисциплины и теории в основном имеют дело с идеализированными объектами, когда из практически бесконечного многообразия характеристик в теории учитывается лишь несколько параметров. Как справедливо отмечают И. Пригожин и И. Стенгерс, "реальность, изучаемая физикой, есть не что иное, как конструкция нашего разума, а не только данность"<sup>5</sup>.

При изучении же биологической и особенно социальной формы движения материи возникает, как уже отмечалось, необходимость учитывать не только физико-химические, но и иные, новые закономерности и свести их совместное действие в некоторое теоретическое целое, т.е. возникает задача междисциплинарного теоретического освоения реальности. Как показывают многочисленные экспериментальные данные (гидромелиорация, химизация, индустриализация, коллективизация и т.д.), вмешательство в природные и социальные процессы на основе дисциплинарного подхода, т.е. без учета их многоуровневой детерминации, чаще всего приводит к нежелательным, опасным следствиям, что служит дополнительным (и весьма сильным!) практическим доводом в пользу разработки междисциплинарных методологий.

В целом можно сказать, что если дисциплинарный подход дает возможность получать разнообразные сечения изучаемого

объекта, то задача междисциплинарного подхода заключается в его объемном отображении. Другими словами, междисциплинарный подход призван, объединяя данные отдельных дисциплин о строении объекта и раскрывая новые связи между различными его уровнями, дать теоретическое системное представление об основных закономерностях функционирования и развития объекта как целого. Основная методологическая проблема, возникающая при этом, — проблема синтеза дисциплинарных "сечений" объекта, каждое из которых обладает собственным языком и "масштабом" изображения.

Одним из способов существования междисциплинарных исследований являются, как известно, научные проекты и программы, создаваемые для решения определенных проблем (например, знаменитый Римский клуб)<sup>6</sup>, когда для этого объединяются ученые различных специальностей. Второй способ, как следует из сказанного ранее, — это проникновение междисциплинарных компонентов в структуру одних научных теорий из других, своего рода междисциплинарная диффузия, онтологическим основанием которой является материальное единство мира и его многоуровневая организация, а гносеологическим — несовершенство каждой отдельной научной теории и дисциплины как относительно истинного отображения реальности.

При этом, напомним, уровень междисциплинарности науки возрастает по мере продвижения от фундаментальных к более сложным структурам, что связано с многоуровневой детерминацией последних. Соответственно можно выделить и междисциплинарные области научного познания, к которым, очевидно, относятся и социально-гуманитарное знание. Среди дисциплин социально-гуманитарного цикла можно провести градацию по степени их междисциплинарности.

На первом месте здесь, естественно, стоит научная философия, которая, с одной стороны, базируется на результатах современной ей науки, обобщает их, вырабатывает на их основе некоторые абстрактные принципы или законы. С другой стороны, некоторые философские положения и сами влияют на развитие науки, становясь элементами нормативного базиса отдельных научных теорий или выступая определенными ориентирами в процессе научного познания. Философия оказывается своего рода банком идей, одним из главных факторов междисциплинарной диффузии в социальных науках, поскольку способствует движению некоторых научных результатов "снизу вверх", от естественных к социальным наукам. Классическим примером

здесь служит "открытие материалистического понимания истории, вернее, последовательное продолжение, распространение материализма на область общественных явлений"

Рядом с философией расположена история, которая по своей природе не может не быть междисциплинарной наукой. В пользу высказанного положения свидетельствуют следующие доводы:

Во-первых, детерминация исторических событий является многоуровневой: сюда входят физико-химические, биологические, природно-географические, экономические, социально-психологические, культурно-этические, идеологические и прочие детерминанты, совокупное действие которых и создает то, что мы называем историческим процессом. Следовательно, исторические теории, описывающие ход исторического процесса в том или ином пространственно-временном интервале, необходимо включают в состав своих онтологических схем, нормативных и фактологических базисов соответствующие закономерности и явления, относящиеся к сферам физических, химических, биологических и других дисциплин.

Например, свинцовое отравление как таковое - предмет изучения медицины, биологии, химии. Но будучи широко распространено в правящих классах Римской империи ввиду специфики тогдашней технологии виноделия, оно образует предмет и исторической науки, становясь одной из предпосылок рационального объяснения безумств ряда императоров из династии Клавдиев, и т.п. Природа радиоактивности, ее действие на живые организмы изучается соответствующими разделами физики, биологии, генетики и т.д. Поиск и объяснением источников естественной радиации занята соответствующая отрасль геологии. Применение данных этих и других дисциплин в сочетании с многочисленным фактологическим материалом археологии, антропологии первобытной истории позволило Г.Н. Матшину выдвинуть оригинальную историческую теорию возникновения человечества.

Во-вторых, в силу временной дистанции между объектом и исследователем в исторической науке носителями информации о прошлом выступают исторические источники, что накладывает определенные ограничения на объем и качество принимаемой информации<sup>10</sup>. Расширение фактологического базиса исторических теорий возможно главным образом за счет все более глубокого проникновения в структуры объектов-носителей информации, т.е. путем привлечения новых технических средств и создания соот-

ветствующих правил оперирования при работе с историческими источниками (источниковедение и специальные исторические дисциплины целесообразно рассматривать как правила оперирования в составе исторических теорий)<sup>11</sup>. И здесь, конечно, существенная роль принадлежит использованию достижений естественных наук, математической статистики, кибернетики и т.п., развитие которых стало одним из важнейших условий развития и исторической науки<sup>12</sup>.

Таким образом, междисциплинарность как имманентное свойство любой научной исторической реконструкции базируется, с одной стороны, на специфике объекта исторического познания, его многоуровневой детерминации; с другой — на специфике познания объекта вследствие его временной отдаленности. Соответственно можно выделить и две основные формы междисциплинарности в историческом познании: это междисциплинарность композиционная, связанная с теорией в целом и направленная на реконструкцию изучаемого фрагмента исторической реальности как целого, и операционная междисциплинарность, связанная в основном с правилами оперирования и направленная на получение информации из исторических источников. Обе эти формы, конечно, взаимосвязаны и предполагают друг друга, но все же решают разные задачи в процессе исторической реконструкции.

Операционная междисциплинарность реализуется в ходе декодирования информации, несомой историческими источниками, в зависимости от природы самого источника, наличия релевантных разработок в других, прежде всего естественно-научных дисциплинах, и уровня, достигнутого исторической наукой в понимании сущности исторического процесса, т.е. от онтологических схем соответствующих исторических теорий. Так, если в распоряжение исследователя попал древесный уголь из древнего поселения, то для абсолютного датирования используется радиоуглеродный метод; к изделиям из обожженной глины применяется археоманитный метод; наличие хорошо сохранившейся древесины дает возможность использовать дендрохронологию и т.д. Химический и спектральный анализ металлических или стеклянных изделий древности позволяет определить их происхождение, поскольку для различных производственных ареалов характерны специфические составы сырья или свойства изделий и т.д.

В целом применение междисциплинарного подхода при работе с историческими источниками особых методологических

проблем не вызывает, главное при этом – разработать правила оперирования таким образом, чтобы свести к минимуму ошибки измерения тех или иных параметров. Например, при радиоуглеродном датировании осуществляется предварительная обработка образцов, имеющая целью извлечение посторонних примесей и введение анализируемого материала в нужное соединение для синтеза счетного препарата. Для этого используются механическая обработка, химическая очистка и химический синтез носителей природного  $C^{14}$ , таких как толуол, этилбензол, бензол и др.<sup>13</sup>

Широкое распространение находят также количественные методы обработки исторических источников, основанные на применении различных форм статистического анализа к тем или иным совокупностям показателей<sup>14</sup>. Исследования, проводимые с использованием этих и других междисциплинарных методов, получили на Западе название новой или междисциплинарной истории, или клиометрии<sup>15</sup>.

Однако применение самых различных междисциплинарных методов для декодирования информации исторических источников – только промежуточная, хотя и важная задача исторического познания. Наибольший интерес с точки зрения методологии вызывает композиционная междисциплинарность, которая реализуется в процессе реконструкции исторического прошлого в форме исторических теорий, в создании которых важную роль играют не только факты, но и нормативный и конструктивный базисы. И в той мере, в какой физические, химические, биологические и прочие закономерности воздействуют на течение исторических событий – а такое воздействие, безусловно, существует, – они (закономерности) должны отражаться в структуре исторических теорий, влияя на состав соответствующих их компонентов.

И вот поиски этой меры, т.е. адекватного сочетания детерминантов, оказавших воздействие на ход исторического процесса в исследуемом пространственно-временном интервале, и составляет основную цель и трудность реконструкции исторического прошлого, и понятно, что найдено такое сочетание может быть только в ходе теоретических построений (попутно отметим, что высказывания, фиксирующие соотношения между различными составляющими исторического процесса, образуют одно из подмножеств законов исторической науки<sup>16</sup>).

Иными словами, научная реконструкция исторического прошлого (историческая теория) как процесс и как результат нераз-

равно связана с применением знаний, полученных в других научных дисциплинах, и в определенном отношении напоминает сборную конструкцию, а историк совмещает в своем лице функции и конструктора, и технолога, и сборщика. Историческое исследование состоит не только (и не столько) в поиске исторических фактов, но и в создании из этих фактов определенной системы, организованной последовательности, иначе говоря - исторической теории. При этом, как уже отмечалось, в силу многоуровневой детерминации исторического процесса историк неизбежно обращается к фактам и закономерностям, относящимся к предметам других научных дисциплин, а историческая теория представляет собой в том числе и междисциплинарный синтез результатов этих дисциплин, своеобразное отражение достигнутого уровня развития науки в целом (конечно, отражается не передний край научных разработок, а те идеи и теории, которые получили широкое признание и распространение).

В пользу такого вывода можно привести различные аргументы, но главным является обстоятельство, что многие (если не все) крупные научные теории прямо или опосредованно оказали и оказывают воздействие на развитие исторической науки. Так, появление марксистской историографии обусловлено экономическими и социологическими теориями основоположников марксизма; теория психоанализа лежит в основе "психоистории"<sup>17</sup>; "клизмметрия" была бы невозможна без теории математической статистики, а современная археология - без целого ряда физических и химических теорий, лежащих в основе процесса обработки информации археологических источников, и т.д.

Во всех случаях научные исторические теории через некоторые свои компоненты - фактологический, нормативный и конструктивный базисы, правила оперирования и онтологическую схему - связаны с современной им наукой и философией и отражают не только прошлое, но и настоящее. Часто такая связь незаметна, поскольку обычно исторические теории излагаются как описание фактологического базиса (исключение составляет "новая научная история", где использованные предпосылки даются эксплицитно), тогда как другие компоненты теории имеют имплицитную форму, т.е. исторические и естественно-научные теории открыты для нас с противоположных сторон. Но точно так же, как для получения и проверки естественно-научной онтологической схемы необходимо наличие и применение всех других компонентов теории, оно необходимо и для получения и

проверки фактологического базиса исторической теории.

Можно даже назвать раздел исторической науки, где проблема междисциплинарности предстает в наиболее чистом виде вследствие экстремальных значений ряда характеристик, присущих историческому познанию как таковому. Мы имеем в виду историю первобытного общества, в которой достигает максимума временная дистанция между объектом и исследователем, а также в наибольшей степени реализуется "предпосылка качественного различия", составляющая одну из важнейших специфических черт исторического познания<sup>18</sup>. Кроме того, стремится к нулю и количество письменных источников по истории первобытности, обилие которых по другим периодам часто приводило к неадекватным представлениям о структуре и задачах исторического познания как "истории ножниц и клея"<sup>19</sup>.

В силу этих обстоятельств в истории первобытности наглядно проявляются те особенности исторической науки, которые в других случаях завуалированы, скрыты под слоем документов и пособий. Сюда относятся:

1. "Синтетический", "комплексный", междисциплинарный характер истории. Задачи реконструкции истории первобытности могут решаться только в процессе синтеза всего массива информации, полученного археологией, палеоантропологией, этнографией, исторической лингвистикой, биологией, медициной и т.д., причем эта информация добывается с самым активным применением естественно-научных методов и технологий. Связь первобытной истории с этими и другими дисциплинами признается практически всеми авторами<sup>20</sup>. Как справедливо отмечалось В.Р. Кабо, "история первобытного общества - комплексная, "пограничная" наука, стоящая на грани различных наук, опирающаяся на их источники и конечные результаты, и соответственно методы ее должны быть комплексными"<sup>21</sup>.

2. Теоретический характер истории - синтез данных различных дисциплин, используемых в первобытно-исторических реконструкциях - возможен только на собственной теоретической основе, т.е. в форме определенной исторической теории, причем в данном случае на первый план выходят не события, а процессы<sup>22</sup>.

Кроме того, история первобытности обнаруживает и зависимости исторического процесса от природной среды: физические, химические, биологические, климатические и прочие внешне-социальные детерминанты исторического развития человечества особенно явно прослеживаются на его ранних стадиях. В этой связи можно сослаться на роль радиоактивного излучения в ге-

незисе человека<sup>23</sup>, физико-географические, геохимические и биотические факторы расообразования<sup>24</sup>, значение оледенений в жизни древнего населения Европы<sup>25</sup> и т.п. Все это лишний раз подтверждает тезис о междисциплинарной природе исторического познания, о связи исторических теорий с другими научными теориями.

Правда, здесь возможны возражения, что в новой и новейшей истории действие природных факторов сошло на нет, и историки могут заниматься "чистой" историографией, не обращаясь к "посторонним" дисциплинам. И действительно, если иметь в виду историю "ножниц и клея", то она часто так и делается. Но взаимосвязь человека с окружающей средой, его естественная природа как существа биологического, биохимические реакции, в форме которых осуществляется жизнедеятельность, некоторые психические реакции, свойственные человеку как таковому — эти и другие факторы универсального характера составляют основу многих исторических действий и не могут не учитываться исторической наукой, какой бы период прошлого ни изучался.

Все попытки "победить" внешнюю или внутреннюю природу человека, когда бы они ни предпринимались, рано или поздно оканчиваются неудачей, а игнорирование роли окружающей среды привело современное общество на грань экологической катастрофы. Всеобщее пренебрежительное отношение к природе, естественно, нашло свое отражение и в методологии и практике исторического познания, и были созданы многочисленные исторические теории, в которых демиургами исторического процесса выступали великие люди или партии, а природа и человек, по существу, трактовались лишь как материал для их "исторической" деятельности.

Между тем именно в последние два десятилетия начали проявляться грозные результаты насилия над природой и человеком: это рост заболеваемости в экологически неблагоприятных странах и регионах, в том числе появление новых болезней; распространение алкоголизма и наркомании во всемирном масштабе; гибель рек, озер, морей, кислотные дожди, озоновые дыры, парниковый эффект и т.п.; возникновение и обострение национальных конфликтов во всех регионах планеты; кризис командно-административной экономики в странах реального социализма и т.д. Сейчас, как никогда ранее, раскрывается зависимость истории от природы, и эта связь не может более игнорироваться исторической наукой. История первобытности в этом плане также может

служить примером использования междисциплинарного подхода.

Итак, если брать историческую науку в целом, то можно выделить следующие направления применения (а соответственно - и методологического анализа) принципа междисциплинарности при реконструкции исторического прошлого.

Во-первых, расширение фактологического базиса исторических теорий за счет внедрения новых методов обработки информации исторических источников. Другими словами, речь идет о разработке и применении новых правил в оперировании и использовании новых конструктивных базисов при создании исторических теорий.

Во-вторых, обогащение нормативного базиса исторических теорий в процессе развития науки в целом. Имеется в виду прогресс научного знания в таких областях, как философия и социология, биология и психология, биохимия, экология, география и т.п., раскрывающих закономерности строения и изменения индивида и общества, человеческого организма и окружающей среды.

В-третьих, создание онтологических схем исторических теорий, устанавливающих взаимосвязи между различными уровнями детерминации исторического процесса в конкретном пространственно-временном интервале. В отличие от большинства естественно-научных, социальные законы не действуют немедленно и однозначно: между причиной и следствием возможен значительный временной разрыв, а сознательная деятельность социальных групп и отдельных личностей может изменить, отсрочить действие некоторых законов (например, многолетнее игнорирование закона стоимости руководителями советской экономики какое-то время "компенсировалось" беспощадной эксплуатацией природных и людских ресурсов, но в конце концов привело к "предкризисному состоянию" в народном хозяйстве и экологическому кризису по всей стране). Социальные, психологические, биологические и прочие детерминанты исторического процесса взаимодействуют, противостоят друг другу, в ход истории вмешиваются "случайности", и наличие некоторых общих предпосылок часто приводит к различающимся историческим результатам. Возникающие в ходе взаимодействия этих детерминантов в данном регионе отдельные устойчивые отношения и отражаются онтологической схемой исторической теории, которая в виде исторических закономерностей фиксирует конкретные возможности развития, существовавшие в определенной исторической ситуации.

Таким образом, каждая научная историческая теория соз-

дается в ходе междисциплинарного синтеза результатов собственно исторических и "посторонних" научных дисциплин. В одних разделах исторической науки междисциплинарность выражена менее, в других - более явно, как в истории первобытности, составляя непереносимое условие научной реконструкции исторического прошлого. В то же время применение междисциплинарного подхода в историческом познании, конечно же, не означает, что история не является самостоятельной наукой, поскольку она дает знания (исторические теории), которые не могут быть получены другими дисциплинами<sup>26</sup>. Более того, именно взаимосвязь с другими отраслями науки расширяет возможности истории и повышает уровень научности и объективности результатов исторического исследования<sup>27</sup>.

Диалектика исторического познания такова, что в чем большей степени опирается оно на достижения других научных дисциплин, тем глубже способно проникать в сущность изучаемых процессов и тем значительнее собственно исторические результаты, которые, в свою очередь, используются при создании новых теорий в других науках, прежде всего общественных. Не изоляция, а тесное взаимодействие с другими научными дисциплинами при создании новых междисциплинарных методологий образует основное направление развития исторической науки, обеспечивающее также прогресс общественнознания в целом.

#### Литература и примечания

- <sup>1</sup> См.: Смирнов С.Н. Некоторые тенденции развития междисциплинарных процессов в современной науке // *Вопр. философии.* - 1985. - № 3. - С. 84.
- <sup>2</sup> Со стороны организационно-институциональной и журнально-издательской деятельности различия между отдельными науками и междисциплинарными проектами рассматриваются в кн.: Мирский Э.М. Междисциплинарные исследования и дисциплинарная организация науки. - М., 1980.
- <sup>3</sup> См., например: Уйбо О.С. Структура наукової теорії і міждисциплінарний підхід // *Філософська думка.* - 1986. - № 5; Уйбо А.С. Теория и историческое познание. - Таллин, 1988. - Ч. I. - Нижеследующее изложение этих результатов по необходимости носит конспективный и фрагментарный характер.

- <sup>4</sup> См.: Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. - М., 1986. - С. 234 и след.
- <sup>5</sup> Там же. - С. 290.
- <sup>6</sup> См.: Печей А. Человеческие качества. - М., 1985.
- <sup>7</sup> Этот аспект междисциплинарности рассматривался в упомянутой книге Э.М. Мирского.
- <sup>8</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. - Т. 26. - С. 57. О роли марксизма в междисциплинарной методологии социального познания см.: Ребане Я.К. Принцип междисциплинарности и различные "измерения" методологии социального познания // Изв. АН ЭССР: Обществ. науки. - 1985. - № 2.
- <sup>9</sup> См.: Матюшин Г.Н. У истоков человечества. - М., 1982.
- <sup>10</sup> Подробнее об этом см.: Уйбо А.С. Информационный подход к типологии исторических источников // Уч. зап. Тарт. ун-та. - 1982. - Вып. 599.
- <sup>11</sup> Обоснование этого тезиса см.: Уйбо А.С. Теория и историческое познание. Ч. II.
- <sup>12</sup> Об использовании естественно-научных методов см.: Археология и естественные науки. - М., 1965; Новые методы археологических исследований. - Киев, 1982; Человек и окружающая среда в древности и средневековье. - М., 1985 и др.
- <sup>13</sup> Подробнее см.: Ильвес Э., Лийва А., Пуннинг Я.-М. Радиогуглеродный метод и его применение в четвертичной геологии и археологии Эстонии. - Таллин, 1974. - С. 41 - 60.
- <sup>14</sup> См. об этом: Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования. - М., 1987. - С. 281 - 357.
- <sup>15</sup> См.: Какх Ю.Ю. Нужна ли новая историческая наука? // Вопр. истории. - 1969. - № 3; Гаджиев К.С., Сивачев Н.В. Проблемы междисциплинарного подхода и "новой научной" истории в современной американской буржуазной историографии // Вопросы методологии и истории исторической науки. - М., 1978. - Вып. 2 ; - Fogel R.W. "Scientific" History and Traditional History // Logic, Methodology and Philosophy of Science VI. - Warszawa etc., 1982 и др.

- 16 Подробнее об исторических законах см.: Гуревич А.Я. Об исторической закономерности // Философские проблемы исторической науки. - М., 1969; Кертман Л.Е. Законы исторических ситуаций // Вопр. истории. - 1971. - № 1; Петров Ю.В. Практика и историческая наука. - Томск, 1981. - С. 371 - 376; Уйбо А.С. Существуют ли исторические теории? // Уч. зап. Тарт. ун-та. - 1988. - Вып. XXXIУ.
- 17 См.: New Directions in Psychohistory. - Lexington, Mass., Toronto, 1980.
- 18 См. об этом: Лооне Э.Н. Современная философия истории. - Таллин, 1980.
- 19 См.: Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. - М., 1980. - С. 245 - 248.
- 20 См., например: Семенов Ю.И. Как возникло человечество. - М., 1966; Первобытное общество. - М., 1975; Этнография как источник реконструкции истории первобытного общества. - М., 1979; История первобытного общества. - М., 1986, и др.
- 21 Кабо В.Р. Теоретические проблемы реконструкции первобытности // Этнография как источник реконструкции ... - С. 64.
- 22 Там же. - С. 63.
- 23 Матюшин Г.Н. Указ. соч.
- 24 Алексеев В.П. Географические очаги формирования человеческих рас. - М., 1985.
- 25 История Европы. - М., 1988. - Т. 1. - С. 59 - 69.
- 26 О существовании исторических теорий см.: Лооне Э.Н. Современная философия истории; Барг М.А. Категории и методы исторической науки. - М., 1984; Уйбо А.С. Теория и историческое познание, и др.
- 27 См.: Уйбо А.С. Информационный подход к проблеме объективности реконструкции исторического прошлого // Филос. науки. - 1982. - № 1.

## К ВОЗМОЖНОСТИ "ПОНЯТИЙНОГО МОСТА" В ПРОБЛЕМЕ СОЗНАНИЯ

В. Царев

В центре нашего внимания находится предполагаемая структура возможных понятийных "мостов" между двумя плоскостями в проблеме сознания: плоскостью индивидуального сознания, с одной стороны, и плоскостью общественного сознания - с другой. Первая плоскость, как известно, разрабатывается в нашей философии с использованием понятий диалектического материализма и тех областей знания, которые дают ему материал для обобщений (сюда входят понятия физиологии, нейрофизиологии, психологии, нейропсихологии, социальной психологии, этнологии, лингвистики, теории информации). Вторая - историко-материалистическая - плоскость (общественного сознания) основывается на понятиях таких областей знания, как история, социология, социальная психология, семиотика, этнография, эстетика, искусствоведение, литературоведение, правоведение, этика, история религии, религия и т.п.

Советские философы неоднократно подчеркивали, что концептуальные взаимопереходы между этими двумя плоскостями пока разрабатываются слабо, "... тут проявляется одна из главных слабостей нынешнего уровня разработки проблемы сознания - прежде всего недостаточность исследования диалектики индивидуального и общественного сознания".

В каких аспектах данная оценка является правильной, об этом можно еще поспорить. Но, тем не менее, подобные высказывания, безусловно, свидетельствуют об актуальности разработки данной проблемы в нынешних условиях.

Настоящая статья предлагает анализ перехода определенных явлений общественного сознания в явления индивидуального сознания и наоборот. На этой основе данный процесс перехода интерпретируется с позиции (несколько обостренной) концепции социальной детерминированности сознания. Имеются в виду так называемые измененные, переходные, переменные состояния сознания, а также явления общественного сознания в смысле философско-мировоззренческой концепции, роли подобных концепций и их движения между индивидами и группами.

ж

ж ж

Смерть человека и соответствующее прекращение психики человека интересует людей по разным причинам, интересовала она и классиков марксизма<sup>2</sup>. Ф. Энгельс писал: "... люди, еще не имея никакого понятия о старении своего тела и не умея объяснить сновидений, пришли к тому представлению, что их мышление и ощущение есть деятельность не их тела, а какой-то особой души, обитающей в этом теле и покидающей его при смерти"<sup>3</sup>. Иначе говоря, на осмыслении этой проблематики, согласно Ф. Энгельсу, базировались первые идеалистические вымыслы в истории.

Огромное множество современных людей, независимо от их образования и вероисповедания, занято той же проблемой. Ф. Энгельс в своей статье "Естествознание в мире духов" только констатирует этот факт.

Очевидно, существует постоянный социальный заказ как на исследования (результаты), опровергающие спиритуалистическое толкование сознания, так и на исследования, подтверждающие его.

ж

ж ж

В США реализована исследовательская программа, в итоге которой авторы докладывают о явлениях жизни по ту сторону смерти. В частности, американские психологи-спиритуалисты К. Осис и Э. Харалдссон пишут: "Вводное исследование, проведенное в 1959-60 гг., было удовлетворяющим нас, так как были возвращены 640 комплектов вопросников. Ответы были основаны на наблюдениях над 35000 умирающими пациентами. Отвечающие (врачи и сестры - В.П.) заявили, что имели возможность наблюдать свыше 7000 случаев повышенного настроения пациентов непосредственно перед их смертью. По словам пациентов, у 900 из них были иллюзии, а 1300 видели привидения. Затем 190 отвечающих были тщательно интервьюированы, чтобы получить от них данные, удовлетворяющие требованиям валидности научного анализа. Доклад был опубликован ... в виде монографии "Наблюдения врачей и сестер над пациентами на смертном одре"<sup>4</sup>.

Так, было проведено якобы научное исследование, обосновывающее вывод, что 1300 умирающих из 35000, наблюдаемых в процессе умирания, имели контакт с миром по ту сторону смерти. Исследование это не стоит особняком. В книгах К. Осиса и Э. Харалдссона<sup>6</sup> и Э. Кюблер-Росс<sup>6,7</sup> дано множество ссылок на подобные исследования. К тому же данное исследование было

проведено как культурно-сравнительное и в США, и в Индии. Методологическое построение исследования и обработка базы данных были корректными. Авторами тщательно были проанализированы две гипотезы:

1) видения в процессе умирания являются феноменами потустороннего мира;

2) эти видения являются результатами начинающейся деструкции мозга.

Согласно первой гипотезе, источником видений является так называемое экстрасенсорное восприятие (чего-то) в форме образов покойных родственников и религиозных персонажей.

Согласно второй, видения являются или результатами измененных мозговых функций в процессе умирания (когда отравленная кислотными продуктами анаэробного гликолиза мозговая ткань начинает разлагаться), или психотической реакцией на ситуацию социальной (изоляционной) депривации пациентов (т. е. отсутствия нормального чувственного и предметного контакта с внешним миром, обеспечивающего необходимый для работы нервной системы структурный поток информации через системы анализаторов).

Авторы также анализировали влияние медицинских факторов на психические переживания умирающих (влияние морфина, уремии, высокой температуры, психоза в анамнезе и т.п.).

Авторы заключают, что психические образы, рассматриваемые как привидения, относительно независимы от медицинских факторов. В то же время галлюцинации умирающих весьма зависимы от физико-химических состояний мозга, и данные медицинские факторы заметно влияют на частоту проявления нестандартных психических явлений умирающих. "Настоящие" восприятия потустороннего мира, предположительно, в значительной мере ориентированы на ситуацию умирания, отображают ту среду, о которой человек заранее не может иметь адекватного представления. Содержанием же галлюцинаций могут быть только фрагменты памяти, отпечатки культурной, семейной и т.п. среды человека. Видения, трактуемые как привидения, имеют относительно одинаковое для разных людей содержание. А расцениваемые как настоящие галлюцинации - очень многообразны, судя по их содержанию.

Примерно такой анализ изложен на 236 страницах монографии К. Осиса и Э. Харалдссона. Однако, следуя за ходом их мыслей, невозможно докопаться до корней проблемы, так как авторы ошибаются уже в посылках. Они пишут о контрольных

группах и о культурно-сравнительном исследовании. Но если с этой точки зрения корректно провести данное исследование, то контрольную группу для сравнения результатов-выводов должны составлять представители той культуры, которая не знает религии, религиозных мифов, сказок, саг, эпосов, а порой и художественной литературы вообще. Перечисленные формы наиндивидуальной памяти насыщают конкретную память каждого индивида таким содержанием, которое в переходных, искаженных состояниях функционирования организма человека развертывается в форме сугубо частного содержания психического. Иначе говоря, по логике данных авторов интенцией сознания каждого из упомянутых 1300-лиц является такой мир, о котором человек в принципе не может иметь никакого понятия. И все же у них такое (невозможное!) понятие имеется!

Однако по той же логике заодно требуется и строгая экспликация всех предпосылок исследования. Следовательно, требуется также и предварительное определение того, что такое для авторов восприятие, мышление, сознание, дух. Но именно в этом пункте обнаруживается та же самая методологическая трудность, снятию которой якобы посвящено реферируемое здесь исследование. Заметим, что именно от исходного концепта зависит, правомерен ли вывод об экстрасенсорной перцепции и восприятия потустороннего мира или нет. Если в структуру исходного понятия психики, сознания, духа входит представление о нем как об историческом и эволюционном явлении, как о чувственно-предметном контакте индивида (человека) с такой его средой, которая уже проработана и обработана жизнедеятельностью предшествующих поколений и насыщена отчужденными результатами их действий в этой же среде, то при таких исходных условиях все без исключения содержание сознания выводится из прижизненного опыта тех же индивидов (а некоторая часть относительно несложной психики - из генетического его наследия). Здесь сознание, дух считается социально детерминированным явлением и каждая его часть (фрагмент его предметного содержания) является такой же.

Если, однако, по мнению некоторых, дух не является социально детерминированным явлением во всех его основных качествах, если допускается сверхъестественное происхождение некоторого содержания сознания, то функцию "нейтрального арбитра" в данном случае играет показ того общего исходного основания, которое позволяет представителям одной точки зрения настаивать на социальной детерминированности сознания, а другой - на трак-

товке некоторых фактов сознания как на социально недетерминированных. Заметим, что именно допущение наличия в сознании такого содержания, которое не может иметь прообраза, сформированного в воспринимаемом естественном мире, является основой интерпретации ряда фактов сознания в спиритуалистическом ключе.

У исследователей, как правило, практически всегда уже заранее имеется относительно готовая теория - концептуальная основа для организации исследования и согласования фактов. И, наоборот, фактами являются лишь те, которые допускаются исходной теорией. Человек якобы не может при жизни иметь ясно воспринятые образы религиозных персонажей. Следовательно, такие образы относятся к потустороннему миру. Другие психические переживания, которые, согласно концепции, не могут иметь прообразов в потустороннем мире, относятся к галлюцинациями.

Следует, однако, оговорить, что данное рассуждение не является доказательством. Оно скорее разъяснение. Ведь если мне хочется заниматься этой темой со строгостью, свойственной формальной логике, то в итоге приходится констатировать, что на определенном уровне анализа неизбежными становятся тавтологические определения того, что нами в конце концов именуется человеческим духом или сознанием. Ввиду этого обстоятельства, в порядке предварительного вывода, решим: исходная спиритуалистическая трактовка сознания, духа берется за основу исследования по той причине, что это выгодно. В случае Осиса и Харалдссона, например, сказывается финансирование их программы: за 1971 год они могли израсходовать 270000 долларов<sup>8</sup>. Для гуманитарного исследования такого порядка это огромная сумма. Но какую пользу от этого получают финансирующие лица и организации? На этот вопрос мы косвенно попытаемся ответить на базе последующего анализа.

ж

ж

ж

Проанализируем теперь материалы другого исследования, проведенного в ином ключе.

Два психиатра, Л. Уайт и С. Лиддон, изучали всех пациентов, которые (в радиусе 100 миль от университетской клиники штата Вирджиния в США) за последние 43 месяца перенесли клиническую смерть по причине прекращения работы сердца.

Это исследование имело и психологические, и психиатрические, и собственно медицинские цели. Тем самым заодно была и выявлена эффективность технических средств первой помощи, состояние здоровья данных людей в момент исследования, а также их социально-психологическая реабилитация<sup>9</sup>.

В тех странах, где серьезно занимается разработкой данной проблематики, давно уже выработаны и апробированы соответствующие методы оценки психического состояния.

Авторы рассматриваемой нами работы анализировали определенную выборку из всего контингента (десять характернейших случаев) пациентов, перенесших клиническую смерть. (Заметим, что в клинических исследованиях не принято изучение таких огромных множеств объектов, как это делается в фундаментальных статистических исследованиях в биологии, социологии или лингвистике. Собственно клинический анализ несколько напоминает работу историка. В нем уникальность является таким фактом, который нельзя не учитывать. Например, З. Фрейд основывал свои главные выводы всего лишь на анализе шести наиболее характерных пациенток.) Средний возраст анализируемой группы 63 года (с 53 до 72 лет).

Из приведенных Р. Уайтом и С. Лиддоном данных явствует, что, во-первых, люди, перенесшие клиническую смерть и оценивавшие свое самочувствие до этого события и после него как одинаково хорошее, не придавали (с точки зрения своей дальнейшей жизни) данной клинической смерти никакого особого значения: "... степень отрицания" с их стороны была высокой<sup>10</sup>.

Хотя нам, может быть, нелегко понять полное отсутствие страха перед смертью у человека, возвращенного из процесса умирания, тем не менее этот факт подтверждается в практике разных клиник и многих врачей. Некоторые люди просто наслаждаются этим чувством: "Это было самое замечательное чувство в моей жизни"<sup>11</sup>.

Во-вторых, у ряда людей после выхода из состояния клинической смерти постепенно развивался так называемый религиозный или философский переворот, т.е. коренная перестройка в системе мировоззренческих установок. (Этот переворот происходил не мгновенно, для него требовались месяцы.) Данные люди придают огромное значение клинической смерти как важному этапу в своей жизни. Вся их дальнейшая жизнь якобы predeterminedена их клинической смертью. Это люди, чье самовосприятие (психическое и соматическое самочувствие) и состояние здоровья после клинической смерти заметно ухудшились.

В-третьих, были и люди, которые оценивали свое состояние (психическое и соматическое) после клинической смерти как такое же, каковым оно было и до клинической смерти. Но тем не менее они предельно высоко оценивали значение для них факта клинической смерти. Вместе с признанием ее важного значения у них наблюдались религиозный и трансцендентально-философский переворот во взглядах на мир и на самого себя и относительно точно фиксируемое повреждение центральной нервной системы.

Можно легко догадаться, почему имели место именно данного типа изменения психики в первой, во второй и в третьей группах. Примерно такие же изменения в психике людей автору удалось наблюдать также и у пациентов Тартуской хирургической клиники после сложных операций на их сердце. (Оговоримся, что операция на сердце соответствует модели клинической смерти в еще большей мере, чем сама клиническая смерть, наступающая спонтанно).

Сделаем предварительный вывод: в ряде случаев у людей жизнь до клинической смерти, клиническая смерть и жизнь после клинической смерти каждая по-своему обладают самостоятельной психологической ценностью. Люди реально живут в мире материальном, отражая его и материально, и идеально. Медик толкует состояние пациента, в основном, в понятиях материального. Объективно у людей, перенесших клиническую смерть, ухудшаются физиологические (функциональные) показатели состояния здоровья, а заодно ухудшается их способность реадaptации в материальном мире. Объективно по точно измеряемым показателям физическое состояние этих людей хуже, чем до клинической смерти. Некоторые из них оказались инвалидами именно после клинической смерти. К тому же человек превратился в инвалида не в результате клинической смерти (в некотором смысле клиническая смерть является лишь побочным явлением), а в результате той причины, которой была вызвана сама клиническая смерть.

Эти причины или факторы реально изменяют статус человека в системе материальных отношений общества. К таким отношениям, в первую очередь, относятся материальные производственные отношения, базирующиеся на разделении труда, собственности и потребления. С точки зрения успешного функционирования в данных отношениях свобода индивида после клинической смерти в значительной степени более ограничена, чем до особенно у тех, чье физическое и психическое самовосприятие

теперь значительно ниже "досмертного". Однако в условиях, где отсутствуют возможности физической реадaptации в системе материальных отношений, данный индивид может пользоваться рядом идеальных способов реадaptации.

Вообще человек имеет примерно три основных способа приспособления к среде: 1) физическое или (и) умственно-волевое изменение самого себя; 2) изменение той среды, с которой он взаимодействует, и 3) принятие альтернативной системы ценностей (в качестве основы оценки своего состояния в прошлом, в настоящий момент, в далеком будущем).

Люди, оказавшиеся в состоянии клинической смерти по кардинальным причинам, очевидно, весьма ограничены в своих возможностях приспособить после выхода из клинической смерти окружающую среду к своим нуждам. Они также бессильны существенно изменить свое собственное состояние. Если они все-таки имеют такую возможность, то это следует рассматривать скорее как исключение.

Индивид, как правило, не может изменить и систему ценностей, и основные материальные отношения общества, в котором живет. Однако в своем сознании он вполне может совершить перестройку в плане идеального - перестроить в своем сознании иерархию социальных ролей и отношений с другими людьми (иногда сам этого даже не заметив). Религиозный и трансцендентально-философский переворот относится к последней. Это не материализация воображаемых перестроек в материальных отношениях общества. Это также не перестройка объективно существующих, по отношению к индивиду, основных социальных ценностей (которые порой столь же объективны и материальны). Это - сугубо идеальный и в это же время субъективный процесс на объективной основе.

Для оказания первой психологической помощи индивиду, находившемуся в безвыходном положении, общественная надстройка и система общественного сознания обладает рядом потенциальных способов приспособления. В первую очередь их роль способен выполнять такой фрагмент надстройки общества, как религия. В целях приспособления к среде (как идеальной, так и материальной) человек использует философско-мировоззренческие и религиозные взгляды, с помощью которых приспособляет (преобразовывает) те системы ценностей, с которыми он связан. Такая перестройка является несложной, ибо в обществе существуют обширные организации религиозно-идеалистической "первой помощи". В обществе также существуют многие пу-

теводители к этим идеальным способам приспособления. Отметим, что в их числе заметное место занимает также и официальный курс основ научного атеизма в училищах и вузах, с помощью которого как отечественный медик, так и отечественный потенциальный пациент получают систематическое представление о возможностях религиозного приспособления в разных жизненных ситуациях и общественных условиях.

Итак, зрелый социализированный человек является относительно инертным по отношению к сложившейся иерархии ценностей, под влиянием которых он действует. До клинической смерти он жил в определенной системе людей, созданных ими предметов и таких отношений, которые имели для него более или менее постоянное значение. Он же одновременно выполнял и ряд ролей, любая из которых, а также их система в целом имели для него определенное значение.

Если не изменилось положение индивида после его клинической смерти, то он и впредь способен выполнять все те роли и общественные функции, что прежде. Значит, решительное отрицание значимости клинической смерти является совершенно закономерным. Однако если положение человека в системе его социальных ролей существенно изменилось, то в таком случае вполне естественным результатом является подчеркивание им особого значения клинической смерти, а заодно и переоценка "досмертных" взглядов, ролей, ценностей.

Результатом объективной переоценки явилась бы более низкая, чем до клинической смерти, самооценка индивидом своего положения в разных общественных отношениях. Однако в результате религиозного или идеалистического философского переворота личность (судя по ее собственной самооценке, самосознанию) снова как бы на вершине общественных иерархий. В итоге излишней становится самокритическая переоценка данной личностью своего нового положения в разных социально-ценностных иерархиях. Реальная переоценка ценностей имеет место вопреки логике врача (как представителя относительно точной дисциплины). Но она вполне понятна с точки зрения священника, а также с позиций социальной психологии (если последняя упрямо не настаивает на чуждой ей методологической основе рефлексологии и т.п. объективной физиологической психологии).

Такой подход, как нам кажется, дает возможность понять, почему в некоторых случаях люди, вопреки логике объективных измеряемых фактов, оценивают свое новое положение — иногда

даже положение инвалида - выше своего положения до клинической смерти.

Несомненно, существует сверхкомпенсирующий фактор, благодаря чему человек, нуждающийся в чужой помощи, тем не менее обладает высоким психическим благополучием. В нем первостепенную роль играет детерминированность содержания нашего сознания вполне реальными социальными явлениями - как материальными, так и идеальными.

\*  
\* \* \*

Рассмотрим теперь третий пример.

Известно, что в высказываниях умирающих и людей, перенесших клиническую смерть, доминирует мотив туннеля. Личность как бы в невесомом состоянии летит навстречу свету в конце огромного туннеля. Данный мотив встречается, например, на картине Иеронима Восха "Странствование блаженных в ад". На явлении туннеля спекулируют многие проповедующие концепцию потустороннего мира. Человек якобы не может иметь при жизни такое переживание или воспринимать такой небывалый феномен. Следовательно, явление это имеет неестественное происхождение и служит неоспоримым фактом в пользу теорий типа Осиса и Харалдссона! Тем не менее существует вполне естественная причина, почему данный феномен связан с состоянием, недалеким от умирания.

Если пациент с телесными повреждениями или больной лежит с открытыми глазами, то на первый взгляд естественным было бы восприятие света или, по мере прекращения психического процесса, невосприятие света. Однако вопреки тривиальной логике в психику вмешивается падение артериального давления. В результате человек не в состоянии корригировать положение собственного тела и крупные артерии шеи могут оказаться непроходимыми. Ухудшается или прекращается снабжение многих структур головного мозга. Базальные части больших полушарий снабжаются кровью не только через сонные артерии, но и через позвоночные (A. vertebralis). Последние проходят через отверстия шейных позвонков и поэтому не сдавливаются, даже если человек висит на виселице. Через эти артерии снабжается кровью промежуточная мозговая артерия (A. cerebri media), задняя ветвь которой (ramus posterior) снабжает кровью самый центр зрительной коры мозга (fissura calcarina). (На

мой взгляд, вполне можно рационально объяснить, почему именно в этом ареале - вокруг данной артерии - сформировалась в эволюции зрительная кора. Однако вопрос этот в нашу тему не входит.) Так, в итоге, хотя человек и лежит с открытыми глазами под прожекторами операционной, он видит окружающий мир как бы через соломинку, одновременно находясь в состоянии эйфории от отравления нервной системы кислотными продуктами анаэробного обмена веществ.

Как видим, суть явления в данном случае сугубо физиологическая. К разряду таких же явлений можно отнести также документированные до сих пор явления "психокинеза", при которых на деле необходимы диэлектрики, и которые, как явления электрического поля, легко объясняются. В то же время на феномене туннеля основаны множественные философские и психологические спекуляции. Эти спекуляции - к ним относятся теории типа К. Осиса и Э. Харалдссона - актуализируют дуалистические рационалистические рассуждения типа декартовских. Якобы на конкретно-научной основе возвращаются к гомункулусу и потустороннему миру. Заметим, что, если умозрительный вывод о существовании Бога еще в начале прошлого века мог быть результатом корректной процедуры рационального умозрительного рассуждения, то сейчас, по мере расширения сферы позитивного знания, на таком суждении сказывается элементарная неосведомленность в сфере психофизиологических фактов.

При снятии данного типа спиритуалистического идеализма основной философской проблемой, по-видимому, становится построение и внутренняя структуризация концептуальных мостов между различными плоскостями сознания. Данная проблема фактически осознается лишь на достаточно отвлеченном уровне философского мышления. В исследованиях типа работ Э. Кюблер-Росс и К. Осиса она не учитывается, ибо возможность идеального начала входит в комплект доказываемых предпосылок данной теории. В сущности, в анализируемых выше примерах имеют место определенные рецидивы религии. В случае К. Осиса - на базе фактов общественного сознания. В примере туннеля Р. Му-<sup>12</sup>ди то же самое делается якобы на базе некоторых фактов индивидуального сознания.

Спрашивается теперь, какой из философских дисциплин по силе справиться с нейтрализацией подобных рецидивов? Справляется ли с этим научный атеизм (курс основ научного атеизма) в том виде, в котором он культивируется на уровне вузовской научной работы и преподавания? Наш ответ на этот вопрос явля-

ется отрицательным. В данной форме он скорее служит источником религиозных представлений и тем самым служит определенным резервуаром компенсаторных концепций для людей, нуждающихся в средствах иллюзорного приспособления в их реальной среде. "Упразднение религии, как иллюзорного счастья народа, есть требование его действительного счастья. Требование отказа от иллюзии о своем положении есть требование отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях," - писал К. Маркс<sup>13</sup>.

Итак, основная трудность, требующая дальнейшего анализа, заключается в том, что в реальной жизни легче снимаются социально обусловленные потребности и нужды, заставляющие человека пользоваться иллюзорными механизмами компенсации и реабилитации, нежели физиологические и индивидуально-психологические. Философская дисциплина "основы научного атеизма" своим содержанием, рассчитанным на обнаружение социальных корней религии, успешно работает на уровне общественного сознания, но вполне может - на уровне индивидуального сознания - выполнять диаметрально противоположную роль. Нередко бывает ситуации, в которых понятийное поле, посредством которого осознается проблема перехода или перевода с уровня общественного сознания в плоскость индивидуального, служит источником идеалистического миропонимания, а обратное направление - материалистического. А бывает и наоборот, особенно в том случае, если другие источники идеального, иллюзорного приспособления закрыты.

Разумеется, данное видение автором проблем, связанных с взаимообусловленностью индивидуального и общественного контекстов сознания, в принципе можно оспаривать или даже полностью отвергнуть. Но для этого необходимо иметь конкретный социологический и социально-психологический материал. В то же время компетентность в нейрофизиологии и анатомии мозга в решении данных вопросов решающей роли не играет.

#### Литература

- <sup>1</sup> Дубровский Д.И. Категория идеального и его соотношение с понятием индивидуального и общественного сознания// Вопросы философии. - 1988. - № 1. - С. 15 - 27.
- <sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. - Т. 20. - С. 21.
- <sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. - Т. 21. - С. 282.

- 4 Gsis K., Haraldsson E. At the Hour of Death: The Results on over 1000 Afterlife Experiences. - N.Y.: Avon Bks, 1977. - 244 p.
- 6 Ibidem.
- 6 Kubler-Ross E. Question and Answeres on Death and Dying.- N.Y.: Avon Bks, 1974. - 260 p.
- 7 Kubler-Ross E. Death, the Final Stage of Growth. - New Jersey, 1975. - 202 p.
- 8 Gsis K., Haraldsson E. At the Hour of Death.
- 9 White R.L., Liddon S.C. Ten survivors of cardiac arrest// Psychiatry in Medicine. - 1972. - V. 3. - P. 218-225.
- 10 Ibidem.
- 11 Ibidem.
- 12 Moody R. Life after Life. - Investigation of the Phenomenon Survival of Body Death. - Harrisbourg: Hall G.K., 1975. - 245 p.
- 13 Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. - Т. 1. - С. 415.

## "СОСТОЯНИЕ СОЗНАНИЯ" : КОНЦЕПТ И ЯВЛЕНИЕ

В. Парве

Довольно часто встречающаяся ситуация: психологу, философу или исследователю функций мозга предлагают прочитать лекцию или подготовить доклад по теме "сознание и мозг", "состояния психики и деятельность мозга" и т.п. Раскрытие их связи на данном этапе развития науки не является собственно научной процедурой. Оно также не является собственно философской процедурой. Здесь мы сталкиваемся с типичной междисциплинарной проблемой. С чтением подобной лекции справляется и психолог, и философ, и исследователь мозга. Но при раскрытии действительной связи состояний сознания с мозгом ведущую роль, на наш взгляд, непременно должно играть философское знание.

На практике в большинстве случаев предлагаемые решения, к сожалению, являются несостоятельными, ибо автор, как правило, недостаточно учитывает факт, что один из полюсов данного взаимоотношения (в функциях концепта) входит в сферу так называемого личностного знания и личного переживания, которое заимствуется (читателем, слушателем, самим докладчиком) в терминах (понятиях), не имеющих количественных измеряемых параметров. Поэтому данный "полюс" практически неприводим в ту понятийно-терминологическую сеть, посредством которой заимствуется представление о другом полюсе - мозге или нервной системе.

Непонимание сути примата философского знания в данной сфере нашло свое выражение также и в докладах всесоюзного симпозиума, организованного Философским обществом СССР, Институтом философии АН СССР и Всесоюзным физиологическим обществом, на тему "Мозг и сознание" (15-16 декабря 1988 г. в Москве). Видные представители нейрофизиологической науки Ф.А. Ата-Мурадова, А.М. Иваницкий, Э.А. Костандов, Д.П. Матюшин, О.С. Адрианов, Н.Н. Брагина, А.М. Гурвич и П.В. Симонов, выступая с докладами и в ходе дискуссий, дословно проповедовали поиск внутримозгового сознательного и не уделяли в своих теоретических конструкциях, концептуализациях естественно-научных фактов должного места социальному, интер-

субъективному (в этом смысле надорганизменному) параметру сознательного психического.

Такой подход со стороны естествоиспытателя не является никакой новизной и поэтому не вызывает удивления. Удивление вызывает то, что профессиональные философы нередко заимствуют из работ этих естествоиспытателей не только факты, но и общий концептуальный подход, не проявляют никакой активности, чтобы скорректировать методологически неверную концепцию (в которой каждый единичный факт, подтасованный для разъяснения данного отношения, в принципе может быть совершенно верным).

ж

ж ж

Предметом данной статьи является не вышеупомянутое взаимоотношение как таковое, а только его первый полюс, отдельно взятый.

Отметим, что уже древние софисты пришли на известной им самим и знатокам по истории философии методологической основе к тому пониманию, что истина у каждого своя, ибо всякий вправе считать свои ощущения не менее истинными, чем ощущения другого. Софисты, разумеется, чрезмерно преувеличивали сферу действия данного умозаключения. Однако в данном пункте важным является именно вопрос, поставленный древними. Вместе с тем интуитивно представляется ясным, что такой в корне релятивистский подход не может быть принят по отношению к полюсу данного взаимоотношения, именуемому "мозгом", "нервной системой", "нервной деятельностью". По отношению к полюсу "состояния сознания (психики)" релятивистское (а не количественно описывающее) толкование в некоторых случаях является оправданным.

Оговоримся, что в наш век личностный подход к знанию, в том числе к научному знанию - причем знание является неотделимой частью всякого сознания, - культивировался такими виднейшими философами, как А. Бергсон, К. Поппер и М. Пола-ни. В нашем конкретном рассмотрении, однако, их анализ может сыграть лишь роль катализатора.

Так, в понятийном поле "психического" понятия-термины нередко используются таким образом, что ряд из них, например, понятие "состояния сознания", оказывается, выступает в двух значениях, является двусмысленным. Остановимся на этом

положении подробнее.

"Состояние сознания" выполняет в научной и в повседневной речи двоякую роль — объясняющую и оценивающую (оценочную). Уточнение данного положения следовало бы начинать с различения концепции (теории) "состояний сознания" от описания "состояний сознания". Под "теорией" здесь следует подразумевать научные или близкие к научным концепции. Словом, современные или в принципе переводимые на современный язык науки концепции сознания. В основном такие концепции несут на себе или психологические, или медико-психиатрические родимые пятна.

Как правило, в этих концепциях содержатся обобщения о "гроздьях" явлений (рассматриваемых специалистами, к которым эти "состояния сознания" относятся), в той или иной мере психопатологических, аномальных. Для того, чтобы данные состояния сознания вообще оказались замеченными в обыденном сознании, они в каких-то общих характеристиках должны отличаться от того состояния сознания, которое — поскольку оно считается нормальным — оказывается незамеченным в качестве состояния сознания.

Особенно медицинские наукообразные концепции сознания (согласно Н. Амосову, медицина "в подметки не годится технике") отличаются от большинства более или менее строгих научных концепций тем, что в них волей-неволей одним из параметров служит "организация нервной системы", которая, кстати, только в очень предварительном и грубом приближении поддается точному структурно-количественному определению (измерению фиксации ее внутренних состояний). Заметим также, что в описаниях функций нервной системы мозга данная неопределенность еще больше возрастает. Как упомянутые, так и многие другие (научные) концепции "состояния сознания" являются систематизированными сетями утверждений, включающими в себя также и ряд таких обобщающих выводов, которые по форме — такого типа законы, чья действительность только в принципе можно проверить с помощью естественно-научных эмпирических методов. Так, в словесной формулировке этих утверждений подчеркивают их научный характер, а в научной практике не доходят до выявления референтов многих из этих объектов, понятия о которых фигурируют в суждениях.

Хочу обратить внимание хотя бы на такое понятие, как понятие бессознательного. Не только Э. Гартман, З. Фрейд, психологи, литературоведы, эстетика, философы эксплуатируют

данное понятие. Защищены серьезные докторские работы, например невропатологов, в которых "бессознательное" занимает порой ключевую позицию. Но в то же время собиравсь и впредь защищать концепцию, согласно которой бессознательного в качестве феномена не существует, по меньшей мере, в том значении, в котором оно входит в одну и ту же плоскость (уровень обобщения) с сознанием. (Тем самым, однако, вынужден буду продуцировать литературу, в которой "бессознательное" выступает порой в роли ключевого термина). Однако в той же мере, в коей наука может отказаться от онтологических доказательств Бога, она может отказаться и от "бессознательного". Прав Ф.Э. Василюк, который связывает понятие "бессознательного" с мышлением психотехнического типа и с деятельностью психолога-консультанта<sup>1</sup>. В данное представление легко включается, вписывается, например, понимание и использование "бессознательного" З. Фрейдом. "Бессознательное" здесь является частью концепции. Оно - часть такой концепции сознания и психического, в которой психолог-консультант в качестве мыслителя выходит за рамки индифферентного наблюдателя и входит в роль соучастника того переживания, которое он собирается понять у своего консультируемого. Тем самым психолог все же замечает, что переживание консультируемого им переходит в сферу сознания или (1) принципиально рефлектируемым путем, или же (2) с обрывом субъективной рефлектируемости. "Бессознательное" приобретает значение лишь таким образом, что переживание (II) входит в сферу "бессознательного" (Б), а затем "бессознательное" входит в сферу сознательного (С). (II → Б; Б → С). Бессознательное Фрейда-консультанта фактически функционирует не иначе. Заметим, однако, что с точки зрения современных научных представлений о функционировании памяти и связанных с ней когнитивных систем указанная фрейдовская трактовка бессознательного является весьма поверхностной, так что вне конкретных психотехнических задач от него без каких-либо существенных потерь вообще можно отказаться. Современная научная картина мира от этого несколько не пострадает.

ж

ж

ж

Определяя (обрамляя) и проверяя подобные концепции "состояний сознания", мы неизбежно сталкиваемся с определен-

ными мнениями и оценочными суждениями. При этом заметим, что концепции "состояний сознания" характеризуются как ценные или наоборот. Таковыми они, в первую очередь, являются в том смысле, что разные авторы квалифицируют их или как нормальные, или как аномальные, патологические. Психиатру и патопсихологу представляется ценной одна группа "состояний сознания", нормопсихологу – совсем другая, которая, в свою очередь, может быть совершенно не замеченной психиатром.

Наряду с этой оговоркой приходится сделать и другую: нельзя оценивать "состояния сознания" как естественные или неестественные. И именно по той причине, что аномалия, патология, болезнь не в меньшей мере, чем состояние здоровья и так называемая норма, представляет собой закономерное естественное выражение процесса жизни.

Так, описание состояний сознания не является тождественным концепции, теории состояний сознания. Описание "состояния сознания" означает, что исследователь рассматривает какое-нибудь явление в качестве состояния сознания и именует это явление "состоянием сознания". Это – рассмотрение и название определенного предмета (феномена) состоянием сознания.

В разных обществах и языках под "состоянием сознания" подразумевают различные состояния сознания. Например, в некоторых общественных контекстах трактуют в качестве состояния сознания сновидение и эпилептическую ауру. У эскимосов наличие ауры – знак общественной сверхкомпетентности, и такому человеку легче претендовать на должность вождя или шамана. В других обществах, включая такие, в которых "сознание" несет особую философско-мировоззренческую нагрузку или является религиозным термином, решительно отказываются называть сновидение или ауру "состоянием сознания". Их либо считают психическими явлениями, либо исключают из числа рассматриваемых предметов на том основании, что они лишены параметра активного саморефлективного целеполагания. И это правильно. В особенности в том случае, если качественный уровень протекания психических процессов – сознание – жестко связывается с понятиями и потенциальной, и актуальной бидоминантности в каждый данный момент. Но в то же время очень нетрудно показать, что процессы вне уровня активного целеполагания – "состояния не-сознания" – абсолютно необходимы для функционирования таких "состояний сознания", кото-

рые оснащены свойством целеполагания и бидоминирования. К этим "состояниям не-сознания", несомненно, относится большинство сновидений и иллюзий.

Итак, "состояние сознания" - это характеристика, которая может быть приписана данному лицу в случае, если определенные параметры "состояния сознания" (его симптомы) даны концепцией, теорией. Или же в случае, если соответствующей концепции (теории) нет, но налицо очевидные симптомы, восприятие которых не блокируется имеющейся теорией. Далее, иногда у человека некоторые состояния сознания имеются и в том случае, когда его собственная окружающая социальная среда не воспринимает их как таковые. Например, некоторые культуры практически не воспринимают как "состояния сознания" такие, которые лишены параметра эмоциональности, а порой даже только аффективности, психопатологических проявлений. Вопрос, почему это именно так, составляет обширную самостоятельную проблему. Здесь можно привести некоторые параллели, если сравнивать понятие "состояния сознания" с понятием "болезни". Ведь гораздо легче характеризовать патологию и аномалию, нежели норму. Параметры нормы и здоровья мы найдем только в монографиях и диссертациях, в повседневной жизни их в четко сформулированном виде не встречаем ни у медиков, ни у психологов, ни даже в повседневном языке. Примером здесь может служить тот способ поведения, каким пользуется общество, когда имеет дело с человеком, имеющим асимптоматический рак. Общество чаще всего принимает его за здорового.

Если мы вооружены современными психологическими и психопатологическими теориями, то легко обнаруживаем у любого испытуемого множество самых разнообразных состояний сознания. Но и в этом случае они скорее воспринимаются как отклонение от нормы. Для невооруженного глаза и ума всё это скорее остается незамеченным. И только результаты тестирования и ЭЭГ представляют собой "очевидное" доказательство наличия соответствующего "состояния сознания", а заодно и свидетельство того, что оценивающая и описывающая функции "состояния сознания" на самом деле отличаются друг от друга. Оговоримся, что наш выбор концептуального "поля" оказывает влияние на то, что мы в принципе можем рассматривать в качестве "состояния сознания", а также наоборот - то, что мы видим, будет влиять на наше восприятие дальнейших теорий о "состояниях

сознания". Реальная дискуссия, которая состоялась среди психиатров и психопатологов вокруг "состояний болезненного сознания", показала, что в принципе это так.

ж

ж

ж

Так, "состояние сознания" - двусмысленный концепт. Его можно приписывать теориям (концепциям) о сознании, которые, как и многие другие научные теории, являются эмпирически подтверждаемыми в принципе. Его также можно приписывать результатам описания состояний сознания. Эти два значения нередко включают в одно понятие. (Мои собственные публикации до сих пор в этом аспекте не явились исключением).

В диалектическом, синтетическом плане можно думать, что из этого соединения ничего плохого не будет. Наоборот, исследование достигло более высокого качественного уровня. Перешло из плоскости анализа в плоскость синтеза, диалектически соединяя одно с другим. На самом же деле такой результат имеет лишь мнимую ценность. Все как раз наоборот. Если мы примем во внимание данную дихотомию "состояния сознания", то мы лучше будем "снаряжены" для решения теоретических вопросов в "поле" данного двуединства "состояния сознания". И здесь можно предложить сравнение из области теории медицины (болезни). Т.Х. Энгельгардт, анализируя понятие болезни, пишет: "Понятие болезни - это попытка создавать корреляцию внутри и между системами знаков и симптомов с целью объяснения, предсказания и проверки (управления)"<sup>3</sup>, т.е. для диагноза, прогноза и лечения. Думаю, что подход к "состоянию сознания" не очень-то существенно отличается от подхода к понятию болезни. Понятие "состояния сознания" - это тоже попытка создать определенную корреляцию между понятийными сетями.

Предположим, что у кого-то температура и зеленые пятна, сыпь. Температура сразу же воспринимается как симптом ("болезни"). Зеленая сыпь же не входит в имеющиеся системы понятий о болезнях. А если нет такой концепции, то приходится описывать данную болезнь как индивидуальное явление. Тем самым совершен переход из плоскости описания в плоскость оценки. (Приходится сделать следующую оговорку: в более широком значении знание и оценка - две стороны синхронной структуры сознания, и с учетом этого возможным является переход не в

плоскость оценки, но только в плоскость новой оценки.) Примерно в той же ситуации оказывается исследователь, который должен справляться, например, с гипнагогическими галлюцинациями. Многие признаки "состояния сознания" у гипнагогических галлюцинаций имеются. Но такого "сознания", которое соответствовало бы его марксистско-ленинскому определению, и даже такого, которое соответствовало бы его определению в БМС (наличие у индивида ориентации в пространстве, времени, ситуации и в собственной личности), явно нет налицо.

Если сознание то, что определено и дано с помощью дефиниции (концепции, теории), и наряду с этим гипнагогические галлюцинации рассматриваются в качестве состояний сознания, то логически выходит, что при некоторых дефинициях сознания состояния сознания возможны без самого сознания. Далее, в данном случае состояние сознания приходится характеризовать как индивидуальное явление. Во всяком случае марксистско-ленинская концепция сознания попадает в серьезные внутренние концептуальные ловушки, если с его помощью кто-нибудь из психологов или философов попытается концептуализировать тот ранг индивидуальных явлений "состояния сознания", в который входят гипнагогические и гипнопомпные галлюцинации и аура. Здесь мы имеем в виду концепцию сознания, которая дана в словарях, учебниках, энциклопедиях. Логически следуют два основных выхода из положения: исключение понятий о данных (индивидуальных) явлениях из числа "состояний сознания" (причем на обыденном языке "состояние сознания" как этикетка сохраняется примерно в том же объеме, что и раньше); расширение концепции сознания до таких размеров, что и такие "квазисостояния сознания" находят себе место в рамках данной концепции сознания.

#### Литература

- <sup>1</sup> Васильев Ф.Э. Уровни построения переживания и методы психологической науки // *Вопр. психологии.* - 1988. - № 5. - С. 27 - 37.
- <sup>2</sup> См., например, дискуссию в: *Psychopathology Today*. Ed. by Sahakian. - Ithaca, Illinois: FE. Peacock, 1970. - в которой интерес представляют статьи: T. Szasz "Reputation of the Medical Model", p. 47 - 53; D. A. Ausbel, "Medical or Disease Model", p. 53 - 60;

H.J. Eysenck, "Learning Theory Model", p. 73 - 85;

M. Mead, "Socio-Cultural Model", p. 85 - 100;

а также:

R. Macklin, "The Medical Model in Psychoanalysis and Psychotherapy", in: Comprehensive Psychiatry, 1973 (Jan/Feb.), V. 14, p. 49 - 69; "Mental Health and Mental Illness: Some Problems of Definition and Concept Formation", -Philosophy of Science, 1972 (September), V. 39, p. 341 - 365. :

Из более ранних работ:

Jahoda M. Current of Positive Mental Health. - N.Y./ London: Basic Books, 1958. ( см. гл.2 ).

3 Tristram H. Engelhardt Jr. The Concept of Health and Disease // Evaluation and Explanation in the Biomedical Sciences: Proceedings of the first Trans-Disciplinary Symposium on Philosophy and Medicine. Held at Galveston, 1974. May 9 - 11. / Ed. by H.T. Engelhardt Jr. and S.F. Spicker. - Dordrecht, Holland / Boston, USA.: D. Reidel Publishing Co. - P. 135.

## К АНАЛИЗУ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДПОСЫЛОК КОНЦЕПЦИИ СПРАВЕДЛИВОСТИ ДЖ. РОУЛСА

Р. Ветик

Для понимания концепции Дж. Роулса, по всей вероятности, важно знать как ее источники, так и ее исторический фон. С одной стороны, концепция Роулса направлена на решение проблем своего времени. В этом смысле она отражает социально-экономическую, политическую и нравственную ситуацию современного капитализма. Следует согласиться с теми авторами, которые утверждают, что популярность концепции Роулса в значительной мере основывается на том, что его концепция — это адекватная реакция на кризисные явления капиталистического общества. "... Теория справедливости Роулса была воспринята буржуазным сознанием как искомый ответ на эти вопросы, как попытка объединения философии, морали и политики, теории морали и практики, как новый мост между справедливостью и современной действительностью Западной цивилизации"<sup>1</sup>. Да и сам Роулс видит цель своей теории в том, чтобы восстановить роль морали как одного из основных регуляторов человеческой деятельности, который в условиях современного капиталистического мира уступает все новые и новые позиции чисто прагматическим рассуждениям. По словам одного западного автора, разобщенность социальных институций и морального самосознания капиталистического общества привели к утрате "общественности (civitas), которая заключается в отказе от добровольной готовности подчиняться закону, уважать права других граждан, удерживать свои страсти"<sup>2</sup>. В таких условиях концепция Роулса, представляющая собой оригинальную попытку преодолеть телеологичность доминировавшей в 20-м веке утилитаристской этики и метаэтических систем, нашла благоприятную почву и понимание. В обстановке общественного кризиса острая необходимость в нормативной концепции явилась одной из причин популярности Роулса. "В кризисные времена возникает вопрос, почему человек должен быть моральным. Метаэтика способствует моральной разобщенности не тем, что она защищает реакционные нравственные идеалы, а тем, что не предлагает вообще никаких нравственных принципов... Если принципы морали

не истинны и не ложны и невозможно рациональными средствами доказать, что выбор какого-либо из них следует с необходимостью, человек лишается нравственной опоры...<sup>3</sup>. Теория Роулса, в которой концепция социальной справедливости связывается с теорией рациональных выборов, как раз и является попыткой создания на базе новой методологии нормативной теории, которая соответствовала бы как моральному сознанию, так и критериям научности.

С другой стороны, следует отметить, что концепция Роулса не только реакция на нечто внешнее, — она продолжает теоретическую традицию, которую можно назвать парадигмой "благополучия". Данное направление получило начало в 30-е годы, когда некоторые ученые-экономисты пытались найти альтернативное утилитаризму методологическое основание для концептуализации процессов экономического роста, ибо утилитаризм оказался не в состоянии предложить корректную количественную формулировку функции полезности.

Исходными в рамках указанной парадигмы явились некоторые идеи итальянского социолога и политэконома В. Парето и прежде всего его критерий оптимума. Оптимум Парето сформулирован относительно распределения товаров и цен на рынке; распределение оптимально, если дальнейшие преобразования не смогут улучшить одни показатели, не ухудшая других. В контексте теории рациональных выборов это может интерпретироваться следующим образом: некая форма эффективна, если она не может быть изменена таким образом, чтобы улучшение положения некоторых людей (или хотя бы одного человека) не приводило одновременно к ухудшению положения других людей (хотя бы одного человека)<sup>4</sup>. На этом основании применительно к теории рациональных выборов можно сформулировать два тезиса:

- 1) если ни один член общества не отдает предпочтения А или В, то и общество в целом не отдает им предпочтения;
- 2) если хоть один индивид отдает предпочтение А или В и ни один другой индивид не отдает противоположного предпочтения, то общество в целом отдает предпочтение А<sup>5</sup>.

По сравнению с утилитаризмом методологическое преимущество данного подхода заключается в отсутствии потребности измерять интенсивность индивидуальных предпочтений, достаточно знания того, в чем заключается предпочтение. Однако недостатком такого подхода является то, что он страдает слишком общим характером, в силу чего на многие важные вопросы в рамках такого подхода невозможно ответить. Приведем

очень простой пример. Каким должен быть выбор, если существуют три объекта - А, Б и В, причем общество относится к А отрицательно, а в отношении к Б и В его позиция нейтральна? Согласно критерию оптимума Парето очевидно, что А избранию не подлежит, но и неясно, какой выбор следует сделать.

Следующим шагом в развитии парадигмы "благополучия", которым была сделана попытка преодолеть непомерно узкие границы опирающегося на оптимум Парето подхода, стала такая интерпретация общественного выбора, в которой исходили из того, что с точки зрения общества оптимальный выбор должен основываться на суммировании в соответствии с определенными процедурами индивидуальных выборов. Здесь надо различать парадигму экономического и парадигму политического "благополучия". Дело в том, что в рамках теории рациональных выборов выбор трактуется широко, им является, например, как голосование на общих выборах, так и поведение экономического агента в рамках рыночного механизма: "Существуют два основных метода, которыми можно осуществлять общественный выбор: голосование, что, как правило, используется для "политических" решений, и рыночный механизм, используемый преимущественно для вынесения "экономических" решений".

Парадигма экономического "благополучия" неизбежно носит утилитаристский характер, ибо в условиях рынка отказ от функции полезности содержит противоречие в предпосылках. Поэтому в рамках экономической парадигмы поведение описывается в терминах утилитаристской психологии. Например, по К. Арроу, основная теорема экономической парадигмы звучит следующим образом: "Опирающаяся на конкуренцию экономическая система функционирует оптимально (в значении, которое следует предварительно сформулировать), если структура мотивации выбора экономических агентов идентична структуре полезности, которая используется при описании оптимальности экономической системы"<sup>7</sup>.

В рамках политической парадигмы "благополучия" поиск альтернативы утилитаризму продолжился, ибо распределение прав человека, его свобод и прочих нематериальных благ не могло быть корректно концептуализировано в терминах полезности. Критерий мажоритарности оказался здесь важным шагом вперед, ибо он преодолел в определенном смысле агрегативность критерия утилитаризма. Пользуясь критерием мажоритарности, исходя из каждого конкретного индивида, все голоса

имеет одинаковый вес, и в этом смысле отдельная личность не приносится в "жертву" обществу.

Но дальнейшие исследования вновь показали, что и мажоритарный критерий не свободен от ряда недостатков. Прежде всего возникает вопрос: насколько этот критерий вообще может найти практическое применение? Наиболее известной трактовкой такого вопроса можно считать книгу К. Арроу "Social Choice and Individual Values", где сформулирована так называемая "теорема невозможности Арроу", гласящая: "если имеются по меньшей мере три возможности, между которыми члены общества могут свободно выбирать, то любая функция социального благополучия, удовлетворяющая определенным элементарным условиям, либо предписана, либо навязана"<sup>8</sup>.

Теорема Арроу касается технических проблем критерия мажоритарности. Однако имеются и содержательные сложности. Так, критерий мажоритарности не исключает эгоизма и предубеждений голосующих, которые могут быть основой для нечестного или манипулирующего поведения на выборах. В результате могут возникнуть дискриминируемые группы меньшинства, что по сути означает аналогичное утилитаризму игнорирование принципа различия индивидов.

Анализируя методологические исходные моменты концепции социальной справедливости Роулса, важно иметь в виду предшествующее развитие парадигмы "благополучия", ибо здесь имеет место стремление интегрировать положительные и элиминировать негативные моменты предшествующих ступеней. Например, в концепции Роулса в качестве принципа "эффективности" введена идея оптимума Парето: распределение благ между индивидами эффективно тогда, когда отсутствует возможность такого перераспределения, при котором улучшилось бы положение хотя бы одного индивида и при этом не ухудшилось бы положение ни одного другого индивида. Роулс иллюстрирует этот принцип следующим примером. Когда муж в результате распределения основных прав окажется в лучшей ситуации, чем жена, то такое неравенство оправдано лишь в том случае, когда подобное положение полезно и жене и когда оно для нее приемлемо<sup>9</sup>. То же, по мнению Роулса, относится и к национальному неравенству. Далее, введение в концепцию Роулса принципов "гипотетического первоначального положения" и "ширмы неведения" представляет собой попытку в ситуации действия критерия мажоритарности преодолеть сохранившиеся эгоизм и предубеждения.

Основной пафос теории Роулса направлен против утилита-

ризма: "Моей целью является создание теории, которая была бы альтернативной утилитаризму"<sup>10</sup>. Во многом именно эта ссылка является ключом к пониманию Роулса. Следует отметить, что Роулс противопоставляет утилитаризму не своим отрицанием критерия полезности, а тем, что подчиняет его принципу "приоритета основных прав и свобод". В этом смысле теория Роулса - это дуальная концепция, где в одной нормативной системе объединены два противоположных принципа.

Важно подчеркнуть, что Роулс подразделяет моральные теории на телеологические и деонтологические. Чтобы понять это подразделение, по нашему мнению, необходимо его поместить в более широкий контекст. С этой целью мы рассмотрим некоторые аспекты исторического развития морали. Мораль архаического общества не представляла собой стоящего обособленно от других регуляторов поведения механизма функционирования общественной жизни. Недоставало различия внутренних и внешних регуляторов поведения в его современном смысле. С одной стороны, можно, правда, утверждать, что в архаическом обществе происходило регулирование поведения "внешне", ибо индивид сам не выбирал вариантов своего поведения. Эти варианты были строго предопределены существовавшими обычаями. С другой стороны, предписания обычаев не подвергались сомнению, их представляли единственно возможными. И в этом смысле обычай являлся "внутренними" регуляторами поведения, эталонами, которым следовали в силу внутреннего убеждения. Тем самым в общественных отношениях момент выбора оставался на заднем плане, направленная на себя воля и инструментальная рациональность, которая была бы ориентирована на достижение индивидуальных целей, были относительно ограничены. На определенном этапе социально-экономического развития, в связи с возникновением потребности в общем эквиваленте, произошел принципиальный сдвиг и в морали. Аристотель называл это различием распределительной и уравнивающей справедливости: гомогенный механизм регуляции поведения раздвоился, причем в рамках одного из его вариантов проблемы равенства и эквивалентности приходилось решать, исходя уже из формального аспекта, абстрагируясь от индивидуальных свойств находящихся в определенных отношениях участников. Формализация определенных аспектов общественных отношений явилась основой скачкообразного увеличения числа ситуаций выбора. Наряду с относительной предопределенностью и эталонным поведением в этих сферах началось интенсивное развитие пове-

дения, ориентированного на индивидуальную выгоду, что предполагало рациональное взвешивание различных вариантов поведения на основе четкого осознания индивидуальных интересов. Механизмы, регулирующие поведение, раздвоились на внутренние и внешние. Внутренние механизмы начали регулировать поведение в тех сферах, где выбор не имеет формализованной меры, то есть где выбор возможен, но только в качественном плане (например, говорить правду или нет). Критериями такого поведения стали объективно сформировавшиеся эталоны морали. Внешние механизмы начали регулировать поведение там, где выбор имеет более или менее формализованную меру и заключается во взвешивании объективных факторов и их последствий на основе некоей цели.

Изложенное позволяет понять раздвоение в концепции Роулса моральных теорий на телеологические и деонтологические. Роулс исходит из способа взаимосвязывания основных категорий этики "благо" и "должное". В телеологических моральных теориях за основу принимается понятие "благо", и "должное" интерпретируется как максимализация блага. При деонтологических теориях исходят из "должного", определяя "благо" как соответствие "должному". Различные способы связывания "блага" и "должного" сопоставимы с различиями в эталонном поведении и в поведении, основывающемся на интересах. В этом смысле, например, недостатком утилитаризма как телеологической концепции морали является то, что в нем исходят из предпосылки, будто вся мораль может быть рассмотрена только в терминах рационального поведения, эталонное поведение отрицается, или в нем стремятся видеть некое выражение долговременной рациональности и разъяснить его "редукционистически как выражение рационального или оптимального в некоем фундаментальном значении"<sup>11</sup>. Поэтому принципы утилитаризма неизбежно вступают в противоречие с повседневным моральным сознанием, которое в значительной мере основано на эталонах морали.

Свою концепцию Роулс определяет как деонтологическую, которая исходит из "должного" как примарного по отношению к "благу". Инструментальную рациональность Роулс вводит своим принципом "различия", который субординирован правилами приоритета по отношению к эталонному принципу "равных свобод". Для придания научности всей системе Роулс конструирует понятие "гипотетическое первоначальное положение", в котором рассматривает избираемые принципы справедливости в

рамках теории рациональных выборов.

Тем самым концепция Роулса представляет собой попытку интегрировать эталонное и рациональное поведение. Характерная для современности "утрата" моральных ценностей выражается в том, что в структуре морального сознания происходит сдвиг в направлении к замене эталонного поведения прагматической рациональностью. Концепция Роулса и заключается в попытке найти новые точки опоры именно для эталонного поведения, которое основывалось бы не только на представлениях обыденного сознания, но и на строго научном анализе при посредстве моделей теории рациональных выборов.

Таким образом, основная особенность концепции Роулса заключается в том, что, с одной стороны, мы имеем дело с субстантивной теорией, а с другой - эта теория представлена в контексте теории рациональных выборов. Тем самым Роулс стремится обеспечить не только соответствие предлагаемых принципов справедливости представлениям обыденного сознания, но и корректность выведения и обоснования принципов справедливости.

#### Литература

- <sup>1</sup> Минеотайте Г. Теория справедливости Дж. Роулса // Этика и идеология. - М., 1983. - С. 89.
- <sup>2</sup> Bell D. The Coming of Post-industrial Society. - N.Y., 1973. - P. 231.
- <sup>3</sup> Lawler R. Philosophical Analysis and Ethics. - Milwaukee, 1968. - P. 106.
- <sup>4</sup> Cf. Sen A. Collective Choice and Social Welfare. - San Francisco, 1970. - P. 21.
- <sup>5</sup> Cf. Feinberg J. Justice as fairness//Social Philosophy. - N.Y., 1973. - P. 144.
- <sup>6</sup> Arrow K. Social Choice and Individual Values. - N.Y., 1963. - P. 1.
- <sup>7</sup> Arrow K. Some ordinalist - utilitarian notes on Rawls' theory of justice// The Journal of Philosophy. - 1973. - Nr. 9. - P. 246.
- <sup>8</sup> Cf. Arrow K. Social Choice and Individual Values. - N.Y., 1963. - P. 59.

- <sup>9</sup> Rawls J. A Theory of Justice. - Cambridge, 1971. -  
P. 99.
- <sup>10</sup> Ibidem. - P. 22.
- <sup>11</sup> Elster I. Rationality and Social Norms. - London, 1987.  
- P. 4.

ПОНЯТИЕ МЕТОДА В ДОФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ  
МАТИНА ХАЙДЕГГЕРА

Ю. Матьюс

В связи с тем, что понимание своего метода различными философиями почти всегда нам достоверно открывает путь к пониманию и скрытой, может быть, сущности этих философий, нам предстоит проследить и понимание философского метода Мартином Хайдеггером. Понимание это в течение многих лет претерпело большие изменения. Поэтому мы прежде всего сделаем попытку узнать, как М. Хайдеггер трактовал проблему метода в своих "ранних", т.е. дофеноменологических, если можно так выразиться, трудах, включая год 1916.

Первое философское исследование М. Хайдеггера относится к 1910 году, но там о проблеме метода речи еще нет<sup>1</sup>. Слова-термины метод, методический, методологический появляются только с 1912 года. Притом примечательно, что методический является синонимом научного, это дословно утверждается в исследовании "Проблема реальности в современной философии" (1912): научный равно методически проводимому. М. Хайдеггер упрекает Ф. Брентье в том, что у того недостает "методически-научной" трактовки проблемы внешнего мира<sup>2</sup>. Там же М. Хайдеггер пишет о потребности "методически продвигаться"<sup>3</sup>, а также о "методологическом аргументе"<sup>4</sup>.

В обзоре "Новейшие исследования по логике" этого же года (1912) М. Хайдеггер делает различие между методами: существует психологический метод<sup>5</sup>, свои методы у логики<sup>6</sup>, а также у математики<sup>7</sup>. Нет сомнений в том, что М. Хайдеггер в 1912 году употребляет слово-термин метод еще в традиционном значении, некритически. Это значит, что, во-первых, метод относится к науке, наука не мыслима без метода. Во-вторых, различные науки имеют специфические методы, свойственные только им.

В дальнейшем развитии понимания М. Хайдеггером метода происходят некоторые изменения и уточнения. Итоги этого развития обнаруживаются в его докторской диссертации (Habilitationsschrift) "Учение Дунса Скотта о категориях и значении" (1916)<sup>8</sup>. Упомянутое схоластическое учение в диссертации

рассматривается с современных философских позиций. Это относится и к пониманию метода. Современная философия, утверждает М. Хайдеггер, "... сильна и впечатляюща по глубине и остроте своих постановок вопроса..."<sup>9</sup>. "Эта сила имеет свою основу в четко выраженном сознании метода (Methodenbewusstsein), в осознании способа овладения проблемой и его необходимости"<sup>10</sup>. Далее М. Хайдеггер отмечает: "Эта основная черта современной науки является только рефлексом современной культуры вообще, в качестве новообразной взявшей верх посредством самоосознанности (не трактовать в этическом смысле) своего самовлияния"<sup>11</sup>. Весьма четко, на наш взгляд, формулируется основная черта всей нововременной и современной философии, науки и культуры: осознание своего влияния, а также способа этого своего влияния, т.е. с о з н а н и е м е т о д а.

Эта черта современной науки подчеркивается на фоне занятий средневековой философией - диссертация посвящалась философии Дунса Скотта. У средневековой философии, полагает М. Хайдеггер, это сознание метода отсутствует: "Кажется сейчас, что в средневековье отсутствует это сознание метода, эта сильно развитая склонность, смелость к расспросам, постоянная проверка каждого мыслительного шага"<sup>12</sup>. Далее: "Уже господство мысли об авторитете и высокая оценка всей традиции должны служить четким признаком этого"<sup>13</sup>. То есть средневековье, во-первых, не спрашивает; во-вторых, оно ссылается на авторитет и традицию. Тип мышления средневекового человека характеризуется "абсолютной преданностью и темпераментным погружением в традиционный познавательный материал"<sup>14</sup>. Это приковывает субъект к одному направлению, лишает его внутренней возможности и вообще стремления к свободной подвижности: "Предметная (объектная) ценность доминирует перед я-(субъектной)-ценностью"<sup>15</sup>. Это естественно включается в картину средневековья с его акцентом общего, принципиального, закономерного. М. Хайдеггер продолжает так: "Но это подчеркнутое господство общего должно было бы теснить в кругозор тогдашней науки именно метод, так как все-таки метод является чем-то таким, что направляется на общую законность, сторонясь индивидуальных особенностей"<sup>16</sup>. И если вспомнить еще о том, что начиная с XIII века усиливается внимание к диалектике, тезис об отсутствии или недостатке в средневековом мышлении сознания метода уничтожится.

Видимо, этот второй тезис о существовании сознания ме-

тогда в средневековом мышлении противоречит первому тезису об отсутствии или недостатке сознания метода. В чем же дело?

М. Хайдеггер полагает, что в первом случае, когда речь шла об отсутствии или недостатке сознания метода, понятие метода представлялась "в другом значении"<sup>17</sup>. Метод характеризует не столько "фиксированную форму в представлении и сообщении мыслей", сколько скорее дух исследования и постановки проблемы<sup>18</sup>. М. Хайдеггер прямо пишет: "... средневековому человеку не удастся посредством определенного духовного рывка становиться над собственной работой, над проблемами как проблемами, над возможностью и способом овладения ими, над их связью с другими проблемами и сознательно отражать их важность; по меньшей мере это так в философском мышлении средневековья"<sup>19</sup>. Нам кажется, что М. Хайдеггер тем самым вводит другое, новое понятие метода, скорее всего такую черту метода, которой не хватало средневековью, такую, которая противопоставит старое, средневековое понятие метода духу современности.

Но каково же это новое понятие метода, позволяющее утверждать, что у средневековья не было сознания метода? Эта новая черта метода должна быть таковой, что уничтожит тезис о существовании в средневековье "сознания метода". Видимо, "сознание метода", состоящее, во-первых, из доминанты предметной (объектной) ценности перед я-(субъектной)-ценностью, и, во вторых, из знания принципов подхода к этой доминанте, еще не является "достаточно" сознательным, в нем не хватает чего-то существенного. Да, это действительно так. М. Хайдеггер показывает, что "сознание метода" средневековья в самом деле отражает лишь ход мышления, исходящий из "мысли о трансценденции"<sup>20</sup>. "Средневековый человек не присутствует у себя в современном смысле - он все время видит себя вставленным в метафизическое напряжение; трансценденция удерживает его в стороне от чисто человеческого отношения к совокупной действительности. Действительность как действительность, как реальный окружающий мир является для него скованным феноменом, скованным в том отношении, что он сразу и постоянно показывается как зависимый по отношению к трансцендентным принципам. Поэтому и теория познания, например, не имеет свободного простора и широты как современная, несмотря на ее неоспоримую глубину. И она остается прикованной к трансценденции, к проблеме познания сверхчувственного. Скованность означает здесь не несвободу, положение служанки, а од-

ностороннее направление взгляда у духовной жизни"<sup>21</sup>. Сознание метода не может ограничиться знанием только принципов: "Имеется в виду не только знание /.../ принципов, а вполне специфически знание связи между ними и тем, для чего они являются принципами. Дело не только в "что" /Dass / и "что" /Was / но и в "как" /Wie / этой принципиальной связи"<sup>22</sup>. Метод, таким образом является "формой содержательного единства сферы познания"<sup>23</sup>. Понятие метода, в ту пору разделяемое М. Хайдеггером, представляет собой принципиально углубленное и последнее понятие, "... делающее возможным иное, как генетически реальное, познавательно-практическое, придающее ему смысл"<sup>24</sup>. Но если так, то может казаться, что такое имеется и в схоластике: "Ссылка на трактовку первых принципов, вся метафизика как наука принципов говорит в пользу этого"<sup>25</sup>. М. Хайдеггер откажется решить проблему, является ли схоластический метод методом последнего принципа, оставляя это на долю последующего исследования.

В непосредственной связи с проблемой метода (соответственно феноменологического метода) стоит проблема феноменологических возможностей схоластики. По М. Хайдеггеру, для плодотворного понимания и основательной оценки схоластической сокровищницы мысли следовало бы иметь в виду и то, чего она не говорит<sup>26</sup>. На наш взгляд, М. Хайдеггер отмечает у схоластики сильную "феноменологическую склонность": "... нельзя терять из виду, что она в своих анализах значения не впадает в эмпирико-генетические объяснения, а пытается держаться за предметное содержание значения и не толкует себя в сторону от того, что она преднаходит в «мнении»"<sup>27</sup>. Признается, что "... несмотря на /.../ метафизические "приложения", которые становятся понятными из всей установки схоластического мышления и таковыми снимают, точнее, делают невозможной "феноменологическую редукцию", в схоластическом типе мышления все-таки находятся скрытые моменты феноменологического созерцания, может быть, как раз у него сильнее всего"<sup>28</sup>.

Упомянутую феноменологическую склонность схоластики М. Хайдеггер обнаруживает, например, и тогда, когда он характеризует "психологию схоластики": "Нужно /.../ доводить до сознания, что схоластическая психология именно по своей настроенности на динамически-текущее реально-психическое в принципиальных проблемах остается ориентированной предметно-нозматически - обстоятельство, широко благоприятствующее направлению взгляда на феномены интенциональности"<sup>29</sup>. Это зна-

чит, следовательно, что схоластическая психология не совпадает с современной естественно-научной психологией, которую М. Хайдеггер, впрочем, упрекает в незнании своей ... темы<sup>30</sup>. "Феноменологичность" схоластики в дальнейшем подтверждается на примере учения Дунса Скотта о категориях<sup>31</sup>.

Ко времени написания докторской диссертации о Дунсе Скотте (1916) относится еще одна примечательная статья М. Хайдеггера - "Понятие времени в исторической науке". Прежде чем начинать делать обобщающие заключения о скрытом, может быть, развитии понимания им метода, рассмотрим еще и то, как М. Хайдеггер характеризует метод в этой статье.

"Наука является связанностью теоретических познаний, построенной и обоснованной посредством принципов"<sup>32</sup>. Наука, научное исследование характеризуется методом: "Способ и образ, как находят познания в отдельных науках, т.е. метод исследования, определяется через предмет соответствующей науки и через точки зрения, с которых они его рассматривают. Методы исследования различных наук работают с определенными основными понятиями, логическую структуру которых следует осмысливать теории науки. Теоретико-научная постановка вопроса выводит из отдельных наук в область основных элементов логики, категорий. У отдельно-научного исследования теперь такие теоретико-научные исследования легко разбудят впечатление определенной самопонятности и поэтому неплодотворности. Но это только постольку, поскольку от таких исследований ожидается предметно новое для своей отдельно-научной области. Этого они (исследования), разумеется, не могут дать, потому что они вращаются в некоем совсем новом измерении. Поэтому для исследователя в отдельной науке они являются значимыми тогда и только тогда, когда он забывает о себе как таковом и - философствует"<sup>33</sup>.

Далее М. Хайдеггер на примерах физической и исторической наук показывает, каким образом такое теоретико-научное философствование дает возможность выявлять логические основы исследовательского метода в той или другой отдельной науке. Опять это делается не во всем объеме, а только на базе одного основного понятия. М. Хайдеггер спрашивает: каковой должна быть структура понятия времени в исторической науке, чтобы функционировать в соответствии с целью исторической науки?<sup>34</sup> В связи с этой основной задачей он сначала обращается к физической науке, точнее, к ее методу.

В течение истории физики от Галилея до современности

все отчетливее выступает основная тенденция физики: "Античная и средневековая натурфилософия пыталась исследовать метафизическую сущность напрашивающихся в непосредственной действительности явлений и их скрытых причин. В отличие от этой метафизической спекуляции о природе наука Галилея означает методически нечто фундаментально новое. Она пытается через закон стать господином множеств явлений, а то, как она придет к закону, является ее специфически новым достижением. Поскольку по этому методу познания закона основная тенденция физики дает себя видеть отчетливее всего, да будет этот метод разъяснен на одном классическом примере..."<sup>35</sup>

Пользуясь примером гравитационного закона /Fallgesetz /, М. Хайдеггер утверждает, что Галилей не занимался наблюдением отдельных случаев падения, а принял общую догадку, т. е. гипотезу, и проверял ее на конкретных случаях. Закон подтверждался на них. "Таким образом, в этом новом методе заключается двоякая специфичность: 1) устанавливается догадка, которая позволяет общо понимать явления некоторой определенной области - здесь, следовательно, явления движения; 2) догадка не предполагает, например, некоторое скрытое качество как объясняющее причину явления, а содержит математически постигаемые, т. е. измеряемые, отношения между идеально задуманными моментами явления"<sup>36</sup>.

М. Хайдеггер отмечает: "Этот способ постановки проблемы, который Галилей впервые сознательно принял к применению, в течение времени возобладает в отдельных разделах физики (механика, акустика, учение о теплоте, оптика, учение о магнетизме и электричестве). В каждой из этих областей физика стремится к уравнениям..."<sup>37</sup>

Целью физики как науки является "... единство физической картины мира, редуцирование всех явлений к математически фиксируемым основным законам одной общей динамики, к законам движения некоторой еще определяемой массы"<sup>38</sup>. И еще: "При отношении движения и времени дело явно в измерении движения при помощи времени. Измерение как количественное определение - дело математики. Фундамент экспериментальной физики составляет теоретическая, т. е. математическая, физика. Следовательно, если мы хотим получить точные понятия движения и времени, то мы должны их наблюдать в их математическом образе"<sup>39</sup>. "Чувственно-созерцательные качества дефинированного феномена погашены и полностью превращены в математическое"<sup>40</sup>. М. Хайдеггер не забывает и теории относительности А.

Эйнштейна: "... в теории относительности как физической теории дело в проблеме измерения времени, не в самом времени. Понятия времени теория относительности не касается ..."41.

Эти цитаты из статьи М. Хайдеггера мы привели не случайно: в них весьма четко прослеживается понимание им понятия метода в современных естественных науках и его отношение к этому понятию. Попытаемся теперь сделать некоторые выводы о том, как М. Хайдеггер в этих своих ранних произведениях трактовал понятие научного метода и какие скрытые тенденции в этой трактовке открывались.

1. Понятия наука, научная философия, философия всегда предполагают понятие метод. Метод относится к науке, характеризует науку: методический и научный синонимы. Специфические науки имеют специфические методы. Логические основы научного, исследовательского метода изучаются теорией науки, это относится к области "философствования", философии. - Это все М. Хайдеггером принимается: истинная философия - "научная", т.е. методическая.

2. При изучении средневековой философии только поверхностному взгляду вначале может показаться, что у нее нет "сознания метода". Нет, средневековое мышление очень методично, оно всегда направляется на общее, принципиальное, закономерное, к тому же оно внимательно к диалектике. Таким образом, средневековое мышление, его философия и наука владеют своим методом. Но не только: они владеют еще и своим "сознанием метода". Только это "сознание метода" характеризуется "господством мысли об авторитете" и "высокой оценкой всей традиции". Оно свободно, но свободно односторонне. Это "сознание метода" не спрашивает, не сомневается в себе, исходит из мысли о трансценденции, ориентируется на предметную (объектную) ценность, т.е. оно сознает себя, знает свои принципы, действует весьма "сознательно-методично". Но только это средневековое "сознание метода" нельзя отождествлять с "сознанием метода", характеризующим новое и новейшее время, владеющим чем-то, что позволяет единственно о нем говорить как о "сознании метода".

3. Новое и современное "сознание метода" характеризуется свободны: отношением к самому себе, "сильно развитой склонностью, смелостью к расспросам", "постоянной проверкой каждого мыслительного шага". Метод, по М. Хайдеггеру, характеризуется прежде всего духом исследования и постановкой проблемы. Современность "становится над собственной работой,

над проблемами как проблемами, над возможностью и способом овладения ею, над ее связью с другими проблемами". Новое мышление расспрашивает не только действительность, но и себя, сомневается в том и другом. Не только что и что, но и как подвергается расспросу и сомнению. Нововременное "сознание метода" "присутствует у себя", сознает себя в качестве "сознания метода", исходит из я-(субъектной)-ценности. Оно много-и всесторонне свободно. Оно критично.

4. Принимая ново- и современное "сознание метода", М. Хайдеггер все-таки предъявляет ему свои дополнительные требования. Метод должен являться принципиально последним понятием, делающим возможными другие понятия, придающим им смысл. Тем самым М. Хайдеггер доходит до "феноменологического" понятия метода, полагая, что метод схоластики может оказаться методом последнего принципа и что "в схоластическом типе мышления" все-таки скрываются моменты феноменологического созерцания". Схоластическая психология, например, помогает направлять наш взгляд "на феномены интенциональности". Таким образом, М. Хайдеггер утверждает скрытую "феноменологичность" схоластики: нужно иметь в виду и то, о чем она не скажет. И займется учением Дунса Скотта о категориях и значениях.

5. На наш взгляд, М. Хайдеггер еще в 1915 году "феноменологически" находится не на пути в сторону феноменологии Э. Гуссерля, а на пути в сторону своих марбургских лекций 1923-1928 гг. Например, видя феноменологичность схоластики, он также хорошо видит, что "метафизические заключения" схоластики "снимут" феноменологическую редукцию - сердцевину феноменологического метода Э. Гуссерля. Впрочем, позднее М. Хайдеггер предпочитает говорить только о "феноменологическом принципе", т.е. не о соответствующем "методе". Начало конфликта с Э. Гуссерлем - не позднее 1915 года. М. Хайдеггер, кажется, "чувствует" неприемлемость некоторых положений Э. Гуссерля - и отвергает их, опираясь на схоластику. В 1972 году он писал о своих ранних сочинениях: "Во время написания настоящих, в буквальном смысле беспомощных ранних опытов, я еще ничего не знал о том, что позднее не давало покоя моему мышлению"<sup>42</sup>.

6. Нововременное понятие научного метода изучается М. Хайдеггером на примере науки Г. Галилея. Г. Галилей, по мнению М. Хайдеггера, в отличие от "эмпиричности" античной и средневековой натурфилософии, принял гипотезу и математический проверял ее на конкретных случаях. Так подтвердился закон

падения. В этом новом методе заключается "двойкая специфичность", которую можно "феноменологически" трактовать в духе Э. Гуссерля: а) гипотеза принимается не-эмпирически, а в категориальном созерцании, б) постигается не сам "предмет", а "математический предмет". Тем самым М. Хайдеггер подтверждает основную тенденцию современной науки: физика занимается уравнениями, теория относительности имеет дело не со временем, а с измерением времени... Он предвидит, что наука, современный человек утрачивает "сами вещи", занимается их "данными". Не только "материя", которой у нас никогда "не было", но и другие, более значимые "вещи" утрачиваются... И хотя феноменология Э. Гуссерля в это же время призвала "назад к самим вещам", тем самым на словах точно протестуя против современной, не только научной тенденции отхода от самих вещей, она на самом деле - наперед зная, что ее "вещью" является "сознание" как "чистое сознание", - весьма успешно поддерживала тенденцию прихода к самому себе, тенденцию субъективизации и гуманизации мира, т.е. отхода от самих вещей. Но это не вина Э. Гуссерля. М. Хайдеггер много позднее в докладе "Вопрос о технике" (1953) ссылается на доклад В. Гейзенберга "Картина природы в современной физике" (1953), в котором хорошо описывается процесс возрастающего "довольствования" человека самим собой<sup>43</sup>, но смысл которого, впрочем, дешифрируется только самим М. Хайдеггером.<sup>44</sup>

7. Наперед зная путь изменения отношения М. Хайдеггера к научному и философскому методу, мы наметили бы некоторые участки этого пути. Вначале М. Хайдеггер, видимо, принял ново- и современное понятие метода - сознательно ходить по сознательно принятому правилу научного и философского мышления начала века. Далее, испытывая влияние средневековой философии, с одной стороны, и феноменологии Э. Гуссерля - с другой, он отказывается от привычного понимания метода и принимает на словах феноменологический метод, превратив его затем в принцип: ходить за самими "вещами", следуя их сущностному закону, т.е. ходить за "вещами", предварительно, наперед не зная, как следовало бы ходить за ними. Сознание не принимается в качестве "вещи" философии, феноменологичность принимается в пределах средневекового мышления. В дальнейшем М. Хайдеггер полностью отказывается от метода, значащего за-хождение и скрывающего предварительный сознательный выбор этого за-хождения. Останутся только пути, свободное

нахождение на путях. Все дальше продвигаясь в понимании метода мышления, Мартин Хайдеггер все дальше возвращается в начало мышления.

#### Литература и примечания

- <sup>1</sup>Cf.: Heidegger M. Abraham a Sankta Clara//M. Heidegger. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910 - 1976. - Bd. 13: Aus der Erfahrung des Denkens 1910 - 1976. - Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. - S. 1 - 3. Мне пока не удалось познакомиться с этими статьями молодого Мартина Хайдеггера, которые недавно были вновь обнаружены в журнале "Der Akademiker" за 1910 - 1911 гг. и которых, разумеется, нет в томе "Ранние сочинения" Полного собрания сочинений М. Хайдеггера, хотя и составленном им самим. Cf.: Chr. von Wolzogen. Verschwiegene Herkunft: Hugo Otts Vorstudie zu einer Heidegger-Biographie//Neue Zürcher Zeitung und schweizerisches Handelsbatt. - Zürich, 4. Januar, 1989. - Nr. 1A. - S. 23 - 24.
- <sup>2</sup>Cf.: Heidegger M. Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie//M. Heidegger. Gesamtausgabe. - I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914 - 1970. - Bd. 1: Frühe Schriften. - Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. - S. 1.
- <sup>3</sup>Ibid. - S. 5.
- <sup>4</sup>Ibid. - S. 6, 8.
- <sup>5</sup>Cf.: Heidegger M. Neuere Forschungen über Logik // M. Heidegger. Gesamtausgabe. - I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914 - 1970. - Bd. 1: Frühe Schriften. - Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. - S. 18 - 20.
- <sup>6</sup>Cf. ibid. - S. 41.
- <sup>7</sup>Cf. ibid. - S. 41 - 43.
- <sup>8</sup>Heidegger M. Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus//M. Heidegger. Gesamtausgabe. - I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914 - 1970. - Bd. 1: Frühe Schriften. - Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. - S. 189 - 411.

- 9 Ibid. - S. 197.
- 10 Ibid. - S. 197 - 198.
- 11 Ibid. - S. 198.
- 12 Ibid.
- 13 Ibid.
- 14 Ibid.
- 15 Ibid.
- 16 Ibid.
- 17 Ibid. - S. 199.
- 18 Ibid.
- 19 Ibid.
- 20 Ibid. - S. 200.
- 21 Ibid. - S. 199.
- 22 Ibid. - S. 201.
- 23 Ibid.
- 24 Ibid.
- 25 Ibid.
- 26 Cf. ibid.
- 27 Ibid.
- 28 Ibid. - S. 201 - 202.
- 29 Ibid. - S. 205.
- 30 Cf.: Heidegger M. Logik: Die Frage nach der Wahrheit // M. Heidegger. Gesamtausgabe. - II. Abteilung: Vorlesungen 1923 - 1944. - Bd. 21. - Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1976. - S. 89 - 99. Нельзя забывать о том, что психологизм, характеризующий, по Э. Гуссерлю, современную логику, по мнению М. Хайдеггера, означает незнание психологией того, что такое психическое. В этом смысле психологизм характеризует прежде всего саму психологию и только затем логику.
- 31 Cf.: Heidegger M. Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. - S. 283 ff.
- 32 Heidegger M. Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft // M. Heidegger. Gesamtausgabe. - I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914 - 1970. - Bd. 1:

- Frühe Schriften. - Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. - S. 416.
- 33 Ibid. - S. 416 - 417.
- 34 Cf. ibid. - S. 417.
- 35 Ibid. - S. 418 - 419.
- 36 Ibid. - S. 420.
- 37 Ibid.
- 38 Ibid. - S. 421.
- 39 Ibid. - S. 421 - 422.
- 40 Ibid. - S. 423.
- 41 Ibid. - S. 424.
- 42 Heidegger M. Vorwort zur ersten Ausgabe der "Frühen Schriften" (1972) // M. Heidegger. Gesamtausgabe. - I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914 - 1970. - Bd. 1: Frühe Schriften. - Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. - S. 55.
- 43 Cf.: Heidegger M. Die Frage nach der Technik // M. Heidegger. Die Technik und die Kehre. - Pfullingen: Neske, 1962. - S. 23. См. также: В. Гейзенберг. Картина природы в современной физике // В. Гейзенберг. Шаги за горизонт. - М.: Прогресс, 1987. - С. 290 - 305.
- 44 Cf.: Heidegger M. Die Frage nach der Technik. Впрочем, в русской публикации этого доклада М. Хайдеггера немецкое das zunehmende Sichabfinden переводится, на наш взгляд, не совсем точно, как возрастание условности (см.: М. Хайдеггер. Вопрос о технике // Новая технократическая волна на Западе. - М.: Прогресс, 1986. - С. 57). Более точным по смыслу соответствием было бы возрастающее довольствование самим собой.

## Приложение: Письма Романа Ингардена

### Слово о Романи Ингардене

Д. Матьяс

Когда почти двадцать лет тому назад, 15 июня 1970 года, в Кракове умер Роман Ингарден, я в качестве аспиранта кафедры философии университета в Тарту барахтался в попытках понимания феноменологических истоков его философско-эстетической системы. Первоначально я предполагал заняться только "эстетикой" Романа Ингардена, но вскоре убедился в том, что "эстетическая" задача все-таки предполагает глубокие знания по феноменологии Эдмунда Гуссерля. Почти все свое аспирантское время я так и истратил на Э. Гуссерля. Настольными книгами стали "Логические исследования" (1900/1901) и "Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии" (1913). Потихоньку изменялась тема диссертации. На первый план выдвигалась проблема интенциональности, т.е. проблема философской сущности самой феноменологии Э. Гуссерля, которая, на мой взгляд, была основной и для Романа Ингардена. В итоге диссертация называлась и защищалась, как "Проблема интенциональности в эстетике Романа Ингардена"<sup>1</sup>, а основной оказалась проблема философского отличия феноменологии Р. Ингардена от гуссерлевской, т.е. ее специфика, конструктивно воплотившаяся в трактовках им бытия произведения искусства и эстетических (соответственно художественных) ценностей.

Я тогда пришел к заключению, что Роман Ингарден "не остается ортодоксальным гуссерлианцем"<sup>2</sup>: "Можно сказать, что Р. Ингарден не выполняет одно из основных требований основателя феноменологии, а именно - требование отказаться от всех естественных установок. Прежде всего Р. Ингарден считает необходимым настаивать на существовании "реального" (временно-пространственного) мира вне человеческого сознания, вне интенционального сознания, что противоречит пониманию интенциональности, интенционального бытия Э. Гуссерлем: в пределах феноменологии вне предметной интенциональности нет ничего. Исходя из общей идеи интенциональности, Р. Ингарден таким образом строит свою "онтологическую" концепцию: интенциональность возможна только тогда, когда сознанию предварительно дан, так сказать, "материал", существующий вне сферы сознания, самостоятельно, независимо от сознания. Но

этот "материал", по Р. Ингардену, является не только реальным, но может быть также идеальным (например, существующие независимо от людей идеи, понятия и т.п.). Таким образом, интенциональность в толковании Р. Ингардена предполагает существование некоторой объективности (реальной или идеальной) в качестве условия, возможности интенциональности сознания. В объективной реальности или идеальности содержится возможность, *potentio* интенциональности. Человек же делает их своими предметами, опредмечивает, т.е. делает их интенциональными. Интенционально мир может существовать лишь постольку, поскольку он существует сам по себе реально или идеально (термины Р. Ингардена). Очевидно, что такое понимание интенциональности допускает различные, хотя в своем статусе неравные, бытийные сферы, а именно реальную (временно-пространственную, включая психические процессы), идеальную (идеи, понятия, числа и т.п.), интенциональную. Если у Э. Гуссерля ... другие способы бытия, бытийные сферы (например, материальная) возможны лишь в качестве входящих в интенциональную, сущностную структуру мира, то Р. Ингарден отказался от главной идеи Э. Гуссерля: у него интенциональное бытие уже является зависимым, подчиненным<sup>3</sup>.

Признание и принятие "радикальной трансценденции" Р. Ингарденом, реальной или идеальной, на наш взгляд, в итоге хорошо понятно в европейском, прежде всего в польском и немецком, духовном контексте первой половины XX века. Мышление Р. Ингардена отнюдь не далеко от повседневной европейской жизни.

Хотя я теперь, задним числом, считаю - как и Роман Ингарден - феноменологию Э. Гуссерля субъективистской, наперед знающей субъективность в качестве "предмета философии", а также "метод" подхода к этому предмету<sup>4</sup>, я не считаю правильным отход Р. Ингардена от субъективизма и релятивизма феноменологии Э. Гуссерля в сторону "онтологической", как более реалистичной феноменологии.

Но я в большом долгу как перед Р. Ингарденом, так и перед Л. Стеловичем, приведшим меня в свое время к Роману Ингардену, - в долгу в двух отношениях. Во-первых, потому что через Романа Ингардена перед нами открылись подлинно философские проблемы интенциональности сознания, проблемы подлинного поля феноменологии. Во-вторых, потому что через Романа Ингардена перед нами открылись и подлинно философские проблемы бытия предмета интенционального сознания, проблемы

подлинного поля онтологии.

Они открылись в своих возможностях и пределах. Возможно, что философия, несмотря ни на что, всегда и всюду оказывается только трансцендентально-идеалистической метафизикой.

Пусть публикация писем Романа Ингардена профессору кафедры философии Тартуского университета Леониду Столовичу напоминает нам об одном маленьком эпизоде из истории современной философии.

#### Литература и примечания

- 1 Матьюс П. Проблема интенциональности в эстетике Романа Ингардена: Автореферат дисс...канд. филос. наук. - Рига, 1975.
- 2 Там же. - С. II.
- 3 Там же. - С. II - 12.
- 4 Cf.: Heidegger, M. Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens // Heidegger, M. Zur Sache des Denkens. - Tübingen, 1969. - S. 69 - 71.

Professor Roman Ingarden  
Kraków, Biskupia 14

Kraków, den 7 Januar 1970

Sehr geehrter Herr Professor Stolovitsch,

ich danke Ihnen bestens für Ihre freundlichen Neujahrswünsche und bitte Sie zugleich, meine herzlichen Glückwünsche zu dem Neuen Jahr 1970 von mir annehmen zu wollen. Ich behalte Ihren freundlichen Besuch in gutem Gedächtnis und bedauere, dass Sie schon mehrere Jahre nicht bei uns gewesen waren. Ich habe inzwischen einen frazösischen Artikel von Ihnen gesehen und habe nicht gefreut, ihn lesen zu können.

Was mich betrifft, so lebe ich noch immer und versuche einige Arbeiten zum Abschluss zu bringen. Jetzt ist ein dritter Band meiner Studien zur Ästhetik (auf polnisch) im Druck, der einige neue Sachen enthält. Ich arbeite gegenwärtig an einem Band zur Erkenntnistheorie. Was meine in deutscher Sprache bearbeiteten Bücher betrifft, so sind in den letzten Jahren zwei Bücher bei Niemeyer in Tübingen erschienen: 1. Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks, eine neue und vertiefte Redaktion des noch vor dem Kriege erschienenen Buches in polnischer Sprache (ein Paragraph von ihm ist in russischer Übersetzung erschienen), und 2. Erlebnis, Kunstwerk und Wert, eine Sammlung meiner Vorträge an verschiedenen Kongressen. Wenn Sie für diese Themata interessiert wären, könnte ich diese Bücher direkt von Niemeyer, Tübingen aus, schicken lassen. Schreiben Sie mir, bitte, ein Wort darüber, ob Ihnen das gelegen ist.

Mit vorzüglicher Hochachtung und besten Grüßen

Ihr

(Roman Ingarden)

Roman Ingarden  
Kraków, Biskupia 14

Kraków, den 12 April 1970

Lieber Herr Professor Stolovitsch,

ich danke Ihnen bestens für Ihren Liebenswürdigen Brief sowie für Ihre Bücher u.a. Publikationen, die Sie mir zugeschickt haben. Zugleich bitte ich Sie wärmstens um Entschuldigung, dass ich Ihnen bis jetzt nicht geantwortet habe und auch meine Absicht nichtrealisiert habe, Ihnen mein Buch "Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks" zu senden. Ich war aber in den letzten Monaten mit der Beendigung eines Bandes stark beschäftigt, den ich Ende März an den Verlag in Warszawa abschicken sollte. Endlich Anfang April habe ich diesen Band geschickt, dan musste ich aber noch 440 Seiten Korrekturen von einem anderen Band machen (III Band der Studien zur Ästhetik), so bin ich erst jetzt etwas freier und schreibe an Sie. Natürlich war es mir in dieser heissen Zeit nicht möglich Ihre Arbeiten wirklich zu lesen; es kommt aber jetzt; die Probleme, die Sie behandeln, interessieren mich sehr. Ich hatte die Absicht, Ihnen ein Exemplar des Buches "Erlebnis, Kunstwerk und Wert" von einer Stelle in Warszawa zu schicken, es entstand aber das schwierige Problem, ob man ein importiertes Buch exportieren kann, und ich habe bis jetzt keine Antwort erhalten. Ausserdem sind gewisse Formalitäten mit der Sendung des anderen Buches zu erledigen. Ich fahre in diesen Tagen nach Warszawa und werde versuchen diese Angelegenheit zu regeln.

Vorläufig noch einmal meinen besten Dank für Ihren Brief und Ihre Bücher und zugleich damit meine schönen Grüsse für Sie

Ihr

(Roman Ingarden)

Профессор Роман Ингарден  
Краков, Бискупиа, 14

Краков, 7 января 1970

Глубокопочтимый господин профессор Столович,

я искренне благодарю Вас за Ваши приветливые новогодние пожелания и прошу Вас также принять мои сердечные пожелания счастья к Новому 1970 году. Я храню добрую память о Вашем дружеском визите и сожалею, что Вы не были у нас уже много лет. Я между тем видел Вашу французскую статью и был рад возможности ее прочесть.\*

Что касается меня, то я все еще живу и пытаюсь завершить некоторые работы. Теперь в печати третий том моих исследований по эстетике (по-польски), который содержит некоторые новые вещи. В настоящее время я работаю над томом по теории познания.

Что касается моих книг, обработанных на немецком языке, то они вышли в последние годы в двух книгах у Нимейера в Тюбингене: 1. О познании литературного художественного произведения, новая и углубленная редакция книги, еще перед войной появившейся на польском языке (параграф из нее издан в русском переводе);\*\* и 2. Переживание, художественное произведение, ценность, собрание моих докладов на различных конгрессах.\*\*\* Если Вы заинтересованы этой тематикой, я мог бы прислать эти книги прямо от Нимейера из Тюбингена. Напишите мне, пожалуйста, о том, подходит ли это Вам.

С уверением в совершенном почтении и наилучшими приветами

Ваш Роман Ингарден

---

\* Имеется в виду статья: L. Stolovitch. L'étymologie du mot "beaute" et la nature de la catégorie du beau.- "Revue d'esthétique" (Paris),-1966,-N 3 - 4.

\*\* Речь идет о книге "Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks" (Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1968).

На польском языке: "O poznawaniu dzieła literackiego".-  
Lwów, 1937.

\*\*\* Упомянутый русский перевод книги: Р. Ингарден. Исследования по эстетике. - Издательство иностранной литературы, Москва, 1962.

Роман Ингарден  
Краков, Вискупиа, 14

Краков, 12 апреля 1970

Дорогой господин профессор Столович,

я искренне благодарю Вас за Ваши книги и другие публикации, которые Вы мне прислали. Одновременно я горячо прошу извинения за то, что я Вам до сих пор не ответил, а также не осуществил свое намерение послать Вам мою книгу "О познании литературного художественного произведения". Но я был в последние месяцы очень занят окончанием тома, который я должен был отослать в издательство в Варшаву. Наконец в начале апреля я выслал этот том, но тогда я должен был еще делать 440-страничную корректуру другого тома (III том исследований по эстетике), так что я только сейчас стал свободнее и пишу Вам. Естественно, что я действительно не имел возможности в это горячее время читать Ваши работы; но это будет теперь; проблемы, которые Вы обсуждаете, очень меня интересуют. Я имел намерение послать Вам экземпляр книги "Переживание, художественное произведение и ценность" из одного места в Варшаве, однако возникла трудная проблема: можно ли экспортировать импортированную книгу, и я до сих пор не получил какого-либо ответа. Помимо того, должны быть исполнены определенные формальности с посылкой другой книги. Я еду на этих днях в Варшаву и буду пытаться урегулировать эту ситуацию.

Пока еще раз моя большая благодарность за Ваше письмо и Ваши книги и одновременно с этим мой сердечный привет Вам

Ваш

Роман Ингарден

## ПОСЛЕСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ ПИСЕМ РОМАНА ИНГАРДЕНА

Впервые я увидел Романа Ингардена во время работы У Международного конгресса по эстетике, где он 26 августа 1964 г. выступил с докладом "Система эстетически релевантных качеств" ("Das System der ästhetisch relevanten Qualitäten"). Но лично я с ним познакомился два с лишним года спустя, когда вместе с проф. М.Ф. Овсянниковым приехал в Польшу по приглашению декана философского факультета Варшавского университета проф. Стефана Моравского. Специально для того, чтобы встретиться с Романом Ингарденом, мы с М.Ф. Овсянниковым поехали в Краков в сопровождении ассистентки (в то время) Варшавского университета Зоси Росинской. 17 декабря 1966 г. мы были приглашены на вечер к проф. Р. Ингардену. В его квартире на Бискупиа, 14 были также литературовед Генрик Маркевич, профессор Ягеллонского университета в Кракове, ставший академиком, ученица Р. Ингардена Мария Голашевская, ныне возглавляющая отдел эстетики Ягеллонского университета, ее муж, социолог Тадеуш Голашевский.

Во время встречи Роман Ингарден много говорил о своем учителе Эдмунде Гуссерле, рассказывал, как он недавно ездил работать в архив Гуссерля. "Вы знаете, - сказал Ингарден, - я ведь тоже был советским гражданином, когда Львов отошел к СССР. Меня записали в университет марксизма-ленинизма. Преподаватель как-то спросил, знаю ли я, кто такой Гегель. "Конечно, - отвечал я, - я даже его читал". - "На каком языке?" - удивился преподаватель. "На немецком". - "Ну, тогда Вам не нужно посещать наш университет". - "Так закончилось мое марксистское образование", - с легкой иронией закончил Ингарден свой рассказ. Роман Ингарден на прощание подарил проф. М. Ф. Овсянникову и мне книгу "Przeżycie - dzieło - wartość" ("Переживание - произведение - ценность"), изданную в 1966 г. в Кракове, с теплой надписью, а также несколько оттисков, в том числе библиографию своих трудов 1915 - 1965 гг.

В канун 1970 г. я послал письмо Р. Ингардену с новогодним поздравлением. В ответ я получил письмо от 7 января 1970 г. Отвечая на него, я выслал ему ряд своих работ (книгу "Категория прекрасного и общественный идеал", немецкий перевод части книги, а также статью о понятии эстетической ценности). В письме я писал также о том, что молодой эстонский исследователь Пло Матьюс под моим руководством работает над диссертаци-

цией "Проблема эстетической ценности в трудах Романа Ингардена" (В 1975 г. Джо Матьюс защитил диссертацию на тему "Проблема интенциональности в эстетике Романа Ингардена"). По поручению Р. Ингардена издательство Нимейера в Тюбингене, в котором еще в 1931 г. вышла его книга "Das literarische Kunstwerk", прислало мне книгу "Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks" (1968).

На мое благодарственное письмо я уже не получил ответа... Романа Ингардена не стало. В 1985 г., будучи в Кракове на международной конференции по эстетике, я посетил могилу замечательного мыслителя.

Л.Н. Столович

## А в т о р ы:

- М. Кыйв - кандидат физико-математических наук, старший научный сотрудник Института физики Эстонской Академии наук
- В. Зибен - кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии Тартуского университета
- Т. Луик - старший преподаватель кафедры философии Тартуского университета
- А. Тооль - аспирант кафедры философии Тартуского университета
- А. Уйбо - кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии, социологии и права Эстонской Академии наук
- В. Парве - кандидат философских наук, и.о.доцента кафедры философии Тартуского университета
- Р. Ветик - преподаватель кафедры философии Тартуского университета
- Ю. Матьюс - кандидат философских наук, доцент кафедры философии Тартуского университета
- Л. Столович - доктор философских наук, профессор кафедры философии Тартуского университета

Ученые записки Тартуского университета. Выпуск 892. СМЫСЛОВНЫЕ  
КОНЦЕПТЫ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ. Труды по философии XXXV.  
На русском языке. Тартуский университет. ЭССР, 202400, г.Тарту  
ул.Лийкоэли, 18. Ответственный редактор Ю. Матьюс. Корректор  
Н. Стороженко. Подписано к печати 26.04.1990. Формат 60x90/16.  
Бумага писчая. Машинопись. Ротапринт. Учетно-издательских лис-  
тов 8,90. Печатных листов 9,0. Тираж 400. Заказ № 301. Цена 2  
руб. Типография ТУ, ЭССР, 202400, г.Тарту, ул.Тийги, 78.