

РОСТИСЛАВ ДИМЕРЕЦЬ

ВЛАДА, СИМВОЛ, КОМУНІКАЦІЯ

Оберт

2020

Димерець Р. Й. Влада, символ, комунікація. К.: Оберт, 2020. 441 с.

ЗМІСТ

К вопросу о концепции власти в политической философии Т. Гоббса	5
Проблема идентичности власти в политической и эпистемологической мысли Д. Локка	36
Книга «Когелет» («Экклесиаст») и проблема времени	65
Проблема спадкоємності влади в трактаті Ф. Прокоповича <i>«Правда воли монаршей»</i>	75
Рецензія на книгу: Р. Дж. Колінгвуд. Ідея історії	85
Рецензія на книгу: J. G. A. Pocock and L. G. Schworer (eds.). The Varieties of British Political Thought, 1500–1800	95
Покаяние в еврейской традиции	100
Сообщение как философская категория	104
До питання про філософський зміст поняття комунікації	106
Водружение	114
Власть символов и символы власти в современной культуре	118
Утопічний і міфологічний статуси реальності: До питання про філософський аналіз проблеми комунікації в ситуації смислової невизначености	138
Концепция покаяния рава А. Й. Кука и ее место в философии иудаизма	144
Правда творения и правда спасения: к проблеме диалога двух парадигм	149
Концепция времени в философии А. Д. Гешеля	164
О философии иудаизма	177
К вопросу о смысловом поле, творении смысла и диалоге	191

Проблема символизма в еврейской философии:	
А. Д. Гешель vs М. Бубер	196
К вопросу о соотношении понятий	
«власть» и «ответственность» в философии Э. Левинаса	212
К вопросу о развитии концепции гражданского общества	
в контексте парадигмы власти Нового времени	223
Буття філософії і буття людини	234
Концепция творения в философии Э. Левинаса	238
Концепция творения в философии Б. Спинозы	247
К вопросу о концепции творения в философии Б. Спинозы	262
Спінозівська концепція природної могутності (potentia) у світлі	
зміни поняття про природу в натурфілософії XVI–XVII століть	289
Традиция философской мысли в системах	
М. Маймонида, Б. Спинозы и И. Канта	317
До питання про витоки концепції співвідношення	
свободи та влади в філософії Ж.-П. Сартра	335
Зіткнення традицій і потреба у визнанні (Післямова перекладача)	348
Ідентичність і традиція в контексті ідеї громадянського	
суспільства (роздуми з приводу «Політики визнання» Ч. Тейлора)	371
Левинас и Спиноза (Тезисы)	383
Левинас и Спиноза	385
Поняття «conceptus» та «intellectus» Б.Спінози	
у світлі його вчення про могутність (potentia) субстанції	396
Концепція могутності (potentia) в метафізиці Б. Спінози	402
Левинас о свободе (Тезисы)	432
Левинас о свободе	433
Мультикультурализм как философская проблема	439

К ВОПРОСУ О КОНЦЕПЦИИ ВЛАСТИ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ Т. ГОББСА*

Философия Томаса Гоббса представляется какой-то беспокоящей загадкой: несмотря на то, что у неё никогда не было подлинных приверженцев, её, тем не менее, никому не удавалось и по-настоящему игнорировать. Д. Пламенатц с восхищенным удивлением отмечал, что, хотя автор «Левиафана» «не был популярным и никогда не имел учеников, его влияние на политическую мысль было огромным» [12, р. 11].

Причину интереса (и интереса всё возрастающего) к философии Гоббса, на мой взгляд, наиболее точно определил Л.Штраус, назвав её «первой философией власти» [15, р. 425; см. также: 16, р. 172, где Штраус говорит о *Бэконе, Гоббсе* и *Ницше* как о философах власти]. Неудивительно, что в ситуации постмодерна, которую М.Фуко охарактеризовал как ситуацию «эрозии власти» [8, р. 120], возрастает интерес к мыслителю, вероятно, лучше других понимавшему, что такое власть.

Как и Н. Макиавелли, Ж. Бодена и Ф. Бэкона, Гоббса интересовала не столько форма или организация государственного устройства (хотя нужно отметить, что Н.Макиавелли уделяет специальное внимание *республике* – Римской, в «Дискурсе о Первой декаде Тита Ливия», и Флорентийской, в «Истории Флоренции»), сколько то, что лежит в основании государственного механизма как такового, то есть то, что

* Дымерец Р. К вопросу о концепции власти в политической философии Т. Гоббса // *Sententiae*. – № 1 (III). – Вінниця: УНІВЕРСУМ–Вінниця, 2001. – С. 68–87.

является *субстанцией* государственного механизма, механизма *commonwealth*. Именно Гоббс впервые определил политический механизм как *по природе своей властный механизм*. Рассматривая политические отношения, прежде всего, как отношения в основе своей *межчеловеческие*, Гоббс, фактически, определил человека как *непосредственно действующую силу*, приложив к нему разработанное Г.Галилеем для физической науки понятие механической силы. Рассматривая *всех* людей и *все* политические образования, независимо от их формы и исторических особенностей, прежде всего, как движимые собственными природными влечениями *природные тела* (возможно, именно здесь коренится принципиальное различие между теорией Гоббса и теорией Декарта: Декарт, в отличие от Гоббса, рассматривает не природное, или эмпирически, в ощущениях, воспринимаемое тело, но некую абстрактную мысленную конструкцию – идеальную, математическую точку, движимую в пространстве действием не внутренних сил, но самопроектирующей экспансии познающего мышления¹), Гоббс увидел существо этих тел в *данной им от природы власти* (*natural power*) пребывать в своем природном состоянии (*state of nature*). По мысли Гоббса, эта власть, присутствуя природным образом в каждом из этих тел, движет ими, внушая им стремление к поддержанию себя в состоянии стабильного механического движения и потому, так же природным образом, приводя их к столкновениям между собой. Но эта же власть и заставляет природные тела соединяться в некое, созданное уже ими самими, искусственное сверхтело, аккумулирующее в себе природную власть всех этих тел, – в *commonwealth*.

Значение термина *commonwealth*, являющегося одним из ключевых у Гоббса, зачастую искажают не всегда адекватным переводом этого термина как «государство». Гоббс использует термин *commonwealth* для передачи латинского *civitas* (в отличие

от Локка, который в «Двух трактатах о правлении» переводит словом *commonwealth* латинское *res publica*). Р. Филмер в «Наблюдениях касательно происхождения правления» (1652) критикует такое использование Гоббсом слова *commonwealth*, считая, что этот термин является обозначением только демократии. Филмеру более предпочтительным представляется термин «*commonweal*», которым, по его мнению, может быть обозначено любое правление [7, р. 186]. Д. Лоусон в «Политике священной и гражданской» (1660) отличает *общину* (*civitas*), в которой не существует системы подчинения и послушания, от *commonwealth* (*respublica*), в котором такая система существует [10, pp. 24–25]. Следует отметить, что в акте об отмене монархии, принятом 17 марта 1649 г., новая система правления была названа «*Commonwealth*». Как указывает А. П. Мартинич, в Англии середины XVII в. термин «*commonwealth*» мог быть использован в наиболее широком смысле по отношению к *любому гражданскому состоянию*, а в более узком – по отношению только к представительским системам правления [11, р. 74].

Особенность употребления термина *commonwealth* Гоббсом, на мой взгляд, может быть объяснена, прежде всего, тем, что Гоббс вовсе не стремится обозначить этим термином какую бы то ни было определенную *форму* правления, но использует его для обозначения самого существа *механизма* правления как такового. *Commonwealth* понимается Гоббсом не как арифметическая сумма составляющих государство или же подчиненных ему людей, но как диктуемая *законами природы* механическая сумма воплощенных в этих людях *природных сил*, составляющая единое целое в акте их взаимного соглашения. Говоря языком математики, которым, согласно известному высказыванию Галилея, выражается природа, – эта сумма является не арифметической, но, скорее, *векторной* суммой, т. е. такой суммой, которая представляет собой сложение направленных друг относительно

друга сил, совершаемое в соответствии со специальными правилами.

Благодаря своей концепции взаимоотношения власти природной и власти *commonwealth* Гоббс получает возможность оценивать не столько степень совершенства той или иной формы правления относительно каких-то её гипотетических целей (Гоббс, таким образом, уходит не только от классической концепции Аристотеля и компромиссной концепции смешанного правления Цицерона, но, в какой-то мере, и от концепции Ф. Бэкона, относящего к целям определенных органов государства «познание причин и скрытых сил всех вещей; ...расширение власти человека над природою, покуда всё не станет для него возможным» [2, с. 514]), сколько непосредственно степень *эффективности* реально действующего в каждый данный момент механизма правления как одного из способов самоорганизации природы (выступающей, в данном случае, в форме *человеческой* природы, суммированной во власть *commonwealth*). В результате Гоббс получает *средство измерения*, которое, по его замыслу, может быть использовано для оценки эффективности деятельности *любой* (действительной или гипотетической) формы правления. (Заметим, что в этом Гоббс выступает последователем Ф. Бэкона, высказавшего в эссе «Об истинном величии королевств и вотчин» следующую мысль: «Величина страны может быть измерена, богатства и доходы её исчислены, число жителей – установлено по переписи, число и размеры городов и местечек – определены по картам и планам. И всё же ни в чём нельзя так легко ошибиться, как в *истинной оценке и верном суждении относительно мощи государства*» [1, с. 417²; выделение моё – Р.Д.]) Эффективность любой формы правления, в том числе, конечно, и государственной, измеряется, согласно Гоббсу, количеством аккумулированной в этом правлении природной власти. Гоббс в равной степени далёк как от концепции *дарования* власти Богом суверену (концепция эта горячо

отстаивалась в то время, в частности, Р. Филмером), так и от концепции *воспроизводства* и *увеличения* этой власти в процессе производственной человеческой деятельности, в процессе человеческого труда (концепция Д. Локка). В отличие от всех политических мыслителей, Гоббса интересует, прежде всего, процесс *перехода* или *трансформации* власти из одной её формы в другую, с целью сохранения самой природы власти, понимаемой Гоббсом, фактически, как жизненная субстанция³.

Следует сразу отметить, что в связи с такой концепцией власти возможно усмотреть весьма существенные трудности, дающие о себе знать всякий раз, когда речь заходит о возможном применении Гоббсовой доктрины на практике. Дело в том, что Гоббс не предложил, да и не мог предложить, какого бы то ни было механизма определения количества власти, аккумулированной в *commonwealth*. Гоббс впервые в политической философии описал *метод* измерения власти, но дело в том, что сама *власть* – такая, какую он её описал, – измерена быть не может (во всяком случае, исходя из самого этого метода). Именно поэтому, как мне представляется, у Гоббса не было, нет и никогда не будет непосредственных последователей. Проблема ведь, на самом деле, заключается не в том, считать или не считать Гоббса одиозным теоретиком абсолютной государственной власти (будь дело в этом, у Гоббса, напротив, оказалось бы великое множество рьяных приверженцев – как, например, у Макиавелли); проблема, в действительности, состоит в том, что для измерения власти Гоббс в качестве исходного пункта представил именно *власть абсолютную*, т. е. власть, в принципе не измеримую и потому не поддающуюся никаким реальным оценкам или расчетам. Ясно, что *такой* власти в человеческом мире быть просто не может.

Локк, уловив это фундаментальное противоречие Гоббсовой доктрины, предложил, в свою очередь, измерять количество власти, анализируя не гипотетический процесс некоего

автоматического преобразования власти из одного состояния в другое (Локк в принципе отрицает правомерность концепции *преобразования* власти, вводя вместо нее достаточно парадоксальную концепцию *управления* властью, используя, таким образом, в политической теории опыт зарекомендовавших себя в XVII в. своей *экономической* эффективностью акционерных компаний – в качестве концепции, так сказать, *политического менеджмента*), но *систему правления* (government) как некую строго фиксированную гипотетическими (опять таки) законами природы властную структуру; однако сделать это ему удастся за счет того, что он рассматривает не *любую* (как Гоббс), а только *одну* из различных возможных систем правления – представительскую, что обуславливает, в частности, весьма ограниченную применимость его теории для анализа *кризисных* или *экстремальных* моментов состояния власти, т. е. именно тех моментов, когда или, по выражению М. Фуко, наблюдается «эрозия власти», или же когда, наоборот, действительная власть приближается, каким-то образом, к состоянию власти абсолютной (по мысли Гоббса, такое состояние, состояние commonwealth, является единственным возможным способом преодоления кризиса власти, представляющего собой кризис самой человеческой природы и выражающегося в «войне всех против всех»).

Действительно, власть, описанная Гоббсом, если рассматривать ее исключительно в системе человеческих отношений, является, в практическом отношении, не столько реальной, сколько, скорее, сугубо концептуальной (в том смысле, что она является характерной только для неких *чистых*, сугубо *гипотетических*, *экспериментальных*, в бэконовском смысле, состояний – таких, скажем, какие описываются Галилеем в его концепции *свободного падения*, а Гоббсом – в терминах *состояния природы* или *власти суверена*, и какие, как ему самому представлялось, были

отброшены И. Ньютоном, сказавшим в этой связи: «Hypotheses non fingo», «Гипотез не измышляю»). Тем не менее, метод использования *понятия власти* как универсального средства измерения систем правления предоставляет, как оказалось, огромные возможности для аналитических исследований в области политической и социальной теории (чем и объясняется колоссальное, хотя, правда, не всегда очевидное, влияние Гоббсовой теории власти). Дело в том, что Гоббс задал своего рода идеальный параметр измерения власти, идеальный именно благодаря постулированию беспредельно определяющей силы этого параметра, в качестве которого выступает *абсолютная* власть. Более того, Гоббс предложил и единицу измерения величины власти в каждый данный момент (в ее отношении к *абсолютной* величине власти), представив ее как неизменную по своей сути (но изменяющуюся в процессе своего осуществления) величину, которой можно оперировать как математической константой. Этой единицей измерения власти оказывается у Гоббса *право природы* (right of nature), или *природное право* (jus naturale)⁴. Можно утверждать, что именно в концепции трансформации *права природы* во *власть commonwealth* представлена квинтэссенция философии власти Томаса Гоббса.

Для доказательства данного тезиса представляется необходимым рассмотреть, что же, собственно, говорит Гоббс о власти, и, что не менее важно, *как*, или в каких терминах, он о ней говорит.

Живя в эпоху постоянных религиозных, межгосударственных и гражданских войн, в эпоху тотальной неопределенности, обозначенной в «Левиафане» как «война всех против всех», Гоббс с самого начала своей творческой деятельности был озабочен проблемой отыскания причины, побуждающей людей к бесконечным конфликтам и уничтожению друг друга. Уже в процессе работы над переводом «Истории Пелопонесской войны»

Фукидида (1626) он приходит к выводу, что причина эта заключена в самой природе человека [14, р. ххi].

Позднее Гоббс приходит к своей концепции отождествления причины и следствия, позволившей ему подвести методологическую базу под рассмотрение «войны всех против всех» уже не как состояния хаоса и непредсказуемости, но как природного состояния человека, содержащего в себе самом все необходимые средства для преодоления этого состояния. Гоббс считает, что взаимоотношение причины и следствия нужно рассматривать с точки зрения их природы, и тогда становится ясно, что поскольку они тождественны по своей природе, то, следовательно, они тождественны и в самом своем существе. Эту тождественность в существе причины и следующего из нее действия Гоббс в трактате «О теле» (1655) самым широким образом определяет как власть (power): «Власть и Причина представляют собой одну и ту же самую вещь. Соответствующими причине и результату (effect) являются власть и действие; более того, и те, и те – это одни и те же вещи...» [17, 1, гл. 10, р. 72]

Теперь нужно выяснить, как соотносится эта концепция власти с концепцией власти, разработанной Гоббсом в его общепризнанном шедевре – «Левиафане» (1651). Нашей основной целью теперь будет, основываясь непосредственно на тексте «Левиафана», определить то значение, которое Гоббс вкладывает в нём в понятие власти⁵. Для этого потребуется, в частности, сделать детальный разбор таких ключевых и не имеющих до сих пор однозначного прочтения понятий Гоббса, как *right of nature* и *power of commonwealth*.

Полное название главной книги Гоббса читается следующим образом: «Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill» («Левиафан, или существо, форма и власть commonwealth церковного и гражданского»).

«Существо (matter) ... которым является человек» [9, *Введение*, р. 10] исследуется в первой части «Левиафана».

«Форма» *commonwealth* рассматривается во 2, 3 и 4 частях трактата.

«Власть» (power) исследуется во всей книге⁶.

Во *Введении* к «Левиафану» Гоббс пишет: «ПРИРОДА, искусство, посредством которого Бог создал мир и *правит* им [выделение мое – *Р.Д.*], имитируется *искусством* человека – в том, что он способен делать искусственное животное» [9, *Введение*, р. 9]. Это означает, что природу Гоббс рассматривает как форму Божественной власти, посредством которой «Бог создал мир и правит им».

Обратим теперь внимание на то, что в изложении Гоббса понятия *природа* (nature) и *право природы* (right of nature) имеют, фактически, одно и то же значение – значение средства Божественного *правления*: «Право природы, посредством которого Бог *правит* [выделение моё – *Р.Д.*] людьми и карает тех, кто нарушает Его законы, должно выводить из Его *неотразимой власти*» [9, XXXI, р. 246]. Разница заключается только в том, что посредством *природы* Бог правит *миром*, а посредством *права природы* – людьми.

Касательно *commonwealth*, или государства в тексте находим следующее определение: «...ЛЕВИАФАН назван COMMONWEALTH, или ГОСУДАРСТВОМ (state), которое есть всего лишь искусственный человек ... в котором *суверенность* [которая в XVII, р. 121 определяется как власть – *Р.Д.*], дающая жизнь и движение всему телу, является искусственной *душой*...» и т. д. [9, *Введение*, р. 9] Согласно Гоббсу, вся книга написана, чтобы «описать *природу* [выделение моё – *Р.Д.*] этого искусственного человека» [т. е. природу *commonwealth* – см. 9, *Введение*, р. 10]. Однако природа *commonwealth* представляет собой средства *commonwealth* *быть commonwealth*, т. е. она представляет

собой средства *commonwealth* быть способным управлять людьми во имя мира. Это вытекает из сопоставления упомянутого выше определения природы с определением власти человека: «Власть человека (рассматриваемая универсально) есть его наличествующие средства приобретения некоего будущего очевидного блага и она является или *прирожденной* или *инструментальной*... Величайшей человеческой властью ... является власть *commonwealth*» [9, X, p. 62]. Таким образом, можно сказать, что власть *commonwealth* есть его «наличествующие средства для приобретения некоего будущего очевидного блага», что означает, что власть *commonwealth* является природой *commonwealth* и, следовательно, является тем, что Гоббс декларирует как предмет исследования своей книги. Можно, следовательно, сделать вывод, что целью «Левиафана» (как это, собственно, и задекларировано в самом названии книги) является описать власть *commonwealth*, которая является «величайшей человеческой властью».

Согласно Гоббсу, власть *commonwealth* является по своей природе суверенной властью: «*commonwealth* без суверенной власти (*sovereign power*) – всего лишь слово без содержания, не имеющее под собой никакого основания» [9, XXXI, p. 245] Поэтому, чтобы описать власть *commonwealth*, Гоббс берет на себя задачу описать:

«Во-первых, *существо* [*commonwealth*] и *мастера*; и тем, и тем является *человек*.

Во-вторых, *как* и посредством каких *договоров* (*covenants*) оно создается; что есть *права* и собственно *власть* или *полномочия* (*authority*) *суверена*; и что есть то, что *сохраняет* и *разваливает* *commonwealth*.

В-третьих, что есть *христианское commonwealth*.

И последнее, что есть *царство тьмы*» [9, Введение, p. 10].

Другими словами, для того, чтобы описать власть *commonwealth*, Гоббс должен рассмотреть средства этой власти, которые представляет собой *природа* этой власти. Это и является целью его книги.

Чтобы описать власть *commonwealth*, Гоббс анализирует существо этой власти. Этим существом (*matter*) является человек. В свою очередь, согласно Гоббсу, человек – это его способности, такие как способность ощущения (гл. I), способность воображения (гл. II), способность речи (гл. III), способность рассуждения (гл. IV), способность испытывать чувства (гл. V), способности, характеризующиеся как достоинства – *virtues* (гл. VIII) и т. д. В гл. X для общего обозначения всех этих способностей Гоббс вводит термин «природная власть» (*natural power*), которая «есть возвышение всех способностей тела или мысли» [9, р. 62]. Это означает, что человек, чтобы быть человеком, должен обладать природной властью быть человеком. Вот почему Гоббс выстраивает свой анализ вокруг власти людей, аккумулированной в *commonwealth*.

Рассматривая доктрину Гоббса в терминах власти, можно заметить определенное сходство между гоббсовской концепцией *power* и концепцией *virtù* Макиавелли⁷. Однако Гоббс отвергает концепцию определенной избирательности в обладании этой природной способностью. У Макиавелли люди делятся на тех, кто по своей природе обладает этой способностью, и на тех, кто по своей природе ею не обладает. Первые природным образом предрасположены властвовать над вторыми, но для эффективной реализации этой предрасположенности им необходимы определенные знания, которые Макиавелли им и предлагает. У Гоббса *все* люди наделены природой способностью к власти, причём в равной мере, но именно поэтому они её не в состоянии реализовать. Знание, которое Гоббс предлагает людям, есть не знание того, как, какими средствами достичь власти над другими

людьми, что именно потому, что *все* люди стремятся к власти, они не в состоянии ею обладать. Потому что они мешают друг другу в достижении этой цели. Поскольку они обладают равными силами, никто не способен одержать верх над остальными.

Итак, согласно Гоббсу, «люди по *природе* [выделение моё – Р.Д.] равны» [9, XIII, р. 86; см. также 9, XXX, р. 233]. Равны по своей природной силе, власти, могуществу. Это означает, что каждый человек в равной мере имеет власть быть человеком. Это также означает, что каждый человек должен рассматривать других людей как обладающих такого же рода природной властью, какой обладает он. Следовательно, каждый человек должен рассматривать других людей не в качестве *fortuna* (что, фактически, делал Макиавелли), то есть не в качестве некой непредсказуемой силы, но, скорее, в качестве другого *virtù*, хотя и многократно умноженного и направленного против него. *Fortuna* это сила, которую *невозможно измерить*, поскольку сам её источник, само её основание, сама её причина – неизвестны. Древние считали, что сила *fortuna* – безмерна, ничто не может ей противостоять. Макиавелли же считает, что есть сила, способная противостоять силе *fortuna*, эта сила – *virtù*. Оценить величину и возможности каждой силы в отдельности мы не можем, но мы можем это сделать, рассмотрев две силы в определенном отношении, в определенном состоянии (*lo stato*) относительно друг друга – в состоянии борьбы, или войны друг с другом, в состоянии радикального противостояния друг другу. В своей схватке эти две силы *определяют* друг друга, и мы получаем информацию о силах сторон на основании результата их схватки, то есть *post factum*, по факту. *Факт* и становится *основанием* (*ratio*) для определения, измерения сил. Согласно Макиавелли, собрание, систематизация и обработка этой информации – то есть проинтерпретированного соответствующим образом набора фактов – позволяет нам *заранее* оценить, просчитать результат *следующей*

схватки, то есть предвидеть, или *вычислить следующий факт*, ещё до того, как он в действительности будет иметь место.

Можно, однако, задать вопрос о том, *что* именно в каждом конкретном случае следует рассматривать как факт? Макиавелли рассматривает каждый факт как разрешение ситуации борьбы, когда кто-то одерживает победу, а кто-то терпит поражение. Гоббс же рассматривает каждый факт как факт чьей-то насильственной смерти, случившейся в результате войны «всех против всех». Проблема в этом случае не заключается в том, чтобы предвидеть следующий факт, – он очевиден: убийства будут происходить и дальше. Если не остановить сам процесс войны. А для этого, прежде всего, следует выяснить, что такое война. «...Война есть не только сражение [т. е. не только некое единичное событие, факт – Р.Д.], или военное действие, но промежуток времени, в течение которого достаточно узнается воля к состязанию в сражении. ...Итак, природа войны заключается не в действительной схватке, но в известном расположении к ней в течение всего того времени, пока нет уверенности в противном» [9, XIII, pp. 88–89].

У Гоббса нет никаких сомнений в том, что ни один человек не имеет шанса выжить в состоянии войны всех против всех, если люди не найдут способа установить мир. И потому вышеназванная проблема оказывается у него выраженной следующим образом: как возможно установить мир в сражающемся мире, где никто не может победить, потому что все равны? Ответ Гоббса известен: остановить схватку можно только посредством соглашения всех противоборствующих сторон (а таковыми являются, говорит он, практически все люди, пребывающие в состоянии природы) о мире между ними. Но как достичь этого соглашения? – Посредством разума. – А как сохранять соглашение? – Посредством силы. – Какой силы? – Силы *commonwealth*. – А что такое *commonwealth*? – Это власть всех людей, помещенная в одно тело. – Но что это за власть и что это за тело? – Это Левиафан: «...Я

выставил природу человека, чья гордость и другие чувства принудили его подчинить себя правлению, в связи с великой властью правителя, которого я сравнил с *Левиафаном*, беря это сравнение из двух последних стихов сорок первой [главы книги] *Иова*, где Бог, установив великую власть *Левиафана*, называет его Царем Гордости. «Нет ничего, – говорит он, – на земле, что можно сравнить с ним. Он сделан так, чтобы (ничего) не бояться. На все высокое он смотрит свысока, он царь над всеми детьми гордости» (Иов 41:25–26)» [9, XXVIII, pp. 220–221].

Власть *commonwealth* является главным его достоинством, благодаря которому оно «ничего не боится», и только эта власть может гарантировать безопасность человека. Будучи выведена из природы человека, из его желаний, которые «принудили его подчинить себя правлению», *commonwealth* действительным образом нацелено на то, чтобы защитить человека от таких же желаний других людей.

«Из этого равенства *способности* [выделение моё – *Р.Д.*] возникает равенство надежды на достижение наших целей. И, следовательно, если любые два человека желают одной и той же вещи, которой, однако, они не могут обладать вдвоем, они становятся врагами; и на пути к своей цели, которая в принципе состоит в сохранении их самих, а время от времени – в том, чтобы они могли заявить о себе, они стараются уничтожить или покорить друг друга» [9, XIII, p. 87].

Надежда человека возникает из его способности достигать своей цели, т. е. из его природной власти быть человеком [см. 9, X, p. 62: «*Природная власть* есть возвышение способностей тела или ума: таковы необычайная физическая сила, телесное сложение, благоразумие, владение искусствами, красноречие, щедрость, благородство»]. С другой стороны, причиной такого чувства как сожаление является отсутствие власти, а такое чувство как удовольствие связано, наоборот, с наличием у человека власти [см.

9, XIII, p. 88]. Это означает, что чувства человека, проявляющиеся в его желаниях, происходят из природной власти человека, а отсутствие или недостаток чувств и желаний означает отсутствие или недостаток у него этой власти: «Первое место я отвожу для общей склонности всего человечества – вечного и беспрестанного желания еще и еще власти, желания, которое прекращается только со смертью. И причиной этого не всегда является надежда человека на некое наслаждение, более интенсивное, чем то, которого он уже достиг, или же что он не может удовлетвориться умеренной властью, [причиной является] то, что он не может обеспечить [себе] ту власть и средства к благополучной жизни, которые он имеет сейчас, без того, чтобы приобретать больше» [9, XI, p. 70].

Отсутствие власти является и причиной чувства страха, склоняющего людей к миру [см. 9, XIII, p. 90], невозможному при отсутствии некой верховной власти. Страх, в силу производимого им эффекта, замещает, по мнению Гоббса, все остальные чувства и приводит к установлению некой власти, способной компенсировать недостаток у человека природной власти. Это означает, что в какой-то момент происходит трансформация власти из одной формы в другую (из формы природной власти человека в форму власти *commonwealth*) – при побуждающем участии чувств человека, замещающих друг друга в процессе этой трансформации.

Согласно Гоббсу, в состоянии войны, причиной которой является равенство людей в их чувствах [см. 9, XIII, p. 88: соревнование возможно только среди равных, причиной нерешительности тоже является равенство (9, XIII, p. 87), слава неотделима от желаний], какая-то часть природной власти человека оказывается в связанном состоянии [см. 9, XIV, p. 91]. Однако отсутствие этой части природной власти человека приводит к возникновению таких чувств как «страх смерти,

желание вещей, необходимых для жизни с удобствами, и надежда получить их при помощи усердия» [9, XIII, р. 90], с их властным требованием искать какую-то иную форму власти, способную установить мир. Люди используют эти чувства в поисках средств сохранения своей жизни. Это означает, что теперь человек обладает властью в форме чувств, принуждающих его искать какую-то другую форму власти, дабы заместить связанную в состоянии войны «всех против всех» часть его природной власти. Это, в свою очередь, означает, что человек обладает некой свободой использовать эти свои чувства («страх смерти» и другие), а, следовательно, он обладает только частью того, что Гоббс называет «Правом Природы» [9, XIV, р. 91]. Человек способен использовать свои чувства только в случае «отсутствия внешних препятствий, каковые препятствия часто могут отобрать часть [выделение моё – Р.Д.] власти человека делать то, что он хотел бы, но не могут помешать ему использовать *оставшуюся у него власть* [выделение моё – Р.Д.] так, как его суждение и рассудок диктуют ему» [9, XIV, р. 91]. Вполне вероятно, что в «оставшуюся у него власть» включены чувства, упомянутые в 9, XIII, р. 90, т. е. «страх смерти» и другие. Эти чувства, и, прежде всего, страх составляют способность человека сохранять свою жизнь [см. 9, XIV, р. 99: «Чувство, которое следует принимать в расчет – это страх...»]. Размер «оставшейся у него власти» определяется вторым Законом Природы, предписывающим, чтобы *«всякий человек желал, в той мере, в какой он сочтет это необходимым для [обеспечения] мира и собственной самозащиты, и в случае, если другие тоже это делают, сложить [с себя] право на все вещи и довольствоваться такой степенью свободы по отношению к другим людям, которую он допустил бы у других людей по отношению к себе* [выделение жирным шрифтом везде моё – Р.Д.]» [9, XIV, р. 92].

Отсюда следует, что свобода человека зависит от его способности обладать свободой. Из этого места, также как из ещё одного [9, XIV, р. 91], можно вывести, что от внешних препятствий зависит только размер власти человека, но не природа самой этой власти. Природа этой власти и свобода – это одна и та же вещь, потому что человек может использовать «оставшуюся ему власть» [см. 9, XIV, р. 91 и XVII, р. 117: «...люди ... *природным образом* [выделение моё – Р.Д.] любят свободу и господство над другими...»].

И теперь уже можно сказать, что, согласно Гоббсу, человек не может существовать без некоторого минимума свободы. Даже тогда, когда человек отдает часть своей природной власти вместе со своей способностью использовать эту часть, т. е. с частью своей свободы, даже тогда, в той степени, в какой он сохраняет свою человеческую природу, он сохраняет некоторое количество свободы, которое *позволяет* ему продолжать быть человеком. Отдавая часть своей природной власти, или права природы, вместе с частью своей свободы использовать эту часть своей природной власти, люди в действительности совершают *добровольно* то, что они *вынуждены* были делать в состоянии войны. Различие заключается только в том, что форма внешних препятствий теперь изменяется: вместо самих людей, ограничивающих друг друга взаимной борьбой, их свободу теперь ограничивает суверен⁸, который использует для этой цели власть, полученную посредством аккумуляции⁹ частей права природы каждого человека, которые каждый человек сложил с себя, и которые теперь принадлежат суверену.

Следовательно, в состоянии *commonwealth* право природы каждого члена *commonwealth* разделено на две части: на часть, отданную им суверену, и на часть, представляющую собой остающуюся у каждого человека его волю быть человеком (способность быть живущим), – включающую оставшуюся у него

часть свободы использовать эту его волю жить для достижения *способности* жить, используя для этого аккумулированную власть *commonwealth* обеспечивать мир и, следовательно, существование своих членов. Первая часть права природы, будучи аккумулирована в виде абсолютной власти суверена, является предметом дальнейшего исследования в «Левиафане» (ч. 2). Вторую часть природного права Гоббс тоже учитывает – в тех случаях, когда он рассматривает трудности, с которыми сталкивается суверен в процессе использования своей власти.

Итак, мы видим, что *право природы* в «Левиафане» не исчезает после XIII главы, как это могло бы показаться; на самом деле оно трансформируется в две различные формы власти: в абсолютную власть суверена и в свободу подданных, проявляющуюся теперь как их способность использовать свою способность быть подданными суверена. Это означает, что, согласно Гоббсу, осуществить свою способность быть людьми люди могут только посредством трансформирования своего *права природы*, или природной власти в две перформативно разделенные, но функционально взаимосвязанные власти, или способности: в абсолютную власть суверена, или способность суверена быть сувереном, и в способность подданных быть подданными, проявляющуюся в их подчинении власти суверена.

Теперь следует рассмотреть, что говорит Гоббс о природе взаимосвязи между способностью суверена быть сувереном и способностью подданных быть подданными, а затем то, от чего, согласно его теории, зависят эти способности.

Согласно Гоббсу, сувереном является «тот, кто является **носителем** ... лица [*commonwealth*]... чьего действия великое множество людей путем взаимных договоров друг с другом сделало каждого среди этих людей **автором** – ради той цели, чтобы он [т.е. суверен] **мог использовать силу и средства их всех так, как сочтет необходимым для их мира и общей защиты**» [9,

XVII, p. 121]. Иными словами, суверен является *пользователем* природной власти тех, кто отдал свою власть ради «мира и общей защиты». Суверен – это средства этого «великого множества» людей достичь мира, дающего им возможность реализовать свою способность быть людьми. Поскольку *commonwealth* является «реальным единством их всех – в одном и том же лице, созданном посредством договора каждого с каждым» [9, XVII, p. 121], то суверен использует это единство ради существования *commonwealth*. Это означает, что для того, чтобы быть людьми, людям нужно, чтобы их использовали как людей. Поскольку они не в состоянии непосредственно сами себя использовать таким образом (потому что это привело бы их обратно в состояние войны), им приходится использовать себя опосредованно, привлекая для этой цели некоего своего представителя, который называется сувереном. Теперь *он* представляет их способность использовать себя, или свою природную власть, или свое право природы. В то же время они сохраняют за собой способность быть использованными этим представителем (сувереном), который представляет их объединенную способность использовать способности каждого из них быть человеком. Только в том случае, когда эти две способности человека задействованы вместе, возможен мир, что означает, что только в этом случае люди действительно способны быть людьми.

Трудности, которые возникают в связи с этой Гоббсовой концепцией, связаны с его заявлением о том, что «не *единство* представленных, но *единство* представителя делает лицо *одним*. И именно представитель является носителем лица, и только одного лица, и *единство* никак иначе не может быть понято во множестве» [9, XVI, p. 114]. Это означает, что только способности каждого из объединяющихся использовать свою природную власть объединяются в *commonwealth*, но не воли людей быть

людьми. Воля каждого человека быть человеком остается в его собственном распоряжении. Суверен не имеет власти *желать* за каждого человека. Он всего лишь имеет власть, хотя и огромную, *использовать* силу каждого человека для достижения той цели, на которую направлена воля каждого человека, цели, которой, согласно постулату Гоббса, является мир. И вследствие этого в Гоббсовом трактате о власти *commonwealth* появляется глава *О свободе подданных* (глава XXI).

В этой главе говорится о том, что свобода подданных состоит в их воле быть людьми, что она состоит «в действиях, которые люди совершают добровольно, и которые, потому что они проистекают из их воли, проистекают из *свободы*...» [9, XXI, p. 146] Человек не может обладать свободой, если у него нет воли быть человеком. Человеку необходимо иметь волю быть человеком, и эта необходимость зависит от Бога: «потому что каждое действие воли человека, каждое желание и каждая склонность происходят из некоторой причины, а та из другой причины в некой продолжающейся цепи (первое звено которой является в руках Бога первой из всех причин), и они происходят из *необходимости*. Так что тому, кто смог бы видеть связь этих причин, *необходимость* всех произвольных действий человека будет видеться совершенно ясно. И, следовательно, Бог, который видит и располагает все вещи, видит также, что *свобода* человека в делании того, что он желает, сопровождается *необходимостью* делания того, что желает Бог, не более и не менее. Ибо хотя люди могут делать многие вещи, которые Бог не приказывал делать и автором которых потому не является, все же у них не может быть ни желания, ни влечения к тому, чему Божья воля не является причиной. И не удостоверь Его воля *необходимости* воли человека, а, следовательно, *необходимости* всего того, что от воли человека зависит, *свобода* людей противоречила бы и препятствовала всемогуществу Божьей *свободы*. И [всего

сказанного] о той природной *свободе*, которая единственная соответственно называется *свободой*, достаточно будет (для нашей цели)» [9, XXI, р. 146].

Из этого следует, что, согласно Гоббсу, свобода не может быть отделена от власти. Вот почему существует только один вид свободы и это – «та природная *свобода*», которая не может быть отделена от Божественного всемогущества и которая означает Его безграничную способность использовать Свое всемогущество. Существование человека, как следствие Божественной воли, является для человека необходимостью, потому что Божественная воля не может быть отделена от Бога. Если бы это было не так, это означало бы ограничение Божественного всемогущества, т. е. ограничение природы Бога, которая, по определению, не может быть ограничена. Это означает, что человек, как творение Божье, является неотделимой частью Божественной природы и, в этом смысле, он – по необходимости несвободен. Из этой необходимости существования человека как части Божественной природы следует, что человек не может делать ничего, что противоречило бы необходимости его существования¹⁰. Иными словами, человек не может желать не существовать, не быть. Однако из того, что человек должен существовать (быть), следует, что он должен обладать способностью сохранять свое существование. Способность эта по необходимости должна быть в его природе. Более того, эта способность и *есть* его природа. Сохранять свое существование человек может только посредством использования своей природы. Эта человеческая способность использовать свою природу есть свобода человека, которая одновременно является необходимостью существования человека.

Использовать свою природу означает для человека использовать то, что проявляется для него как его природа [см. 9, XIII]. Право природы и природная свобода человека, согласно Гоббсу, суть одно и то же [9, XXVI, р. 185]. Однако человек свободен по

необходимости [9, XXI, р. 146], потому что то, что он по *природе* является человеком, есть необходимость. Человек свободен делать все, что соответствует его природе, но он не свободен делать то, что не соответствует его природе. Следовательно, если жизненно важная часть природы человека заключается в том, чтобы сохранять свою жизнь, он будет делать все, чтобы достичь этой цели. В его попытке сохранить свою жизнь человек, согласно Гоббсу, добровольно сводит границы своей природы к пределам этой цели. Фактически, он делает это, следуя приказаниям своей природы, что означает, что он свободен в своем самоограничении. Однако, поскольку он, в силу своей природы, не свободен от того, чтобы быть частью природы Божественной, он действует по необходимости. Он не свободен в том, быть или не быть человеком, но он свободен в своем *выборе* действия, направленного на сохранение его жизни. Поскольку природа, так же как право природы, суть лишь другие термины для обозначения власти¹¹, можно сказать, что человек по необходимости имеет власть. Более того, человек *есть* власть и, поскольку то, что он делает, есть он сам, то он свободен в своих действиях. Другими словами, *человек необходимо есть и постольку, поскольку он есть, он – свободен.*

Далее, после того как люди отдают свою природную власть (право природы), они, фактически, становятся подданными своей собственной способности использовать свою волю быть людьми, каковая способность отдается тому, в ком аккумулированная таким образом способность сохранять человеческие жизни должна быть наиболее эффективной [9, XVIII, р. 122]. Однако, как было показано выше, их воли остаются с каждым из них и, следовательно, эти воли отделены друг от друга. Согласно Гоббсу, люди объединяются только посредством своего страха смерти и вытекающего из него стремления к миру. Люди не могут не быть подданными своей собственной способности быть людьми. Их

способности быть подданными основаны на воле каждого из них быть человеком. Если у них нет воли быть людьми (что может быть только в случае, говорит Гоббс, если они не обладают разумом), они не могут быть людьми и, следовательно, они не подлежат Гоббсовому анализу [9, XVI, p. 113].

Согласно Гоббсу, до тех пор, пока человек желает быть человеком, он обладает свободой быть человеком. Однако в «гражданском состоянии» [9, XVI, p. 113] обладать свободой быть человеком означает быть подданным суверена, без которого невозможно быть человеком, потому что там, где отсутствует суверенная власть, неизбежным является состояние войны. Суверенная (т. е. безграничная, абсолютная) [9, XXII, p. 155] власть, «без которой commonwealth не может устоять» [9, XXVI, p. 200], – это, как мы видели, аккумулированная в одном политическом теле природная власть каждого человека, отданная этому политическому телу ради достижения и сохранения мира. Каждый человек отдает часть своей природной власти, или права природы, или природной свободы¹² одновременно свободно и по необходимости. Он делает это свободно, потому что он делает это добровольно, и он делает это по необходимости, потому что он необходимо имеет волю делать это – ради сохранения своей собственной жизни, своего собственного бытия, природа которого – не в его власти, но во власти Бога. Следовательно, суверенная власть по природе своей – та же, что и природная власть человека. Суверен также обладает этими двумя качествами: свободой и необходимостью. Это означает, что он свободен действовать согласно своей природе, которой он, однако, обладает по необходимости. Следовательно, суверен свободен во всем, он не свободен только действовать *против* своей природы.

Это означает, что суверен не свободен желать не быть сувереном, т. е. он не свободен желать иметь или не иметь суверенную власть. Следовательно, границы неограниченной

суверенной власти устанавливаются посредством того обстоятельства, что она не может *не* быть суверенной властью. Она *должна быть* суверенной (т. е. неограниченной, абсолютной) властью. Необходимость для суверена иметь абсолютную власть предписана «Законом Природы» [см. 9, XIV, р. 91]. Этот закон, указывающий на «превосходства» природных способностей человека [9, X, р. 62] устанавливает, фактически, природную власть человека как высшую власть на земле. Этот закон просто выводится из права природы и является, фактически, его самоограничением. Право природы, чтобы избежать самоуничтожения в войне всех против всех, ограничивает себя посредством закона природы. Право природы связывает себя законом природы из-за необходимости сохранить себя, и оно не свободно не делать этого: «Право состоит в свободе действовать или воздерживаться от действий во всех случаях, когда Закон предопределяет и предписывает то или другое» [9, XIV, р. 91]. Итак, закон природы является тем средством, с помощью которого право природы способно сохранять себя. Отсюда следует, что закон природы действителен только в том случае, когда он сохраняет право природы. Гоббс говорит: «предписанием, или общим правилом разума является то, *что каждый человек должен стремиться к миру – в той мере, в какой он надеется достичь его, – и что, когда он не может достичь его, он вправе искать и использовать все средства и преимущества войны.* Первая часть этого правила содержит первый и фундаментальный закон природы: *искать мира и следовать ему.* Вторая [часть] – это суммирование права природы: *защищать себя любыми возможными для нас средствами»* [9, XIV, р. 92].

Мы видим, что закон природы представляет собой те границы, в которых право природы само себя ограничивает во имя самосохранения. Следовательно, закон природы может

существовать до тех пор, пока он осуществляет свою функцию сохранения права природы.

Согласно Гоббсу, закон природы может осуществлять эту свою функцию только в форме *commonwealth*, посредством «гражданских законов» [9, XXVI]. Гражданские законы – это средство *commonwealth* (которое, как мы видели, является просто другой формой права природы) сохранять право природы от самоуничтожения в войне всех против всех. Гражданские законы действительны до тех пор, пока они осуществляют свою задачу быть для суверена тем средством, которое он использует для сохранения мира: «Закон природы и гражданские законы содержат друг друга и имеют равный объем. Ибо законы природы ... в состоянии природы ... являются не законами в собственном смысле слова, но качествами, располагающими людей к миру и повиновению. Только по установлении *commonwealth*, не раньше, являются они действительно законами, поскольку являются теперь приказаниями *commonwealth* и потому также гражданскими законами: ибо именно суверенная власть обязывает людей повиноваться им. [...] Закон природы, следовательно, является частью гражданского закона во всех *commonwealth* мира.

Также и гражданский закон является частью предписаний природы. [...]

Гражданский и природный законы – не различные виды, а различные части закона, которого одна часть (писаная) называется гражданским, а другая (неписаная) – природным. Но **право природы, т.е. природная свобода человека, может быть гражданским законом урезано и ограничено; более того, целью создания законов есть не что иное, как такое ограничение, без которого не может быть никакого мира.** И закон был принесен в мир только для того, чтобы ограничить природную свободу отдельных людей – так, чтобы они могли не вредить, а помогать друг другу и объединяться против общего врага» [9, XXVI, p. 185].

Поскольку закон природы и гражданский закон являются частями «предписаний природы», а право природы (которое, как было сказано выше, есть то же самое, что природа) «может быть гражданским законом урезано и ограничено», то право природы, закон природы и гражданский закон оказываются взаимозависимыми. Это возможно только в том случае, если они представляют собой одно и то же. Они представляют собой одно и то же потому, что природа, которая, согласно Гоббсу, является источником всего, не может зависеть от чего-то, в основе чего лежит какая-то другая природа. Следовательно, закон природы и гражданский закон представляют собой средства природы, при помощи которых она приобретает некую форму ради собственного существования. Форма, в которой природа может существовать в качестве права природы, есть форма *commonwealth*. В форме *commonwealth* та часть права природы, которая является «природной свободой человека», ограничивается другой частью права природы, которая является властью суверена. Последняя, в свою очередь, ограничивается необходимостью сохранять право природы в целом и, следовательно, необходимостью сохранять природную свободу людей. Природная свобода людей в этом случае означает, согласно Гоббсу, природную свободу большинства людей и, следовательно, может быть достигнута посредством уничтожения отдельных лиц. В *commonwealth*, согласно Гоббсу, жизнь отдельного человека не важна для сохранения права природы в целом. Поэтому ее можно отобрать у него вместе с «той свободой, которую [ему] дал закон природы» [9, XXVI, р. 200]. Из этого следует, что в пределах, предписанных законом природы, любое действие суверена является абсолютно свободным. Вследствие этого «считается, что обязанности подданных перед сувереном длятся не дольше, чем длится та власть, посредством которой он способен защитить их» [9, XXI, р. 151]. Суверен является гарантом свободы подданных

быть людьми (т. е. быть существующими в соответствии со своей природой), и постольку, поскольку он способен защитить эту их свободу, они способны быть его подданными. В том случае, если суверен теряет свою власть, он, фактически, теряет ту природу, которой люди должны подчиняться по необходимости: как только эта необходимость исчезает, у людей больше нет свободы подчиняться бывшему суверену.

В качестве вывода из всего вышеизложенного можно сказать, что Гоббс в «Левиафане» предлагает теорию власти, согласно которой власть, которая, в целом, есть Бог, но которая, будучи передана Богом каждому человеку в равном количестве в виде некой особой формы власти (*право природы*), создает ситуацию борьбы людей друг с другом за как можно более полное осуществление каждым своего природного права, оказывается, таким образом, направленной сама против себя и создает, тем самым, состояние своего самоуничтожения, обозначенное Гоббсом как состояние войны всех против всех. Это состояние, следовательно, является заложенным в самой природе власти состоянием сопротивления этой формы власти самой себе. Поскольку, согласно Гоббсу, власть не может исчезнуть, но может только трансформироваться в некую иную форму, то состояние сопротивления власти самой себе, – когда она пребывает в форме права природы, – в силу *природной необходимости*, но посредством *добровольного решения людей* трансформируется в «гражданское состояние», образующееся как *commonwealth*. Власть *commonwealth*, как мы видели, есть, фактически, просто другая форма той власти, которая названа Гоббсом «правом природы». Поскольку власть *commonwealth* является необходимой формой власти, то она не является принудительной или насильственной по отношению к членам *commonwealth*. Это означает, что в рамках *commonwealth* не существует сопротивления власти *commonwealth*, поскольку любое

сопротивление является ограничением власти и, в конечном счете, ведет к ее уничтожению. Поскольку, согласно Гоббсу, власть Бога является неограниченной, сопротивление ей невозможно. Она не может быть ограничена (и, следовательно, встретить сопротивление) даже посредством *мысли* человека о том, что *Бог есть*, потому что эта мысль является необходимой, а не произвольной [см. 9, XIII, р. 89; XXVII, р. 201]. Таким образом, из анализа «Левиафана» можно сделать вывод, что кризис власти, отраженный в каком бы то ни было сопротивлении этой власти, может быть разрешен только посредством трансформирования той формы власти, которая встретила сопротивление, в другую форму власти, способную включить в себя также власть бывшего сопротивления.

Итак, мы можем заключить, что «Левиафан» задуман Гоббсом как ответ на следующий вопрос: как может человек существовать в этом мире? Чтобы ответить на этот вопрос, Гоббс, как мы помним, сначала рассматривает вопрос о том, что является природой существования человека? Его ответ на этот вопрос основывается на его предположении, что 1) природа есть власть; 2) что человек и мир имеют одну и ту же природу, и 3) что эта природа заключается в своей способности воссоздавать себя посредством сопротивления себе, или самоограничения. Человек в этой концепции проявляется как некая форма власти и, будучи таковым, он способен сохранять свое существование только благодаря своему обладанию внутренними средствами самоограничения, которые, согласно Гоббсу, реализовываются посредством власти *commonwealth*.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В своем «II Возражении» на «Размышления о первой философии» Декарта Гоббс пишет: «мыслящая вещь есть нечто телесное; ведь субъекты любого акта ... могут быть осмыслены лишь в телесном облике, иначе говоря, их можно

представить себе лишь в виде материи» [3, с. 136], на что Декарт отвечает: «мыслительные акты не имеют ничего общего с телесными» [3, с. 138].

² Известно, что окончательный вариант текста этого эссе был впервые опубликован в латинском переводе, сделанном по поручению Бэкона Гоббсом, в 1623 г. в составе трактата «*De Dignitate et Augmentis Scientiarum*» («О достоинстве и приумножении наук»), VIII, 3.

³ В. Дильтей обращает внимание на то, что «Гоббс определяет субстанцию просто как имя тела, поскольку в нем утверждаются различные акциденции. Поэтому он утверждает, что тело и субстанция – одно и то же, а бестелесная субстанция для него слово, не имеющее смысла» [4, с. 286]. Следовательно, Гоббс понимает власть, прежде всего, как *телесное существо*, что позволяет рассматривать описываемого им *левиафана* не просто как образ, но, скорее, как символ власти.

⁴ Такой перевод представляется мне предпочтительнее традиционного «естественное право», в котором, во-первых, исчезает указание на *природное* происхождение этого права, а, во-вторых, возникает излишний оттенок в трактовке этого права как чего-то такого, что является само собой разумеющимся. Будь оно таковым, вокруг него не было бы сломано столько копий.

⁵ Актуальность этой задачи подтверждается хотя бы тем курьезным фактом, что в «Словаре» Мартинича, например, даже нет статьи, посвященной *power*, хотя есть статья, посвященная *authority*.

⁶ Исследователь, расставшийся с мыслью о возможности изучать философию Гоббса по его «русскоязычным» переводам, с удивлением вынужден открывать для себя этот факт. Отметим, что на постсоветском пространстве уже появились исследования, в которых отдается должное Гоббсу как мыслителю, занимавшемуся определением понятия власти: В. Г. Ледяев, например, основываясь на анализе С. Клэга [6], отмечает, что «Первая специальная попытка определить власть как понятие связана с именем Т.Гоббса» [5, с. 25].

⁷ Как мне представляется, концепция *virtù* у Макиавелли содержит в себе концепцию власти как меры способности человека осуществлять свои способности, преодолевая сопротивление окружающей среды, обозначаемой Макиавелли как *fortuna*. О концепциях *virtù* и *fortuna* у Макиавелли см.: [13], особенно гл. 6.

⁸ «Я выводил до сих пор права суверенной власти и обязанности подданных исключительно из принципов природы ... т. е. из природы людей...» [9, XXXII, p. 255].

⁹ «власть всех вместе есть то же самое, что власть суверена...» [9, XVIII, р. 128]

¹⁰ «Ибо изменить ощущение, память, разумение, рассудок и мнение не в нашей власти, напротив, они всегда зависят от вещей, которые мы видим, слышим и о которых размышляем, и, следовательно, не они производятся нашей волей, но наша воля производится ими. Мы тогда пленяем наше разумение и рассудок, когда удерживаемся от возражений, когда говорим так, как нам приказывает законная власть (authority), и когда соответствующим образом живем; и все это вместе есть доверие и вера тому, кто говорит, хотя ум наш не способен ничего ухватить из сказанного» [9, XXXII, р. 256].

¹¹ См. выше, с. 5–7.

¹² «право природы, т. е. природная свобода человека» [9, XXVI, р. 185].

ЛИТЕРАТУРА

1. Бэкон Ф. Опыты или наставления нравственные и политические // Бэкон Ф. Сочинения: в 2-х тт. – М., Мысль, Т. 2, 1972.

2. Бэкон Ф. Новая Атлантида // Бэкон Ф. Сочинения: в 2-х тт. – М., Мысль, Т. 2, 1972.

3. Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения: в 2-х тт. – М.: Мысль, Т. 2, 1994.

4. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. – М.,–Иерусалим: Университетская книга, 2000.

5. Ледяев В. Г. Власть: концептуальный анализ. – М., РОССПЭН, 2001.

6. Clegg S. Frameworks of Power. – London: Sage Publications, 1989.

7. Filmer R. Observations Concerning the Originall of Government of Mr. Hobbs Leviathan; Mr. Milton Against Salmasius; H. Grotius De Juri Belli, Mr. Hunton's Treatise of Monarchy. – London: Printed for R. Royston at the Angel in Ivie-Lane, 1652.

8. Foucault M. Power/Knowledge. – Brighton, Sussex: Harvester; New York: Pantheon, 1980.

9. Hobbes T. Leviathan. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

10. Lawson G. Politica Sacra et Civilis. – London, 1660.

11. Martinich A. P. A Hobbes Dictionary. – Oxford: Blackwell Publishers, 1995.

12. Plamenatz J. Hobbes's «Leviathan» // Philosophical Quarterly, 5 (19), 1951, April, p. 11.

13. Pocock J. G. A. The Machiavellian Moment. – Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.

14. Schlatter R. Introduction // Hobbes's Thucydides. – New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1975.
15. Strauss L. On the Spirit of Hobbes' Political Philosophy // *Revue Internationale de Philosophie*, IV, 1950, October, pp. 405 – 431.
16. Strauss L. On the Basis of Hobbes' Political Philosophy // Strauss L. What is Political Philosophy? – Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988, pp. 170 – 196.
17. The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, ed. by Sir William Molesworth – London: John Bohn, 1839 – 1845, 11 vols.; reprinted by Scientia Aalen, 1962.

ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ ВЛАСТИ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ И ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ Д. ЛОККА*

Данная статья представляет попытку рассмотрения политической мысли Джона Локка в контексте его эпистемологии.

Мне думается, что главная философская – и даже, возможно, теологическая – проблема, занимавшая Локка, может быть сформулирована следующим образом: как может жизнь, однажды созданная Богом, продолжать свое существование? По сути речь идет об определенной трактовке проблемы спасения, которую можно представить в такой формулировке: каким образом нечто может существовать, оставаясь при всех видимых происходящих с ним переменах неизменно тождественным самому себе? Проблема эта рассматривается уже в учении об идеях Платона; однако там она выражена прежде всего в терминах долженствования (какого образа существования должно придерживаться, чтобы полностью соответствовать своей сущности?), а не в терминах возможности (при помощи каких средств нечто, будучи однажды созданным, в состоянии продолжать свое существование, не изменяя своей внутренней сущности?), – как этот вопрос ставится в христианской мысли, где любое изменение трактуется как изменение прежде всего *внутреннее*, происходящее в душе человека.

* Дымерец Р. Проблема идентичности власти в политической и эпистемологической мысли Д. Локка // *Sententiae*. – № 2 (IV). – Вінниця: УНІВЕРСУМ–Вінниця, 2001. – С. 65–84.

В основе локковского, по сути своей христианского, но, конечно же, не свободного и от влияний платонизма, анализа этой проблемы лежит рассмотрение им этих средств как чего-то такого, что должно быть идентично по своей природе творящей силе или власти Бога. Ясно, что идентичной власти может быть только власть. Вот почему Локк рассматривает проблему идентичности как проблему идентичности власти. Это значит, что власть Божьих творений продолжать своё существование должна быть идентичной в каком-то смысле творящей власти Бога. Поэтому локковская проблема сводится к следующей проблеме: как может власть Бога транслироваться, передаваться Его творениям?¹ Иными словами, при помощи каких средств власть, полученная одним из Божьих созданий, оказывается идентичной власти, данной этому созданию Богом? Я попытаюсь показать, что указанная проблема, выраженная таким именно образом, рассматривается Локком как в «Двух трактатах о правлении», так и в «Опыте о человеческом понимании».

Сведенная к проблеме человеческой жизни, локковская проблема появляется в «Первом трактате о правлении», выраженная как «желание человека, сильное желание Сохранения своей Жизни и Бытия, вложенное в него, как Принцип Действия, Самим Богом» [8, I, IX, 86]².

Согласно Локку, это «желание» человек может удовлетворить только в политическом обществе [8, II, VII]. Политическое общество, или *commonwealth*³ включает «тех, кто объединяются в одно Целое, и имеют общий установленный Закон и Судебную власть, к которой можно обратиться и которая имеет Полномочия разрешать Споры между ними и наказывать Преступников...» [8, II, VII, 87]

Commonwealth «возникает посредством Власти устанавливающей соответствующее наказание за различные нарушения, совершенные Членами этого Общества (это – *власть Создавать*

Законы); commonwealth также имеет власть карать за любое Нанесение вреда любому из его Членов кем бы то ни было, кто не принадлежит к нему (это – *власть Войны и Мира*), и все это – ради сохранения собственности всех членов этого Общества, насколько это возможно» [8, II, VII, 88]. Следовательно, commonwealth зависит от «*власти создавать Законы*» и от «*власти Войны и Мира*», которым подчинены члены commonwealth.

Однако, «великий Вопрос, который во все Века беспокоил Человечество и причинял ему бóльшую часть тех Бедствий, которые разрушили Города, обезлюдили Страны и нарушили Мир повсюду, состоит не в том, должна ли быть на Земле Власть и откуда она взялась, но в том, **кому она должна принадлежать**» [8, I, XI, 106]⁴.

Из «Первого трактата о правлении» следует, что вопрос: кто должен обладать властью? означает вопрос: кто должен *унаследовать* власть, данную людям Богом? [8, I, IX, 81] Вопрос: кто должен быть наследником? [8, I, XI], т. е. вопрос о *транслировании* власти, вопрос о том, кому власть может быть *передана*, в свою очередь означает вопрос: в ком унаследованная власть будет *идентичной* той власти, что была передана в наследство? С этой позиции Локк критикует Р. Филмера, чья теория абсолютной власти, основанная на утверждении, что короли являются наследниками Адама, которому власть была дана от Бога, не является удовлетворительной для Локка, потому что эта теория не может доказать тезис о том, что власть, полученная Адамом, является идентичной той власти, что была дана Адаму Богом. Пусть это так, говорит Локк, но тогда как из этого следует, что власть Государя является идентичной власти Адама? [См. 8, I, особенно гл. VIII–X.]

Локковская принципиальная критика Филмера, которой посвящен весь «Первый трактат о правлении», была вызвана его жизненным интересом в том, чтобы предложить обоснованную

теорию власти, которая бы сняла все неопределенности, связанные с проблемой передачи власти. Локк был убежден в том, что «тот, кто не будет просто считать, что любое Правление в Мире является продуктом только Силы и Насилия, и что Люди живут вместе по тем же самым Правилам, что и Звери, когда Правление – в руках сильнейшего, и закладывают, таким образом, основание для вечного Беспорядка и Смуты, Бунта, Подстрекательства и Восстания ... должен обязательно найти другую причину возникновения Правления, другое Происхождение Политической Власти и другой способ определять и **знать** тех Особ, которые ее имеют, чем те, которым нас учил сэр Роберт Ф.» [8, II, I, 1].

Итак, в политической мысли Локка проблема идентичности власти тесно связана с проблемой наследования [см. 8, II, VI, 73: «если [дети человека] будут пользоваться наследием своих предков, они обязаны принять его на тех же самых условиях, что и их предки, и представить всем тем условиям, что прилагаются к такому владению»; см. также 8, I, IX, 88, 93, 94]. Для Локка и идентичность, и наследование предопределены общим происхождением и общей целью той вещи, о наследовании и идентичности которой идет речь [см. 8, I, IX, 97]. Так проблема идентичности проявляется в вопросе: как *знать*, кому подчиняться? [См. 8, I, IX, 81.]⁵

Рассматривая этот вопрос, Локк предполагает, что Бог дает не часть Своей власти (потому что цельная власть не может быть разделена на части)⁶, но Он дает власть, проявляющуюся в форме права, которое каждый человек имеет на то, чтобы *взять* эту власть в том виде, в каком он *может* ее *взять*⁷. Локк говорит, что «Бог не дал непосредственной Власти Адаму над Людьми, над его Детьми, над теми того же рода, что и он, и потому он не был сделан Правителем или Монархом... Бог дал ему не *Частное Владение* над Низшими Существами, но общее со всем Человечеством право...» [8, I, IV, 24] В другом месте он говорит: «Бог дал Мир Людям всем вместе ... ради их блага и для тех величайших

Жизненных Удобств, которые они были бы способны **извлечь** из него...» [8, II, V, 34]

Следовательно, люди (по своей природе) в состоянии (способны, могут) взять власть только в качестве того или иного типа власти⁸ (в противном случае они вообще не были бы способны взять власть, и в этом случае просто не существовали бы): «Власть *Члена правительства* над Подданным [следует отличать] от власти *Отца* над его детьми, *Хозяина* над его Слугой, *Мужа* над его Женой и *Господина* над его Рабом. [Хотя] все эти различные Власти иногда случайно соединяются в одном и том же Человеке, [однако], если его рассмотреть во всех этих различных **Отношениях**, это может помочь нам отличить эти Власти одну от другой и показать различие между Правителем *commonwealth*, Отцом Семейства и Капитаном Галеры» [8, II, I, 2].

Следовательно, политическая власть, которая является «*Правом создания Законов*⁹, которые предусматривают Смертную Кару, а, следовательно, и все менее суровые наказания, – ради Упорядочения и Сохранения Собственности – и применения силы сообщества (*community*) в исполнении таких законов и в защите *commonwealth* от иноземного нашествия, и все это только ради общественного блага» [8, II, I, 3], является всего лишь одним из различных типов власти. Будучи таковой, политическая власть должна быть идентичной природной власти людей [см. 8, II, XII, 145], которые своим согласием отдали свою власть ради установления политического общества [8, II, VII, 87].

Далее, власть или право создания законов зависит от власти или понимания законов [см. 8, II, VI, 59]. Понимать закон означает *делать* себя в рамках закона. Только лишь посредством своего знания закона, дающего ему право быть, человек *может* быть, потому что быть означает следовать правилу (закону) бытия. Чтобы быть человеком, человек должен знать закон, говорящий о том, что значит *быть* человеком. Человек может делать себя как

человека только посредством закона, несущего идею его человеческой самости.

Проблема, однако, в том, что, согласно Локку, не каждый человек способен правильно понимать этот закон. В политическом обществе те, кто не способен понимать Закон Природы, делегируют свое право выносить суждение тем, кто способен это делать, то есть должностным лицам. Предполагается, что должностные лица понимают этот закон в каждой конкретной ситуации за того конкретного человека, который в этой ситуации оказался, но который не в состоянии понять свое природное право, предписанное Законом Природы для данной конкретной ситуации. Посредством делегирования своих прав люди не становятся менее свободными, наоборот, теперь они становятся даже более свободными, поскольку Закон Природы теперь каждый раз понимается в собственном его смысле [см. 8, II, VII, 88]. В политическом обществе, как оно представлено у Локка, законы общества устанавливаются членами этого общества через своих представителей и являются одними и теми же для всех членов этого общества [см. 8, II, VII, 87]. Гражданские законы таким образом становятся замещением природного права или природной власти [см. 8, II, VII, 83, 87] каждого члена этого общества. В *каждом* случае примененный соответствующий гражданский закон является эквивалентным власти (праву) *каждого* конкретного члена этого общества, к которому этот случай имеет отношение. Гражданский закон в каждом случае является властью равной праву природы, т. е. тому праву, которым человек обладает в Состоянии Природы на использование любых средств, необходимых для его самосохранения [см. 8, II, II, 7–14]. Общество, или *commonwealth* [см. 8, II, VII, 87–88] не имеет, таким образом, никакой независимой власти, оно есть только инструмент, посредством которого каждый конкретный член

общества в каждом конкретном случае в состоянии сохранять свое природное право на поддержание собственного бытия.

Рассмотрим теперь от чего, согласно Локку, зависит это различие между типами власти, которые люди способны взять. Локк утверждает, ссылаясь на различие между политической и отцовской властью, что «эти две власти, политическая и отцовская, – совершенно различные и отдельные власти, они основываются на столь различных основаниях и даны для ... различных целей...» [8, II, VI, 71]

Важно обратить внимание на это отмечаемое Локком различие в целях этих типов власти. Поскольку различные типы власти различаются в соответствии со своими целями, то цели можно рассматривать, так же как и «основания» властей, как основные характеристики различных властей или различных типов власти. Иными словами, они являются теми приметам, по которым может быть установлена идентичность каждой власти. Можно сказать, что, согласно Локку, власть *взятая* является идентичной власти *данной* в том случае, если цель первой является идентичной цели последней. В случае политической власти это означает, что цель правительства должна быть идентичной цели его подданных. Это ясно следует из 87 параграфа 7-й главы «Второго трактата о правлении»¹⁰. Поскольку целью людей до и после установления commonwealth является их благо, то цель правительства, которое воплощает в себе политическую власть, должно так же быть «общественное благо и безопасность» [8, II, VIII, 110]. В этом и только в этом случае можно говорить об идентичности политической власти commonwealth природной власти людей, его создавших.

Неясным, однако, остается один важный вопрос: что представляет собой это самое «общественное благо»? Можно даже сказать, что проблема идентичности политической власти может быть сведена к проблеме идентичности человеческого

блага. Во «Втором трактате о правлении» Локк делает свое знаменитое заявление о том, что благом людей, а, следовательно, и их целью является сохранение ими своей собственности [см., например, 8, II, II, 6; 8, II, VIII, 110; 8, II, IX, 131; 8, II, XIX, 229]. Требуется, однако, прояснить, как и почему эта цель устанавливается как благо. Поскольку эта цель (сохранение собственности) определяет цель, а, следовательно, и деятельность политической власти, следовательно, она сама является властью. Таким образом, собственность – это та власть людей, благодаря которой они сохраняют свое существование. Но ведь это – власть, *взятая* людьми, и, следовательно, она должна быть идентичной какой-то другой власти, которая существовала в состоянии, в котором ее можно было взять. Какой же власти идентична власть людей? Или, говоря иначе, какова природа человеческой власти? В поисках власти, идентичной власти человека, мы пытаемся идентифицировать власть, определяющую жизнь человека в политическом обществе. Этой властью не может быть правительство, которое в теории Локка не является реальной властью или, говоря точнее, которое не *всегда* является реальной властью, потому что зависит от правления целей своих подданных¹¹.

Эта проблема, на наш взгляд, является центральной для Локка-политического философа, поскольку она подразумевает вопрос: от какой власти зависит власть политическая?

Чтобы ответить на этот вопрос, Локк предлагает концепцию Закона Природы, «который желает Мира и *Сохранения всего Человечества*» [8, II, II, 7]. Прежде всего, согласно Локку, Закон Природы есть та высшая власть, от которой зависит все, что так или иначе связано с человеком. Локк утверждает: «Происхождением и основанием всякого закона является зависимость. Любое зависимое разумное существо находится под властью того, направляется тем и находится во владении того, от кого оно зависит и обязано существовать ради целей, назначенных

этим высшим существом. Если бы человек был независим, единственным законом для него была бы его собственная воля, а единственной целью – он сам. Он был бы сам для себя богом, а удовлетворение собственной своей воли было бы единственной мерой и целью всех его действий» [Ethica B. MS Locke с 28, р. 141. Цит. по: 7, р. 1].

Различные типы власти в локковской концепции власти представляют те различные формы, в которых представляет себя Закон Природы. Закон Природы означает для Локка универсальную *власть* природы: «Состояние Природы имеет Закон Природы, чтобы он **управлял** им [состоянием природы – Р.Д.], и Закон Природы обязателен для каждого; а **разум, который есть этот закон**, учит все человечество, всех, кто сверяется с ним, тому, что, поскольку все равны и независимы, то никто не должен причинять вреда другому в его жизни, здоровье, свободе или владениях (собственности)» [8, II, II, 6]. Идентификация Локком Закона Природы с разумом, согласно которой Закон Природы является Законом Разума [8, II, VI, 57], означает, что Закон Природы не существует там, где не существует знания этого Закона. Закон Природы зависит от знания этого Закона. Этот Закон может работать только в том случае, если он используется¹², а он может использоваться только теми, кто способен знать его [см. 8, II, VI, 59]. В той степени, в какой они используют этот Закон, говорящий о том, что они свободны («равны и независимы»), в той степени они действительно свободны. Иными словами, только те, кто *знает* Закон Природы, могут быть свободными: «относительно всех тех состояний, в которых пребывают живые существа, способные иметь законы, [можно сказать]: там, где нет Закона, нет и свободы» [8, II, VI, 57]. Следовательно, там, где нет знания Закона, там нет Закона, и там нет свободы. Только посредством знания этой высшей власти (т. е. Закона Природы) человек может сам иметь власть. Следовательно: власть человека,

которая есть его способность к существованию, зависит от знания человеком Закона Природы.

С другой стороны, свобода, согласно Локку, является необходимым условием человеческого существования – из-за «того *равного Права*, которое имеет каждый человек *на свою Природную Свободу*, без того, чтобы быть подчиненным воле или власти (authority¹³) какого-нибудь другого человека» [8, II, VI, 54]¹⁴.

Это означает, что существование человека зависит от его свободы, которая, в свою очередь, зависит от Закона Природы, зависящего в свою очередь от человеческого знания этого Закона. Таким образом, Закон Природы, благодаря которому человек существует, является в действительности *тем же, что и знание* Закона Природы. Следовательно, *знание* Закона Природы и является той властью, от которой зависит человеческое существование. Одновременно именно Закон Природы предписывает зависимость человека от его знания Закона Природы. Можно сказать, что, согласно Локку, Закон Природы и знание этого Закона не могут существовать одно без другого. Человек существует согласно Закону Природы, а Закон Природы существует только там, где есть человек, который знает и понимает Закон Природы.

Согласно Локку, власть человеческого существования делится на две власти¹⁵. Первая власть – это власть понимания Закона Природы, «в пределах, дозволенных Законом Природы». Вторая власть, «власть карать за преступления, совершенные против этого Закона», есть власть использования или применения Закона Природы. Это означает, что, согласно Локку, человек *создает* Закон Природы, поскольку его власть наказывать находится не «в пределах» этого Закона, но основывается на понимании этого Закона, каковое понимание зависит не только от этого Закона (иначе все были бы равны в своем понимании, а поскольку, как мы

знаем от Локка, они не равны, то существует необходимость в установлении политического общества с его властью «большинства») ¹⁶, но *также от чего-то ещё*.

В попытке прояснить значение того, что Локк имеет в виду, когда говорит об «общественном Благе», мы постепенно оказались перед необходимостью трактовать локковскую аргументацию как своего рода уравнение с двумя неизвестными. Скорее всего, однако, мы имеем дело с некой *функциональной взаимозависимостью двух переменных*: Закона Природы и человеческого знания этого Закона Природы. Более того, если мы рассмотрим локковскую теорию знания, разработанную в его «Опыте о человеческом понимании», то увидим, что знание или понимание-представление (*understanding*) тоже предстает в виде некой функциональной взаимозависимости двух переменных, которыми в этом случае являются «активные» и «пассивные» силы (*powers*) человеческого восприятия ¹⁷.

Этими пассивными и активными частями человеческого восприятия являются соответственно *ощущение* (*sensation*) и *отражение* (*reflection*): «...Восприятие, которое действительно сопровождает и присоединяется к любому впечатлению [, производимому] на тело каким-нибудь внешним объектом, будучи отличным от всех других модификаций *мышления*, встраивает (*furnishes*) в мысль некую отличительную *идею*, которую мы называем *ощущением*, которое является ... действительным вхождением всякой *идеи* в понимание через способности к ощущению (*senses*)» [9, II, XIX, 1]. Ощущение зависит от наших способностей к ощущению, которые «...на самом деле *доставляют в мыслительную способность* (*mind*) ряд отдельных, отличных друг от друга *восприятий* вещей, в соответствии с теми разнообразными путями, которыми объекты воздействуют на них» [9, II, I, 3].

Ощущение в теории Локка тесно связано с теми идеями, которые человек воспринимает: «На вопрос, *когда человек начинает иметь какие-то идеи*, я полагаю истинным ответом следующий: когда он впервые имеет какое-то *ощущение*... которое является таким впечатлением или движением, сделанным в какой-нибудь части его тела, которое производит некое восприятие в его способности к пониманию (*understanding*). Это, кажется, именно вокруг этих впечатлений, произведенных на наших способностях к ощущению внешними объектами наша способность к пониманию впервые применяет себя в таких операциях, которые мы называем *восприятием, запоминанием, рассмотрением, рассуждением* и т. д.» [9, II, I, 23].

Отражение означает возбужденную посредством ощущения внутреннюю власть (способность) человека к продуцированию идей в его уме (*mind*): «Со временем способность к пониманию (*mind*) начинает рефлексировать над своими собственными *операциями* вокруг *идей*, полученных посредством *ощущения* и таким образом закладывает в себя новый набор *идей*, которые я называю *идеями отражения*. Эти идеи являются *впечатлением*, делаемым на наши *способности к ощущению* расположенными вовне объектами, которые являются внешними для нашей [потенциальной – *Р.Д.*] способности к пониманию (*mind*); а *ее* [способности к пониманию – *Р.Д.*] *собственные операции*, происходящие из **ее внутренних, ее собственных сил** (*powers*), которые, когда она рефлексивирует по отношению к себе, также становятся объектами ее созерцания, являются ... *источником всего знания*. Таким образом, первой способностью человеческого ума (*intellect*) есть то, что способность к пониманию приспособлена к тому, чтобы получать впечатления, делаемые в ней или находящимися вовне объектами через [*ее*] *способности к ощущению*, **или** ее собственными операциями, когда она *рефлексивирует* над ними. Это тот первый шаг, который человек

делает в направлении к открытию чего бы то ни было и тот фундамент, на котором строятся все те понятия, которые он природным образом будет когда-либо иметь в этом мире» [9, II, I, 24].

Таким образом, согласно Локку, актуализация нашей способности к пониманию зависит от нашей способности воспринимать некую внешнюю власть (силу), каковая способность выражается в наших идеях: «Все, что конституировано в природе таким образом, чтобы быть способным, посредством воздействия на наши способности к ощущению, служить причиной какого бы то ни было восприятия в нашей душе (mind), продуцирует таким образом в нашей способности к пониманию простую идею» [9, II, VIII, 1]; «идеи или восприятие в наших умах (minds) ... суть модификации материи в наших телах, причиняющие в нас такого рода восприятия» [9, II, VIII, 7].

Это означает, что эти идеи являются модификациями некой внешней власти. Локк говорит: «Всё то, что ум (mind) воспринимает в себе, или все то, что является непосредственным объектом восприятия, мысли или понимания, есть то, что я называю *идеями*; а **власть продуцировать какую бы то ни было идею в нашем уме я называю качеством субъекта, в котором есть эта власть**. Так снежный ком имеет власть продуцировать в нас *идеи белого, холодного и круглого*; **эти власти**¹⁸ продуцировать эти *идеи* в нас такими, какие они есть в снежном коме, я называю *качествами*; а **так как они есть ощущения или восприятия в наших [актуализированных – Р.Д.] способностях к пониманию (understandings), то я называю их идеями**, каковые *идеи*, если я говорю о них иногда как о находящихся в самих вещах, следует понимать в значении тех качеств в объектах, которые продуцируют эти идеи в нас» [9, II, VIII, 8].

Из данного пассажа можно видеть, что когда Локк говорит об «идеях», он имеет в виду «власти», или «силы» (powers). Внешние силы, которые продуцируют внутренние силы, он называет качествами; силы, продуцируемые в нас этими качествами (внешними продуцирующими силами), он называет идеями (внутренние продуцирующие силы). Это означает, что, согласно Локку, наши идеи являются результатом взаимной работы внешней силы, которая есть *качество* того, что воспринимается, и силы нашего восприятия, которая состоит в *идеях*, т. е. способностях ощущения и отражения¹⁹. Воспринятая идея есть трансформированная способностью нашего восприятия сила объекта нашего восприятия. Иначе говоря, она есть *качество*, трансформированное в *идею*²⁰. Иными словами, локковские «идеи» – это сила, возбуждающая внутреннюю способность (власть) человека к мышлению [см. 9, II, I, 24–25]. Именно эту внутреннюю способность человека к мышлению, или способность к отражению (рефлексии) и следует подставить вместо того «чего-то ещё», о котором я говорил выше.

В другом месте Локк говорит, что «способность (power) к мышлению [или восприятию] называется *пониманием* (understanding), а способность (power) к волею – *волей*, и эти две способности (abilities) или силы (powers) [, существующие в человеческом уме,] именуется *наличными способностями* (faculties)» [9, II, VI, 2].

Способности, или силы продуцировать в уме простые идеи объекта нашего восприятия Локк называет первичными качествами [см. 9, II, VIII, 9]. Они названы у него «*вещественными* (real), *изначальными* (original), или *первичными качествами*, потому что они есть в самих вещах, независимо от того, воспринимаются они или нет, и это именно от их различных модификаций зависят вторичные качества» [9, II, VIII, 23]. Затем он говорит: «такие *качества*, которые поистине есть ничто [иное]

в самих объектах, как силы продуцировать разнообразные ощущения в нас своими *первичными качествами* ... я называю *вторичными качествами*» [9, II, VIII, 10]²¹.

Здесь стоит отметить то обстоятельство, что способ, каким человеческое существо приходит к пониманию (*understanding*), как оно описано у Локка в «Опыте о человеческом понимании», выглядит очень похожим на процесс зачатия и рождения ребёнка²². Продуцирование идей, согласно Локку, зависит равным образом как от внешних объектов, воспринимаемых человеком, так и от внутренних способностей человека к ощущению и отражению. Роль внешнего объекта, дающего простую идею о себе человеческому ощущению в процессе создания понимания человеком данного объекта, и роль человеческого существа, состоящая в восприятии этой простой идеи и продуцировании, как на основе этой идеи, так и на основе своей собственной внутренней способности к отражению, новой, сложной, идеи, обе эти роли в функциональном отношении представляются похожими на роли, исполняемые соответственно мужчиной и женщиной в процессе зачатия и рождения ребёнка. Однако можно заметить, что функция человека (*man*), как она описана в «Опыте о человеческом понимании», соответствует функции женщины, как она описана в «Двух трактатах о правлении». В «Опыте о человеческом понимании» человек даёт рождение своим идеям способом, схожим с тем, каким женщина даёт рождение своему ребёнку.

Итак, согласно Локку, как тогда, когда мы пытаемся установить идентичность какой-нибудь идеи, так и тогда, когда мы пытаемся установить идентичность эмбриона, мы сталкиваемся со схожими между собой проблемами²³. Эмбрион можно рассматривать как некую функциональную взаимозависимость двух переменных, которыми являются мужчина и женщина. Эмбрион зависит от них обоих и одновременно не зависит ни от кого из них. Идея

появляется в функциональной взаимозависимости с качеством объекта, а эмбрион, при таком подходе, можно рассматривать как появляющийся в отношениях между внешними и внутренними силами в процессе его зачатия и рождения.

Локковскую теорию человеческого понимания можно, таким образом рассматривать как концепцию некоего ряда (в математическом смысле) функциональных взаимозависимостей, которые он называет «отношениями» [см. 9, II, XXV].

Соответственно, в политической теории Локка Закон Природы появляется как некая переменная в Божественной функции, и это соображение может помочь нам понять, почему Божественная власть, данная людям, принимается ими в форме таких типов власти как, например, отцовская власть, власть мужа, политическая власть и т. д. Люди равны в своей способности взять ту форму власти, к которой они приспособлены. Это означает, что люди равны в своей способности функционировать в том или ином из различных видов функциональной взаимозависимости (которую Локк снова называет «отношением») [8, I, IX, 98] согласно особенностям своей природы, функционально восходящей к Богу. Иными словами, люди равны в том смысле, что *каждый человек имеет некоторую (но не одинаковую с другими людьми) внутреннюю способность действовать*. Вот что Локк говорит в связи с этим во «Втором трактате о правлении»: «Хотя я сказал выше, во 2-й главе, что все люди по природе равны, не нужно понимать меня таким образом, будто я имею в виду все виды равенства:²⁴ *возраст* или *добродетель* могут дать человеку справедливое преимущество; *превосходство отдельных качеств и заслуги* могут поместить некоторых выше обычного уровня; *условия рождения* могут принудить одних, а *союзнические обязательства* или *выгода* могут принудить других к соблюдению (уважения по отношению к) тем, кому это положено по природе, из чувства благодарности или по другим уважительным

причинам; и тем не менее все это [вполне] согласуется с тем *равенством*, в котором пребывают все люди, согласующимся с [властью], обусловленной юрисдикцией или господством одного человека над другим. Именно об этом *равенстве* я и говорил, как о том, что относится к делу, т. е. как о том, что является тем *равным правом*, которое каждый человек имеет *на свою Природную Свободу*, без того, чтобы быть подчиненным воле или власти (authority) какого бы то ни было другого человека» [8, II, VI, 54].

Из этого следует, что люди свободны друг от друга в Состоянии Природы; однако для того чтобы сохранять свою свободу, они устанавливают политическое общество, которое представляет собой функциональную взаимозависимость поданных и правительства. Правительство зависит от подданных, потому что оно создано ими ради сохранения их собственности; подданные зависят от правительства потому, что благодаря пониманию правительством того, что в каждом конкретном случае предписывает Закон Природы, они могут удерживать свою собственность, а значит, сохранять свое существование (согласно Локку, в гражданском обществе роль правительства состоит в том, чтобы, используя гражданские законы, разъяснять людям, в чем в каждом конкретном случае состоит собственность каждого из них).

Фактически, это означает, что в политическом обществе Закон Природы трансформируется людьми в гражданские законы. Следовательно, люди зависят в политическом обществе от своего собственного творения (гражданских законов), рассматриваемых ими как идентичные (в своей цели) Закону Природы. Власть Закона Природы изменяет свою природу, поскольку она уже является не изначальной властью людей, но властью, *созданной* (точнее, *постоянно создаваемой*) людьми в качестве прироста или производной от некой изначальной данности²⁵. Она есть их продукт, производный от их природной власти. В то же самое

время, власть эта идентична природной власти людей, поскольку, она является также их собственностью, но собственностью расширенной²⁶. Собственность, следовательно, представляет собой творческую способность человека и, одновременно, меру этой способности²⁷. Как творческая способность или власть собственностью создает Закон Природы, и, следовательно, Закон Природы зависит от собственности. Из этого следует, что то, чем человек является, зависит от того, что он имеет. Собственность (или власть) человека зависит от распространения его собственности или его власти. То, что человек имеет, зависит, в свою очередь, от того, что он делает или что он создает [см. 8, II, IX, 123–124]. Следовательно, человек есть то, что он создает. Однако человек делает себя, следуя своему пониманию того, чем он является согласно Закону Природы, а затем, согласно своей новой, сотворенной им самим, природе, он создает законы своего нового бытия, которые, как замещение Закона Природы, ведут его к новой стадии его самосотворения. Это означает, что человек сохраняет свою природу посредством бесконечного процесса самосотворения, который, в свою очередь, является бесконечным движением природной власти человека в процессе его понимания и создания законов²⁸. Эта концепция может рассматриваться как локковская теория самогенерации природной власти человека. Человек, будучи однажды создан Богом, впоследствии сохраняет свою идентичность в процессе самогенерирования.

Философия Локка, таким образом, распространяется далеко за пределы человеческого существа. Лучше даже сказать, что человеческое существо, согласно теории Локка, распространяет свои пределы до бесконечности. Теория эта позволяет нам думать, например, что все вещи в мире являются равными в том смысле, в каком Локк рассматривает равенство людей. Такой вывод следует по аналогии с локковским определением людей как собственности Бога [8, II, II, 6]. Схожим образом весь остальной мир можно

рассматривать как собственность человека, поскольку «Бог дал мир человеку» [8, II, V, 34]²⁹. Это означает, что все вещи в мире равны в их способности функционировать в тех межфункциональных зависимостях, к которым они приспособлены по своей природе или власти (способности).

Это означает, что в теории Локка конципирована некая бесконечная система функциональных взаимозависимостей, все переменные которой являются функционально взаимозависимыми и, следовательно, они являются законами друг для друга. Это можно лучше понять, если рассмотреть систему этих взаимозависимостей как систему последовательных производных от единой начальной функциональной зависимости. Эта начальная функциональная зависимость связана с собственностью, которая является функцией Бога³⁰. Однако если Бог есть константа, то его собственность тоже должна быть константой, поскольку невозможно, чтобы что-то, что имеет Божественную природу, изменяло свою природу независимо от Бога. Однако, в теории Локка собственность не является константой. Она зависит от человеческого труда, который можно рассматривать как власть создавать собственность [8, II, V, 27–51]. Так мы приходим к еще одной цепочке функциональных взаимозависимостей или к функциональному ряду, который восходит к Богу. Это должно означать, что Бог в теории Локка, как и человек, является не константой, но производной, проявляющейся в своей функциональной взаимозависимости с Божественной собственностью [см. 8, II, XXIII, 33–35].

Этот вывод получил отражение в изменениях в локковской терминологии. В издании «Двух трактатов о правлении» 1698 г. Локк заменил слово «propriety» на слово «property»³¹. Я не склонен соглашаться с предположением П. Ласлетта о том, что Локк мог это сделать потому, что изменился язык. Я скорее склонен думать, что именно Локк способствовал изменению языка. Весь

предшествующий анализ теории Локка, как мне представляется, подводит нас к заключению, что собственность могла означать для Локка не только право владения в его традиционном юридическом смысле: скорее он употреблял это понятие в том смысле, в каком употреблял его И. Ньютон в своих «Математических принципах природной философии» (1687), где в Схолии к VIII-му Определению собственность (property) появляется как функция или власть чего-то создавать что-то новое из себя [см. 10, pp. 13–18], и что Локк сам в «Опыте о человеческом понимании» называет *качеством и идеей*³².

Мы можем видеть, таким образом, что проблема, стоящая в центре «Опыта о человеческом понимании» в своих философских основаниях сходна с проблемой, стоящей в центре «Двух трактатов о правлении». Эпистемология Локка имеет дело с вопросом: каков критерий идентичности идей рожденных идеям полученным? Иными словами: каким образом идеи человека, которые являются его собственностью, могут быть идентичны объектам, которые его собственностью не являются? В то время как в политической теории Локка проблема идентичности собственности сына собственности его отца трактуется как проблема наследования, проблема идентичности сложных идей простым идеям рассматривается в «Опыте о человеческом понимании» как проблема сознания [см. 9, II, XXVII, 10–26]. Как наследование, так и сознание зависят от власти или способности человека *взять* то, что ему дано. Подобно тому как наследство (понимаемое как постоянный *процесс вхождения в наследство*) трактуется повсюду во «Втором трактате о правлении» как собственность, которая может быть взята и удержана благодаря труду человека, так и сознание трактуется в «Опыте о человеческом понимании» как зависящее «от труда наших мыслей» [9, II, II, 10]. Это означает, что человеческое понимание функционально зависит от объектов, которые продуцируют

простые идеи в человеческом уме посредством человеческого ощущения. С другой стороны, объекты функционально зависят от человеческого понимания, поскольку они становятся объектами только тогда, когда они *известны* как объекты. Заменяв термин «объекты» на термин «Закон Природы», мы получаем локковскую теорию собственности, разработанную в его «Двух трактатах о правлении». Для Локка собственность означает не только то, что создано³³, но также и то, что *создаёт*. Люди являются не только обладателями своей собственности, данной им Богом, не только создателями ее посредством своего труда, но также, согласно Закону Природы, ее созданиями. Для того чтобы удерживать эту собственность (что означает также: сохранять свою жизнь), человек должен обладать знанием этой собственности, каковое знание, согласно Локку, является действительно самосозиданием. Мне представляется, что это соображение Локка раскрывает истинное значение его заявления о том, что «каждый человек имеет *собственность* в своей собственной *Особе*» [8, II, V, 27]. Схожим образом люди, как собственность Бога, не только создаются Богом, но также *создают* Бога [см. 9, II, XXIII, 33–35]. В этом смысле люди и Бог представляют функциональную взаимозависимость с двумя переменными. Люди являются тем знанием Бога, посредством которого Он создает Себя.

Из всего сказанного можно сделать заключение о том, что идентичность понимается Локком как тотальная зависимость, которую он вводит вместо тотального единства Спинозы (Спиноза говорит об абсолюте субстанции, тогда как Локк – об абсолюте функции всеобщего субстанциализирования). Все зависит от всего: ребёнок зависит от родителей, родители зависят от ребёнка (потому что они не являются родителями, если у них нет ребёнка); подданные зависят от правительства, правительство зависит от подданных; человеческое понимание зависит от объектов, объекты зависят от человеческого понимания; человек зависит от

Бога, Бог зависит от человека. Эта тотальная зависимость называется Локком Законом Природы. Не существует природы без Закона Природы. Природа или природы появляются только как частные случаи в функции этого Закона. Тотальная зависимость является Законом Природы, а Закон Природы – это тотальная зависимость. В то же время Закон Природы означает свободу, поскольку ничто не может существовать, если оно не свободно в своей способности к существованию (Кант сказал бы – как «вещь в себе»). Тотальная зависимость является одновременно тотальной свободой, и наоборот. Все образования зависят друг от друга, и нет ничего, кроме зависимости. Следовательно, существование любого тела определяется его зависимостью от всех тел. Ни одна вещь не может существовать, если она не зависит от всего. Это означает, что ни одна вещь не может быть свободной, если она не является зависимой. Однако если не существует ни одной вещи, то не существует и зависимости. Зависимость как таковая сама зависит от каждой вещи. Это означает, что Закон Природы в целом зависит от своих частных проявлений. Закон Природы, который есть абсолютная власть, зависит от того, что является ему подчиненным. Это означает, что каждый субъект имеет власть равную абсолютной власти Закона Природы. Закон Природы в каждой отдельной вещи представлен во всей полноте своей власти. Следовательно, каждая существующая вещь является идентичной по своей власти Закону Природы. Каждая вещь представляет собой Закон Природы. Каждая вещь есть все. Из этого следует, что каждая вещь идентична всякой другой вещи, в силу того, что каждая вещь является существующей. Каждая вещь является целью всякой другой вещи, каждая вещь является целью всего, все является целью каждой вещи, и это есть идентичность цели. Существование как таковое и есть идентичность. И поскольку существование, понимаемое Локком как *процесс* постоянной

регенерации существующего, свидетельствует о способности существующего на существование, то не что иное как само существование, которое является, таким образом, манифестацией власти, и представляет собой идентичность власти.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Эту проблему в ряде других своих исследований я рассматриваю как проблему передачи информации.

² В «Опыте о человеческом понимании» это состояние обозначено как «беспокойство» («uneasiness») или «желание некоего отсутствующего блага» [см. 9, II, XXI, 31].

³ В своем переводе «Второго трактата о правлении» Д. Локка на украинский язык [см. 6, с. 125–260] я передавал «commonwealth» как «спільнотворення», руководствуясь определенными соображениями. Локк, следуя в этом тенденции британской политической мысли XVII в. (единственным исключением был, вероятно, Т. Гоббс, об особенностях использования термина «commonwealth» которым см. 4, с. 69–70), использует слово «commonwealth» для передачи значения и смысла (так, как они понимались в Британии XVII в.) римского понятия «respublica» («общее дело», «общая вещь»), а именно, как «общее благо». Локк, однако, переосмысливает сам термин «commonwealth», приближаясь в какой-то степени к трактовке его Гоббсом. По Локку, как и по Гоббсу, «commonwealth» создается в равной мере всеми его участниками. Понятно, что термин «государство», в котором ясно просматривается его византийское автократическое происхождение, этой идеи не выражает. Не находя в русском языке адекватного слова, я оставляю в данной статье термин «commonwealth» без перевода.

⁴ Выделение жирным шрифтом и подчёркиванием везде мое. – Р.Д.

⁵ Этот вопрос появляется уже в *Опытах о Законе Природы* Локка (см. 7, pp. 19, 22).

⁶ Такой вывод можно сделать по аналогии с теми замечаниями, которые делает Локк по поводу отцовской власти (см. 8, I, VI, 65).

⁷ Это означает, что человек сам рассматривается в качестве этой части всей власти Бога.

⁸ В этом смысле люди не равны. Локковскую аргументацию по поводу неравенства людей см. ниже.

⁹ Ср. 8, II, VII, 88, где «Право создания Законов» появляется как «*власть* (power) создания Законов». См. также 8, II, VII, 83.

¹⁰ См. также 8, II, XIV, 163: «целью правления (government) является благо Сообщества, и никакое из производящихся в нем [сообществе] изменений, направленных к этой цели, не может быть *посягательством* на кого бы то ни было [в этом сообществе]: поскольку никто в Правительстве (government) не может иметь права, которое бы имело в виду какую либо другую цель».

¹¹ В том случае, если правительство изменяет свою цель, оно становится «*силой без Права*» [8, II, XIX, 132], и ему следует оказать сопротивление (см. 8, II, XVIII, XIX).

¹² «...в *Законе Природы*, как и во всех других законах, имеющих отношение к человеку, не было бы вовсе никакого проку, если бы не было кого-то, кто в Состоянии Природы имел бы *Власть Исполнять* этот Закон» [8, II, II, 7].

¹³ В отличие от «власти-power», которая представляет саму *субстанцию* власти, «власть-authority» есть один из типов власти, а именно: это – власть *принятая*, власть, *действующая в определенной (политической) форме*.

¹⁴ Ср. с «Опытом о человеческом понимании»: «*свобода – это ... идея, принадлежащая ...* тому, кто обладает властью совершать действие или воздерживаться от такового, согласно тому, что выберет или к чему лежит его душа. Наша *идея* свободы простирается так далеко, как далеко простирается эта власть, и не дальше» [9, II, XXI, 10]. Мне представляется, что Локк использует здесь слово «идея» семантически в том же смысле, в каком он во «Втором трактате о правлении» использует слово «собственность».

¹⁵ В 8, II, IX, 128 Локк пишет: «Ибо, если не считать его свободу [получать] невинные Удовольствия, то у Человека в Состоянии Природы есть две Власти.

Первая – это власть делать все, что, по его мнению, годится для сохранения его самого и других в пределах, дозволенных *Законом Природы*; благодаря этому Закону, общему для них всех, он и все остальное *Человечество* являются *единым Сообществом*, составляют одно Общество, отличное от всех других Существ...

Другая власть – это власть, которую человек имеет в Состоянии Природы, является *власть карать за Преступления*, совершенные против этого Закона».

¹⁶ «Всегда, когда какое бы то ни было количество людей *согласилось создать единое Сообщество* или Правление, они этим настоящим образом соединяются и создают *единое Политическое Тело*, в котором *Большинство* имеет Право действовать и принимать решение за остальных» [8, II, VIII, 95]. См. также 8, II, VIII, 96; 8, II, X, 132.

¹⁷ См. 9, II, XXI, 1–2: «*Сила* (power) ... – двояка, а именно, она способна производить любое изменение, или же воспринимать его; в первом [случае] ее можно назвать *активной*, во втором – *пассивной силой*». Ср. это с приведенным

выше высказыванием о власти (power) человека понимать закон природы и о его власти карать за преступление этого закона.

Возможно, имеет смысл здесь указать на то развитие, которое локковская, а в оригинале, вероятно, все-таки бэконовская («знание – сила [power]») концепция связи силы-власти-могущества и понимания получила у Гегеля. Именно у Гегеля мы находим классические изложения концепции *субстанции* как *абсолютной силы* (Macht), с обстоятельным рассуждением о *пассивной* и *активной* субстанциях [см. 3, с. 648–649] и в связи с концепцией *понятия*, которое «есть единство *обеих* взаимодействующих *субстанций* (т. е. субстанций активной и пассивной – Р.Д.)» [3, с. 653] и которое может рассматриваться как развитие Гегелем локковской концепции *понимания*; и концепции *разума* как «*субстанции* и *бесконечной мощи* (Macht)» [2, с. 64]. Поскольку задачей Гегеля было освобождение субъекта из под власти Спинозовского пансубстанциализма, то ни одна философская теория, кроме теории Локка, ему такой возможности не давала (даже у Гоббса человек обладает не собственно человеческой, но *природной* властью [см. 4, с. 74]. Только Локк с его концепцией присущей человеку власти воспринимать и продуцировать идеи давал Гегелю теоретическое обоснование для построения теории *свободно действующего (свободно познающего) субъекта*. Чтобы действовать именно в качестве субъекта, субъект должен обладать своим *собственным*, независимым ни от чего другого, внутренним источником действия. Таким источником действия субъекта, по Гегелю, является *самость* (т. е. то, что является *собственностью* самого себя), или «*внутренняя суть духа*», бытие которого есть *понятие* [1, с. 428–429]. Но этот внутренний источник действия никоим образом не должен мыслиться отдельно от внешнего по отношению к нему мира вещей: согласно Гегелю, он пребывает с ним в диалектическом единстве. Именно здесь, как мне представляется, находится корень расхождения Гегеля с Кантом. Для Канта внутренний источник действия человека (а никакого другого, внешнего по отношению к человеку источника его действия, согласно Канту, и быть не может) – это его «чистый разум», который «есть совершенное единство», «независим от всякого опыта» и приводится в действие посредством «вопросов, поставленных ему собственной его природой»; а потому следует задаваться вопросом не о том, «как возможна *сама способность мышления*» (т. е. не вопросом, которым задавался Локк), а вопросом о том, «что и насколько **может** быть познано рассудком и разумом независимо от всякого опыта» [5, с. 13, 14], т. е. вопросом о мышлении как *мере способности или власти* разума *создавать для себя предметы* [см. 5, с. 19], поскольку все, что производит разум, он «производит исключительно из себя самого» [5, с. 16]; все же остальное, которое суть «вещи

в себе», никак не участвует в деятельности нашего разума. Для Канта вопрос не в том, в какой мере мы способны обладать властью (ведь в какой мере мы ею способны обладать, в такой мере мы ею *уже* и обладаем – к чему заниматься предысторией?), его интересует, в какой мере, обладая властью (т. е. разумом – властью мышления – как априорной данностью, которая не важно откуда взялась, важно лишь, что она несомненно, как утверждал ещё Декарт, *присутствует*, т. е. *есть в наличии*), мы *способны* этой властью *пользоваться*. Поскольку Кант считал, что нет никакого смысла в вещи, которая существует лишь сама для себя («вещь в себе»), ради своего *собственного* существования и не имеет при этом никакой объективной ценности.

¹⁸ Выделение подчеркиванием везде моё. – Р.Д.

¹⁹ Из процитированного отрывка можно сделать вывод, что *качеством* Локк обозначает *власть продуцирующую*, а *идеей* – *власть репродуцирующую*.

²⁰ См. 9, II, XXIII, 37: «большинство простых идей, которые составляют наши сложные идеи субстанций (локковское определение субстанции, рассматриваемой им «как одна простая идея, которая действительно является сложением многих идей вместе», и в которой «они сохраняют свое существование, и результатом которой являются» [9, II, XXIII, 1], кажется определением некой функциональной взаимозависимости; можно, вероятно, говорить о том, что, наряду со спинозовским понятием субстанции, оно впоследствии вошло в понятие субстанции, представленное Гегелем в «Науке логики» [см. прим. 16], благодаря чему *единое* было представлено в виде *рядов функциональных взаимозависимостей* единого [в терминологии Гегеля – Духа] и его *феноменов* как результатов его *действительного развития* [т. е. процесса его *активного* самовоздействия и *пассивного* самовосприятия]), если их истинным образом рассмотреть, суть только **силы** (powers), однако же мы готовы принять их за позитивные качества: например, наибольшая часть идей, создающих нашу сложную идею золота, суть ... всё то, что объединено вместе в некоем **неизвестном субстрате** [субстанции – Р.Д.], каковые все идеи суть ничто иное как множество **отношений** к другим субстанциям, а **не содержатся действительно** в золоте как таковом, хотя они и **зависят** от тех действительных и первичных **качеств** в его [золота] внутреннем строении, **благодаря которым** оно пригодно для того, чтобы **различным образом воздействовать** на различные другие субстанции и **испытывать воздействие** с их стороны».

²¹ «вторичные качества – это только силы (powers), не более» [9, XXIII, 8]; «они суть ... только способность (power) продуцировать ... в нас ощущение» [9, II, VIII, 15].

²² Вероятно, не случайно Локк поместил как один из двух эпитафий (опущенных в русском переводе) к своему «Опыту о человеческом понимании»

следующий пассаж из «Книги Экклезиаста», 11, 5 (в переводе на английский язык 1611 г., так называемой «версии короля Джеймса»): «Как не знаешь ты, ни что есть Путь Духа, ни как растут Кости в Лоне её, т. е. [кости] Ребёнка, [так] не знаешь ты Дела (works) Бога, который **создаёт** (makes) все вещи». [Ср. для примера русский синодальный перевод этого места: «Как ты не знаешь путей **ветра** и того, как *образуются* кости во чреве беременной, так не можешь знать **дело** Бога, Который **делает** всё».]

²³ В «Первом трактате о правлении» Локк спрашивает: «Может ли кто-нибудь сказать, что он создал органы, необходимые для Жизни его Ребёнка? Или он может считать, что дал Жизнь и, однако, не знает ни того, кто готов принять её, ни того, какие Действия или Органы необходимы для того, чтобы Принять и Сохранить её?» [8, I, VI, 52]

²⁴ Ср. 9, II, IV, 23 и 9, II, XXI, 54.

²⁵ См. 8, II, V, 27–30, где изложена локковская концепция человеческого труда.

²⁶ Локк таким образом уходит от концепции Спинозы об атрибутивной и модусной протяжённости субстанции, создавая в свою очередь концепцию, так сказать, функционального расширения. Вещи у Локка – не атрибуты или модусы субстанции или Бога, они на равных принимают участие во всеобщей или универсальной функциональной взаимозависимости.

²⁷ Локк, таким образом, вводит отличный от Гоббсовского критерий измерения человеческой власти. У Гоббса мерой человеческой власти, или способности человека быть являлось *право природы* (понимаемое как простая данность), трансформированное в процессе образования commonwealth во *власть commonwealth* [см. 4]. У Локка же мера власти – это не простая данность, но результат сложной функциональной взаимозависимости власти *даваемой* и власти *принимаемой*.

²⁸ В 8, II, X, 132 Локк говорит о «создании Законов для Сообщества время от времени». Согласно 8, II, V, 44, «Человек (будучи сам себе Хозяином и Владельцем своей собственной Особы [одновременно он является еще и собственностью Бога: см. 8, II, II, 6 – Р.Д.] и Трудовых Действий, им произведенных) все еще имел в **себе** великое **Основание Собственности**».

²⁹ См. также 8, I, IX, 86: «*Собственность* человека в Существах [которых он посредством своего Разума или Чувств может посчитать полезными для себя] была основана на имевшемся у него праве использовать те вещи, которые были необходимы или полезны для его Существования»; 8, II, II, 6: «нельзя предположить, чтобы среди нас [людей – Р.Д.] существовала какая-то такая *Субординация* которая могла бы Уполномочить нас уничтожать друг друга так, как если бы мы были созданы для использования друг другом – так, как низшие

Существа были созданы для нашего использования» и 9, I, I, 1: *«способность к пониманию ставит человека над остальными чувствующими существами и дает ему все то преимущество и господство, которое он имеет над ними».*

³⁰ См. 8, II, II, 6: люди являются собственностью Бога.

³¹ См. примечание редактора (П. Ласлетт) к параграфу 73 «Первого трактата о правлении» в 8, р. 195.

³² Все эти слова появляются как синонимы («ощутимые качества, идеи, или свойства [properties]») в 9, II, XXIII, 6.

³³ В ньютоновской физике зависимость, или Закон Природы заменены законом гравитации. Каждое тело зависит от гравитации, и каждое тело зависит от каждого тела посредством гравитации. Однако если предположить, что в мире не существует тел (как, например, в концепции субстанции Спинозы и в концепции единого поля Эйнштейна), то не будет существовать и гравитации. Принцип тотальной зависимости является истинным только для мира, состоящего из тел или вещей, понимаемых как существующие в качестве множества абсолютно самостоятельных субстанций, наподобие «монад» Лейбница, каждая из которых по своим свойствам подобна единой субстанции Спинозы. Чем больше количество вещей, тем более комплексной оказывается их зависимость. В этой комплексности каждая вещь зависит от каждой вещи, и одновременно ни одна вещь не зависит ни от чего. Это состояние является состоянием тотальной свободы и одновременно состоянием тотальной зависимости.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. – СПб., «Наука», 1992.
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. – СПб., «Наука», 1993.
3. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. – М., «Мысль», 1998.
4. Дымерец Р. К вопросу о концепции власти в политической философии Т.Гоббса // *Sententiae*, 2001, III, с. 68–87.
5. Кант И. Критика чистого разума. – СПб., «Тайм-аут», 1993.
6. Лок Д. Два трактата про вярдування. – Київ, «Основи», 2001.
7. Dunn J. *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the «Two Treatises of Government».* – Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
8. Locke J. *Two Treatises of Government.* – Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
9. Locke J. *An Essay Concerning Human Understanding.* – Illinois: Prometheus Books, 1995.

10. Newton I. The Principia. – Illinois: Prometheus Books, 1995.

КНИГА «КОГЕЛЕТ» («ЭККЛЕСИАСТ») И ПРОБЛЕМА ВРЕМЕНИ *

Книга «Когелет», известная также как «Экклесиаст», является одним из наиболее замечательных образцов философской мысли. В этой очень небольшой по размеру книге рассматриваются сложнейшие философские проблемы, постоянно находящиеся в поле зрения философов, такие, например, как проблема жизни и смерти, мудрости и глупости, проблема справедливости и несправедливости, богатства и бедности, любви и ненависти и многие другие. Все эти проблемы переплетаются в книге «Когелет» в единую проблему смысла жизни, тесно связанную с проблемой сотворения мира.

Нужно, однако, отметить, что, рассматривая эти проблемы, автор книги «Когелет» использует «необычный» философский язык. В структуре этой книги понятия и образы, переплетаясь, создают совершенно особую знаковую систему со своим собственным референциальным рядом. Референциальная система книги «Когелет» наводит на мысль, что парадигма, в пределах которой существует мысль ее автора, не совпадает с рамками понятийного пространства, включающего в себя логику поступательной деривации, основанную на концепции расширения и деления понятий. Структура книги «Когелет» не основана на реальном использовании понятийного референцирования, но, скорее, симулирует его. Она выражает

* Дымерец Р. Книга «Когелет» («Экклесиаст») и проблема времени. URL: https://portalus.ru/modules/philosophy/rus_readme.php/1549352404/rus_readme.php?subaction=showfull&id=1108682507&archive=0212b&start_from=&ucat=1&

концептуальную позицию автора, согласно которой понятия никак не связаны друг с другом, но существуют совершенно отдельно друг от друга, одновременно и всегда. Согласно этой концепции, ничто не может быть частью чего-то другого, все вещи – единосущны и потому абсолютно независимы друг от друга в своем творении и существовании. Мысли тоже, как и вещи, не зависят друг от друга, и потому текст, выстроенный формально-логическим способом, оказывается бессмысленным. Мысли, как и вещи, должны быть представлены разрозненными, как они есть. Однако, поскольку они в то же время единосущны, между ними существует некая связь. Эта связь, если рассматривать ее не понятийно, а сущностно, как делает *Когелет*, т. е. если отвлечься от рассмотрения связуемых вещей как референциальных субъектов и сосредоточиться на самом *существовании* связи как таковом, избавившись от всякого рода представления о связуемом, то это существование может быть полноправной структурной единицей текста, в соотнесенности с которой текст может выстраиваться не с помощью системы понятийных или ассоциативно-образных механизмов, но через соотношение единосущных существ.

Сама возможность такого смещения референциальных акцентов предполагает также возможность и правомерность мысли об *одновременном* существовании и не-существовании какой бы то ни было связи между вещами. Именно эта мысль и является, на мой взгляд, кардинальной для понимания проблематики книги «Когелет».

Следует отметить, что уже само название этой книги представляет определенную проблему. Слово «когелет» переводят обычно или как «собирающий собрание» или как «проповедующий в собрании». Философская структура этого произведения, однако, наводит на мысль, что его автор намеренно использует слово, ускользающее от любой попытки его точной

понятийной идентификации. В концептуальном плане, тем не менее, слово «собирающий» кажется мне более соответствующим философскому замыслу этой книги. Оно может быть, на мой взгляд, в равной степени отнесено как к автору этой книги, так и к ее содержанию. Мне думается, что слово «собирающий» используется в этой книге не только в смысле «собирающий что-то», но и в смысле: «организовывающий что-то». Целью Собирающего является не столько *собираемое* им *собрание*, но прежде всего *собранность* как цель собрания. Собрание имеет смысл, когда в нем осуществляется собранность. Смысл *собрания*, следовательно, не столько в создании некоего количественного образования (собрания), но гораздо более в качественном *воссоздании* (собрании воедино) разрозненных феноменов некоего бытия. Рассматриваемая с этой точки зрения, книга «Когелет» предстает как удивительно сбалансированное соединение формы и содержания, соединение, в свою очередь являющееся воссозданием заложенной в этой книге идеи. Собирающий (*Когелет*) – это одновременно и собирающий книгу, и собирающий книгой. Он концептирует собранность как некую гармонию единства, противостоящую хаосу.

Концептуальное своеобразие и особенность книги «Когелет» заключается, на мой взгляд, в том, что собранность мыслится в ней не как собрание разрозненных частей бытия в некоем месте в *пространстве* (в этом смысле оно, например, принципиально отличается от древнегреческого понятия *ekklesia*, на основе которого впоследствии возникла концепция Христианской Церкви), но как собранность *времен во времени*. В этом состоит кардинальное отличие философии *Когелет* от философии древних греков, создавших понятие космоса как прекрасным образом оформленного пространства, в котором геометрическое соотношение части и целого представляет абсолютную гармонию Бытия, и от христианской философии с ее представлением Бытия

как функционального взаимодействия вещей в едином обитаемом пространстве. Можно, таким образом, сказать, что философия книги «Когелет», в отличие от древнегреческой или христианской философии, является не философией пространства, но философией времени.

Понятие времени является одним из наиболее трудно определяемых в философии. Основная трудность заключается в том, что, говоря о времени, неизбежно приходится пользоваться «пространственным» языком. «Пространственный» язык – это, по сути, любой язык, в основе которого лежит понятие связи между отдельными структурными компонентами языка. Например, когда предложение организуется посредством строго заданной системы возможных связей между словами, а слово, в свою очередь, организуется посредством строго заданной системы возможных связей между структурными компонентами слова (морфологическими, фонетическими и др.) и т. д.

Основным достоинством и недостатком пространственного языка как средства мировосприятия является неизбежное существование множества различных пространственных языков, отличающихся друг от друга системами референцирования, а, следовательно, и неизбежность существования проблемы перевода с одного языка на другой, т. е. перевода одной референциальной системы в другую.

Проблема перевода или, говоря иначе, проблема коммуникации, часто представляется совершенно неразрешимой: трудно, например, объяснить человеку, который никогда не любил, что переживает человек, умирающий от любви; трудно также донести до глупого слова мудрости. Манипулирование референциями в конце концов заводит в тупик, выход из которого можно попытаться найти в некоем принципиально ином виде общения. Такая попытка, я думаю, и была предпринята автором книги «Когелет».

Когелет разрушает пространственный язык путем акцентирования самостоятельности существования связи, которая мыслится им как независимая сущность¹. Независимость связи как сущности подчеркивается в книге «Когелет» тем, что, если рассматривать эту связь как часть составного высказывания, то это высказывание почти неизбежно окажется ложным. Если же рассматривать высказывание с пропозициональной связкой как единую сущность, без деления ее на простые высказывания и связку, то смысл существования в тексте такой структурной единицы оказывается непостижимым по причине отсутствия возможности ее референцирования. В этом случае приходится допустить, что автор книги «Когелет» стремится таким образом продемонстрировать бессмысленность или, как он говорит, «тщетность» любой попытки образовать текст путем соединения между собой отдельных высказываний.

Когелет, таким образом, уже на уровне собирания текста выступает против понятия как средства передачи информации. Причем имеется в виду не какая-либо определенная система понятий, не какой-либо конкретный язык, а язык как *понятийная структура*. Таким образом, отрицается в принципе возможность со-общения вещей, их со-информирование в смысле влияния на сущностную самостоятельность друг друга. Следует отметить, что сама идея отрицания такого принципа языковой коммуникации развивается в пределах Библейского контекста: можно вспомнить хотя бы рассказ о строительстве Вавилонской башни². Однако, в отличие от этого рассказа, в котором Бог расстраивает коммуникативные способности людей с целью не дать им к Нему приблизиться (в определенном месте в пространстве – в Вавилоне, постоянно проклинаемом в Библии как олицетворение самой идеи пространственного смешения народов), в книге «Когелет», напротив, проводится мысль о том, что люди, как и вещи вообще, именно в их разноязыкости и неперевоимости оказываются со-

общны Богу и друг другу в судьбе, данной им Богом. По сути, невозможность непосредственного со-общения вещей мыслится одновременно как результат и как предпосылка существования надъязыковой, надвещной, вечной со-общности.

Для выражения этой идеи единства в разнообразии автор книги «Когелет» вырабатывает определенную знаковую систему, предназначенную для того, чтобы воссоздать в каждом читателе этой книги определенный общий настрой, или структуру, которая, при всей несовместимости и разнопонятийности языков, сможет собрать их в некоем сущностном единстве.

В основе этой знаковой системы, этого языка молчания, лежит концепция времени, организующая книгу «Когелет» и организуемая ею.

Время в книге «Когелет» мыслится не как последовательность времен (последовательность – это пространственно заданная структура), но как вечная единовременность времен. Времена существуют раздельно в единовременьи. Это означает, что времена создаются во времени Богом. *Когелет* говорит: «Все сделал Он прекрасным в свое время»³. Эти слова представляются своеобразной цитатой из 1-й главы книги «Брейшит», в которой говорится о создании мира. Там сказано,⁴ что Бог создал мир в шесть дней, и каждое свое творение Он завершал тем, что признавал, что созданное Им – хорошо. Это представлено таким образом: сначала Бог создает что-то, потом Он видит, что созданное Им хорошо, потом в тексте говорится, какой это был день. В тексте не говорится, что Бог создал свет в первый день в том смысле, как мы сказали бы: «Такой-то человек родился в такой-то день в такой-то год согласно такому-то календарю». Нет, Тора говорит, что, создавая, например, свет, Бог создает и время света. Свет и время света единосущны Богу, и это единосущие выражено в Торе словом «хорошо». Именно это и имеет в виду *Когелет*, когда говорит, что Бог «все сделал прекрасным в свое

время». Здесь имеется в виду не то, что в определенный день Бог создал определенные вещи, но, что, создавая определенные вещи, Бог тем самым создал определенные дни, или времена. Вещи и времена, созданные Богом в едином проявлении Его воли, изображаются, таким образом, как единосущные образования, ибо они однородны. Разнородные же вещи, как и разнородные времена (например, 1-й день, 2-й день, и т. д.), представлены в Торе как связанные друг с другом тем, что они созданы по воле Бога. Свет и светила, например, никак не зависят друг от друга – они созданы в разные времена. Сами же времена, как понятия, никак не связаны со светом, потому что каждое время – это определенная идея создания, а созданное в этой идее существование связано с этой и только этой идеей. Свет же единосущ только идее *своего* существования и связан с другими творениями Бога только в общении Божьей воли.

Таким образом, и в книге «Брейшит», и в книге «Когелет» утверждается единство различных вещей и времен в благе общения Божьей воли. Благо, как выражение единосущия, мыслится как необходимое условие существования как каждой вещи в своем времени, так и каждого времени в своей вещи.

«Свое» время мыслится как суть всякой вещи, а всякая вещь есть суть того времени, в котором она создана. В то же самое время весь этот мир временных вещей и овеществленных времен, мир естеств, мир суетей – погружен в вечность, которая есть *суть суети*, или, как говорит *Когелет*, «суета сует» и изображается как ветер, дух, дыхание, т. е. как нечто, не имеющее места, не вмещаемое. *Когелет* говорит:

«Еще видел я под солнцем: *место* суда, а там беззаконие;

место правды, а *там* неправда.

И сказал я *в сердце своем* [т. е. в душе своей, в невмещаемом –

Р.Д.]:

‘Праведного и нечестивого будет *судить Бог*;

потому что *время для всякой вещи и суд над всяким делом там'*» [т. е. в вечности, где все совмещается – Р.Д.].⁵

Вечность проявляет себя в бесконечном изменении времен, в их овеществленности (суетности). Времена суть творения вечного времени.

Когелет собирает времена во времени посредством собирающего слова. Его слово – это не просто слово как грамматическая единица, это и предложение, и стих, и текст в целом. Слово, предложение, стих, текст мыслятся как самостоятельные сущностные и временные единицы, они общаются только в вечности. Такой же смысл имеет в структурной системе книги «Когелет» и цитата. Цитата, привлекаемая в текст, указывает на со-общение в вечности и потому не может служить как подтверждение или опровержение другой цитаты. Цитирование в книге «Когелет» – это как бы сплетение времен в ковер вечности.

Текст книги «Когелет» направлен на опровержение значительности очевидности. Очевидные вещи, со-поставленные в дискурсе речи *Когелет*, протекающей без очевидной последовательности и временами представляющейся набором разносмысловых и противоречащих друг другу цитат, выявляются в абсурдности своей овеществленности. Значимость обозначенной жизни исчезает в знаковой бессистемности цитат. Брошенные на произвол цитирования, высказывания теряют значение мудрости и оказываются при-говоренными к глупости. Глупость, по мнению *Когелет*, проявляется в раз-розненности, выраженной такими знаками-понятиями как «зависть», «тщета», в не-собранности вещей и времен, когда каждое существо мнит себя чем-то само-значущим и само-стоятельным. Времена не стоят отдельно, говорит *Когелет*, «Все реки текут в море». В течении вообще нет отдельности как разности смыслов. Смысл не в том,

чтобы течь, но в том, чтобы поглотиться – поглотиться морем, которое «не переполнится», потому что не имеет границ. Границы здесь мыслятся не пространственные, но смысловые. Все реки, все течения мысли вливаются в смысловое море, поглощающее все их различия и противоречия.

Время в книге «Когелет» – это неуловимый ветер и непереполняющееся море, это Солнце, вечно движущееся по кругу; время – это мудрость, но не ум, ибо умный и глупый – равны перед временем, они равно поглощаются им. Равенство перед временем – мудро и справедливо, но глупо сравнивать времена. Завидующий другому не понимает, что Бог дал ему иное время в удел. Глупо человеку множить себя, ломая границы, преграждающие дорогу хаосу. «Копаящий яму в нее упадет, И сносящего стенку укусит змея», – говорит *Когелет*. Глупо даже подумать об изменении порядка вещей, данного Богом, ибо мыслью можно выброситься из своего времени, но нельзя обрести себя в непостижимом мыслью Божественном со-общении.

Справедливость для *Когелет* – это не справедливость распределения или у-равнения, но справедливость у-правления. Время правит временами. И потому – «Всему свое время *под небесами*» (курсив мой – *Р.Д.*), не в смысле хронологического следования, но в смысле со-отнесенности. Всякая вещь – в *своем* времени, и всё – в бесконечном времени, в вечности. И собирание камней не следует во времени за их разбрасыванием, как и разбрасывание не следует за собиранием. Все сопредельно в пределах времен, но времени предела нет.

В заключение хотелось бы отметить, что книга «Когелет» не является собранием дефиниций или истин. Напротив, ее автор говорит о тщетности стремлений постичь истину. Истину не нужно постигать, в истине нужно жить. Все истинно, ибо все создано. Нет смысла спрашивать, почему создано то или это: истина не может быть определена ничем, ибо, будучи всем, она не

может ограничивать сама себя. Тщетность познания означает невозможность выхода за пределы своей сущности, а значит, и невозможность проникновения в иную сущность. Эта мысль автора книги «Когелет» перекликается с тем, что говорит Маймонид в «Путеводителе заблудших»: «вселенная не существует ради человека, но каждое существо существует ради самого себя, а не ради другой вещи» и «Это не будет неразумным предположить, что дела Бога, их существование и предшествующее не-существование, есть результат Его мудрости, но мы неспособны понять многие из путей Его мудрости в Его делах».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См., например, 7:5–6; 1:17–18.

² Брейшит, 11:1–9.

³ 3:11.

⁴ 1:1–3.

⁵ 3:16–17 (курсив мой – Р.Д.). *Время* здесь эксплицитно противопоставляется *месту* (локусу в пространстве).

ПРОБЛЕМА СПАДКОЄМНОСТІ ВЛАДИ В ТРАКТАТІ Ф. ПРОКОПОВИЧА «ПРАВДА ВОЛИ МОНАРШЕЙ»*

Проблема спадкоємності влади є однією з тих проблем, що постійно нагадують про себе у кризові періоди. Без вирішення питання про «легітимність» влади, тобто про ідентичність влади щодо тих критеріїв ідентичності, якими керуються суспільство або держава у кризовому стані, – існування їхнє неможливе. Можна навіть сказати, що кожна державна або суспільна криза є в тому чи іншому розумінні кризою формуючої певне суспільство або державу влади. Тому особливо важливим для аналізу кризових становищ у суспільстві або державі виявляється уміння вирізнити ті критерії ідентичності влади, на яких базується їхнє існування. Таке дослідження необхідно має передбачати аналіз історичного контексту, в якому певні критерії ідентичності влади набувають чинності, не ігноруючи при цьому тієї обставини, що водночас сама ця влада, явлена критеріями свого існування, задає в певному розумінні контекст розвитку історичних подій. З цієї точки зору, кожне історичне явище є феноменом влади, що не суперечить тому, що влади являються феноменами історичного буття. Криза настає саме тоді, коли між владою буття і владами, що є феноменами цього буття, втрачається зв'язок, тобто коли та чи інша «влада» перестає бути Владою. Тоді й говорять про втрату

* Димерець Р. Проблема спадкоємності влади в трактаті Ф.Прокоповича «Правда воли монаршей» // Дух і Літера 3-4, 1998. С. 339–346.

У статті використано матеріал доповіді, зробленої автором на конференції «Transformation of East-Central Europe: projects, problems and achievement» в Центральньо-європейському університеті в Будапешті 19 жовтня 1997р.

«владою» легітимності. Ось чому кожна «влада» так піклується про утримання легітимності, тобто про своє існування як феномена Влади. Оскільки феномен є розкриттям буття в історичному контексті, то «влада», як феномен Влади, є історичним явищем, тобто контекстом, в якому історія стає історичною подією. В момент розкриття в події історія перестає бути: це є момент смерті історії, і це є момент «влади», в контексті якої розкривається Влада. В момент події історія розкривається повністю і до кінця. В цей момент історія постає як історична подія, водночас втрачаючи історичне буття. Таким чином, коли історичне буття постає у формі історичних явищ, утворюються розриви історичного буття, які й призводять до плуральності історичних феноменів, в тому числі й таких феноменів, як «влади». Оскільки в кожному історичному явищі історія розкривається повністю (в історичному явищі історичне буття не перебуває, але набуває себе, бо історичне явище є суттю історичного буття), то є оправданим розглядати певне історичне явище або певну історичну подію окремо, тобто як контекст, в якому повністю розкривається історичне буття, пам'ятаючи при цьому, що, розкриваючись в історичному явищі (припускаємо, що кожне явище є історичним), буття втрачає свою живу історичність і постає як історичний феномен.

Як приклад такого історичного феномена в даній статті зроблено спробу розглянути релігійну реформу Петра I, здійснену ним у тісному співробітництві з Феофаном Прокоповичем. Можна стверджувати, що ця реформа була саме реформою певної концепції легітимності влади. Вона не зводилась просто до впровадження нової церковної структури (синоду) замість патріархату, вона змінила саму концепцію влади Російської держави, запровадивши модель, яка, як історичне буття, існує власне і досі, хоча й розкривається кожного разу у різних феноменах влади. У цьому сенсі явище петровських реформ, і,

зокрема, релігійної реформи, можна розглядати як той контекст, що в ньому на той момент повністю розкрилось буття Російської держави, і який, у певному розумінні, виявився смертю цього буття – саме тому вже, що це було явище.

Феномен державної системи Петра I явився настільки не схожим на всі попередні феномени Російської держави, що одним з найактуальніших стало питання про відношення цього явища до російського державного буття, тобто питання щодо ідентичності, або, якщо вживати юридичні терміни, легітимності монаршої влади. Чи була Російська імперія – як буття, не як феномен – ідентичною Московській державі? Цим питанням задавались не лише слов'янофіли XIX століття, але й сам Петро I. Теоретичну відповідь на це питання й мав дати Феофан Прокопович.

Але перш ніж розглядати внесок Прокоповича до російської концепції влади, варто коротко переглянути хід подій, що передували залученню його Петром I до виконання своїх реформаторських починань.

Петро I розпочав свою релігійну реформу після смерті патріарха Адріана 16 жовтня 1700 р. За прикладом свого батька, царя Олексія Михайловича (1629–1676), Петро звернувся за підтримкою не до московських церковних ієрархів, а до Києва. Для безпосереднього виконання своїх планів він залучив ігумена Нікольського монастиря Стефана Яворського (1658–1722), який студіював богослов'я та інші науки в Київській академії та в Італії, тобто отримав стандартну на той час освіту за єзуїтською моделлю.

Приїхавши 1700 р. до Москви, Яворський був призначений за царським наказом митрополитом Рязанським і Муромським й отримав титул Екзарха Святішого Патріаршого Престолу, Наглядача та Управителя Церкви всієї Русі.

Невдовзі з'явився указ царя від 16 грудня 1700 р., за яким були скасовані церковні суди і розряди, та мали місце події 1700–1702

рр., коли знов набуло чинності Монастирське бюро, якому були надані усі адміністративні повноваження щодо церковної власності, судів та податків¹. Ця установа вперше була запроваджена ще 1611 р. загонами сільського та міського люду, керованого російською провінційною шляхтою, повторно конституїрована *Уложением* 1649 р., але врешті скасована 1677 р. Петро I, таким чином, повернувся у певному відношенні до реформ столітньої давності, які були зупинені завдяки діяльності патріархів Філарета (б. 1560–1633) та Никона (1605–1681; патріарх з 1652 до 1666), які у певному розумінні були прибічниками екуменічної Візантійської релігійної традиції (патріарх Никон, наприклад, називав царя Олексія Михайловича «вселенським Царем та Самодержцем Християн»²).

Однак, як вказує Йоан Мейєндорф у своїй статті «Церква та Держава»³, від часів Івана Грозного російські царі приймали титул «Царя всея Руси», а не титул Римського імператора, як це робили імператори Священної Римської імперії та сербські й болгарські царі. Концепція Русі як «Третього Риму» не була екуменічною за своєю суттю, а, навпаки, була концепцією, у певному сенсі, помісною⁴. Ось чому вона неминуче мала зіткнутись із екуменічною концепцією великих російських патріархів.

У пору своєї рішучої сутички з патріархом Никоном цар Олексій Михайлович знайшов підтримку серед українських та білоруських церковних діячів, багато з яких отримали освіту не лише в утворених за західним зразком академіях, приміром якої може бути академія, заснована у Києві Петром Могилою, але й за кордоном, передусім в Італії⁵. Внаслідок цього Російська держава зіткнулась з новою, латинізованою, концепцією Російської церкви, яка неминуче була й новою концепцією Російської держави. Ця нова ідеологічна боротьба набула особливої гостроти під час царювання Петра I (1682–1725). Перед Петром постало завдання знайти ідеологію, за допомогою якої він міг би зміцнити ослаблу

Російську державу. Ця ідеологія мала бути вільною як від крайнощів екуменізму, через які цар міг втратити підтримку свого народу у час, коли тон у європейській політиці задавали все міцніючі нації-держави, так і від римського католицизму, в якому держава та церква розглядались як незалежні одна від одної влади.

Шукаючи таку ідеологію, Петро спершу звернувся до Стефана Яворського. Але Яворський не збагнув справжню природу цареві турботи. Для Петра Великого недостатньо було бути проголошеним «виконавцем Божественної волі»⁶, йому треба було знайти механізм, завдяки якому «Божественна воля» перебувала б у Російській державі завжди.

Саме концепція такого механізму й була розроблена Петром Великим у співробітництві з Феофаном Прокоповичем.

Ф. Прокопович (1681–1736), у минулому ректор Київської академії, став радником та політичним апологетом Петра I. Після навчання у Київській академії він навчався в Римі в грецькому Коледжі св. Афанасія впродовж чотирьох років. Він був добре знайомий з новими політичними концепціями, що постали на Заході, й, зокрема, з теоріями Гуго Гроція (1583–1645), Томаса Гоббса (1588–1679) та Самуеля Пуфендорфа (1632–1694)⁷.

1 червня 1718 року цар викликав Прокоповича з Києва й призначив його єпископом Псковським та Нарвським. У 1719 р. Феофан приготував «Регламент, або Статут Духовного колегіуму»⁸. Декларований указом імператора від 25 січня 1721 р., «Регламент» відкривався маніфестом царя, в якому Петро I заявляв, що він, як верховний повелитель, має Божественну владу для встановлення та корегування віри і що внаслідок цього він вирішив навести порядок в Російській церкві, застосовуючи даний статут⁹. Критикуючи стару Патріархальну систему, цар проголошує, що колишня церковна адміністрація призвела до занепокоєнь у царстві «через існування єдиного, особливого церковного правителя (патріарха). Бо простий люд не розуміє,

яким чином церковна влада відрізняється від самодержавної, і, скоріше, ніяковіючи з огляду на велич та почесні, пов'язані з особою Верховного Пастиря, вони вважають, що такий правитель є таким чином і другим Повелителем, чия влада є рівною владі самодержця, або й навіть більшою за неї, і що Церква є іншою й кращою державою (чи царством), і що так люди самі звикають міркувати на кшталт цього»¹⁰. У такій ситуації, жаліється цар, люди не знають, ані кому підкорятись, ані кому жалітись. На думку Петра, головною трагедією держави є розкол влади. Він вважає, що влада – це єдине ціле й тому не може бути розділеною. Петро I вдався до релігійної реформи, щоб подолати невизначеність ідеологічного становища в тогочасній Росії.

Реформа була теоретично обґрунтована завдяки розробленій Петром Великим та Феофаном Прокоповичем концепції нероздільної єдності між Богом, державою та народом. Роль Церкви внаслідок цього була зведена до ролі державного міністерства, бо саме держава (самодержавство) й була у цій реформі конципована як Церква¹¹.

В основі цієї концепції лежало загальне уявлення про волю, пов'язану із правдою. Може здатися, що необхідність в такого роду концепції для державотворення була засвоєна Прокоповичем під впливом нових політичних теорій, які він вивчав за кордоном. Однак варто звернути увагу на те, що, на відміну від таких мислителів, як Гроцій, Гоббс та Пуфендорф, яких цікавило встановлення зв'язку між волею та правом, і тих, хто, подібно до Джона Локка та Монтеск'є, намагався встановити відношення між волею та законом, Прокопович бажав поєднати волю та правду. Прокоповичеве використання поняття «правда», в якому поєднуються значення слів «істина», «право», «закон» та «влада» – в пропорції, залежній від обставин, – є вельми характерним для російської політичної думки¹².

Згідно з Прокоповичем, правда розкривається водночас у волі Бога, волі царя й волі народу, при цьому вважається, що три ці волі суть одне й те саме. Важливо зазначити, що до ототожнення волі Бога із волею царя, яке було загальноприйнятим у російській політичній думці від часів Івана III, Феофан додає концепцію третьої волі (волі народу). Свою теорію він розвиває в трактаті «Правда волі монаршої» (1722), який був написаний з безпосередньою метою надати теоретичного обґрунтування закону Петра I про спадкоємництво.

Петро I був стурбований питанням створення такого механізму передачі монархічної влади, при якому вона б не втрачала своєї ідентичності. Оскільки він не зміг обернути свого сина Олексія до своєї самодержавницької ідеології (внаслідок чого Олексія було страчено у 1718 р.), Петро видає у 1722 р. «Правила наслідування», згідно з якими цар мав право за своєю волею встановлювати собі наступника. Проблема, однак, не могла вважатись вирішеною доти, доки природу монархічної влади не було теоретично визначено.

Оскільки воля монарха є тим механізмом, за допомогою якого проявляється монархічна влада, і, як сказано в «Регламенті»: «Владою монарха є Самодержавство, якому сам Бог повелів коритись як совісті»¹³, воля монарха походить від його влади і, таким чином, від Бога.

Однак треба було відповісти ще на два важливих запитання:

- 1) Яким чином Божественна влада надходить до царя?
- 2) Що слід робити народу у випадку, коли цар помирає, не проголосивши своєї волі щодо престолонаслідування?

Щоб відповісти на ці питання, Прокопович пише трактат «Правда волі монаршої», в якому він встановлює, що в обох випадках Божя воля є опосередкованою у волі народу¹⁴. У першому випадку народ, який розглядається не як якийсь об'єднання індивідів, а як нероздільна сутність, повністю віддає

або передає свою волю, яка є те саме, що й Божя воля, монарху¹⁵. У тому ж разі, коли монарх помирає, не проголосивши свою волю щодо наслідування, тоді, каже Прокопович, народ має сам здогадатися, якою та воля могла б бути¹⁶.

Прокопович, звичайно, не розвиває усього того змісту, що криється в його теорії стосовно волі народу та його ролі у встановленні самодержавства. Однак ми можемо вивести з його трактату, що після того як Церква втратила ту роль, яку вона відігравала в Російській державі, її функції були перейняті (концептуально принаймні) російським народом. Це не дало, звичайно, російському народові ніяких прав, у західному значенні цього слова, але надало йому фактично духовне право вимагати «правди», яка в цьому контексті означала передусім «владу». Стосовно саме такого розуміння поняття «правда» ми маємо характерний вираз у трактаті Прокоповича. Він каже: «сильні пишуть правду»¹⁷. Це – не цинізм. Суть полягає в тому, що правда, з точки зору Прокоповича, твориться сильнішими. Правда, що розглядається як влада, може походити лише від якоїсь іншої влади. Згідно з Прокоповичем, правда та воля об'єднуються у владі. Однак тут ще є дещо, на що я зараз маю лише тільки вказати: з теорії Прокоповича можна вивести, що там, де немає влади, немає і правди. Це означає, що, на його думку, не лише влада мусить бути оправданою, але що правда також, у свою чергу, не може існувати без влади. Ця концепція різко відрізняє теорію Феофана Прокоповича (і, звичайно, Петра Великого) від західних концептів політичної влади. Якщо для Гоббса влада – це насамперед *воля* індивіда бути, мати та діяти; якщо для Локка влада – це понад усе *змога* індивіда бути, мати та діяти; якщо для Пуфендорфа влада – це насамперед *свобода* індивіда бути, мати та діяти, то для Прокоповича влада бути, мати та діяти, яка є правда, – це злиття воєдино Божої свободи, самодержавної могутності та народної волі. На відміну від Гоббса, Локка та Пуфендорфа,

Прокопович цікавиться не індивідами (він їх, здається, просто не помічає), але народом як єдиним цілим, тобто чимось, що не лише важко визначити, але й важко уявити.

Можна зробити, таким чином, висновок, що Феофан Прокопович, натхненний реформами Петра Великого, розвинув у своєму трактаті «Правда волі монаршої» теоретичну модель зв'язку між поняттями «воля», «правда» та «влада», зв'язку, який можна вважати характерною рисою російської інтелектуальної та політичної історії.

ПРИМІТКИ

¹ И. Самарин, «Стефан Яворский и Феофан Прокопович», в *Сочинения*, т. 5 (Москва, 1880); Ф. Терновский, «Метрополит Стефан Яворский. Биографический очерк», в *Труды Киевской Духовной Академии* (Киев, 1864).

² Н. Гиббенне, *Историческое исследование дела Патриарха Никона*, т. 1 (С-Петербург, 1882), с. 15.

³ И. Мейендорф, «Церковь и Государство», в *Русское зарубежье в год тысячелетия Руси* (Москва, 1991), с. 281–286.

⁴ Мається на увазі, що ця концепція вбачала Русь не розміщеною у простори оікоумене, а, навпаки, такою, що вмщує оікоумене в собі.

⁵ Г. Флоровский, *Пути русского богословия* (УМСА-PRESS, Париж, 1983), с. 30-81.

⁶ И. Самарин, *там само*, с. 383–386.

⁷ Г. Гурвич, «Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича и её западноевропейские источники (Юрьев, 1915).

⁸ *Полное собрание законов Российской Империи*, т. 6, с. 314. Хоча офіційно нова інституція називалась «Духовный Коллегиум», за нею закріпилась назва «Святейший Правящий Синод».

⁹ Там само.

¹⁰ Там само, с. 317.

¹¹ У цьому полягає іпостасійна схожість концепції влади Петра I з концепцією влади Івана IV. Але на відміну від Івана Грозного, який переконував себе, що влада Бога безпосередньо і повністю втілюється лише в «Царе всея Руси», Петро Великий вважав, що влада є втіленою у трійці: «Бог – Цар – народ», в якій кожна із складових є рівним і в той же час всеосяжним явищем. Можливо, у цьому стремлінні Петра I до певним чином понятої рівності (але не

рівноправності) та всеосяжності проглядає певна його прихильність до поглядів Лейбниці, з яким він особисто спілкувався. Але у Лейбниці поняття «народ» ніколи не набуває такого значення, як то є у Петра чи Феофана, і «втілення» у Лейбниці осмислюється як «пере-втілення», «transsubstantiatio», що відображає його постійне бажання досягти компромісу між католицизмом та протестантизмом.

¹² Можна сказати навіть більше – для слов'янської політичної думки. Усе залежить від пропорції: якщо загалом акцент робиться на «істині», що розуміється як розкриття Божественної влади у певному народі, то ми маємо боснійське «богумильство» або болгарське «павлікіанство» з їх феноменологічним розкриттям в історії південних слов'ян; у разі ж, коли на перше місце висувають «право» як владу вільної людини на нестримане існування, прикладом може слугувати Польща з її правами шляхти та *liberum veto*; прикладом країни, де наголос робиться на «законі», є, мабуть, Чехія, в якій лише певним чином виражена легітимна влада визначає право людини або цілого народу (наприклад, німців або словаків) на існування в межах держави; концепцію ж безумовної, необмеженої влади демонструє в тому чи іншому вигляді (навіть якщо це необмежене безвладдя – *беспредел*) Росія. Однак треба ще раз наголосити, що йдеться лише про акценти, хоча й досить характерні.

¹³ *Полное собрание законов...*, т. VI, с. 316.

¹⁴ *Там само*, т. VII, с. 604.

¹⁵ *Там само*, с. 624.

¹⁶ *Там само*, с. 627.

¹⁷ *Там само*, с. 616.

РЕЦЕНЗІЯ НА КНИГУ:
Р. Дж. Колінгвуд. ІДЕЯ ІСТОРІЇ. –
К., ОСНОВИ, 1996. – 616 С.*

Завдяки «Основам» читач має нагоду поміркувати разом із Р.Дж.Колінгвудом – одним із небагатьох тих мислителів, в кому поєднались відданість філософії із майстерним володінням історичним ремеслом, – про співвідношення між історією та істориком. Саме це співвідношення Колінгвуд визначає як філософію історії, або, більш специфічно, як «ідею історії». Не дивно, що працю Колінгвуда дуже важко використовувати для навчання ремеслу історичного дослідження. Бо вона про інше, – про те, як історія взагалі може бути (с. 66). І тому питання про історію в Колінгвуда постає як питання про Буття. Історія для Колінгвуда – це дослідження Буття, і саме тому він вважає історію наукою, бо, як послідовник Ф. Бекона, він переконаний, що наука – це насамперед метод пізнання. А крім того, слідом за Р.Декартом, він вважає, що метод пізнання об'єкта це – розповсюдження думки, тобто розповсюдження буття суб'єкта, який пізнає. Метод пізнання об'єкта виявляється також умовою існування суб'єкта, який пізнає. Цей висновок, який Дж. Локк зробив стосовно природи людського пізнання, а Гегель поширив на поняття Буття взагалі, Колінгвуд застосовує до історичного досліду, вміщуючи в поняття історії поняття Буття, яке творчо пізнає само себе. Він фактично ототожнює поняття науки з поняттям історичного дослідження: ніяке інше дослідження, крім історичного, на його думку, не є справді науковим.

* Димерець Ростислав. Р. Дж. Колінгвуд. Ідея історії. – К., Основи, 1996. – 616 с. : [рецензія] / Ростислав Димерець // Дух і літера. – 1998. – № 3–4. – С. 427–433.

Науковий метод базується на концепції, що визнає існування певного зв'язку між суб'єктом та об'єктом, який збалансовується шляхом безконечного процесу визначення суб'єктом суті об'єкта. Суб'єкт постійно активно споглядає або, за висловом Бекона, «допитує» об'єкт, відкриваючи нові й нові його аспекти. На думку Колінгвуда, завдання науки – «зосередитися на чомусь, що нам невідоме, й намагатися його розкрити» (с. 62). Ця концепція безконечного цілеспрямованого відкриття (discovery) базується на фундаментальному уявленні про те, що істина є навмисно приховуваною від суб'єкта як такого. Істина приховується, і її треба відкрити, бо саме це приховування вказує на зв'язок, від якого якимось чином залежить буття суб'єкта. Бо істина є прихованою саме від конкретного суб'єкта, тобто в самому факті приховування криється якась правда про буття цього суб'єкта. Відкриття істини є, таким чином, для суб'єкта життєво важливою справою, бо саме в акті відкриття він підтримує своє існування. Акт відкриття є таким чином для суб'єкта актом спасіння. Якщо одкровення є сутністю спасіння, то акт відкриття є сутністю наукового методу. Колінгвудова концепція історичного свідчення постає як концепція своєрідного наукового одкровення: щось «набува[є] посмертного характеру історичного свідчення – не тому, що люди, котрі все те виготовили, мали ті речі за історичні свідчення, а тому, що як історичні свідчення маємо їх *ми*» (с. 66).

Беручи цей метод як він є, Колінгвуд змінює уявлення про об'єкт дослідження. Справжнє дослідження для нього – це історичне дослідження, тобто дослідження минулого, мислимого істориком як об'єкт. Минуле, за Колінгвудом, є об'єктом не тому, що воно відірване від історика, а саме тому, що між минулим і істориком зберігається певний зв'язок, який виражається в тому, що історик переконаний, що минуле є від нього прихованим. Врешті, це єдиний зв'язок, що його має історик як суб'єкт дослідження, –

зв'язок із минулим, бо саме минуле і є тим покровом, який треба знімати історично, щоб відтворити своє буття.

Відкриття минулого, для Колінгвуда, є проникненням за завісу зовнішності – у внутрішню подію, тобто в думки того, хто діє. За Колінгвудом, щоб зрозуміти дії, наприклад, Цезаря, історик повинен розіграти в своїй голові думки Цезаря, рефлектуючи, тобто розглядаючи себе самого як об'єкт, який виступає як суб'єкт, досліджуючи думки Цезаря, який у свою чергу виступає як суб'єкт, думаючи ці думки, і котрим суб'єктом історик одночасно теж є, бо він же ж насправді програє думки, які думав Цезар.

Історик, таким чином, відкриває минуле шляхом відкривання себе як такого, хто зв'язаний з минулим через ті запитання-відкриття, які виникають у історика в його теперішньому бутті.

Колінгвуд мовчазно вважає, що історик *знає* нібито наперед, що є Цезар. Історик подумки може точно влучити у *місце*, яке йменується Цезар. Але ж постає питання: якими орієнтирами керується історик, щоб влучити в це місце? Очевидно – тими відомостями (Колінгвуд настійливо відокремлює поняття «історичні відомості» від поняття «історичні факти»), які він про Цезаря має. Але, щоб мати відомості *про Цезаря*, треба вже наперед знати, що таке Цезар, щоб було навколо чого групувати ці відомості. Але ж якщо історик наперед знає, що таке Цезар, то він має вже знати й причини *всіх* Цезаревих дій (Колінгвуд говорить про те, що, знаючи одну річ, можна пізнати всю історію). Але як можна наперед щось знати? Виявляється, що найважливіше – це не речі, не дії й не думки, а зв'язок між ними. Тобто, тільки пізнаючи зв'язок між речами, діями, думками, можна знати речі, дії, думки. Але, якщо це так, то достатньо й лише зв'язку між істориком та об'єктом його дослідження. Але, якщо б історик володів таким зв'язком, скажімо, із Цезарем, він би знав усе про Цезаря: сам зв'язок як такий давав би йому цю можливість. Але зв'язок, за визначенням, має зв'язувати щось між собою. Й

історик, щоб володіти зв'язком між собою та Цезарем, треба мати знання про обидві зв'язані сторони. Тобто йому треба знати і Цезаря, і себе. Але, за Колінгвудом, історик не знає себе, бо ж саме, щоб знати себе, він і досліджує минуле. Тобто виявляється, що історик намагається пізнати те, чого він не знає, зосереджуючи свої зусилля на чомусь іншому (від себе), чого він також не знає, бо ж невідомо, що є те, що він пізнає, і що є за зв'язок між цими двома незнаними речами. Наприклад, коли ми «дізнаємось», що Платон сказав щось у якомусь місці, тому що він мав таку ось думку, ми будуємо свій висновок на нашому знанні про те, що *каже* (а не думає) Платон в інших місцях. Бо якби ми *вже* знали, що Платон думав, коли казав те, що він каже в тих місцях, ми б знали й те, що він думав, коли казав те, що ми читаємо в *цьому* місці. Тобто мова йде про те, що, згідно з таким поглядом, річ і в одному і в іншому *місці* є та сама, і немає потреби розглядати її щоразу в кожному місці, якщо ми її раз уже пізнали в якомусь *окремому* місці. Чи ж не є тоді речі, що ми їх споглядаємо в різних місцях, однією й тією самою річчю? І чи не заснований такий *просторовий* розподіл речей по *місцях* на тому міркуванні, що, оскільки жодну річ не можна пізнати в жодному місці, пізнання зводиться до встановлення зв'язку у *просторі* між окремими місцями в ньому? Тобто сам цей зв'язок у просторі і є вирішальним для пізнання речей. Простір і є тим, що робить різні речі однією річчю, і різняться речі саме в просторі.

Виходить, що для того щоб пізнати річ, треба її розділити, а потім знов поєднати, але вже за тим зв'язком, що його *ми* знаходимо між частинами цієї речі, яку ми самі ж і розділили. Тобто ми пізнаємо те, що ми *вважаємо* річчю. Але ж якщо ми бачимо річ і все ж питаємо, *що* то за річ, значить ми не розуміємо її такою, якою вона є. Ми базуємо своє дослідження саме на своєму принциповому нерозумінні. Ми *здатні* досліджувати саме тому, що ми *не* здатні знати. Ми здатні *бути*, бо ми не здатні *знати*.

Наше незрозуміння й робить можливим дослідження як принцип нашого буття. Дослідження стає можливим, коли є відчуття, що існує якийсь зазор між річчю яка вона є, і тим, що ми в ній бачимо. Саме зосередженість на цьому зазорі, переосмисленому (тобто відтвореному, якщо розуміти думку як творчий акт) як покров, як таємниця, і є метою наукового дослідження.

Таке сприйняття історії Колінгвуд настійливо подає як результат відкриття ідеї історії в процесі розвитку історичного мислення, починаючи з Геродота. Але у Геродота, як узагалі в давніх греків, немає поняття науки як Буття, що пізнає себе у розкритті самодослідження. Для грека наука – це лише один із витворів людини, таке собі улівське хитрування, яке надає греку змогу не випасти із Буття-Космосу, нагадуючи йому, що ніяке людське творіння не слід сприймати повністю всерйоз. Грецька наука (і історія також) не базується на концепції *відкриття*, яка набуває сили в «Апокаліпсисі» та Павлових посланнях. Греки не намагались нічого відкрити, бо в них не було й гадки про те, що щось є *від них прихованим*. Якщо вони чогось не бачать або не чують, вважали вони, то це лише тому, що Доля помістила їх не в те місце, де можна це побачити або почути. Для того щоб побачити *все*, треба перебувати у відповідному місці, наприклад, на Олімпі. Але там Доля розмістила богів, а не людей, і нічого тут не вдієш. Тому питання, яке турбує греків, загалом не є питання типу «що то є?» або «чому то є?», але головним чином питання «чому то є не так, як воно має бути?» Наприклад, чому це варвари (перси), які мають перебувати у своїх варварських місцях (бо такою, з точки зору греків, була їхня доля), раптом сунули на них, на греків? Стурбований цим питанням, Геродот створює свою «Історію», мандруючи по різних місцях та розпитуючи людей, щоб побачити та почути те, чого, перебуваючи у *своєму* місці, він не міг би побачити та почути. Геродот керується не простою цікавістю або ж тягою до наукових досліджень, ні, його веде нестерпна потреба

дати відповідь на запитання: чому трапилось те, що *не мало* трапитись? У найзагальнішому вигляді його проблему можна було б сформулювати як проблему співвідношення між Долею та Випадком. Причому це ще не є питання про те, що є істинним, Доля чи Випадок. Його питання – це питання про співвідношення, завдяки якому щось, що може перебувати в одному місці, може перебувати й в *іншому* місці, не змінюючи при цьому своєї сутності. Геродот, таким чином, увів в еллінський обіг приголомшливу для греків думку – про те, що окреме місце у просторі як поняття, можливо, є не абсолютною категорією, а лише відносною. Але якщо так, то відносно до чого? Класичну відповідь знайшов учень філософів, Александр Македонський, держава якого явила собою концепцію місця, складеного з окремих місць так, що хоч би в якому окремому місці-місті людина перебувала, вона одночасно перебувала й у місці-державі в цілому. Така держава за необхідністю мала охоплювати весь світовий простір, тобто бути *oikoumene*, – щоб не залишилось місця випадку. Відносність локальності в такій концепції не відкидається, але обмежується кордонами *всесвітньої* (тобто абсолютної) держави. Таким чином, окреме місце розглядається як відносно окреме, – як окреме відносно *всесвіту*, – але й *всесвітня* держава в свою чергу виявляється як *всесвітня* лише відносно окремого міста. Утворюється можливість виникнення уяви про взаємну відносність самих понять міста та держави. Якщо держава є синонімом *вселенськості*, і якесь місто є державою, то про нього можна помислити як про *всесвіт*. Так могли міркувати в Давньому Римі. Але якщо подивитися з іншого боку, то можна стверджувати, що будь-яка держава (навіть якщо вона «не від цього світу») є лише містом. Такий напрямок думок набуває виразності в християнстві. Згідно з цією концепцією, *вселенськість* досягається саме у місті, бо місто – це *всесвіт* (*Civitas Dei*, у термінології св. Августина). Але якщо ми дивимось

на кожне *місто* як на Всесвіт, ми маємо Всесвіт міст, кожне з яких також є Всесвіт (це концепція міста-city та всесвіту як *civil society* або Цивілізації). Якщо ж ми дивимось на *Всесвіт* як на місто, то ми маємо концепцію Імперського Міста («Царгорода») як всесвітньої держави, причому «всесвітність» мислиться тут у межах міста (чи то Рима, чи то Константинополя, чи то Єрусалима, чи то Києва, чи то Москви, чи то Парижа, чи то Лондона, чи то Нью-Йорка) і може не збігатися з концепцією вільного безконечного поширення міст-cities у всесвіті, – перевага може надаватись уніфікуюче стримуючій концепції самодержавності Всесвіту-Міста. Всеосяжність Цивілізації й вседержавність «Царгорода» є насправді двома аспектами однієї сутності: так чи інакше, цивілізаційно або вседержавно, але *всесвітнє повинно розкриватись через окреме, унікальне*.

Для Колінгвуда, думка якого працює в рамках цієї парадигми, *всесвітня* історія повинна розкриватись у свідомо спрямованому на *окремі* історичні свідчення зусиллі думки *окремого* історика. Історія для Колінгвуда є всесвітом історичних свідочств, що цивілізується, або підкорюється, поширенням на нього свідомо-саморефлектуючої думки історика. Цивілізована, або помислена, історія утворюється завдяки науковим історичним концепціям істориків, тому таку історію Колінгвуд називає «науковою історією». Не-цивілізована, не-помислена, не-наукова – тобто не-підкорена думкою окремого історика історія є, загалом кажучи, тим, що у XIX – XX століттях стало позначатись словом «міф». Відповідно і Колінгвуд говорить про «квазі-історію» та «міф» тоді, коли йому доводиться мати справу з не-науковими концепціями Буття (с. 67 – 71). «Науковими» концепціями Колінгвуд вважає ті історичні концепції, які *свідомо націлені на розкриття ідеї історії*, «ненауковими» – всі інші. За цим розрізненням проглядає давня-прадавня потреба людини поділяти світ на світлі та темні сили. Християнство переосмислює цей дуалізм таким чином, що світло

відтепер розуміється як *розкривання* тьми (тьма переосмислюється як покрови, які треба послідовно знімати з таїни), знання розуміється як процес *розкривання* таїни – не як одиничний акт розкриття, як то є в юдаїзмі. Ця фундаментальна християнська концепція лежить у підґрунті й Колінгвудової ідеї історії: «Всяка історія, писана за християнськими принципами, буде з необхідності універсальна, провіденційна, апокаліпсична й періодизована» (с. 105).

Саме така концепція й може бути визначена як *світо-сприйняття*, бо мова йде саме про універсалізацію світо-бачення, світо-вирізнення, світо-розкриття. Універсальне, «всесвітнє» вирізнення, відокремлення й виявляється таким чином тим зв'язком, який поєднує окреме і загальне.

Повністю відповідає цій концепції Колінгвудове переконання в тому, що існує універсальна *ідея історії* (себто потаємне, скрите, неначе сховане у темряві, буття), і що вся світова історіографія є лише поступовим і, певною мірою, послідовним *розкриттям* окремими (але об'єднаними тією послідовністю) істориками цієї ідеї, цього буття. Таким чином, універсальна ідея історії послідовно розкривається в дослідженнях окремих істориків. Це можливо, якщо між універсальною ідеєю історії і окремим мозком історика існує якийсь суттєвий зв'язок. У цьому випадку дослідження було б одночасно й пошуком цього зв'язку й наслідком його існування. Бо, якщо б між дослідником і тим, що він досліджує, не існувало а ргіогі певного зв'язку, те, що досліджується, просто не існувало б для дослідника як предмет дослідження. Інакше кажучи, дещось стає досліджуваним, коли воно стає об'єктом спрямованого запитування з боку певного дослідника.

У цьому сенсі запитування вже є наслідком певного первинного зв'язку між тим, хто запитує, й тим, на що є спрямованим його запитування. Запитання, що його ставить дослідник, є, таким

чином, спрямованим на встановлення вже якогось вторинного зв'язку між тим, хто запитує, й тим, на що є зверненим його запитання; і одночасно воно є продуктом того первинного, що передує запитанню, зв'язку між тим, хто питає, та предметом його запитування, тобто того об'єднуючого зв'язку, в якому, власне, й не існує ще поділу на суб'єкт, який ставить запитання та об'єкт запитування. Це є не-поділена на суб'єкт і об'єкт єдина сутність, яка, запитуючи сама себе, призводить до виникнення суб'єкта й об'єкта.

Ця схема, що набула певної довершеності у філософії Гегеля, є базовою для філософії історії Колінгвуда. Але, на відміну від Гегеля, який мислить Буття як єдиний цикл повернення єдності самої до себе через спіраль відчужень в окремоті, у колінгвудівській концепції пульсуючої думки історика, до-запитувальна динамічна єдність Буття, набуваючи суті в оволодінні теперішнього минулим, втрачає буття теперішнього. В концепції Колінгвуда зникає минуле як щось незалежне від теперішнього, себто зникає й можливість повернення суб'єкта, а з ним і можливість відтворення ним своєї ідентичності.

Буття, яке мислиться Колінгвудом як історія, є спільним продуктом теперішнього й минулого. Минуле, яке констатується як минуле істориком у теперішньому, призводить до виникнення історії як певного цілісного буття, для якого минуле й теперішнє є лише феноменами. Ідея історії в цьому сенсі – це та концептуюча, творча думка історика, котра як феномен історії-буття перебуває у певному зв'язку з феноменом минулого, концептуючи, тобто творячи це історичне буття. Дослідження минулого (історія) є постійним відтворенням (re-enactment) буття шляхом утілення теперішнього (у вигляді думки історика) в минулому. Але це не означає, що історія є абсолютною об'єктивацією в минулому думки історика, яку він мислить у теперішньому. Об'єктивована думка, своєю чергою, мислиться істориком як об'єкт його

суб'єктивності, а не він сам як суб'єкт, що втілюється в об'єкті минулого. Думка історика мислиться таким чином вже як об'єкт другого порядку, тобто як філософія, за визначенням Колінгвуда (с. 54).

Таке визначення філософії призводить до безконечного зросту порядку об'єктування, з якого історик як суб'єкт філософського мислення не повертається, – тобто має місце безконечне роз'єднання історика та його думки, а це, по суті, означає, що думка історика перетворюється у певне самостійне буття, тим часом як історик стає лише феноменом цього буття. Історія в цьому разі – це думка, що безконечно трансцендується, тобто думка, яка запитує сама себе, саморефлектуюча думка, яка залежить певним чином від історика як феномена цього безконечно рефлектуючого буття. Історик, отже, сам постає лише як феномен історичного буття, відділений від своєї думки, і як феномен, він нічим не відрізняється від інших феноменів – не істориків. Це означає, що коли Історія як Буття залежить від історика як феномена Буття, вона так само залежить і від будь-якого іншого феномена. А з цього виходить, що історія як наука аніскільки не ближча до осягнення Історії як Буття чи до ідеї історії, аніж будь-яка інша діяльність. Ідея історії зводить, таким чином, історію до *чистої* діяльності (думка, висловлена Фомаю Аквінським; щоправда, як *actus purus* він визначав Бога), а не до якоїсь особливої діяльності. І те, що Колінгвуд називає «науковою історією», є лише особливим чином виражена (об'єктивована) чиста (суб'єктивна) діяльність людини, спрямована нею на підтримання свого буття.

РЕЦЕНЗІЯ НА КНИГУ:

J. G. A. Pocock AND L. G. Schwoerer (eds.).

THE VARIETIES OF BRITISH POLITICAL THOUGHT, 1500–1800. –

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1993.*

Фундаментальною проблемою сучасних дослідників, що працюють у гуманітарній сфері, є проблема зв'язку у найглибшому розумінні цього слова. Після того як Е. Гуссерль та Л. Шестов у філософії, З. Фрейд у психології, М. Вебер у соціології, О. Шпенглер в історії, Ф. Соссюр у лінгвістиці продемонстрували, що зв'язок між суб'єктом та об'єктом є лише функцією суб'єкта, гуманітарні дисципліни вступили в критичну фазу втрати предмета дослідження. Ситуація стала зовсім нестерпною, коли Ж. Дерріда, Р. Барт та інші постструктуралісти заявили, що гаданого зв'язку між суб'єктом (signifier) та об'єктом (signified) взагалі не існує, що це фікція. На їхню думку, не існує об'єктивної, зовнішньої референційної точки, відносно якої можна було б структурувати систему зв'язку «суб'єкт – об'єкт».

Серед тих, хто намагається пропоставити постструктуралістському баченню світу, значної уваги заслуговує група британських істориків, відома як «Кембриджська школа» інтелектуальної історії. З цим поняттям звичайно асоціюються імена таких істориків політичної думки, як Джон Покок, Квентін Скіннер, Джон Данн, Стефан Колліні, Ентоні Пагден, Річард Так, Джеймс Туллі та Доналд Вінч.

* Димерець Ростислав. J. G. A. Pocock and L. G. Schwoerer (eds.). The Varieties of British Political Thought, 1500 – 1800. – Cambridge University Press, 1993. – 560 p. : [рецензія] / Ростислав Димерець // Дух і літера. – 1998. – № 3-4. – С. 433–436.

Мабуть, не випадково, що інтелектуальна історія є передусім історією політичної думки. Бо саме у сфері політичної думки визначити різницю між суб'єктом та об'єктом завжди буває дуже важко (ця проблема часом набуває такої гостроти, що призводить до воєн та революцій).

Хронологічно новий напрямок започатковується у середині 50-х років ХХ ст., коли навколо члена Кембриджського історичного факультету Пітера Ласлетта зібралась група студентів та аспірантів, які цікавились його концепцією, згідно з якою політичні тексти можуть бути зрозумілі лише завдяки історичному аналізу їхніх контекстів.

У цій тезі Ласлетта поєднались концепція філософії історії Р.Дж.Колінгвуда та концепція мови Л. Вітгенштайна. Вже у Колінгвуда зв'язка «запитання – відповідь» набуває деякої незалежності від історика, який запитує історичні джерела, та від відповідей, які він отримує від історичних свідоцтв. Що стосується Вітгенштайна, то він у своїх лекціях та працях кембриджського періоду приходив до поняття мови як сутнісної гри, яка є не просто технічним зв'язком між суб'єктом та об'єктом, але виступає як формуюче буття. Ці концепції, творчо осмислені, плідно застосовуються представниками «Кембриджської школи» і, передусім, Пококком та Скіннером, у їхніх численних працях¹, які стали настільними посібниками для кожного англomовного студента, котрий вивчає історію політичної думки.

Характерною рисою Пококка є його бачення історії політичної думки як руху взаємних контекстів. Шукаючи відповідь на запитання, яким він задався ще будучи студентом: «Що об'єднує між собою таких канонічних авторів, як Платон, Арістотель, Цицерон, Августин, Фома Аквінський, Маккіавеллі, Гоббс, Локк, Г'юм, Руссо, Берк, Гегель, Маркс?», Пококк приходив до переконання, що думка індивідуума є як «соціальною подією, комунікативним та респондуючим актом ... так і історичною

подією, деяким моментом в процесі трансформації соціальної системи»². Тобто думка є водночас і буття як соціальне спілкування, і деякий фіксований момент цього буття, який встановлюється у певній, притаманній саме цьому «моменту» мові. Пококк називає такі мови «моментів» «парадигмами», «словниками», «риториками» і, нарешті, «дискурсами». Кожен такий дискурс є мовою певного історичного моменту і водночас моментом мовного (себто соціального) буття. Таким чином, дискурс як мова історичного моменту є контекстом, у якому розкривається мова як буття, водночас мова як буття існує, перебуваючи щоразу в контексті певного історичного моменту. Тобто думка перебуває нібито в русі взаємних контекстів, що постійно фіксується: буття, як мова, є контекстом, в якому існує думка кожного окремого мислителя, і водночас, у вигляді окремих дискурсів, розкривається в контексті окремих теорій. Стосовно ж усталеного канону політичних мислителів це означає, що їхні думки і виявляються врешті певними моментами розкриття у часі буття політичної думки, в якому вони перебувають.

На відміну від Пококка, Скіннер розглядає мову не як буття думки, а як «інструмент» соціального буття. Наслідуючи в цьому Вітгенштайна, Скіннер розглядає концепцію як засіб, завдяки якому речі поєднуються в єдину групу. Концепції, на думку Скіннера, не є феноменами буття, а лише засобами, завдяки яким феномени організуються в буття. Іншими словами, концепції – це правила, завдяки яким розрізнені речі стають елементами загальної гри. Концепція, таким чином, не є чимось справжнім, але таким, завдяки чому все стає справжнім. Оскільки, відтак, концепцій не існує як феноменів буття, то не може бути й історії концепцій або історії ідей, але може бути концептуальна історія, в якій такі «інструменти», як, наприклад, концепція «держави», допомагають історично формувати незв'язані інакше між собою соціальні феномени в соціальне буття. Тобто Скіннер вважає (і в

цьому він наслідує Колінгвуда), що історія – це витвір концептуючої думки історика (причому істориком фактично виявляється кожен, хто здатен концептувати ідеї), який творить зв'язок посеред певного набору історичних феноменів, які таким чином стають історичними концептами або історичними ідеями. Інакше кажучи, на думку Скіннера, концептуальна історія є концептуальною не тому, що вона досліджує зв'язок між історичними концептами, а, навпаки, тому, що історичні феномени стають історичними концептами, коли на них поширює свою концептуючу владу думка історика, яка створює таким чином між цими феноменами концептуальний зв'язок.

Таким чином, і Пококк, і Скіннер бачать історію як певний упорядковуючий механізм, як певний набір правил, згідно з яким кожна окрема історична ситуація має своє місце у загальній грі історії-буття. Але якщо Пококк зображає історію як співвідношення між мовою та окремим моментом її розвитку, то Скіннер бачить у такому співвідношенні не історію власне, а лише інструмент, завдяки якому історія існує. Як в одному, так і в іншому випадку все ж таки залишається неясним, що ж задає механізм, завдяки якому те чи інше співвідношення взагалі стає можливим?

Треба зазначити, що Пококк та Скіннер не дуже часто працюють у спільних проектах. На заваді, мабуть, стає вищезгадана принципова відмінність у їхніх підходах. Зазначимо, що колективна праця, присвячена історії британської політичної думки, вийшла, наприклад, без участі Скіннера, хоча він і є одним із найкращих у світі спеціалістів з ранньої модерної історії.

Книжка «Типи Британської політичної думки» складається з трьох частин. До першої частини, яка називається «Церква, двір та рада», увійшли цікаві дослідження «Доба Генріха VIII» (Джон Гай), «Слізаветинська політична думка» (Доналд Р. Келлі) та «Королівська влада, рада та закон у Британії перших Стюартів»

(Лінда Леві Пекк). Друга частина («Розпуск, реставрація та революція») містить історіографічне есе Вільяма М. Ламонта «Пуританська революція», статтю Пококка «Міжцарювання та реставрація» й дослідження Говарда Неннера «Доба пізніх Стюартів». Тема третьої частини – «Комерція, імперія та історія» – розкривається у дослідженнях Ніколаса Філіпсона «Політика та чемність у правління Анни та перших представників Ганноверської династії» та роботах Пококка «Політична думка в англomовному атлантичному світі (1760 – 1790). I. Імперська криза» й «Політична думка в англomовному атлантичному світі (1760 – 1790). II. Імперія, революція й кінець раннього модерного часу». Закінчується книжка епілогом «Чому історія мусить щось значити? Політична теорія та історія дискурсу», написаним у дусі Пококка Гордоном Дж. Шохетом. Загалом можна сказати, що цією книжкою заявила про себе на повний голос вже «школа Пококка» в інтелектуальній історії.

ПРИМІТКИ

¹ Серед найважливіших можна назвати: J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton University Press, 1975); Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols. (Cambridge University Press, 1978); J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century* (New York, 1985).

² J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time*, (Cambridge University Press, 1982), p. 14-15.

ПОКАЯНИЕ В ЕВРЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Доклад
в Израильском культурном центре.
Киев, 29 ноября 1998 года.

Понятия, которые стали темой нашего сегодняшнего обсуждения – вина, суд, покаяние, ответственность, – будучи рассмотрены с юридической или этической позиции, неизбежно обнаруживают связь с понятием *преступления* или греха, если говорить о преступлении нравственных или религиозных норм. В свою очередь, понятие преступления очевидным образом связано с понятиями *закона* и *порядка*. Таким образом, мы оказываемся в центре весьма обширной проблематики, которая привлекала внимание самых различных мыслителей. Такие проблемы как проблема преступления, греха, проблема осознания преступления как вины, проблема суда над преступником, проблема ответственности за преступление, проблема раскаяния преступника и искупления им своей вины, в результате которого должен восстановиться истинный порядок вещей, – всегда были весьма злободневными (Данте, Достоевский). Решения для этих проблем предлагались самые разные: политические (Платон, например, предложил проект идеального политического устройства, в котором сама проблема преступления, понимаемого как нарушение *эстетической* космической гармонии, должна была быть снята, а проблемы вины и суда, следовательно, стали бы

чисто техническими; этические (можно вспомнить Достоевского и Толстого), метафизические и, конечно, религиозные. В христианстве, например, в целом, преступление, или грех рассматривается как отклонение на пути к постижению истины. Поэтому представления о суде и ответственности у христианских мыслителей так или иначе зависят от их представлений о *методе* постижения истины. Христианство, в отличие от античности и иудаизма, делает акцент на методе, с помощью которого истина должна быть открыта (например, можно вспомнить об учении Григория Нисского о путях постижения Бога и о покрове вселенной). Подобное представление, на мой взгляд, лежит в основе всех достижений науки, получившей свое концептуальное обоснование в учениях о методе Ф.Бэкона и Р. Декарта.

Однако, в ходе развития учения о методе постижения истины, вопрос собственно об истине как таковой оказался отодвинутым в христианстве на второй план. И уже Кьеркегор, например, воспринимает свою неспособность постижения истины как следствие греха – первородного греха. Согласно Кьеркегору, человек отчаянно греховен, и именно в осознании своей греховности находит *путь* к спасению. Раскаяние мыслится Кьеркегором опять-таки не как обретение спасения, но как *метод* обретения спасения.

В иудаизме же, напротив, благодаря концепции Шхины, Божественного присутствия, проблема собственно метода никогда не была столь актуальной как в христианстве. Соответственно и грех в иудаизме видится не в уклонении на пути к истине, не в заблуждении (в Талмуде, как известно, равным образом уважительно сохранены как высказывания мудрецов, признанные имеющими значение практической галахи, так и те, что таковыми не признаны), но в потере сущностной связи с моментом творения, или, говоря словами Когелет (Экклезиаста), в потере *мудрости*. Поскольку, как говорится в книге Брейшит (кн. Бытия), Бог

сотворил всё «хорошо», грех заключается в потере этого изначального состояния *блага*. Человек ответственен за свой разрыв с моментом своего творения, он должен стараться возвратиться в него. На это направлена система заповедей в иудаизме. Заповеди, регламентирующие жизнь еврея, призваны не дать ему выпасть из момента сотворения еврейского народа, каким является исход из Египта и дарование Торы на горе Синай. Эту же функцию выполняют еврейские праздники и знаменательные даты, когда еврей должен в точности воссоздать атмосферу того жизненно важного момента в истории народа, с которым тот или иной праздник или знаменательный день связаны.

В этом же контексте в иудаизме осмысливается и проблема *покаяния*. В Талмуде (Yoma 86a) говорится о величии покаяния, ибо оно приносит исцеление в мир, и даже один человек, который кается, будет прощен, и весь мир будет прощен вместе с ним».

Покаяние подразумевает осмысление человеком своей вины, заключающейся в делании зла или же, наоборот, в неделании добра. Делая то, что, как человек, он не должен делать или же, наоборот, не делая того, что, как человек, он должен делать, человек разрушает благо Божественного творения. Совершая грех, человек посягает на то, что ему не свойственно, что ему не принадлежит *по сути* его создания. Он или демонстрирует свою неспособность осуществиться во всей полноте своего творения, или посягает на существование вне пределов своей сущности. И в том, и в другом случае человек преступает через свою, сотворенную в определенный момент времени сущность, нарушая тем самым гармонию Божественного творения. Таким образом нарушается связь человека с Богом, установленная в момент сотворения человека. Человек, совершающий грех против своей сущности, ответственен за разрушение гармонии Божественного творения.

Чтобы предотвратить это, в иудаизме существуют заповеди, определяющие как бы границы сущности еврея, границы не пространственные, но временные, преступление которых ведет к разрушению гармонии Божественного творения.

Заповедь покаяния охарактеризована выдающимся еврейским мыслителем равом Авраамом Ицхаком Куком (1865-1935) как одновременно наиболее легкая и наиболее трудная заповедь. Наиболее легкая она потому, что даже желание покаяния уже есть покаяние, и она наиболее трудная, ибо никому в мире не удается выполнить ее полностью.

По словам рава Кука, посвятившего проблеме покаяния книгу под названием «Огни покаяния», «посредством покаяния все вещи воссоединяются с Богом; через тот факт, что покаяние действует во всех мирах, все вещи возвращаются и вновь присоединяются к царству Божественного совершенства. Посредством мыслей о покаянии... наша воля и наши чувства трансформируются и вновь обретают свое место в контексте Божественного порядка».

Покаяние неотделимо от осознания себя частью Божественного творения. Это знание является предпосылкой ответственности человека за свое существование, за свое соответствие замыслу Творца. Покаяние, суд человека над самим собой, есть *по сути* его слияние с сущностью Божественного творения.

Таким образом, через покаяние человек обретает свое подлинное существование в соответствии Божественной воле.

Согласно раву Куку, покаяние является универсальным средством восстановления Божественной гармонии. По его мнению, в мире, где, как говорится в книге «Когелет» («Экклезиаст»), «нет человека настолько праведного, чтобы мог он всегда делать добро и не совершать греха» (7:20), нет ничего более определенного, чем покаяние. Именно через покаяние всё существующее воссоединяется с творцом и становится тождественным его созидающему замыслу.

СООБЩЕНИЕ

КАК ФИЛОСОФСКАЯ КАТЕГОРИЯ

(Тезисы)

Сообщение как философская категория может быть рассмотрено в различных аспектах:

- 1) Сообщение как структурная информационная единица (знак, символ, слово, высказывание, текст);
- 2) Со-общение как процесс ин-формирования;
- 3) Сообщение как исторический факт, т. е. как действие, произведенное в определенный момент времени.

Цель моего доклада – рассмотреть особенности каждого из этих аспектов сообщения и высветить то общее, что их объединяет. Иными словами – проанализировать со-общение различных аспектов сообщения.

В связи с аспектом (1) сообщения в докладе будет показано, как для анализа сообщения как информационной структурной единицы могут быть использованы методы феноменологической герменевтики, разработанные П. Рикером.

(2) При рассмотрении со-общения как процесса ин-формирования следует иметь в виду, что со-общение есть определенная форма диалога. И хотя не всякий диалог содержит в себе сообщение, со-общение, тем не менее, обязательно представляет собой диалог. Диалог может не нести в себе никакой информации в том случае, когда ни одна из общающихся сторон не оказывается в результате диалога ин-формированной, т. е. когда она не претерпевает структурного изменения. Сообщение же есть ин-формация. Тот, кто сообщает информацию, воздействует на

структуру того, кому он передает свое сообщение. Таким образом, сообщение связано с влиянием, воздействием того, кто его передает на того, кто это сообщение принимает. С этим выводом связан вопрос о возможности существования сообщения.

Возможность существования сообщения связана с интенциональной направленностью сообщения на со-общение. В докладе будут рассмотрены два аспекта возможности осуществления сообщения:

А) способность передавать сообщение и

Б) способность принимать сообщение.

Будет показано, что только одновременное сосуществование двух этих способностей создает возможность осуществления сообщения.

Данный вывод подводит нас к анализу третьего из перечисленных аспектов сообщения – к анализу сообщения как исторического факта.

(3) Основной характеристикой сообщения как исторического факта является то, что в этом случае оно выступает как репрезентация со-общения во времени, а не в пространстве (это имеет место и в том случае, когда историческое сообщение передается как культурная информация). В этой части доклада будет использована методология, разработанная Коллингвудом, Рикёром, Пококком, а также результаты, полученные автором в процессе исследования взаимовлияния различных культурных и религиозных парадигм.

В результате анализа трёх указанных аспектов философской категории сообщения будет показана роль сообщения как структурного аспекта коммуникации.

ДО ПИТАННЯ ПРО ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ ПОНЯТТЯ КОМУНІКАЦІЇ*

Поняття комунікації має амбівалентну етимологічну основу: *com-munio* може означати зведення стін спільними зусиллями і може також мати значення прокладки шляху спільними зусиллями. Але, як в одному, так і в другому значенні імпліцитно є присутнім поняття виділення (виокремлення) певного внутрішнього посеред хаосу чужого зовнішнього – утвердження певної сукупної самості. Мислиме як шлях, тобто як *засіб* спілкування, комунікація означає зв'язування в єдине ціле (тобто по-єднання) у просторі мислимих до цього роз'єднаними частин певного Буття. Саме завдяки своїй діалектичній якості поняття комунікації, яке означає водночас *відчуження* (коли мова йде про відмежування від інших за допомогою будування стін) й *включення* (коли акцент робиться на об'єднанні за допомогою будування спільних кордонів), набуло такого важливого термінологічного значення у мові науки та філософії.

Поняття комунікації застосовується у філософії в тих випадках, коли мова йде про метод, план, або, як все частіше говорять, дискурс створення та відтворення справжніх зв'язків, що конституують реальність. При цьому, як мені здається, при аналізі поняття комунікації не зовсім виправдано наголос робиться на функціональній ролі комунікації як *засобу* повідомлення та

* Димерець Р. Й. До питання про філософський зміст поняття комунікації // Наукові записки НаУКМА. Том 9. Спеціальний випуск. К., НаУКМА, 1999. С. 96–99.

спілкування і недооцінюється той аспект комунікації, в якому вона постає не просто як засіб уявлення Буття чи як засіб утворення Буття, але саме як проявлення Буття в реальності, як звістка про Буття. Звістка, яка, у своєму проявленні, виступає як сутнісний зв'язок між чистим Буттям, Буттям як задумом і Буттям як реалізацією цього задуму в реальності. При зіткненні цих трьох станів Буття саме й виникає філософська проблема комунікації: бо виявляється, що чисте Буття неможливо аналізувати як задум, а задум, в свою чергу, не може бути адекватно реалізований у практичній діяльності. Комунікативний розрив Буття виявляється суттю Буття як такого. І він має бути проаналізований як *сутнісний* розрив між повідомленням і спілкуванням.

Проблему цю не можна звести ані до проблеми стосунків між людьми, ані до проблеми відносин між їхніми висловлюваннями або до проблем історичного чи ментального контекстів, хоча етичний, логічний, семантичний, історичний та психологічний аспекти обов'язково мають бути враховані при аналізі комунікації як філософської категорії. Але ще до того як приступити до розгляду питання про те, чи знаходить певне повідомлення відповідність у спілкуванні, треба мати абсолютну впевненість у тому, що зміст цього повідомлення нам відомий, тобто, ми стикаємось ще й з епістемологічним аспектом нашої проблеми. Крім того, якщо вже знання про зміст повідомлення існує, воно необхідно має включати як знання інтенціонального й актуального аспектів самого повідомлення, так і знання всього комплексу суб'єкт-об'єктних характеристик того, кому або чому передається це повідомлення. (Це не обов'язково має бути адресат повідомлення. Нижче буде розглянуто питання про те, чи можливо отримувати нікому не відправлене повідомлення, тобто таке повідомлення, у якого немає ані адресанта, ані адресата.) Той, хто приймає повідомлення, є водночас об'єктом передачі й суб'єктом прийому цього повідомлення. Про спілкування можна говорити

тоді, коли респондуюча реакція суб'єкта сприйняття повідомлення повністю вичерпує інтенційний задум суб'єкта передачі повідомлення. Іншими словами, спілкування виникає у відповідності із повідомленням. І це означає, що необхідно аналізувати проблему комунікації ще й з позиції феноменології та герменевтики.

Аналіз філософського змісту поняття комунікації не може не включати також певного розгляду онтологічного й темпорального аспектів даної проблеми, бо з самого початку її феноменологічного дослідження виникає питання, чи не є самий інтенціональний задум суб'єкта передачі повідомлення рефлексивним, тобто, чи не є він *уже* певною його реакцією на існування відповідного суб'єкта прийому повідомлення. Інакше кажучи, чи не походить повідомлення з певного первинного спілкування між згаданими суб'єктами, котрі до виникнення повідомлення, про яке йде мова, мають інакші суб'єкт-об'єктні характеристики? Не являючись суб'єктами цього повідомлення, вони перебувають у певному спілкуванні. Однак це не пред-спілкування, не гайдеггерівське пред-розуміння й не *innate ideas*: це не спілкування, яке передусє десь у певному місці у просторі, це саме поєднання-у-повідомленні перебування в інакшому темпоральному стані. Це стан перебування Буття у спілкуванні із суттю. У повідомленні це перебування проявляється як суб'єкт-об'єктний зв'язок, як екзистенційний стан Буття. Перебування у спілкуванні *переривається* повідомленням, *інтенціонально* спрямованим на *проявлення* цього перебування. Інтенціональне повідомлення постає, таким чином, як феноменологічна творчість. Повідомлення – то є прорив Буття в сутність. Повідомлення Буття «Я є» прориває онтологічний час перебування, виявляючись у сутності моменту Буття.

Таким чином, можна сказати, що різниця між комунікацією і спілкуванням полягає в тому, що комунікація виражає інтенціональний характер зв'язку між тим, хто (чи що) передає

повідомлення, і тим, на кого (чи на що) це повідомлення є направленим; спілкування ж вказує на зв'язок, який існує у часі. Зв'язок, який характеризується як *комунікація*, існує у момент виникнення інтенції повідомлення; зв'язок же, що характеризується як *спілкування*, існує у потоці онтологічного часу спілкування. Повідомлення – це інтенціональна направленість на спілкування. Повідомлення направлене на підключення до структури зв'язку спілкування. Таке підключення ззовні відбувається як *пригода*, якщо воно впливає на структуру первинного зв'язку, що характеризується як спілкування чи *спільність*. Пригода повідомлення видозмінює структуру сюжету або міфу (якщо скористатися термінологією Арістотеля-Рікера) первинного зв'язку-повідомлення, надаючи спільності онтологічного існування феноменологічного єства. Повідомлення *відбувається* і таким чином переводить спільність онтологічного часу у ситуацію моментальної феноменальної унікальності. *Відбувається подія*.

Повідомлення надає перебуванню у спілкуванні феноменальної сутності події виникнення спільності. Онтологічний час Буття прилучається таким чином до феноменологічного моменту сутності. При цьому виникає історична подія. Історична подія виникає у повідомленні Буття. Вона є суттю цього повідомлення, цієї звістки.

Історична подія трапляється з Буттям як інтенціональне повідомлення Буття про себе. Буття зазнає пригоду сутності як звістки, як повідомлення про те, що відбулося. Звістка є сутністю, єством Буття. Звістка – це від-бування, це – по-дія, що змінює структуру Буття, ін-формує його.

Звістка надає буттю феноменологічної структури. Буття відбувається у творчій події. Феноменологія – це від-бування онтології. І вона ж – звістка про онтологію. Феноменологія – це онтологія, що стала відомою, що відбулась як *знання*. У феноменології онтологія пізнається. Перефразуючи слова

Гайдеггера, можна сказати, що онтологію можливо *знати* лише як феноменологію. Онтологія повідомляє про себе як про феноменологію. І навпаки: не лише Буття відбувається у події, але й подія відбувається у бутті. Подія – це відбування Буття, а Буття – це відбування події. Подія відбуває у Буття, а Буття відбуває у подію. А відбування – то є смерть того, що відбувається. Те, що Буття відбувається у події, означає, що у події Буття помирає, і навпаки, те, що подія відбувається у Бутті, означає, що подія вмирає у Бутті. Подія може існувати у вічному Бутті лише як міф, але не як історична подія. Історичною подія є лише в певний момент часу, але не у вічності. Буття, таким чином, може відбуватися тільки як смерть. Тому звістка – то є від-Буття у смерть, у ніщо. Смерть від-бувається у звістці про смерть. Буття відбувається у відбуванні події смерті. Тобто Буття відбувається у повідомленні про смерть. Про смерть *іншого*.

Буття відбувається через повідомлення про не-Буття іншого, через його від-Буття. Буття від-бувається в той момент, коли отримує звістку про від-Буття *іншого*. Тобто Буття відбувається, отримуючи звістку від того, що від-булося, і чого вже немає. Але ж якщо воно отримує звістку від того, чого немає, значить воно є певним чином відповідним цьому не-Буттю. Якою є природа цієї від-повідності Буття звістці не-Буття? Питання це для нас важливе тому, що саме у наявності певної відповідності між тим, хто посилає повідомлення, і тим, хто його отримує, між Буттям і не-Буттям, і полягає, на нашу думку, сутність комунікації.

Це так, бо, скажімо, самий той факт, що я, наприклад, отримую зараз певне повідомлення, говорить про певну мою від-повідність цьому повідомленню. Я не міг би його отримати, якби воно не містило в собі інформацію про мене як про можливого адресата. Ця інформація про мене мала бути повідомлена мною раніше як звістка «Я є». Й отримане мною зараз повідомлення є відповіддю на це моє попереднє повідомлення, яке представило мене як

можливого адресата. Без отримання цієї інформації, повідомлення, яке я отримав зараз, не могло б бути складене таким чином, щоб я міг його отримати. В свою чергу, відправлене мною раніше повідомлення було складене таким чином, що його міг отримати той, хто відіслав те повідомлення, яке я отримав зараз.

Отримання мною зараз-повідомлення є *моєю* відповіддю на відіслане мені попереднє-повідомлення. Моя здатність отримувати *зараз* повідомлення є *моєю* відповіддю на відіслане мені раніше повідомлення.

Я отримую повідомлення про відсутність, яке ніхто мені не відправляв, тому, що я знаю про можливість присутності предмету, повідомлення про відсутність якого я тільки що отримав. Я інформований певним його попереднім повідомленням про його присутність, і через те я сприймаю його відсутність як повідомлення. Його відсутність, його неіснування впливає на моє існування з тією ж силою, як і його присутність. Це – діалог з Ніщо. *Ніщо* не передає мені повідомлення, але я приймаю повідомлення від *Ніщо*. Я таким чином стаю зв'язуючою ланкою між Ніщо і Буттям. Отримуючи повідомлення від Ніщо про відсутність Буття, я мислю Буття як неіснуюче. Але, мислиме, воно стає присутнім у моїй думці як Ніщо. Таким чином, моя відповідь на повідомлення про відсутність Буття є повідомлення про його присутність у моїй думці. *Ніщо* у моїй думці є присутнім як відсутнє Буття. Моя думка про відсутнє Буття є невідправлене моє повідомлення. І так само, як я отримую не відправлене мені повідомлення, так само Буття отримує моє не відправлене повідомлення. Бо лише не відправлене повідомлення отримують вчасно, тобто – в момент його створення. Це означає, що повідомлення має творчу силу моменту.

Таким чином, отримуючи не відправлені повідомлення й не відправляючи відповіді, я кожної миті веду діалог з Ніщо. А це означає, що кожної миті є монолог. В жодний з моментів часу

діалогу немає. А є монолог. Але у часі, тобто у певній сукупності часів, ми ведемо діалог. Моя відповідь ніколи не відправлена у теперішнє. Тому що в теперішньому нічого не існує. Відповідь завжди відправлена в минуле. І її не відправляють зараз, тому що вона *вже існує* в минулому. Відповідь, яка існує в минулому, отримана *до* того, як її створено. Існування – воно в минулому, не в теперішньому. В теперішньому – Ніщо. І саме у невідповідності Ніщо й існування виникає діалог. Мовчання минулого існування й монолог теперішнього Ніщо перебувають у діалозі. Ніщо *тепер* отримує не відправлені повідомлення з минулого, а в минулому *існують* не відправлені нічим повідомлення. Минуле постійно відправляє повідомлення собі, але не отримує їх. Їх отримує Ніщо у теперішньому. Теперішнє не може відправити ніякого повідомлення, бо всі повідомлення існують у минулому. Повідомлення існують у минулому, але сприймаються в теперішньому. Звістка з минулого, зазирає, якщо можна так виразитись, у теперішнє. Цей часовий зазор, незбіг між існуванням і його сприйняттям, і утворює можливість діалогу. Діалог передбачає відсутність синхронності у передачі й прийомі повідомлення. Приймається завжди не те, що передається. Між тим, що передається, і тим, що приймається, завжди є часова невідповідність (абсолютна чи відносна). Це можна було б назвати *принципом часової невідповідності*. Ця невідповідність дорівнює невідповідності між Буттям і Ніщо. Саме через не-відповідний характер комунікації Буття феноменологізується.

Не-відповідна комунікація, як об'єднуючий за принципом часової не-відповідності зв'язок між повідомленням і прийомом повідомлення, виступає, таким чином, як ненаправлене взаємне інформування Буття й феномена через посередництво не інтенціональних принципово, але *можливих* і, значить, і інтенціональних (тому що інтенціональні повідомлення також можливі як окрема комунікаційна група) повідомлень.

Це взаємне інформування Буття й феномена підлягає тому, що можна було б назвати *принципом часово-просторової комунікації*, який полягає у тому, що Буття ніколи не стає річчю у часі, тобто Буття ніколи не сповіщає про себе у часі, але у моменті часу. Це означає, що час ніколи не комунікує з простором інакше, як тільки у речі, тобто як присутність-притаманність у певному місці у просторі, яке існує у певний момент часу. Буття у часі ніколи не збігається із своїм речовим станом у просторі. Буття відбувається у просторі як річ, як моментальна звістка, що немає часу. Як зникаюча мить.

Тепер, повертаючись до етимологічного підґрунтя поняття комунікації, здається, стає можливим інтерпретувати його таким чином: речі в своїй окремішності й незводимості одна до одної утворюють об'єднаний комунікативний горизонт тоді, коли збігаються у певному моменті часу й постають у просторі як комунікативні віхи, що сповіщають у своїй сутнісній невідповідності певну звістку про Буття. Саме окремішність, незводимість, моментальність речей і є за своєю суттю феноменальною звісткою про Буття, тим фактором, що надає йому актуальної спроможності.

ВОДРУЖЕНИЕ

Философия начинается с недоразумения. С недоразумения разума. С изумления разума. Разум в изумлении обращается к мудрости. Разум обращается к изумительной мудрости. Разум исходит из ума, изумляется. Разум пребывает в исступлении. Мудрость – это безумное исступление разума. Изумленный разум обретает поступь. Он уже не дискурсивен, не распутен. Он пускается в путь. В путь, начало которому исступление. Мудрость неразумна. Она избыточна. Мудрость взывает к исступлению. Она исступленно притягивающа. Мудрость исступляет. Мудрость ограничивает, притупляет разум, создавая возможность изумительного исступления за его пределы. Беспутная разумность ума преодолевается из-умлением перед мудростью. Умудренный бездорожьем разум изумленно выступает в дорогу, ведущую к мудрости. Дорога – это исступление и искупление. Дорога дорогá. Дорога – это драгоценность неизмеримого дара. Дорога – это мерная поступь, ведущая в неведомое. Весть о неизведанной мудрости ведет изумленный разум дорогой дружественных даров. Вехи даров извещают о дебрях дорог, собирающих и избирающих добро.

Исступление избирает обрыв. Обрыв знакомого, братского, значимого. Ради извещенного, безумного, доброго. Беспощадный обрыв известного, совестного. Дорога дорогá совестью. Совесть дарит весть о грядущем. Ограждает идущего от заблуждений, от неистовости исступления. От суеты. От бессовестной утраты друга в отвращении перед беспутством другого. Дорога, не огражденная совестью грядущего, совращает в беспутство. В

другое, не дружественное. Дробное. Драгоценность даров дряхлеет в беспутной суете. Утрачивается добро искупленного безумия. Изумление стынет в тине суетного исступления. Суета неистинного бытия. Не истина совести, но суета навета.

Дорога, овеществленная знанием вех, оставленных другом. Дорога дорожит дружбой. Дружба не должна быть утрачена. Как совесть. Как знание. Дорога обозначена сообщением друга. Его вестью. Его заветом. В сообщении проявляется дружба. Друг известен сообщением. Дружба предстает в явлении события. В изъявлении воли и исступлении разума. Мудрость дарит дружбу обезумевшим.

Философия, исступление в мудрость, есть дорога дружбы. Сообщаемый выдох, извещающий вздох. В сообщении значение конца и начала. Водружение знака в значимости. Извещение и ознакомление. Устав бытия.

Средоточие знака. Изумленный, исступленный разум сосредоточен в мудрости. Недоразумение, неосуществление сосредоточенности. Целомудрие. Безумие произвольно, несвободно. Невольное изумление. Восхищение исподволь. Обретение украдкой. Похищенное знание. Прометей. Исступление рассудка ведет к преступлению. Разврат. Отвращение. Безрассудная избыточность осуждена.

Философия – это безрассудное рассуждение о безрассудном. Изумление разума перед мудростью. Недоразумение. Вопрос о вопросе. Вопрошание о порождении. О прежнем. О пре-здесьнем. О пред-умном. О предмете. О предместье грядущего. О былом имени будущего. Об имени бытия. О том, что есть бытие, и что есть в бытии. О бытии имени и имени бытия. Водружение имени в бытии. Водружение стяга. Стяжание. Предвосхищение имени. Похищение бытия. Захоронение в храме. Страх на страже.

Имя ограждает похищенное бытие. Имя обращает бытие в имение. Бытие имеется в имени. Хранится. Изречено. Слово.

Словенное и сложенное. Обусловленное, известное. Овеществленное. Слово-весть. Слово-вещь. Слово сложное, собранное в дебрях бытия-леса. Слово содранное, искорененное. Краденое. Красное. Слово-логос. Изложение смысла. На излете. Излечение. Вразумление. Вразумленное безрассудство. Сказанная тайна. Сказ. Миф.

Философия – это высказывание о несказанном. Ложь об истине. Логос. Предположение грядущего. Предмет. Неуместная истина. Воистину водружение предмета. Стяжание истины.

Философия – это водружение другого. Другому присваивается имя. И он присваивается. Совмещается. Полагается. Располагается. Гость. Становится предметом быта. Определчивается. Осмысливается. Замещается. Может быть перемещен и вымощен. Вымещен. Высмеян. Смешан. Смешон. Бытует в мощах бытия. Не мощь, но мощи. Не имеет права мочь. Ничего не имеет. Его имеют. Водружение во власть. Страх. Смех.

Философия – это овладение другим. Разум исступляется в полагании другого. В пределах разума другого нет. Другой – вне разума, он неразумен. Разумное – вне обращения, вне размышления. Разумное естественно. Оно не имеет лица. О естественном не мыслят. Другой вызывает мысль на себя. Измышляется. Другой – это недоразумение. Напряжение. Мысль требует возмещения в другом. Олицетворение. Лицедейство. Игра. Шаткое и возмущенное состояние мысли требует установления другого, его изложения. Сути. Сущности. Осуществления. Суда и приговора. Другой должен быть огражден, водружен в нашей мысли. Он должен быть воистину измышлен. Водружение мезтью. Мезть – это вмещение иного бытия. Утверждение в-место. Водружение.

Философия – это мезть другому. За то, что он есть, что мы без него не можем. Мы помещаем другого внутри себя, уничтожая его как другого. Поглощаем. Разлагаем. Осуществляем. Уничтожая

себя. Остается только процесс. Философия. Любовь к
целомудрию. Водружение жизни в смерти.

ВЛАСТЬ СИМВОЛОВ И СИМВОЛЫ ВЛАСТИ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ*

Цель моего доклада состоит в том, чтобы выявить моменты соотношения понятий символа и власти и то, как это соотношение проявляется в современной культуре. Трудность поставленной задачи заключается в том, что до сих пор не существует в философии общепризнанных определений ни для понятия символа, ни для понятия власти, ни, насколько мне известно, для понятия культуры. Понятие власти как бы внутренне сопротивляется тому, чтобы быть уложенным в любые теснящие его рамки. Эту же черту мы можем отметить и для понятия символа. Власть, если она хоть как-то ограничена, уже не может быть названа властью. Однако, в отличие от понятия символа, понятие власти легко уживается с массой синонимов. Такие слова как «сила», «могущество», «мощь», «авторитет», «насилие», «способность», «возможность», «качество» (например, в выражении «у него есть необходимое качество, чтобы сделать это»), «право», «владение», «доминирование», «господство», «гегемония», «контроль», «зависимость», «энергия», «крепость», «воля» (например, в выражении «у него было достаточно воли, чтобы добиться этого»), «принуждение», «полномочия», «доверие» (например, в выражении «ему не оказали доверия, и

* Дымерец Р. Власть символов и символы власти в современной культуре // Международные чтения по теории, истории и философии культуры. – Вып. 8. Символы, образы, стереотипы: исторический и экзистенциальный опыт. – Санкт Петербург: Философско-культурологический исследовательский центр «Эйдос», 2000. – С. 121-133.

поэтому он не занял эту должность»), «влияние», «давление» и множество других создают определенный синонимический ряд, обозначая явления, которые в целом составляют бытие власти. Эти слова очерчивают определенный аспект жизни, который можно было бы обозначить как *состояние власти*. Можно, например, сказать «ему не удалось сделать это», имея в виду, что «у него не хватило на это способностей», т. е. что «он по природе не в состоянии это сделать», «не может», «не властен», и т. д. Каждое из этих слов не просто указывает на отношение к предмету, но и сообщает что-то о его бытии: человек не только смог (или не смог) сделать (или не сделать) что-то, но его бытие оказалось внутренне связанным (или не связанным) с возможностью осуществления им своей цели.

Понятие символа, в отличие от понятия власти, избегает любых попыток сближения его с другими понятиями, даже такими, казалось бы, близкими ему, как, например, понятие знака, аллегории¹, метафоры; однако, с другой стороны, это понятие также претендует на универсальность – на универсальность внутренней связи между способностью, или властью быть и наличным, актуальным бытием². Все это не может быть сведено к тому, что И. Кант назвал «изображениями по аналогии» или «символическими гипотипозами»³. Символ обязательно включает в себя *отношение* к своему содержанию. Иными словами, символ *небезразличен* к своему содержанию. Знак абсолютно индифферентен к тому, на что он указывает⁴, метафора – это

¹ О различении понятий *символа* и *аллегории* см. Х.-Г.Гадамер. Истина и метод. – М., 1988, с. 116–126.

² Вероятно, впервые мысль об универсальности символа с достаточной определенностью высказал И. В. Гете: «Всё, что происходит, есть символ, и при том, что он полностью изображает себя самого, указывает он на остальное». (Письмо Шубарту от 3 апреля 1818 г. – Цит. по: Х.-Г. Гадамер. Истина и метод. – М., 1988, с. 121.)

³ И. Кант. Критика способности суждения. – М., 1994. С. 226–227.

⁴ «[С]ледует понимать отличие символа от знака; так, если знак не обязательно бывает связан с тем, на что он указывает, то символ участвует в реальности того, что он обозначает. Знак можно произвольно менять в соответствии с требованиями

только оболочка, в которой переносится некое содержание, аллегория – это маска, скрывающая его; для символа же его содержание является его жизнью. Символ не является аналогией, ибо он не указывает на *существование* чего-то иного; символ возникает в момент пересечения в переживании человека мира наличного и мира возможного. Существование символа зависит от способности человека переживать иное, *воображаемое* бытие.

Мне представляется важным выделить здесь именно творческий, а не изобразительный аспект символа. Это именно тот аспект, который прежде всего связывает символ с *властью, понимаемой как творческая способность*. Творческий аспект символа связан прежде всего со словом, а не с изображением. Это подчеркивается практически во всех религиях. Слово многозначнее любого изображения. Благодаря тому, что слово может быть отделено от любого предмета, в связи с которым оно первоначально возникло, и связано с любым другим предметом⁵, оно обладает универсальной властью. Способность человека осуществлять это называется *воображением*, или *фантазией*. Именно благодаря своей способности не столько *из-образать* мир, сколько *во-образать* его, слово обладает такой властью. «Если мы можем отделить зелень от травы, голубизну от неба, красноту от крови, мы уже в какой-то сфере обладаем волшебной силой, и в нас пробуждается желание использовать эту силу в мирах, лежащих за пределами нашего сознания. [...] Человек станет творцом вторичного мира», [он сможет] «не только создать «вторичный» мир.., но и повелевать верой в этот вымышленный мир», – писал Джон Роналд Руэл Толкин в эссе «О волшебных сказках»⁶. Фактически, то же самое делал Платон, когда

целесообразности, но символ проявляется и исчезает в зависимости от корреляции между тем, что обозначено символом, и лицами, воспринимающими символ в качестве символа» (П.Тиллих. Систематическое богословие. СПб., 1998. С. 254).

⁵ См.: Аристотель. Поэтика, гл. 21, 22; Риторика, кн. 3, гл. 2, 4, 9, 11.

⁶ См. Д. Р. Р. Толкин. Лист работы Мелкина и другие волшебные сказки. – М., 1992. С. 260, 276.

рассматривал идеи вне зависимости от их соотношенности или несоотношенности с определенными предметами. И именно поэтому людей, владевших такой властью постигать идеи, Платон считал необходимым ставить во главе своего идеального Государства⁷. Цицерон перевел платоновское *idea* как *мысленный образ* (*cogitata species*), помещаемый в глубине собственного духа художника, соотношенного для Цицерона с мощью и величием⁸.

В немецкой классической философии, а именно у Ф.В.Й.Шеллинга, мы встречаемся с учением об идеях (собственно, с учением о трансцендентальном идеализме), нуждающемся в опоре на понятие *осмысленный образ* (*Sinnbild*)⁹, которым в немецком языке переводится слово *символ*¹⁰. «Осмысленный образ», на наш взгляд, так же отличается от «мысленного образа», как *ставшее* отличается от *становления*, а *понятие* от *воображения*. Своими призывами объединить в *идее* понятие и образ Шеллинг подтверждает факт их разъединения, которое, по его мнению, является причиной утраты изначальной «мифологической мощи»¹¹. Мы видим, как тесно в истории философии понятие символа, рассматриваемое в связи с понятиями *воображения* и *фантазии*, оказывается связанным с понятиями силы, мощи, величия, а в обобщенном смысле, власти; и если рассматривать символ только как *изображение* или *отображение*, то эта связь будет ускользать от внимания исследователя.

В отличие от понятия, которое является инструментом, при помощи которого мы хотим охватить мир, понять его, овладеть

⁷ Платон. Государство, V, 472-474а-с.

⁸ См. А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Ранний эллинизм. – М., 1979, с. 485–487.

⁹ См. Ф. Шеллинг. Философия искусства. М., 1966. С. 111.

¹⁰ См. Х.-Г. Гадамер. Истина и метод. – М., 1988. С. 122.

¹¹ См. Ф. В. Й. Шеллинг. Введение в философию мифологии. // Ф. В. Й. Шеллинг. Сочинения, т. 2. – М., 1989. С. 199–200.

им¹², символ – это что-то, что овладевает нами, нашей мыслью, нашими представлениями – помимо нашей воли живет в нас, живет нами. Если понятие представляет собой нашу попытку властвовать над миром посредством нашей мысли, то символ представляет собой власть мира над нами в нашей мысли. Наша мысль поработана символами, которые владеют нашими понятиями. Символы формируют наши понятия, а, следовательно, наши решения. Символы обладают властью над человеком. Властью не символической, а вполне реальной¹³. Человек живет, творя символы, и потому мир, сотворенный человеком, мир человеческой культуры, есть мир символов, который, в свою очередь, определяет мышление и жизнь человека. Мир культуры, созданный творческой властью человека, властвует над самим человеком.

Для современной культуры характерен определенный антагонизм между понятием и символом. Напротив, у Платона, к примеру, понятие и символ пребывали в *идеальном* единстве. Идея для Платона – это одновременно и понятие, и символ. Поддержание гармонического равновесия между непредсказуемостью, неопределенностью, многоаспектностью, случайностью символа и строгой определенностью, обязательностью, неотвратимостью, принудительностью понятия, или закона есть то, что Платон называет справедливостью, вкладывая в это слово значение как понятия, так и символа. Для Платона справедливость – это не понятие, и не символ, но *идея*, т. е. и понятие, и символ¹⁴. Идея – это некая со-бытийная связь понятия

¹² См., например, Э. Кассирер. Избранное. Опыт о человеке. – М., 1998, с. 595.

¹³ Ср.: «Символ входит в личную сферу, но он не творится личностью. Если образы *складываются*, то символами *становятся*, до символа *возвышаются*, *поднимаются*, *вырастают*, *разрастаются*. [...] Возвышаясь, [символ] приобретает власть над человеком, диктуя выбор жизненных путей и моделей поведения. Не случайно говорят о *символах царской власти*». (Н. Д. Арутюнова. Метафора и дискурс. // Теория метафоры. – М., 1990. С. 26.)

¹⁴ Ср. высказывание А. Ф. Лосева о том, что «платоновская Идея *и* логична, *и* мифологична» (А. Ф. Лосев. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993. –

и символа, это *событие*, в котором нераздельно осуществляются и символ, и понятие. Перекос в любую из сторон уводит от философии: преобладание символа уводит в мистику, преобладание понятия – в схоластику. Философия как со-бытие в идее (или *идеальное событие*) – это равномерное и соразмерное со-общение понятия и символа. Греки называли такое со-общение Судьбой и отдавали его во власть оракулов. Преобладала мистика мифа. Евреи называют такое со-общение Заветом, или договором между Богом и избранным народом. Преобладает мистика закона. В христианстве такое со-общение называется Откровением (или, выражаясь языком науки, открытием) и соотносится с трансцендентальной силой личности¹⁵ или же с силой воплощающего божественную энергию лика¹⁶. Преобладает мистика поступка или деяния (даже если, как в случае М. Лютера, поступок называется верой¹⁷, в случае Ф. Бэкона знанием, а в случае Р.Декарта – мышлением)¹⁸.

С. 694). В той же работе (с. 701), рассматривая понятие «эйдоса», Лосев пишет: «эйдос ... как целое, есть единство противоположных определений (целое есть сразу и сумма частей и не сумма частей)...» Ср. Х. Ортега-и-Гассет. Две великие метафоры. // Теория метафоры. – М., 1990, с. 69.

¹⁵ На Западе (см., напр., как это выражено в работе Г.Зиммеля «Личность Бога». // Г. Зиммель. Избранное. Т. 1. – М., 1996. – С. 636–650.).

¹⁶ На Востоке. Характерен в этом отношении текст раннего Лосева: «Мне кажется, что «эйдос» и «идея» есть л и ц о предмета, л и к живого существа». (А. Ф. Лосев. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993. С. 233.)

¹⁷ Для Лютера человек – это не аристотелевская акциденция идеальной космической власти, не одно из свойств божественной субстанции, как учили схоласты, но *извещенная любовь Бога*. В богоподобном образе человека Бог *извещает* себя, и это извещение тождественно Божьей любви, а потому человек, хотя и грешен, – потому что конечен, – но соучастен Богу в Его любви, верен Ему, а значит, обладает действительной властью. Лютер фактически отождествляет человека с его свойством *быть верным образу Всемогущего Бога*, т. е. провозглашает человека как *извещенную Власть*, преодолевая, таким образом, схоластический разрыв между свойством и сутью, но лишая человека, как вещи, *способности во-ображения идеальной* в платоновском смысле власти. Власть не во-ображается человеком, но открывается ему, и об этой неспособности человека к воображению говорит уже В. Шекспир, в монологе Гамлета связывая эту неспособность с утратой человеком действительной силы, которая, как это утверждается уже «Макбетом», со-бытийно связана с символизмом.

¹⁸ Думаю, здесь уместно вспомнить терминологию раннего М. М. Бахтина,

Бэкону принадлежит афоризм, отождествляющий знание и власть. Последователь Бэкона Д. Локк в своей эпистемологии отождествляет власть и идею, разумея под идеей понятие¹⁹. До этого власть признавали в основном за символом. Проблемой перевода власти из символического в знаковый, т. е. понятийный, механизм в XVII веке занимается Т. Гоббс, правила понятийной расшифровки психологических символов демонстрируют, в частности, Ф. де Ларошфуко и Ж. де Лабрюйер, в то же время о неадекватности такого перевода предупреждает Б. Паскаль.

После почти трехвекового триумфа понятия в XX веке вновь в полный голос заговорили о власти символа. З. Фрейд говорит о вторжениях в наши сознательные представления символов подавленной сознанием сексуальной энергии, К. Г. Юнг – об архетипах, т. е. коллективных символах, властвующих над человеческим сознанием²⁰, Э. Фромм – о символах, определяющих структуру общества и социальное бытие человека²¹, Э. Кассирер – об априорной способности человека к

введшего понятие «поступающее мышление» или иначе «участное мышление». (См. М. М. Бахтин. К философии поступка. // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984-1985. – М., 1986.) Целью Бахтина, вероятно, было преодолеть в едином понятии-образе разрыв между понятиями реального и мысленного мира, вернуть ту «мифологическую мощь», об утрате которой говорил Шеллинг. Этот разрыв история философии числит за эпохой Г. Галилея, Р. Декарта, И. Ньютона. Галилей впервые стал рассматривать силу как сугубо мыслительную конструкцию. Хотя он, конечно, имел за спиной схоластическое представление о божественном могуществе как об *actus purus*. Но Галилей был первый, кто ввёл *actus purus* в математические вычисления. *Actus purus* фактически стал разменной монетой физической науки под именем *силы инерции*. Декарт на равных ввёл в систему своих координат как божественную, так и человеческую силу. Мир стал мыслиться как математическая точка, движущаяся по законам умозрительных чисел. Для Декарта, действительно, мышление, как и число, являлось символом бытия, т. е. *возможным*, а не наличным бытием. Для Декарта мышление – это, прежде всего, теоретическая, а значит, символическая деятельность. (Ср. Э. Кассирер. Избранное. Опыт о человеке. – М., 1998, с. 509.)

¹⁹ Собственно, Локк впервые ввел в английский философский язык слово «*idea*» в значении «*notion*», что вызвало поначалу множество протестов (см. J. Lock. An Essay Concerning Human Understanding).

²⁰ См. К. Г. Юнг. Архетип и символ. – М., 1991.

²¹ См. Э. Фромм. Забытый язык. Введение в науку понимания снов, сказок и мифов.

структурированию бытия в «символических формах»²², А. Лосев – о символе как бытии смысла, проявляющегося в способности человека получать и сообщать смысл бытия²³. Кроме того, говорят также о символах, определяющих пол, возраст, социальное положение, политический строй, культуру и т. д. В научный оборот вводится, например, представление о культуре как символической структуре, имеющей самодостаточное, независимое от самой человеческой природы, по выражению Лесли А. Уайта, «экстрасоматическое»²⁴ бытие.

В связи со всем этим возникает вопрос: можно ли вести речь о бытии личности в том случае, когда явно отсутствует способность самостоятельно определять себя в мире? Ведь оказывается, что сфера высших достижений человеческого духа, т. е. сфера культуры, может быть представлена или как сфера, зависящая от власти бессознательного, или как сфера, зависящая от сверхчеловеческих сил, сообщающих человеку закодированный смысл его бытия, или же как сфера действия созданных самим человеком символических структур, т. е. как некий виртуальный мир, над которым, хотя он его и создал, человек несколько не властен – наоборот, мир этот властвует над ним. Можно ли в таком случае говорить о бытии личности и как вообще теперь говорить о бытии? В крайнем случае (я имею в виду раннего Л. Витгенштейна) вопрос даже ставился о том, имеет ли смысл вообще что-то говорить, т. е. пытаться передавать сообщение в знаковой форме? Ведь если со-общение в принципе невозможно, то любой акт коммуникации теряет смысл. Действие или поступок или лишаются возможности быть осуществленными, или же

// Э. Фромм. Душа человека. – М., 1992. – С. 179–298.

²² См. Э. Кассирер. Избранное. Опыт о человеке. – М., 1998.

²³ См. А. Ф. Лосев. Логика символа. // А. Ф. Лосев. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991. – С. 247–274.

²⁴ См. Л. А. Уайт. Понятие культуры. // Антология исследований культуры. Т. 1. – С.-П., 1997, с. 17–46.

утрачивают смысл. Понятие, таким образом, оказывается абсолютно бездейственным, ибо в результате своего кажущегося триумфа оно полностью утрачивает способность быть средством со-общения. Возвращается эпоха торжества символа, с одной стороны – в виде нового увлечения мистикой, с другой – в виде сверхзаформализованной логики.

Власть символа, на мой взгляд, может быть объяснена тем, что во многих отношениях символ оказывается более эффективным средством сообщения, чем понятие²⁵. Символ часто скорее достигает цели – благодаря своей связи с переживаниями человека. Не признав того, что символ является средством сообщения, мы всегда будем вынуждены рассматривать культуру отдельно, а человека отдельно.

В чем же специфика символа как средства сообщения? Дело в том, что символ – это не просто переносчик сообщения, про который можно было бы сказать, что он непонятно вообще какое к самому сообщению имеет отношение, – так, нечто вроде оказии, – нет, символ представляет саму возможность существования

²⁵ В своей вступительной статье к сборнику «Теория метафоры» Н.Д.Аругюнова высказывает противоположное мнение: «И метафора и символ являются объектом скорее интерпретации, чем понимания. Именно это свойство не позволяет им служить орудием коммуникации: ни символами, ни метафорами не передают сообщений. Ими нельзя отдать приказ или взять на себя обязательство. Они безадресатны. Это отличает их от знака. Знаком можно осуществить адресованный речевой акт: поздороваться и попрощаться, пригласить войти или выдворить вон, пригрозить или предостеречь. Ни *символ*, ни *метафора* не могут войти в те контексты, в которых имя *знак* эквивалентно высказыванию, включающему коммуникативную цель (иллокутивную силу). Концепт знака связан с прагматикой речи. Знак – орудие в руках человека. При помощи знаков общаются и регулируют межличностные отношения. Метафора и символ не инструментальны, как не инструментален образ. (Н.Д.Аругюнова. Метафора и дискурс. // Теория метафоры. – М., 1990, с. 23.)

Против точки зрения Аругюновой нельзя ничего возразить, если отождествлять *сообщение* с тем *значением*, которое с его помощью передает адресант. Я же под *сообщением* понимаю, во-первых, *послание, извещение*, которое свой истинный смысл приобретает в *момент ин-формирующего единения* адресанта и адресата, т. е. в *момент их со-общения*. Такое *со-общение* не передается, но *создается* при помощи символа. Когда, например, в момент атаки поднимают знамя, то это часто оказывается более эффективным сообщением, чем отдача приказа.

сообщения. Если сообщение вообще возможно, то оно возможно, прежде всего, как символ. Ведь любое сообщение – это всегда сообщение, передаваемое *другому*, и принимаемое *другим*. А другой – как другой – может существовать *для нас* только посредством нашего воображения. В ином случае он будет просто мыслиться нами как некое отражение нашего «Я». Изображение и отображение являются результатами рефлексивного мышления и этим отличаются от воображения. Все же, что мыслится посредством воображения, может быть представлено как символ.

Поскольку символ представляет некую форму сообщения, то он обладает и характеристиками сообщения.

Сообщение – это *определение*: другой определяется как не-Я, и сообщение о нем – это сообщение о *другом*. Существование другого определяется возможностью его существования, т. е. его властью *быть собой*, это же является и необходимым условием сообщения и, собственно, первичным сообщением. Первичное сообщение – это сообщение «Я есть». Бытие само по себе – это уже сообщение. Но поскольку бытие предполагает возможность быть, то оно есть также сообщение об этой первичной возможности.

Возможность быть определяет горизонт бытия. Наличное бытие имеет возможность *становления*. Эта перспектива становления бытия представляет *иную реальность* бытия. Она не есть наличное бытие, но возможность обналичивания бытия. Становящееся бытие способно всякий раз стать наличным бытием, но, в то же время, оно – больше своей наличности, оно несводимо к ней, оно имеет *возможность* стать чем-то иным²⁶. Хочу здесь подчеркнуть, что речь сейчас не идет о феноменологической редукции как методе познания. Речь идет не о методе познания, но о *возможности* бытия познания, т. е., если использовать

²⁶ Подобный взгляд, например, мы находим в концепции-интерпретации Ж. Делеза. (См. Ж. Делез. Логика смысла. – Москва – Екатеринбург, 1998, с. 13–18. Делез здесь интерпретирует Платона, стоиков, Л. Кэролла.)

гуссерлевские понятия, о возможности как «эйдосе». Следуя этим (возможно, гуссерлевским, возможно, неоплатоническим) путем до конца, мы просто вынуждены отождествить власть и символ. Однако нашей целью не является простое постулирование такого тождества, перед нами стоит задача выявить ту связь, которая лежит в его основе. А там, где есть связь, там всегда есть и различие.

Возможное бытие не есть наличное бытие, а значит, оно может быть интерпретировано как бытие *ложное*. Поскольку возможное бытие есть бытие символическое, то мы можем сказать, что символическое бытие есть бытие ложное. Ложное – в смысле *не наличное*. Сообщение о любом не наличном бытии может быть воспринято как ложное сообщение²⁷. Любое существо, не способное к символическому мышлению, воспримет символическое сообщение как ложное или фальшивое. Однако символическим является, фактически, любое изменчивое, становящееся сообщение. Кассирер считал, что символическое мышление, т. е. мышление о возможном, является отличительной особенностью человека. Исходя из нашего рассуждения, можно сделать вывод, что способность лгать присуща только человеку. Эту мысль мы встречаем у Ю. Лотмана, писавшего, что «Животные, охотясь или защищаясь, могут применять тактику обмана. Однако им чужда ложь, т. е. немотивированная и бескорыстная неправда». Лотман задается вопросом о том, какую «существенную функцию помимо склонности людей обманывать друг друга» выполняет ложь? При анализе этой проблемы он обращается, в частности, к «Ревизору» Гоголя. Чего добивается Гоголь, который, по выражению Лотмана, «создав образ Хлестакова, сотворил целую поэму лжи как чистого искусства, лжи, находящей удовольствие в себе самой и упивающейся своей собственной поэзией»? Лжёт Хлестаков «оттого, что у него

²⁷ См. Э. Кассирер, Опыт о человеке, с. 507–509.

«легкость в мыслях необыкновенная». Его мысли обладают способностью отрывать от реальности и образовывать собственный, ничем не ограниченный и ничем не контролируемый, мир. Ложь дает Хлестакову некую степень свободы, возвышающей его над ничтожной реальностью петербургского чиновника»²⁸. Своей ложью Хлестаков создает фантастический, но в каком-то смысле возможный и потому реальный мир. И реальность эта даже становится наличной. В какой-то момент Хлестаков, встречая по отношению ко всему, что он говорит, доверие, действительно обладает реальной властью, соответствующей представленному им образу. Созданное им символическое, возможное бытие обналичивается в реальной ситуации. Хлестаков *в действительности* получает реакцию, соответствующую заявленному им образу. Два мира пересекаются. Реальное и возможное соединяются в единое бытие мифа. Гоголь показывает, как в самой обыденной реальности, «из ничего» создается миф – просто потому, что людям *нужен* миф. Миф нужен людям не потому, что им нужно во что-то верить (в этом отличие мифа от религии), а потому как раз, что им нужно *представить* (что в данном случае – то же самое, что противопоставить) себе что-то невероятное. Люди хотят, чтобы им представляли образы, в которые они обычно не в состоянии поверить. Люди хотят *присутствовать* в процессе *воображения*. Чем фантастичнее представление, тем оно желаннее. Если мы проанализируем причину успеха любого произведения искусства (неважно, какого искусства, массового или «высокого»), мы увидим, что оно сохраняет свою популярность до тех пор, пока в состоянии поддерживать в публике ощущение присутствия в процессе или состоянии воображения. Только в этом случае искусство сохраняет свою власть. Это касается любого явления культуры: *для нас существует то, что способно удержать нас в*

²⁸ Ю. М. Лотман. Культура и взрыв. – М., 1992, с. 200.

состоянии своего воображения, т. е. в состоянии производства символов. То, что достоверно, понятно, то не приковывает к себе нашего внимания, потому что оно уже подчинено и присвоено нами; властью над нашим воображением, а, следовательно, и над нами обладает невероятное и недостоверное, т. е. символ²⁹. Наука сейчас зачастую привлекает людей больше, чем миф, но вовсе не потому, что она более понятна, а как раз потому, что она зачастую менее понятна. Людей завораживает то, что, совершенно не понимая принципов, на которых базируется наука, они, тем не менее, оказываются в состоянии с ее помощью воздействовать на мир. Они часто даже не задумываются над тем, *что* они производят, им нравится сам процесс осуществления в действительности воображаемого мира.

Таким образом, самая обычная и заурядная вещь является на деле самой фантастической. Встать завтра утром, пойти на работу – что может быть обычнее? Но для этого необходимо только, чтобы весь космический, хуже того, политический и социальный порядок, который существует сегодня, существовал и завтра. Обычно мы об этом не задумываемся, но тот, кто сумеет заставить нас всерьез вообразить, что того, к чему мы привыкли, завтра может не быть, надолго поразит наше воображение и будет обладать над нами подлинной властью³⁰.

Миф, религия, наука и сказка обладают властью над людьми не потому, что принуждают их поверить, что то, что они рассказывают, – правда, а потому, что принуждают их поверить в то, что это *может* быть правдой. (Правда для нас – это не то, что происходит с другим, а то, что происходило, происходит или *может* произойти с нами. Правда – это то, что *есть* здесь и *теперь*. Правда – это не *присутствие*, а *наличие*. Деньги, скажем, могут присутствовать в моей жизни, но у меня их может не быть в

²⁹ Ср. *credo quia absurdum* Тертуллиана.

³⁰ Может быть, с особой силой эту *невозможную реальность наличного бытия* показал Ф. Кафка.

наличии, и потому *для меня* деньги – это неправда, кривда, нечто ложное, злое и враждебное. Для меня деньги – это нечто *предполагаемое*, нечто такое, что я сам *обличаю* как зло, т. е. выставляю в обличье зла. Правда – это *разоблаченная наличность* (голая правда), это всегда – результат *суда, суждения*, она присутствует всегда и во всем, но *проявляется* (становится явной) только в разоблачении.

Ложь – это правда *в чем-то изложении*. Говоря перед кем-то, говоря *в предположении* кого-то, я говорю ложь. Говоря перед кем-то, я не разоблачаюсь, не изобличаю, а *излагаю*. Я говорю правду только вне присутствия *другого*. Потому что в присутствии другого я всегда *со-стою* в его *предположении*. Чтобы разоблачиться перед *другим*, я должен предварительно *присвоить* его. Я не могу говорить правду *другому*. Говоря правду, я *предполагаю* в другом *себя*. Я *предваряю* правду присвоением другого. Присвоение всегда в *преддверии* разоблачения. Присвоение *направлено* на разоблачение. Присвоение, как *опредмечивание другого*, направлено на разоблачение как на осуществление себя. *Другой* естественным образом, т. е. как предметное вещество, *вызывает* мое разоблачение. Другой как *вещество*, как понята мною сущность (*ratio*), становится *неразличимым* в моем разоблачении. Своим разоблачением я *оправдываю* присвоение *другого*. Присвоение оправдывается моим раскрытием, моим разоблачающим сообщением о присвоении *другого*. Разоблачение – это всегда разоблачение в присвоении *другого*, чужого. Это – сообщение о преступлении границ самого себя *в направлении* другого. *Направленность* – это уже преступление, поскольку это – направленность к *другому* как к своему. Направленность – это *освоение*. И потому *сказуемое* (предикат) – это *свойство сказания*. Сказание как направленное *по-вест-вованию* (*par-ratio*, сужение, сосредоточение, вбирание.) В

том, *как* они это делают, и проявляется разница между этими типами воображения.

Прелесть сказки в том, что она совершенно понятна. Заранее известно, как она должна закончиться. Толкин говорил, что сказка *обязана* иметь хороший конец. Интересно не просто слушать или читать сказку, а участвовать в ее воображаемых событиях. Ребёнок, в сотый раз слушая любимую сказку и задавая поминутно вопросы, на самом деле «пробует» возможные ходы и каждый раз с неизменным удовольствием убеждается, что плохой конец невозможен. Настоящий смысл сказок и состоит в этой непрерывной возможности причастности в рамках устоявшегося канона.

Миф, при всём внешнем сходстве со сказкой, отличается от неё тем, что он не должен быть понятен. Смысл мифа не в том, чтобы побуждать человека к сочинительству или к вере, а в том, чтобы побуждать его к действию. Конец у мифа не только не установлен, но полностью зависит от действий человека. Человек постоянно творит миф своей деятельностью. Поэтому к области мифа относится любое упорядочивающее действие человека, т. е. любой *поступок*. Например, если человек каждое утро встает в 6.00, то это является одним из мифов, которые он создаёт.

Религия и наука должны быть совершенно непонятны. Обе они основываются на законе, а закон есть то, что не подвластно никакому определению, ибо закон сам есть начало и конец всех определений.

С точки зрения религии, всё, что возможно в какой-то момент времени, существует всегда; с точки зрения науки, всё, что существует в каком-то месте пространства, возможно везде. Ни то, ни другое понять нельзя. На практике, определённая религия существует до тех пор, пока она способна создавать веру, а наука — до тех пор, пока она способна порождать сомнения. Верят в изменчивость, сомневаются в постоянстве. Изменчивое

недоступно проверке, потому даже сомневаться в нём, означает верить в него. (Вера поддерживается мышлением: до тех пор, пока мы думаем о чём-то, мы в это верим.) Постоянное слишком невероятно для тех, кто сам непостоянен, и потому от него постоянно требуют доказательств своего постоянства.

Возвращаясь к образу Хлестакова, отметим ещё один интересный момент: чем больше Хлестаков лжёт, тем больше ему верят. Тут, на мой взгляд, срабатывает один из важных принципов власти – *изменчивость*. Символ – это становление, *чистая возможность, безличная ценность*. Символ – нематериален, он всегда не есть то, чем он является. Т. Мор в «Утопии» указал на то, что деньги имеют не реальную, а символическую ценность, выразив, таким образом, сомнение в их могуществе. Почти одновременно с ним Н.Макиавелли сказал то же самое про Властителя, в котором он видел символ индивидуального могущества человека (*virtù*), а М. Лютер – про Римскую Церковь, обвинив её во лжи. Столетие спустя Ф. Бэкон и Р. Декарт объявили, что всё накопленное до сих пор человечеством знание является ложным. Ещё через сто лет Б. Мандевиль объявил мораль выгодным обществу лицемерием. И когда, наконец, Д. Юм назвал любое понятие фикцией или иллюзией, тогда пришлось (и это попытался сделать Кант) обратиться за помощью к символу. Оказалось, что любое понятие может быть представлено как обналиченный символ, любая ценность – как обналиченная страсть. После этого взволнованные романтики стали везде искать личность. Человек и все им произведенное, т. е. то, к чему как раз в это время прочно прикрепляется название культуры, становится образом и лицом понятий, персонажем. В символе начинают искать «идейное содержание». Становится ясно, что для того чтобы проявить свою власть, символ должен обрести лицо. Или лик.

Вспомним, как в финальной сцене гоголевского «Ревизора» реальная власть государства является в облике реального жандарма. (Можно вспомнить и противоположный ей по настроению, но идентичный по смыслу торжественно-ликующий финал бетховеновского «Фиделио».) Персонажи гоголевской пьесы на какое-то мгновение позабыли о том, что реальная власть всегда должна быть в форме. Та же мысль «звучит» и в другой «немой сцене», которую мы находим в «Борисе Годунове» Пушкина. Как и у Гоголя, реальная власть описана у Пушкина очень сдержанно, ремаркой из двух слов: «Народ безмолвствует». На фоне этой реальной, но затаенной мощи все иные, постоянно переоблачающиеся власти выглядят совершенно беспомощными и, по сути своей, ложными. Это – лже-власти. Все они – самозванцы. Да, они создают свой виртуальный мир, свою систему символов, но эти символы или совсем не переживаются народом, или переживаются им по-своему, иначе. Символические миры почти никогда не совпадают, а если такое случается, то такие события описываются в священных книгах.

Какой же можно из этого сделать вывод?

Реальная, наличная власть должна обладать строго определенными, узнаваемыми чертами. Она должна быть статична и потому ясна и понятна. Это второй важный принцип власти. На первый взгляд, он противоречит первому принципу – принципу изменчивости. Однако это противоречие снимается точно таким же образом, как Платон *идеально* снимает противоречие между понятием и символом. Точно так же, как *идея* у Платона – это и понятие, и символ, точно так же *власть* – это и становление, и ставшее; это – и вечная изменчивость (вспомним Гераклита), и застывшая форма (вспомним Аристотеля). Власть – это и мифология, и идеология; это – и демагогия, и казарма. Власть – это утопия: когда она есть, она – благо, когда она благо – ее нет. Власть непостижима и абсурдна. Она может быть и внешне

бесформенной, но при этом неумолимой – как в романах Ф. Кафки. Э. Канетти назвал Кафку величайшим среди поэтов экспертом по вопросам власти³¹. Вероятно, он имел в виду, что о власти можно что-то по-настоящему сообщить, лишь обладая такой силой воображения, какая была у Кафки.

Власть всегда не здесь, на нее нельзя указать. В этом смысле можно сказать, что власть трансцендентна. Ничто не может быть определением власти, власть неопределима, ибо любое определение власти означает ее определенность, а значит ограниченность. Власть несводима к понятию. Власть – это символ и она выражается символами.

Символом власти может быть любая вещь. Вещь – это символически обозначенная власть. Ибо вещь *есть*, если она *может* быть.

Власть *символически* прорывается в вещь и охватывается ее значением. Она *символически* обозначается вещью. Иначе говоря, власть передает сообщение посредством символа. Передавая сообщение о власти, символ сам является властью.

Таким образом, мир, созданный человеческим воображением, мир символов, мир культуры возвращается в реальный, наличный мир как овеществленная или *извещенная* власть. Воображаемый, виртуальный, властный мир *извещает* себя в реальном мире, становится в нем вещью среди вещей. Покоряя этот мир, он одновременно и подчиняется ему, встраивается в установленный порядок.

Культура, таким образом, имеет власть над людьми потому, что она аккумулирует в себе власть символов. Культура, или система символических связей, т. е. связей, имеющих для нас символическую ценность, поскольку они структурируют, т. е. об-наличивают бытие в нашем переживании³², в реальном мире

³¹ См. Д. Затонский. Предисловие. // Ф. Кафка. Америка. Процесс. Из дневников. – М., 1991. С. 10.

³² В. Дильтею принадлежит теоретическое определение связи между *переживанием*

осуществляется как определенная система контроля над поведением людей. Происходит это посредством распространения символов.

Любая власть имеет тенденцию умножать свои символы: чем власть больше, тем больше переживаний с ней связано, и каждое переживание фиксируется в памяти посредством определенного символа. Объем знаковой системы вещей определяет объем обозначенной системой власти.

С увеличением количества символов увеличивается количество форм культуры.

Современная культура стремится к глобализации. Соответственно, она, с одной стороны, стремится к глобальной аккумуляции символов, а с другой – к глобальному распространению определенного набора символов, обладающих наибольшей активностью. Каждая культура стремится к регенерации власти в той символической форме, которая лежит в основании этой культуры. Современная культура – многолика, ибо она глобальна, но, думаю, можно сказать и по-другому: современная культура глобальна потому, что она многолика. В ней сталкиваются и обустройства различные символы, в том числе и различные символы власти. Символы различны, потому что они связаны с различными переживаниями. Символ нельзя навязать. И нельзя убедить его принять. Сам по себе символ – это только знак. Собственно символом он становится в момент переживания, а как передать переживание? (Посредством насилия в самом широком

(*Erlebnis*) и сообщением о переживании: сообщено может быть только то, что пережито, т. е. какой-то *момент жизни, ставшее*. Отчаянное стремление вырваться за пределы этой единичной моментальности мы находим в «Исповеди» Августина и в романах Ф.Достоевского (постоянное обыгрывание возможности раздвоения поступков в образах или мыслях персонажей сближает его, в частности, с Р.Л.Стивенсоном), более со-бытийно соотносится с ней М.Монтень в «Essais», для которого «опыт» – это *воображение* (или *образующий поступок* – мысль эта была подхвачена Ф. Бэконом, развившим ее в концепцию индуктивного метода, т. е. концепцию проецирования возможного образа) бытия в мысли. К этой со-бытийности образа и мысли апеллируют в XX веке М.Бахтин и Р.Музиль.

смысле этого слова. Внутренняя любовь, мы тоже совершаем насилие.) В этом обстоятельстве, как мне представляется, кроется причина того, что глобальное распространение в современном мире получает не столько культура, сколько цивилизация, которая хотя и является плодом определенной культуры, однако все же принципиально отличается от нее тем, что она есть не система символов, но система знаков. В цивилизации взаимное переживание заменяется договором сторон. А стороны, с каким бы совершенством они ни были сопряжены, все же не составляют ещё единого целого, а только более или менее искусно ориентированные друг относительно друга части.

УТОПІЧНИЙ І МІФОЛОГІЧНИЙ
СТАТУСИ РЕАЛЬНОСТІ:
ДО ПИТАННЯ ПРО ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ПРОБЛЕМИ
КОМУНІКАЦІЇ
В СИТУАЦІЇ СМИСЛОВОЇ НЕВИЗНАЧЕНОСТІ*

Поняття реальності протиставляється у мовному дискурсі уявленню про нереальне й вказує на намір зробити упорядкування в певній мисленнєвій системі координат. Першим кроком до такого впорядкування є *уявлення* про те, що щось є, або, навпаки, що чогось *немає*. Власне, те, що уявляють як таке, що є, і становить дискурсивну реальність (тобто реальність, що існує у певному *способі уявлення*). Коли кажуть про реальність чи нереальність чогось, то, насправді, мова йде не стільки про річ як таку, скільки про ставлення до неї. Таким зверненням до речі їй надають чогось додаткового – чогось такого, що виводять із *власної* сутності й поширюють на цю річ. Отже, буття речі обмежується нашим модусом звернення до неї, нашим ставленням до неї. Наше ставлення до/стосовно речі означає, що ми встановлюємо річ у сфері власної уваги, у межах нашого сприйняття її, у межах її досяжності для нас. Тим самим ми формуємо певний комплекс, у якому річ є певною мірою досяжною для нас. Ми формуємо відношення, в якому перебуваємо ми і ця річ. Відношення, яке надалі формуватиме нас – поки ми перебуватимемо в ньому.

* Димерець Р. Й Утопічний і міфологічний статуси реальності: До питання про філософський аналіз проблеми комунікації в ситуації смислової невизначеності // Наукові записки НаУКМА. Т. 18. Спеціальний випуск. К., 2000. С. 68–70.

Таким чином, реальність створюється нашим первинним зверненням до чогось, і реальностей є стільки, скільки ми можемо уявити. Реальність обмежується можливостями нашого уявлення.

Однією з функцій уявлення є створення понять. Будь-яке поняття – це певне відокремлення. Однак, сенс утворення понять полягає не у відокремленні заради відокремлення, а у відокремленні заради *осягнення*. Ми відокремлюємо В в А, тому що в нас уже є уявлення про наявність В в С. Отже, ми виокремлюємо В в А і С, щоб осягнути зв'язок між А і С. Оскільки А і С перебувають у сфері наших відносин, зв'язок між ними має бути визначеним, а це означає, що він має бути *нам* зрозумілим. Він є нам зрозумілим тоді, коли ми маємо поняття про нього. Зрозуміле означає визначене.

Б. Паскаль казав, що невизначеність не може бути постійною, бо постійна невизначеність – це вже певна визначеність. Справжня невизначеність – це невизначеність *час від часу*, це певна *часова* невизначеність, коли *час* розпадається на *часи*, які ми не в змозі розташувати за принципом просторової ієрархії, як не в змозі розташувати й себе серед них. Невизначеність буття пов'язана з тим, що воно *час від часу* набуває певного статусу, себто стає реальністю.

Питання про реальність постає з бажання відокремитися від *того, що не є таким, як ми*. Справді реальним вважають те, що можливо зрозуміти, осягнути, про що можливо говорити, серед чого *можливо бути*, тобто знаходитись і знаходити себе, а це означає можливість повідомляти собі про свій стан, інформувати себе. Не-реальне ж пов'язується із неможливістю бути, з місцем, в якому неможливо знаходитись (в якому не маєш влади себе розташувати, в якому не можеш бути), з ситуацією, в якій неможливо себе знайти, неможливо звернутися до себе. Реальністю, отже, вважають *те, що є тут і тепер*.

Оскільки стан реальності-тут-і-тепер постійно змінюється, то часто кажуть про існування різних реальностей, які, однак, можна було б описувати й як різні ієрархічні стани певної реальності, як різні світи й т.ін. Бо те, що зрозуміло *мені тут і тепер*, може бути незрозумілим *іншому десь і колись*, і навпаки. Суб'єктивна, моментальна й локалізована у просторі, тобто, ситуативна, визначеність стає невизначеністю з позиції інтерсуб'єктивності. Визначена реальність як така є неможливою, хоча й є єдино можливою *для нас*. Це поєднання в реальності статусів можливого й неможливого ми спробуємо пояснити, ввівши до аналізу реальності поняття про утворення утопічного й міфологічного статусів реальності.

Як відомо, Т. Мор створив класичний образ заздалегідь *неможливого* суспільства – *Утопії*, суспільства, яке може існувати лише поза межами реальності *тут і тепер*. Утопія, як певний статус реальності-тут-і-тепер, є *реальністю-ніде*. Мор виділяє в аналізі реального суспільства статус його утопічності: утопічне суспільство опозиційно визначає суспільство реальне, принциповою ознакою якого є його *сучасність*. *Сучасне суспільство* – це суспільство, яке постійно змінюється, на противагу до нездатного до змін утопічного суспільства. Тому реальне, або сучасне, суспільство – це суспільство *постійної* невизначеності, а отже, таке суспільство, про яке, якщо скористатися нагадуванням Б. Паскаля, можна казати, що воно визначається своєю невизначеністю. Сучасне суспільство – це трансцендентальне суспільство, воно завжди поза межами самого себе. Його ще називають суспільством постмодерну. Це не ідеальне суспільство, бо воно постійно створює нові реалії й не є застиглим у ніякій, навіть найкращій – але існуючій невідомо де і коли! – суспільній ієрархії. Сучасне суспільство набуває, таким чином, не утопічного, а міфологічного статусу. Воно постійно створює само себе як міф, бо кожна нова ступінь

суспільностворення відкидає попередню ступінь в небуття як таку, залишаючи в той же час його в теперішньому у статусі пам'ятки минулого (в статусі артефакту), тобто речі, відірваної від свого часового дискурсу й поглиненої іншим часовим дискурсом, для якого вона – лише річ у просторі. Отже, сучасне суспільство – завжди тут, утопія – завжди *ніде*. В свою чергу, міф дискурсивно втілюється, наприклад, у матеріальних пам'ятках минулого, в елементах моди, мови і т.ін., але його ніколи немає в теперішньому, тобто він завжди відсутній у часі, тоді як утопія завжди присутня у часі (як *ідея* або ідеальний образ), але завжди відсутня у просторі, її ніколи немає *тут*. Отже, міф символізує часову невизначеність, а утопія – невизначеність просторову.

Неможлива реальність опису Т. Мора – в тому, що, існуючи в уяві поза визначенням меж її статусу, вона претендує на статичну універсальність. Опис Мора є неможливим як опис *буття взагалі* (як такий неможливим є будь-який опис), але він є по-своєму реальним як опис певного *статусу* буття. Невідповідність як утопії, так і міфу тому чи іншому *нашому* уявленню про реальність відображає лише певну реальну невідповідність, або сутнісну некомунікативність стосовно одна одної, певних знов-таки реальностей як статусів буття. Реальність як така містить у собі можливість існування такої невідповідності, яка являє себе чи то як невідповідність між станом і становищем (тоді мова йде про міф), чи то як невідповідність між станом і становленням (і тоді мова йде про утопію). Цю невідповідність можна охарактеризувати загалом як стан *сислової невизначеності*: я *впізнаю* реальність-для-мене як таку, що діється зі мною тут і тепер, і водночас – як реальність-для-іншого, однак все це або взагалі не має ніякого сенсу або набуває якогось іншого сенсу з точки зору будь-кого, хто не є *мною тут і тепер*, навіть, можливо, і з моєї власної точки зору, але в інший час і в іншому місці. Ні для кого, крім мене, та й то лише тут і тепер, моя постать не є

внутрішньо реальною, тобто набутою певного внутрішнього сенсу, постаттю. З точки зору інших, вона обумовлена посередництвом, опосередкуванням (медіацією) певних знакових характеристик, які я ініціюю своїми висловлюваннями чи діями, але які в процесі інтерактивного спілкування (в процесі комунікативного звернення) набувають вже якогось іншого, певною мірою незалежного від мене, суспільного, значення. З цієї точки зору, моя постать як така є утопічною, тобто такою, що знаходиться в якомусь місці поза тим місцем, що набувається нею в суспільстві, в якомусь нереальному, віртуальному топосі, й водночас міфічною, бо вона, для будь-кого іншого, крім неї самої, перебуває в якомусь іншому – не теперішньому – часі.

Таке уявлення про реальність, здається, примушує казати про принципову невизначеність реальності як такої. Можна, однак, зауважити разом із М. Бубером, що невизначеність ця насправді – комунікативна, а не сутнісна. Якщо додати до цього висновок Е.Левінаса про те, що «іншість» іншого не є наслідком його герметичної закритості від мене (Ляйбниць, Шпенглер), а є просто виразом (представленням) чи «обличчям» його «інакшості», то можна казати, що безпосередня, немедіаційна, сутнісна, комунікація як така є в принципі неможливою, оскільки безпосереднє ін-формування мною іншого було б фактичним знищенням його саме як іншого, бо він таким чином просто став би мною. Це знищення іншого було б водночас і знищенням мене самого, бо ж я існую як я саме через можливість існування іншого, яка, в свою чергу, пов'язана із неможливістю сутнісної комунікації. Ця можливість існування іншого, обумовлена неможливістю спілкування наших сутностей, є реальністю певного іншого порядку, виміру стосовно моєї реальності, бо вона не існує для мене *тут і тепер*, але це є все ж таки саме реальність (і водночас це лише певний статус *моєї* реальності), бо без реальної можливості існування іншого не може бути реальності мого

існування. Ця можливість існування іншого набуває в *тутешній* реальності або, іншими словами, в *реальності Я*, міфологічного й утопічного статусу, і саме в *такому* статусі ця *реальність іншого* є необхідною умовою мого існування.

Отже, міфологічний і утопічний статуси реальності визначають обрій реальності спілкування. Інформація є міфологічною й утопічною, коли вона – про те, що *не тут і не зараз*, не зі мною й не з іншим, але – *між нами*. Реальність міфу, так само як і реальність утопії, – це не реальність Я, й не реальність Іншого, це *реальність Ми*, яка не зводиться до реальності жодного окремого Я, але яка стосується всіх Я в їхній окремішності. Ми-реальність – це реальність суспільства як такого, це, так би мовити, реальність суспільності, вона поза межами окремих складових самого суспільства, але охоплює суспільство в його цілісності. Власне комунікація стає можливою у відносинах між реальностями. Окремі реальності вступають у стосунки одна з одною у вигляді утопій і міфів, які не лише виступають для Я-реальностей як образи чи «обличчя» Іншого, але й, у свою чергу, набувають статусу певних Ми-реальностей, або *комунальних* статусів реальності.

КОНЦЕПЦИЯ ПОКАЯНИЯ РАВА А. Й. КУКА И ЕЕ МЕСТО В ФИЛОСОФИИ ИУДАИЗМА

Проблема покаяния (*тиува*), как проблема возвращения к истокам своей самости в XX в. приобретает принципиально важное значение для многих выдающихся еврейских мыслителей. Достаточно назвать имена Ф.Розенцвайга, р. Й.Соловейчика, А.Неера. Объяснить это можно тем резко обострившимся чувством индивидуальной ответственности человека за судьбу мира, которое характерно для XX в.

XX век – это, кроме всего прочего, век сомнения в идее поступательного развития как движения от чего-то менее совершенного к чему-то более совершенному. В этом веке, не без влияния идей Ф. Ницше, философы говорят о возвращении к истокам. Представление об истоках у всех, конечно, разное, но, в любом случае, стремление докопаться до основ собственной мыслительной традиции является доминирующим.

В иудаизме концепция возвращения является одной из основных. В Торе она изначально представлена в концепции Исхода. Исход в Торе представлен как возвращение *всего народа одновременно* из рабства забвения собственной сущности. В Торе Исход тесно связывается с концепцией Творения, это подчеркивается, в частности, в заповеди о Субботе.

В период *галута* концепция Исхода все больше интерпретируется в понятиях *алии* и *тиувы*. Проблема эта достаточно сложна и связана она не только с теми различными ситуациями, в которых оказывались евреи в период изгнания, но и

вообще с вопросом о том, что такое еврей, о том, каково его место в этом мире.

В современном мире не только еврейский народ в целом, но и каждый еврей *в отдельности* находится в сложнейших и теснейших связях с миром. И потому таким сложным оказывается вопрос об отношениях евреев с Б-гом. Как сочетать концепцию *избранного народа* с концепцией *личной ответственности каждого отдельного человека за судьбу всего человечества?*

Этот вопрос занимает ключевое место в философских размышлениях р. А. И. Кука.

Р. Кук родился в 1865 году в прибалтийском местечке Грива. Учился в Воложине – самой знаменитой ешиве Польши и Литвы. В 1920 году р. Кук стал первым в истории главным ашкеназийским раввином Эрец-Исраэль и пребывал на этом посту до своей смерти в 1935 году.

Вся деятельность р. Кука была посвящена тому, чтобы примирить современное состояние еврея с иудаизмом Торы, Талмуда и Каббалы. Желая найти для всех тенденций современной еврейской мысли место в рамках иудаизма, р. Кук на протяжении всей своей жизни сталкивался с непониманием и зачастую с прямым неприятием своих идей со стороны всех течений еврейского ишува. Можно говорить о том, что подлинный интерес к творчеству р. Кука, несмотря на то, что он был главным раввином Эрец-Исраэль, стал проявляться уже после его смерти.

Философская позиция р. Кука отмечена своеобразным сочетанием принципов талмудического иудаизма и еврейского мистицизма с идеями европейской экзистенциальной философии XX в. Р. Кук стремился объяснить, каким образом современный секуляризованный и индивидуализированный еврей остается евреем в традиционном понимании. Ответ он нашел в связи бытия человека с его творческой способностью, в которой человек подобен Богу.

Согласно р. Куку, бытие человека в мире неразрывно связано с раскрытием им своих творческих способностей. Именно в *постоянном творчестве* состоит «экзистенциальность» человека. Можно предположить, что «экзистенция», «существование» для р. Кука – аналогично «осуществлению». Существование невозможно без о-существления, т. е. ограничения сущего возможностью быть существующим. Существование постоянно ограничивается само-бытностью личности. Такое постоянное ограничение, о-существление бытия – и есть творчество.

Для р. Кука важны *все* способы, которыми человек проявляет свою творческую способность.

Каждый человек, выделяя себя в мире посредством *своего* творчества, утверждает бытие мира в целом. Общее бытие, таким образом, утверждается посредством индивидуального творчества. Воссоздавая себя посредством своей творческой деятельности в своей индивидуальной целостности, в своем единстве, человек тем самым воссоздает единство мира. Заглядывая в бесконечность собственной души, человек открывает бесконечность мира¹.

Творческая способность человека к выделению себя в мире для р. Кука неразрывно связана с его способностью выделять добрые и злые стороны в жизни и в своей личности. Способность видеть несовершенства мира, включая свое собственное несовершенство, и стремиться к их исправлению, к восстановлению гармонии мира есть, согласно р. Куку, выражение творческого начала в человеке.

Каким же образом человек самостоятельно может восстановить единство Творения, гармонию мира? Ответ р. Кука – посредством *покаяния*.

Согласно концепции р. Кука, посвятившего проблеме покаяния книгу под названием «Огни покаяния», «посредством покаяния все вещи воссоединяются с Богом; через тот факт, что покаяние действует во всех мирах, все вещи возвращаются и вновь

¹ См.: «Из наследия рава Кука». – Иерусалим, 1991, с. 36–38.

присоединяются к царству Божественного совершенства. Посредством мыслей о покаянии... наша воля и наши чувства трансформируются и вновь обретают свое место в контексте божественного порядка»².

Покаяние неотделимо от осознания человеком себя частью Божьего творения. Это знание является предпосылкой ответственности человека за свое существование, за свое соответствие замыслу Творца. Покаяние, суд человека над самим собой, есть *по сути* его слияние с сущностью Божьего творения.

Таким образом, через покаяние человек обретает свое подлинное существование в соответствии Божьей воле.

Согласно раву Куку, покаяние является универсальным средством восстановления божественной гармонии. По его мнению, в мире, где, как говорится в книге «Когелет», «нет человека настолько праведного, чтобы мог он всегда делать добро и не совершать греха»³, нет ничего более определенного, чем покаяние. Именно через покаяние все существующее воссоединяется с Творцом и становится тождественным его созидающему замыслу.

Концепция покаяния у р. Кука имеет в своей основе талмудический взгляд на покаяние как на восстановление единства с Богом. В основе этого взгляда, в свою очередь, лежит библейская концепция зла, греха, понимаемого как разрыв союза с Богом. Разрыв союза с Богом, нарушение Божественных заповедей рассматривается в Танахе как преступление против замысла Божественного Творения, как путь, ведущий к смерти. Причем грех, совершенный одним человеком, ведет к страданиям всего еврейского народа. Соответственно, исправление этого греха требует события такого масштаба, чтобы оно могло восстановить союз всего еврейского народа с Богом. В книгах Пророков (*Невшим*) такие события представлены как Божественное

² А. I. Kook. The lights of penitence, The moral principles, Lights of holiness, Essays, Letters, and Poems. – Paulist Press, New York, 1978. – P. 49.

³ 7:20.

Откровение, в Писаниях (*Ктувим*) – как проявления Божественной Мудрости в мудрецах, в Талмуде, наряду с утверждением необходимости исполнения заповедей, развивается также концепция покаяния, благодаря которому весь мир может получить прощение Бога.

Покаяние, в отличие от Божественного Откровения и Мудрости, зависит от воли человека. Р. Кук доводит эту мысль до предела – само желание покаяния уже есть покаяние. Эта концепция основывается на мистических традициях иудаизма.

Покаяние, согласно учению р. Кука, – это мистический акт, поскольку требует возникновения в человеке особого чувства покаяния. Исходя из этого положения, р. Кук в своей книге «Огни покаяния» разрабатывает учение о видах покаяния и способах его достижения.

В концепции покаяния р. Кука отражена его убежденность в способности человека оказывать воздействие на мир. Эта способность, в основе своей творческая, трактуется р. Куком как *экзистенциальная* способность человека к творчеству. Р. Кук, фактически, создает концепцию творческой экзистенции, своеобразно соединяя в ней концепцию Божественного Творения и концепцию активного целенаправленного бытия человека. Именно благодаря сознательному усилию своей воли человек может достичь состояния покаяния, которое является спасительным для всего мира, ибо таким образом восстанавливается союз мира с Богом.

Таким образом, концепция покаяния р. Кука представляется важной попыткой определения в терминах иудаизма места и роли человека в современном мире, а иудаизм в целом в философии р. Кука выступает как мировоззрение, способное предложить ответы на самые жгучие вопросы современной жизни.

ПРАВДА ТВОРЕНИЯ И ПРАВДА СПАСЕНИЯ: К ПРОБЛЕМЕ ДИАЛОГА ДВУХ ПАРАДИГМ

«Новый Завет относится к Ветхому,
как смерть к зачатию, или похороны – к рождению,
или монастырь – к семье...
Это не «развитие» ..., а – совсем другой
и противоположный метафизический мир!»

В. В. Розанов. Около церковных стен¹.

В чем же мир Торы и мир Нового Завета являются друг для друга «другими»? Для ответа на этот вопрос воспользуемся свидетельством одного из крупнейших мыслителей XX века Мартина Бубера. Он пишет: «Одно из главных отличий христианства от иудаизма состоит в том, что христианство считает высшей целью каждого человека его личное спасение. Иудаизм же считает душу каждого человека слугой, действенным органом Божьего творения, которое, благодаря труду человеческому, должно стать Царством Божьим; поэтому ни одна душа не имеет целью самое себя, свое собственное спасение»².

Христианство делает акцент на Спасении, потому что причину зла земного оно видит в первородном грехе человека, приведшем к отчуждению человека от Бога, проявляющемуся в смертной природе человека. Спасение мыслится как преодоление этого

¹ Розанов В. В. Около церковных стен. М., 1995. С. 493.

² Бубер М. Путь человека (согласно учению хасидизма). // М. Бубер. Веление духа. Иерусалим, 1978. С. 110.

отчуждения, как воссоединение человека с Богом. Посредством Спасения человек избавляется от своей смертной и греховой природы³, ему даруется *новая* и бессмертная жизнь⁴. Это дарование бессмертной жизни символизируется смертью и Воскресением Иисуса, о чем рассказывается в Евангелиях и что является предметом богословских рассуждений ап. Павла⁵. Таким образом, внимание христианского вероучения сосредоточено, в первую очередь, не столько на творении человека, сколько на изменении его жизни, его *бытия*, на *перерождении* человека, осуществляемом посредством Спасения.

Иудаизм же, напротив, рассматривает каждое существо, прежде всего, как существо *сотворенное*, акцентируя внимание на его творении. Иудаизм рассматривает бытие человека не как *данность*, осуществленную некогда в акте Творения, но как постоянное *творение из ничего*⁶. При таком подходе бытие

³ Следует отметить, что в этом вопросе есть расхождение между Православным и Католическим вероучениями. Как указывает И. Мейендорф, в отличие от Западной «доктрины о вине, унаследованной от Адама и распространившейся на всех его потомков ... в греческой патристической и византийской традициях ... наследие грехопадения [отождествляется] с наследованием ... смертности, а не греховности; греховность видится лишь производной от смертности» (И. Мейендорф. Византийское богословие: исторические направления и вероучение. М., 2001. С. 253-255).

⁴ Здесь также существует расхождение между Православным и Католическим вероучениями: в то время как Православие делает главный акцент на Боговоплощении как на источнике Спасения (Бог, воплотившись в человеке Иисусе, возвышает духовную сущность человека до уровня Божественной сущности, спасая тем самым человеческую душу от смерти), Католичество, представленное учением бл. Августина, делает главный акцент на Предопределении, в соответствии с которым не все, но лишь *отдельные* души оказываются избранными для того, чтобы ими овладела Божественная благодать, приводящая их к спасению.

⁵ Павел говорит о «благовествовании Христовом» как о «силе Божией ко спасению всякому верующему» (Римл 1:16): «Ибо как смерть чрез человека, так чрез человека и воскресение мертвых» (1 Кор 15:21).

⁶ Хотя в христианстве видимым образом сохраняется концепция *творения из ничего*, однако введение в Евангелии по Иоанну концепции Логоса как посредника между Богом-Отцом и миром сотворенных вещей сводит здесь концепцию *творения из ничего* фактически до уровня частной схоластической доктрины, в то время как в иудаизме эта концепция является центральной не только в Танахе, но и в Каббале, и в средневековой еврейской философии (в частности, у Маймонида), и в хасидизме.

рассматривается «всего лишь» как *момент* Творения, как момент об-наружения твари Творцом в некоем состоянии творения. Поэтому грех Адама не рассматривается в иудаизме как некое принципиальное отпадение человечества от Бога, но лишь как *ослушание* твари заповеди Творца. Это послушание повлекло за собой наказание, но само *событие* этого послушания, мыслимое в иудаизме принципиально не столько как факт *бытия* человека, сколько как *событие* его *творения*, не может быть отменено или изменено никаким *другим* событием Творения. Поэтому главным в иудаизме является не *событие* грехопадения, но сам *принцип* Творения, о котором говорится в Торе в Книге Берешит⁷.

Таким образом, различие между иудаизмом и христианством проявляется, прежде всего, в их отношении к *сущности* вещей: Тора изначально исходит из принципа *творения* сущего, Новый Завет – из положения о *бытии* твари.

Как известно, христианство зародилось в недрах иудаизма. Но иудаизма расколотого. В то время (I в. х. э.) различные иудейские секты пытались различными путями, но каждый раз в соответствии с Моисеевым законом, изложенным в Торе, объяснить различные проблемы, не укладывавшиеся в их сознании действительности. Те же евреи, которые стали рассматривать сам Моисеев закон как *проблему*, как нечто противоречащее их нынешнему мировосприятию, перестали быть иудеями и стали христианами.

Проблема – это то, что понимается как препятствие в постижении истины. Для иудея Моисеев закон – это ни в коем случае не препятствие, но, наоборот, способ следования истине, способ существования согласно истине. Иными словами, именно

⁷ В первом известном греческом переводе Торы, Септуагинте, Книга Берешит («В начале») получила название Γένεσις («порождение», «происхождение», «начало», «исток»), что в церковнославянском и Синодальном переводах было переведено как «Книга Бытия».

благодаря Закону осуществляется связь еврея с Богом, Который сотворил этот мир.

Иудео-христиане же совершенно изменили перспективу. Моисеев закон мыслится ими (это, в первую очередь, относится к учению ап. Павла) не как связь еврея с Богом, но, наоборот, как отрыв еврея от Бога⁸. Ибо они считали, что закон утверждает мир как тварность⁹. Связь же с Богом, согласно христианству, устанавливается посредством преодоления этого провозглашенного разрыва с Богом. В Евангелии по Иоанну говорится: «закон дан чрез Моисея, благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа»¹⁰.

Разрыв этот преодолевается посредством осмысления мира уже не столько как тварности, сколько как *благодати*. «...Вы не под законом, но под благодатью», – говорит ап. Павел¹¹. Ибо «ныне, независимо от закона, явилась правда Божия»¹². Согласно ап.

⁸ См.: Римл 7:7–13. В этом тексте ап. Павел, помимо всего прочего, демонстрирует блестящее владение методом, который, как мне представляется, был впервые использован Иисусом в Нагорной проповеди. Знаменитая максима: «...Не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф 5:39) виртуозно расправляется, в частности, с законом исключенного третьего, а вместе с ним и со всей философией Аристотеля, которая вплоть до XIII в. находит прибежище преимущественно среди исламских мыслителей. Дело в том, что если зло не воспринимать как зло, то оно не является злом. Однако в данном высказывании говорится именно о зле (о «злом»), а не о чем-то, что *называется* злом. Таким образом, речь идет о зле, которое одновременно не есть зло. Противоречие снимается, если принять во внимание, что, когда говорится о зле, речь идет на самом деле о *понятии* зла, а когда говорится о невосприятии зла как зла, то речь идет уже не о *понятии* зла, а о *переживании* чего-то в качестве зла. Скажем, дождь может переживаться, а может и не переживаться человеком как зло, т. е. дождь одновременно и подпадает, и не подпадает под понятие зла; и таких примеров можно привести очень много. Это различие становится предметом специальных логических исследований только с конца XIX в., т. е. с того времени, когда логика преодолевает границы, заданные ей Аристотелем.

⁹ Римл 1:19–25.

¹⁰ Ин 1:17.

¹¹ Римл 6:14.

¹² Римл 3:21.

Павлу, «не слушатели закона праведны перед богом, но исполнители закона оправданы будут»¹³.

В чем же разница между «слушанием» закона и «исполнением» его?

Под «законом» как в иудейских текстах, так и в текстах Нового Завета подразумеваются, прежде всего, Десять Заповедей, данных Богом Моисею на горе Синай. Ап. Павел обращается именно к ним, когда обвиняет иудеев в нарушении закона¹⁴. Обращается к ним и Иисус в Нагорной проповеди. Посмотрим, как он их переосмысливает.

Обращает на себя внимание то, что Иисус вкладывает в заповеди *этическое* содержание, которое изначально они в себе не несут. Шестая заповедь гласит: «Не убивай» – без какого бы то ни было рассуждения на тему о том, почему, собственно, нельзя убивать. То же относится к Седьмой, Восьмой, Девятой и Десятой заповедям, т. е. к тем заповедям, которые Иисус комментирует и интерпретирует в своей проповеди.

Если, однако, мы рассмотрим все Десять Заповедей в целом, то, возможно, нам удастся выделить то общее, что в них содержится и что в Нагорной проповеди подвергается существенным изменениям. Это общее для всех Десяти заповедей содержание может быть выражено, в целом, таким образом: *не нарушай Закон Божественного творения*. Каждая из Десяти заповедей сосредоточена на одном из аспектов этой общей установки: знай, что есть только Один Бог, это именно тот Бог, Который есть Творец всего, אלהים (*Элоhim*) (Первая заповедь); не создавай кумиров и не поклоняйся никому, кроме Того, Кто сотворил все, в том числе и род твой, иначе он будет наказан Творцом (Вторая заповедь); не разрушай творящий замысел Творца, произнося всуе Его имя (Третья заповедь); соблюдай время Шаббата (Субботы) в память о

¹³ Римл 2:13.

¹⁴ Римл 2:17–29.

времени Творения (Четвертая заповедь); почитай родителей своих, т. е. тех, от кого ты непосредственно приходишь (Пятая заповедь); не убивай, т. е. не уничтожай того, что сотворено Богом (Шестая заповедь); не прелюбодействуй, т. е. не создавай ситуацию, которая может привести к нарушению порядка воспроизведения рода (Седьмая заповедь); не кради, т. е. не покушайся на то, что сотворено не для тебя (Восьмая заповедь); не лжесвидетельствуй, т. е. не создавай в словах своих того, что не сотворено было Божьим Творением (Девятая заповедь); не желай имущества ближнего своего, т. е. не желай того, что создано не для тебя (Десятая заповедь)¹⁵.

Иисус же в Нагорной проповеди переосмысливает эти заповеди в том плане, что человек должен делать *больше*, чем требует от него Закон. Гегель в работе «Дух христианства и его судьба» показывает, что Иисус таким способом выразил свое абсолютное отрицание заповедей иудаизма¹⁶. Противопоставляя следованию букве закона исполнение (т. е. выход за пределы) его по духу, Иисус концептирует ситуацию, когда заповеди, преисполненные духом стремления к их исполнению, лишаются формы (формальных) *законов*¹⁷. Формальное беззаконие переосмысливается, таким образом, как духовный закон. Добровольное, желаемое, автономное *превышение* человеком требования заповеди лишает заповедь формы закона, превращает ее в «*πλήρωμα*» закона, бытие»¹⁸. Желание исполнить закон — избыточно с позиции формы закона, оно превышает долг (в заповедях Торы нигде не сказано о необходимости иметь желание исполнять закон, говорится только о необходимости неукоснительно *соблюдать* его), оно есть страсть, любовь. Закон исполняется желанием или,

¹⁵ См.: Исход 20:2–17.

¹⁶ См.: Г. В. Ф. Гегель. Дух христианства и его судьба. // Г. В. Ф. Гегель. Философия религии в двух томах. Т. 1. – М., 1976. – С. 101–120.

¹⁷ Там же, с. 107.

¹⁸ Там же, с. 109.

как ещё говорит Гегель, склонностью его исполнить. Закон исполняется духом. «Совпадение склонности с законом заключается в том, что закон и склонность перестают отличаться друг от друга...»¹⁹ Склонность исполнять сказанное в законе фактически заменяет закон: по действию их они неразличимы, но по сути своей — различны. В сущности, Гегель здесь дает философский анализ доктрины Халкидонского собора (451 г.). Согласно этому анализу, «неслиянно и нераздельно» существуют сотворенный Богом Отцом миропорядок и стремление воплощенной в человеке божественной любви исполниться и вознестись в Духе над мертвой формой заповедного мироустройства²⁰.

При условии существования такой любви существование закона теряет смысл, становится излишним²¹. Зачем требовать исполнения заповеди «не убей» от человека, который *желает* любить, а не убивать? Согласно Гегелю, Иисус снимает смысл существования заповедей, а, следовательно, и смысл существования народа, созданного посредством этих заповедей. В Нагорной проповеди Иисус говорит о неоправданности существования иудаизма, предлагает действенную схему отмены Моисеева закона.

Таким образом, христианство утверждает не *соблюдение* заповедей Творения, но *исполнение* их, не воспроизведение извечных родов, сотворенных волею Божьей во времени их, но искупление Духа бессмертного посредством добровольного принесения в жертву тела Сына Человеческого. Воля искупления противопоставляется в христианстве воле творения, воля *быть* — воле *стать*, личность противопоставляется твари, Страсти — Учению, начинание — повторению²². Думается, Гегель прав, когда

¹⁹ Там же.

²⁰ Ср. с тем, что говорит ап. Павел в «Послании к Римлянам» (13:8–10).

²¹ Гегель, там же, с. 110.

²² Даже в формальном отношении *Новый* Завет противостоит

говорит, что Иисус противопоставляет «человека святости (т. е. человека, проявившегося как личность – *Р.Д.*) времени» (мой курсив – *Р.Д.*)²³. В противовес иудейской парадигме времени Иисус создает парадигму открытого пространства.

Исходя из этой парадигмы, христиане в течение двух тысяч лет создали колоссальную цивилизацию, основанную в своей сущности на власти переполненной, не вмещающей ни в какие формальные рамки (будь то рамки еврейского Закона или римского Государства), исступленной человеческой страсти, на власти добровольной жертвы, искупающей дух любви, исполняющей желания стесненной жестким и неумолимым законом души. Этот прежде стесняющий закон вбирается душой, исполняется ею уже *сущностно* иначе – как закон *морали*²⁴, как закон нравственный т. е. как закон, установленный самим человеком – в себе и для себя. И границы этого морального закона «существуют лишь там, где человек сам их пролагает, а его добродетели суть определенности, которые он *сам* (мой курсив – *Р.Д.*) ограничивает»²⁵. Перед нами концепция морального закона как закона, основанного по сути своей на *понятии человеческой природы* («Мы судим о совести на основании того, что *слышим* [мой курсив – *Р.Д.*]»), – говорит

записывающейся в это же время Мишне, одно из значений которой – «Повторение (как метод изучения и сохранения Закона)».

²³ Гегель, там же, с. 104. Ср.: «Я ... докажу, что Он не только не повелел нам наблюдать дней Моисеева закона, но и освободил нас от этой необходимости. ...не будем наблюдать дней, времен и годов, но во всем неуклонно последуем Церкви, всему предпочитая любовь и мир» (Иоанн Златоуст. Слово против иудеев и иудействующих. I–III // Творения Иоанна Златоуста. Т. 1, кн. 2. 1895. С. 662).

²⁴ См.: Гегель, там же, с. 106.

²⁵ Там же, с. 119. Позиция Гегеля представляет собой, по сути, перевод на *философский* язык мыслей, высказанных ап. Павлом, в частности, в I Кор 2:6-16 и развитых бл. Августином в его трактате «О граде Божьем», кн. I, гл. XXVI: «кто слышит, что убивать себя непозволительно, пусть убивает, коль скоро ему повелел Тот, приказаний Которого нельзя не исполнять; пусть смотрит только, действительно ли имеет он на это несомненное божественное повеление. Мы судим о совести на основании того, что слышим...» (Блаженный Августин. Творения (том третий). М.-СПб., 1998. С. 42).

Августин), а не на Божественном Законе (как в Торе), ибо он направлен не на установление отношений между *Творцом* и *тварью*, а на установление отношений между *человеческими существами*. Закон, основывающийся на людской морали, с точки зрения иудаизма представляет беззаконие, ибо если *каждый* человек *сам* определяет закон, по которому он живет, то в результате мы имеем столько законов, сколько существует людей, иначе говоря, мы не имеем закона вообще или же имеем закон, устанавливаемый по праву сильнейшего (даже если «сильнейший» означает «наиболее сильно любящий», «наиболее униженный» и т. д. – т. е. любой «наиболее преисполненный чем-то: любовью, страданиями» и т. д.) – здесь и сейчас.

Поставив под вопрос основы иудаизма, заповедную структуру сотворенного Богом мира, Иисус дал человеку возможность *оправданно* создавать некий *новый* мир – по своему собственному усмотрению. Евангельское сказание представляется вы-явлением истины в восприятии людьми воплощенного в Иисусе Божественного известия. Новозаветная правда – это не правда избранного Богом народа (как в Торе), но правда соборного искупления. В христианстве Бог не избирает человека (подобно тому, как Он избирает Израиль в Торе), но изъявляет Свою милость к нему, избравшему падение. Человек, избрав падение, *оказывается* избранным в исполнении Божьего сообщения. Избрав однажды падение, человек *вмешался* в судьбу Творения, стал причастен ей, он примешал свою волю к воле Божьей. И потому Бог в христианстве не избирает, но искупает человека – во всей совокупности его природных качеств – изъявлением Своей Благой Вести. Это искупление-причастие есть Спасение человека, воссоединение его в единстве всего сущего. Бог изъяняет-сказывает волю свою собирающим, Церковным причастием человека Божественному Существу, воплощенному в Сыне Божьем, осуществлением его благой милостью Боговоплощения,

а не событием Творения. Искупление грехопадения оказывается творческим актом приобщения воли человека единосущной воле Божьей посредством причастия его воплощенному в Сыне Человеческом Слову Божьему, которое есть милостивое изъяснение Его *единоличной* воли – Благовестие. Искупление представляет собой преодоление случившегося в грехопадении *разделения* воли Бога и воли человека. Бог милостью Своей *оправдывает* существование воли человека, предлагая ему путь воссоединения посредством *добровольного* причастия. В причастии человек *добровольно* отказывается от самостоятельности во имя полноты существования. Полнота существования осуществляется как собирающий промысел Божий, как со-общение, которое есть одновременно Благая Весть и Благое Причастие, Евангелие и Евхаристия, совокупление смыслообразующего собрания (Церкви) соучастников Божьего промысла, причастных Его замыслу.

Правда христианства оказалась настолько действенной, что христианское учение смогло включить в себя и Танах, который получил название Ветхого Завета, – в качестве своего рода пролегомен христианского учения. Дело в том, что с позиций иудаизма учение Нового Завета опровергнуть невозможно (точно так же, как с позиций христианства невозможно опровергнуть учение Торы). Его можно только не разделять. Невозможно с позиций одной религии опровергнуть другую религию. Ибо религия основывается на вере. Сделать попытку опровергнуть (а не просто отвергнуть) христианство можно было только с позиций античности. Это и сделал Понтий Пилат, наивно спросив Иисуса: «Что есть истина?»²⁶. Можно сказать, что христианское богословие в значительной мере представляет собой попытку ответить на этот вопрос²⁷. Средневековая западная теология

²⁶ См.: Ин 18:38.

²⁷ Например, Августин в трактате «Об истинной религии» предлагает следующую трактовку: «между нашим умом, которым мы постигаем Отца, и

предлагает ответ на этот вопрос в виде иерархии предикатов, когда понятие истины представляется тождественным понятиям Божественного блага, могущества, красоты и т. д.²⁸ Иными словами, ответ выстраивается по античному же принципу, а именно по принципу аристотелевской логики (даже если последняя и выступает в неоплатоническом облачении), когда вопрос «Τί ἐστι» – «Что это?» подается как вопрос «Τό τι ἐστι» – «Что есть это в этом?». Таким образом, вопрос о сущности заменяется вопросом о *местонахождении* сущности²⁹, т. е. о пространственной позиции сущности³⁰. Иисус, конечно, был далек от совершения такой процедуры, поскольку его пространственная парадигма отличается от пространственной парадигмы Аристотеля, который очень естественно на вопрос «Что это?» отвечал: «Это суть в этом», или «Это есть то, что есть в этом». Аристотелевское бытие – это бытие, которое вмещает и которое является вмещаемым. Однако истина не является вмещаемой. И, значит, она не может быть сказана (*predicatur*)³¹. Новозаветная логика – другая. Она направлена не на сказанное

Истиной, т. е. внутренним Светом, с помощью Которого мы Его постигаем, не посредствует никакая тварь. А потому вместе с Отцом будем чтить и саму эту Истину, ни в чем от Него не разнящуюся, Которая представляет собой форму всего, что создано единым и стремится к единому. ...все создано через эту форму, которая одна только вполне заключает в себе то, к чему все стремится» (Блаженный Августин. Творения (том первый). СПб. – К., 1998. С. 467–468).

²⁸ «Что же Ты, Боже мой? Что, как не Господь Бог? [...] Высочайший, Благостнейший, Могущественнейший, Всемогущий, Милосерднейший и Справедливейший; самый Далекий и самый Близкий, Прекраснейший и Сильнейший, Недвижный и Непостижимый; Неизменный, Изменяющий все, вечно Юный и вечно Старый...» (Аврелий Августин. Исповедь. М., 1991. С. 55).

²⁹ В латинской патристике работа эта была проделана Августином, который, как отмечает Э. Жильсон, «сводит существование к бытию, а бытие понимает как сущность (*essentia*)» (Э. Жильсон. Избранное: Т. 1. Томизм. Введение в философию Фомы Аквинского. М.-СПб., 2000. С. 96).

³⁰ Ср.: «Где же есть во мне место, куда пришел бы Господь мой?» (Аврелий Августин. Исповедь. М., 1991. С. 55).

³¹ Как показал Боеций.

(предикат), но на *сказание*, не на сочетание, но на исполнение сказанного в процессе духовного перерождения.

Христианская правда – в воплощенном в Сказании-Логосе искуплении обреченно-падшей твари в неслиянном единстве Божественной и человеческой воли.

Согласно же иудаизму, грешник не нуждается в искуплении. Он нуждается в *избавлении* и *покаянии*. Происходит это различие из-за различного понимания сути греха в иудаизме и христианстве. Христианскую позицию в этом вопросе ясно выразил св. Афанасий Александрийский (ок. 293–373): прегрешение ведет к смерти, а «покаяние не выводит из естественного состояния, а прекращает только грехи». Даже если бы Бог изгнал смерть из мира, человек вернулся бы всего лишь в состояние, в котором пребывал Адам до совершения им грехопадения. И в этом его состоянии не была бы исключена случайность нового грехопадения³². Мы видим, что св. Афанасия интересует не просто ликвидация ситуации греховности человека, но его не устраивает творение такое, как оно есть, ибо человек по самому своему сотворенному естеству оказывается способным на совершение греха. Искупление, по мысли св. Афанасия, лишает его этой способности. Т. е. искупление *пересоздает* природу человека, «обновляет» ее. И, что самое главное, человек сам принимает в этом участие.

Ничего подобного в иудаизме нет. Иудей не может даже представить себе, что Бог сотворил что-то «не так». По словам Маймонида, «...дела Бога...есть результат Его мудрости, но мы не способны понять многие из путей Его мудрости в Его делах»³³.

В событии грехопадения для иудея важно, прежде всего, что, съев плод с древа познания добра и зла, Адам посягнул на чужое – на знание, доступное только Богу. Адам посягнул на замысел

³² См.: Г. В. Флоровский. Восточные отцы IV века. Из чтений в Православном Богословском институте в Париже. – Париж, 1931. – С. 33–34.

³³ Цит. по: R. Gordis. Koheleth – the man and his world: a study of Ecclesiastes. – Schocken Books, New York, 1968. P. 118.

Божьего творения, согласно которому он *не был* сотворен знающим добро и зло. И *за это* он и его потомство были лишены бессмертия.

Грех (собственно, непослушание) в иудаизме видится не в уклонении, совершенном на пути к истине, но в потере сущностной связи с моментом творения, в потере соответствия твари замыслу Творца, или, говоря словами Когелет (Екклесиаста), в потере *мудрости*. Поскольку, как говорится в книге Берешит, Бог сотворил всё «хорошо» (*тов*), т. е. в соответствии со Своим замыслом, то грех заключается в потере этого изначального состояния блага, понимаемого в Торе как *соответствие* замыслу Творца. Человек ответственен перед Богом за свой разрыв с моментом своего творения (поскольку он заключил с Богом договор, запрещающий ему делать это), он должен стараться возвратиться в состояние этого момента творения. На это направлена система заповедей в иудаизме. Заповеди, регламентирующие жизнь еврея, призваны не дать еврею выпасть из момента сотворения еврейского народа, каковым является исход из Египта и дарование Торы на горе Синай. Эту же функцию выполняют еврейские праздники и знаменательные даты, когда еврей должен в точности воссоздать атмосферу того жизненно важного момента в истории народа, с которым тот или иной праздник или знаменательный день связаны.

В этом же контексте в иудаизме осмысливается и проблема *покаяния*. В Талмуде³⁴ говорится о величии покаяния, ибо «оно приносит исцеление в мир, и даже один человек, который кается, будет прощен, и весь мир будет прощен вместе с ним».

Покаяние здесь подразумевает осмысление человеком своей вины, заключающейся в делании зла или же, наоборот, в неделании добра. Делая то, что, как человек, он не должен делать или же, наоборот, не делая того, что, как человек, он должен

³⁴ Йома 86а.

делать, человек противоречит замыслу Божественного Творения. Совершая грех, человек посягает на то, что не свойственно ему по преимуществу и что поэтому противоречит его сотворенной сущности, он посягает на то, что не принадлежит ему *по самой сути* его творения. Он или демонстрирует свою неспособность осуществиться во всей полноте своего творения (что предусмотрено в создании Творцом человека как существа, обладающего свободой выбора осуществиться или не осуществиться во всем своем совершенстве в рамках Божественного замысла, определяемого для человека законами Торы), или посягает на существование вне пределов своей сущности. И в том, и в другом случае человек преступает пределы своей сотворенной в определенный момент времени сущности, противореча тем самым замыслу Божественного Творения. И таким своим деянием он нарушает связь свою с Богом – связь, установленную в момент сотворения человека. Человек, преступающий пределы своей сотворенной сущности, ответственен перед Богом за свое противоречие замыслу Божественного Творения.

Чтобы предотвратить это, в иудаизме существует система заповедей (*мицвот*), определяющая как бы границы сущности еврея, границы не пространственные, но временные, преступление которых ведет к нарушению договора между Израилем и Богом, а значит, к нарушению творящего замысла Бога.

На основании приведенного анализа представляется возможным сделать вывод о том, что принципиальные различия между иудаизмом и христианством, обнаруживаемые практически во всех основополагающих вопросах их учений, являются следствием фундаментального отличия между иудейским восприятием мира в контексте *Творения* существ и, в частности, человека, как наиболее совершенного в своем Божественном

«образе и подобии» существа, и христианским восприятием мира в контексте искупающего *Спасения* отчужденной в акте грехопадения человеческой сущности. Однако, на мой взгляд, это отличие следует рассматривать, в первую очередь, не столько как противостояние, сколько как *диалогическое со-стояние*, поскольку вопросы одного учения являются ответами на вопросы другого, а то, что представляется ответом в одном учении, возникает как вопрос в другом.

КОНЦЕПЦИЯ ВРЕМЕНИ В ФИЛОСОФИИ А. Д. ГЕШЕЛЯ*

Абрахам Джошуа Гешель родился в Варшаве в 1907 г. Получив традиционное хасидское образование, он в двадцать лет поступил в Берлинский университет, где изучал феноменологический метод Э. Гуссерля, и одновременно в Hochschule für die Wissenschaft des Judentums. В 1933 г. он защитил докторскую диссертацию, посвященную еврейскому пророческому сознанию.

В 1937 г. Гешель стал преемником М. Бубера в Jüdische Lehrhaus во Франкфурте. В философском мировоззрении Гешеля и Бубера было много общего. Им обоим было близко характерное для хасидизма подчеркивание присутствия в повседневной жизни Божественного и убежденность в том, что это присутствие совместимо с радостным отношением к жизни. Они оба верили в то, что вечное может присутствовать во временном, оба подчеркивали значение непосредственного религиозного переживания. Однако, в отличие от Бубера, искавшего нескованной раввинистической традицией первичной встречи с Богом, Гешель работал внутри этой традиции, стремясь сделать ее доктрины жизненно важными для современного еврея.

В октябре 1938 г. Гешель был вынужден вернуться в Варшаву, где в течение короткого времени преподавал в ешиве, а в 1939 г. переехал в Лондон, где основал Институт еврейского образования. В 1940 г. Гешель принял приглашение занять должность

* Дымерец Р. Концепция времени в философии А. Д. Гешеля // Материалы Восьмой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. 2. – М., 2001. – С. 108–118.

ассоциированного профессора философии и раввинистических дисциплин в Еврейском Объединенном Колледже в Цинциннати, где проработал в течение пяти лет. В 1945 г. он стал членом факультета Американской Еврейской Теологической Семинарии, где преподавал до самой своей смерти в 1972 году.

Хотя религиозные и философские взгляды Гешеля в основе своей сформировались, по-видимому, еще в Европе, подлинный расцвет его творческой деятельности приходится на американский период его жизни. Именно в это время Гешель создает одну за другой работы, благодаря которым он по праву занимает место среди крупнейших еврейских мыслителей XX века.

В творчестве Гешеля получил глубокую и оригинальную трактовку один из наиболее мучительных вопросов, которые волновали евреев, переживших Катастрофу, а именно вопрос о том, что означает *быть* евреем в ситуации, когда евреи, с одной стороны, постоянно испытывают угрозу физического уничтожения, а с другой, – желание отказаться от традиционных ценностей иудаизма¹.

Для Гешеля является очевидным, что истинный ответ на этот вопрос невозможно дать вне рамок иудаизма. Но каковы же на самом деле эти рамки? В чем заключается сущность иудаизма?

Гешель определяет иудаизм как религию времени, из чего следует, что *быть евреем* означает *существовать* не столько в пространстве, сколько во времени. Пребывание же во времени означает пребывание в вечности. Пребывание во времени зависит не от состояния вещей, но от *событий*, которые постоянно воссоздают длящуюся духовную сущность бытия. Другие религии, считает Гешель, трактуют бытие как вещь, тогда как иудаизм трактует бытие как уникальное, вечно длящееся во времени событие.

Чтобы прояснить, что Гешель имеет в виду, следует рассмотреть гешелевскую концепцию *существования*.

В своем понимании того, что такое существование, Гешель очевидным образом опирается на учение Гуссерля, согласно которому *нечто, предположительно существующее само по себе* (т. е. некое существование, не зависящее как таковое ни от чего, что находится вне его) относится исключительно к сфере *умозрительного*, т. е. к сфере *видимого человеку* в пределах возможностей *человеческого разума*².

Из этого следует, в частности, что истинное, а не умозрительное существование следует рассматривать не как изолированное в вещи бытие, а как некое *отношение* – поскольку ясно, что видимость предполагает присутствие чего-то такого, *по отношению* к чему нечто оказывается видимым. В учении Гуссерля *отношение* рассматривается как *интенциональность*, т.е. как направленность не на вещь как смысловой образ, или видимый сознанию субъекта предмет, но на сам акт *конституирования* вещи в интенции сознания³. На языке философии иудаизма этому соответствовало бы положение о том, что отношение осуществляет *творящую* функцию. Именно в таких терминах и говорит о нем Гешель, мыслящий отношение как в чистом виде отношение между Богом и человеком, уходя, таким образом, от, в определенном смысле, христианизированного представления Бубера о воплощении этого основного отношения в отношениях межчеловеческих и вообще межтварных. Гешель говорит о таком отношении как о *пространственно-временном* отношении и использует для его обозначения понятие *временности*: «Наш мир – это мир пространства, движущегося сквозь время: от Начала до Конца Дней. [...] Это мир вещей передает нам чувство временности. Время же, пребывающее вне пространства и независимое от него, продолжается всегда; это мир пространства является исчезающим. Вещи исчезают во времени; время же само не изменяется. [...] Временность является атрибутом мира пространства, атрибутом вещей пространства.

Время же, которое пребывает вне пространства, пребывает вне разделения на прошлое, настоящее и будущее»⁴.

Согласно Гешелю, из того положения, что существование не происходит само по себе, следует, что для того, чтобы понять сущность существования, нужно рассматривать не само по себе существование отдельной вещи, но существование вещи *в момент* сотворения ее Творцом; только в момент Творения и можно говорить о существовании сущности; таким образом, сущностью существования оказывается не пространство, а *время*⁵, а значение существования связано с его способностью длиться⁶. В этом пункте Гешель, по-видимому, следует за А. Бергсоном⁷. Однако, в отличие от Бергсона, Гешель рассматривает способность длиться не как процесс дления в сознании некоего внутреннего переживания, но связывает ее со способностью внутреннего переживания выходить за рамки своей одновременности – в сферу со-врёмённости, – т. е. с её способностью становиться *событием*; поскольку подлинной реальностью являются не вещи сами по себе, то подлинная реальность связывается не с пространством, а со временем. Подлинная реальность – это то, что за пределами вещной ограниченности⁸, следовательно это – Бог. Вещи, – говорит Гешель, – пребывают в пространстве, тогда как Бог пребывает во времени. Вещь – это естество, наличная вещественность⁹, реальность же – за пределами естества: «Хотя мы имеем дело с вещами, мы живем в действиях»¹⁰. В своем существовании мы переживаем не вещь, а духовное присутствие – момент духовного проникновения, озарения, священное мгновение. Мы переживаем присутствие Бога не в мертвой вещи, а в духовном переживании Его присутствия в этой вещи.

Существо – это не вещь, не естество (т. е. не то, что существует само по себе), а духовная сущность, т. е. духовное присутствие Бога в некий момент времени. Человек *встречает* присутствие

Бога как *момент* времени. И этой встречей этот момент времени *освящается*¹¹.

Концепция святости как освящения во времени является одной из основных концепций Гешеля¹². Гешель считает, что в отличие от современной технологической цивилизации с ее акцентом на пространстве, иудаизм создает архитектуру времени. Священные времена иудаизма, его Суббота и праздники – это его соборы. И Суббота является символом вечности¹³.

Чтобы лучше разобраться в мысли Гешеля вообще и в его концепции времени, в частности, мне кажется, важно иметь постоянно в виду мысль *Гуссерля* о том, что «Окружающий мир – это понятие, уместное исключительно в духовной сфере. Что мы живем в нашем нынешнем мире, которым определяются все наши труды и заботы, – это чисто в духе свершающийся факт. Окружающий нас мир – это духовное явление нашей личной и исторической жизни. ...Рассматривать природу окружающего нас мира как нечто в себе чуждое духу и поэтому подстраивать под науки о духе, желая сделать их якобы точными, естественнонаучный фундамент – абсурдно»¹⁴.

Этот подход, предложенный Гуссерлем, является, в известной мере, методологическим базисом, на котором Гешель выстраивает свою философию. Гешель считает, что рассматривать мир в рамках чисто духовной сферы – совершенно естественно именно для философии иудаизма, интересующегося не столько вещами в пространстве, сколько событиями во времени¹⁵.

В понимании Гешеля, «иудаизм – это *религия истории, религия времени*. Бог Израиля не находился прежде всего в природных фактах. Он говорил через события в истории. В то время, как божества других народов ассоциировались с местами или вещами, Бог пророков был Богом событий: Избавитель от рабства, Даровавший Тору, обнаруживающий Себя скорее в событиях истории, нежели в вещах или местах»¹⁶.

Гешель отмечает, что, в отличие от других народов, внимание евреев сосредоточено не столько на неизменном *порядке вещей*, сколько на *незаурядном событии*, в котором проявляется воля Всесильного и Непостижимого Бога. Именно потому, что все совершается по воле Бога, *каждое* событие является уникальным.

Здесь Гешель вступает в спор со всеми, кто, так или иначе, основывает свое представление о временном событии на тех или иных законах физики.

Гешель считает представления о времени физиков (в том числе и Эйнштейна) неадекватными – ввиду того, что они, по его мнению, основывают их на неадекватном представлении о том, что является *одновременным*. Именно в представлениях физиков об одновременности или неодновременности различных событий и проявляется, считает Гешель, их (физиков) *пространственный* подход к рассмотрению времени. Рассматривая в своих аналитических моделях происходящие во времени события, физики рассматривают событие не как событие *sui generis*, т. е. не как *событие во времени*, но как *точку в пространстве*¹⁷.

Причину этой подмены Гешель видит в особенностях доминирующего в современной цивилизации натурфилософского по своей сути мировосприятия, в корне отличающегося от мировосприятия Торы. Когда мы говорим: «одно событие», то, как правило, имеем в виду «единичное действие», представляемое нами в качестве некой вещественной единицы. (Этот подход, говорит Гешель, коренится в аксиоматическом утверждении о *единстве* всего, что есть, было и будет¹⁸.) Разве не естественно для нас сказать: «Случилась, или произошла некая *вещь*»? Однако, утверждает Гешель, когда речь идет о *событии*, «одно» должно означать «уникальное», «единственное», а не «единичное», и именно такова позиция Танаха и Талмуда¹⁹. Каждое событие – уникально, и потому оно никоим образом *не может быть исчислено* как находящееся в какой бы то ни было связи с другими

событиями. Именно это и означает, что каждое событие возникает по воле Бога, а не происходит согласно какой-нибудь закономерности, устанавливающей тот или иной порядок событий.

Событие – это не чистое, или абсолютно отдельное, действие, а действие, каким-то образом соотнесенное с неким иным действием: событие происходит в сфере некой сущности – *в жизни, в некой реальности* – т. е. оно связано с чем-то, что *само по себе* тоже должно рассматриваться как некое независимое, или уникальное действие или *состояние* (т. е. как действие, которое в момент своего существования является *неизменным* по своей природе, и которое как таковое не может быть соотнесено ни с каким другим столь же уникальным действием или состоянием).

Еще Бергсон и Гуссерль указывали на то, что, в отличие от абсолютно отдельного, гипотетического действия, время – *переживаемо*, а не наблюдаемо, как пространство. Иначе говоря, время *внутренне осознаваемо* как *отношение* к чему-то еще, а именно как отношение к чему-то такому, что ощущается как *реальность*²⁰. Заслуга Гешеля заключается в том, что он рассматривает время не как сугубо внутреннее (и потому необходимо индивидуальное) восприятие-сознание, но, прежде всего, как *событие*, соединяя таким образом в некое целое интуитивизм Бергсона и феноменологию Гуссерля с Торой.

Событие – это действие, уникальность которого проявляется в его умножающем отношении: это действие, которое является действительным снова и снова – всегда. Таким образом, событие – это действие, которое действительно ввиду своей относительности. Это действие, которое осуществляется в отношении с каким-то другим действием. Событие осуществляется не в том или ином действии, но в *действующем отношении* как таковом. Событие – это дление или, иными словами, делящаяся действительность, т. е. это уникальное в своей

моментальности действие, вечная действительность которого осуществляется *во времени*.

Время – это то, что *всегда внутри меня*. Где бы что ни случилось, момент, в который это произошло, мною тоже проживается – как дпящееся во времени событие. Хотя, возможно, я и не имею никакого отношения к происшедшему как к *действию* в пространстве, однако как временное *событие* оно каким-то образом соотносится со мной. Как действие в пространстве – оно остается мне посторонним, чуждым, отдельным от меня, но как событие во времени – оно как-то соотносится с моей жизнью, входя в ее сущность. Оно становится событием моей жизни – потому что оно каким-то образом мне *со-временно*²¹.

Современность, таким образом, является сущностью события. Если я знаю о чем-то, что случилось в отдаленном прошлом, если то, что случилось тогда, что-то для меня значит, – хотя бы это значение выражалось всего лишь в звучании языка, – все равно это происшествие каким-то образом *мне современно*. Это значит, что, как творение во времени, оно затрагивает мою сотворенную сущность. Я переживаю это происшествие как *событие* своей собственной жизни. Современность, таким образом, неотъемлема от значимости. Все, что для меня значимо, – современно мне в сущности моего творения. Сущность события, таким образом, – в *творимой* им современности. Действие, происходящее во времени, творит современность²² – потому что оно оказывается событийным какому-то другому действию (или действиям), происходящим в том же самом, неизменном времени, хотя и в другой *момент* времени. Действия, происходя во времени, оказываются со-временны: они создают друг друга как *события*. (Чье-то действие является событием *только* для кого-то *другого*. Свое собственное действие воспринимается как событие только посредством представления восприятия этого действия кем-то другим.)

Согласно иудаизму, считает Гешель, восприятие-переживание действия как события, т. е. отношение к действию как к чему-то совершающемуся во времени есть *освящение во времени*. Именно в иудаизме действие мыслится не как отдельное независимое действие, но как *со-общение* (communion) *мысли и действия*²³, как *событие творения*²⁴. Например, в Торе говорится²⁵ о том, что Бог создал небо и землю. Это означает, что Он создал *со-бытие* – т. е. нечто такое, что совершилось *одновременно* для чего-то и чего-то. Бог сотворил небо и землю *одновременно*. В наиболее общем смысле это означает, что Бог сотворил *со-временность* как *время*²⁶, и именно благодаря этому стало возможным *событие творения*. Бог сотворил вещи, но само творение – это событие, и как таковое оно всегда современно и потому – ежесекундно.

Мы привыкли считать, что событие сначала происходит, затем о нем сообщается. Мы привыкли разделять эти моменты. Иначе говоря, мы привыкли рассматривать события как вещи, поддающиеся счислению, т. е. как нечто такое, что может быть помещено в рамках некой родовой, или генетической совокупности. В Торе эти моменты не разделены во времени, они – *со-временны*. Именно поэтому в Торе говорится не о генезисе как таковом вещей, но о самом событии творения. Происхождение *со-временно* сообщению о нем²⁷. Сообщение Авраама: «Вот я» *со-временно* осуществлению его *Я*. Вопрос Бога и ответ Авраама – это единственный в своей сущности *момент сотворения со-общения* Бога и Авраама. Но этот момент является длящимся в событиях истории Израиля. И в этом заключается его *со-временность*. Авраам вновь и вновь создается (как Израиль) своим сообщением Богу. Бог сотворил человека как вещь, но дал ему возможность каждый раз создавать себя сообщением себя Богу. Сообщение человека выражается в его позиции обращения к Богу, всегда присутствующему в Своем вопрошающем зове. Событие, таким образом, происходит в *со-временности творения и*

сообщения творения. Произошедшее творится как происходящее сообщением его и сообщается в длении акта своего творения. На это указывает определение Бога: «Бог Авраама, Исаака и Иакова»²⁸, и, с другой стороны, определение Израиля: «народ Божий». Бог сообщает Себя *событиями жизни* Авраама, Исаака, Иакова; с другой стороны, творя себя в событиях своей жизни, в своих действиях, в своих мыслях как Авраама, Исаака, Иакова, евреи сообщают себя Богу как Израиль. Таким образом, жизнь – это сообщение себя во времени. Бог сообщает Себя в словах: «Я – Тот, Который пребудет»²⁹, т. е. Я – *длящийся*, Я – Тот, Кто раскрывается во времени». А евреи сообщают себя в своих действиях, продолжающих действия Авраама, Исаака, Иакова, – в действиях Галахи и в повествующих размышлениях Агады.

Раскрытие во времени – это Откровение. Откровение – это момент во времени. Размышляя об этом, мы сталкиваемся с определенными трудностями, которые связаны с тем, что об Откровении мы каждый раз размышляем в тот момент времени, когда Откровения *нет*. Мышление – это процесс повторения, а откровение по самой сути своей – неповторимо, т. е. оно *в принципе*, изначально уже не может быть осмыслено в *процессе* мышления. Чтобы помыслить об Откровении, я должен *создать* его, а я в принципе не могу этого сделать: это может сделать только Творец. Не я создаю Откровение, но Откровение создает меня – самым фактом своей обращенности ко мне. Откровение – это нечто абсолютно новое, то, что неповторимо и что ничто не повторяет³⁰. Таким образом, Откровение находится вне порядка вещей, а точнее – вне *космического* порядка вещей.

Гешель³¹ указывает на разницу между греческим понятием *космоса* как совокупности вещей (об этом говорил уже Гуссерль), т. е. некоего континуума *отдельных* сущностей, подчиненных в своем сосуществовании определенному порядку, закону, и Божественным *установлением*, подтверждаемым договором с

Богом. *Космос* – это определенное размещение в пространстве, и это само пространство; договор – это некое со-бытие, одновременно действительное для *обоих* участников договора, поскольку в договоре две сущности становятся со-временны друг другу. Будучи событием, договор является значимым, и своей значимостью он творит *со-временность*. Именно в этом смысле Тора, выражающая договор между Богом и человеком, творит современность как сообщение Бога и человека, т. е. как событие сотворяющего действия Бога и человека, как действие, которое является событием для Бога и для человека. В этом действии творится событие единения в со-временности, и этим определяется его значимость.

В философии Гешеля, таким образом, *событие, творение, значение, действие* рассматриваются как со-временное осуществление Единственного Бога. В его философии соединяются в единое целое Бог, Тора, Израиль, Галаха (действие), Агада (повествующее размышление)³². И это соединение вряд ли было бы возможно без разработанной Гешелем концепции дления момента времени, единящего в себе все время творения, и в котором поэтому все – современно. Это выражается в современности Божественных установлений, зафиксированных в их смысловом значении в Торе, являющейся значимым осуществлением договора между Богом и избранным народом, договора, вновь и вновь воспринимаемого евреями в откровении Торы и действительным образом осуществляемого ими в их галахическом действовании и в повествовании агадического размышления, производя которые, евреи *освящают время* и, сообщая себя таким образом Богу, вновь и вновь являются во времени избранным народом – Израилем.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Heschel A. J. A Time of Renewal // To Grow in Wisdom. An Anthology of Abraham Joshua Heschel. Ed. by J. Neusner and N. M. M. Neusner. Lanham, 1990. P. 25.*

² См.: *Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию // Э. Гуссерль. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск–Москва, 2000. С. 622–624.*

³ См.: *Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999.*

⁴ См.: *Heschel A. J. Architecture of Time // To Grow in Wisdom. An Anthology of Abraham Joshua Heschel. Ed. by J. Neusner and N. M. M. Neusner. Lanham, 1990. P. 74–75.*

⁵ *Heschel A. J. Architecture of Time. P. 71. См. также: Heschel A. J. Man is not alone. New York, 1951. P. 200.*

⁶ См.: *Heschel A. J. Man is not alone. P. 204.*

⁷ См.: *Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч. Т. 1. М., 1992. С. 50–155.*

⁸ См.: *Heschel A. J. Man is not alone. P. 62–63.*

⁹ См.: *Heschel A. J. Architecture of Time. P. 73.*

¹⁰ *Heschel A. J. Architecture of Time. P. 73.*

¹¹ См.: *Heschel A. J. Architecture of Time. P. 73.*

¹² См.: *Heschel A. J. Architecture of Time. P. 79–80.*

¹³ *Heschel A. J. Architecture of Time. P. 80.*

¹⁴ *Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Э. Гуссерль. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск–Москва, 2000. С. 629–630.*

¹⁵ См.: *Heschel A. J. Architecture of Time. P. 74.*

¹⁶ *Heschel A. J. The Sabbath. New York, 1951. P. 7. См. также: Heschel A. J. God in Search of Man. New York, 1955. P. 200.*

¹⁷ Гешель так определяет проблему, которая привела Эйнштейна к его теории относительности: «Проблема Эйнштейна [заключалась в том], чтобы отыскать метод, с помощью которого можно было бы определить со всей возможной точностью, какие из событий, происшедших на некотором расстоянии друг от друга, были одновременными» (*Heschel A. J. Space, Time, and Reality: The Centrality of Time in the Biblical World-View // To Grow in Wisdom. An Anthology of Abraham Joshua Heschel. Ed. by J. Neusner and N. M. M. Neusner. Lanham, 1990. P. 84.*) Сама такая постановка вопроса, считает Гешель,

является неадекватной – потому что события не могут быть одновременными в пространственном отношении, события могут быть одновременны только во времени. Иначе говоря, события не могут быть одновременными в *своем происхождении*, они могут быть одновременными только в *их переживании*.

¹⁸ См.: Heschel A. J. Man is not alone. P. 102–103.

¹⁹ См.: Heschel A. J. Man is not alone. P. 116–117.

²⁰ См.: Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1. С. 151–152.

²¹ См.: Heschel A. J. Architecture of Time. P. 76.

²² См.: Heschel A. J. Architecture of Time. P. 76–77.

²³ См.: Heschel A. J. God in Search of Man. P. 201. В Торе мысль связана с событием, а не с другими мыслями, поэтому связь между мыслями прослеживается *исторически*, т. е. как связь между событиями. Событие в Торе – *интеллектуально*, а мысль – *событийна*. Мысль в Торе *не* выводится (методом дедукции или индукции) из других мыслей, она *открывается* как событие. (Именно поэтому и каждая мысль, изложенная в Торе, и вся Тора целиком – представляют собой события Откровения.) Каждое событие – это *одновременно* и действие, и мысль: именно поэтому оно – со-бытие.

²⁴ См.: Heschel A. J. God in Search of Man. P. 16.

²⁵ Быт 1:1.

²⁶ См.: Heschel A. J. Architecture of Time. P. 76; Heschel A. J. Man is not alone. P. 205–206.

²⁷ См.: Heschel A. J. Man is not alone. P. 63.

²⁸ «Авраам, Исаак и Иаков – это не принципы, которые должны быть усвоены, но жизни, которые должны быть продолжены. Жизнь того, кто присоединяется к договору Авраама, продолжает жизнь Авраама. Ибо настоящее не отделено от прошлого. [...] Авраам длится вечно. Мы – Авраам, Исаак, Иаков» (Heschel A. J. God in Search of Man. P. 201).

²⁹ Выражение אני ה' ואתה רשך (Исх 3:14) может быть интерпретировано таким образом: «Я есть Пред-стоящий, Который [все время] становится [Собой]».

³⁰ См.: Heschel A. J. God in Search of Man. P. 201–202.

³¹ См.: Heschel A. J. Space, Time, and Reality: The Centrality of Time in the Biblical World-View. P. 87–89.

³² См.: Heschel A. J. A Time of Renewal. P. 25–29.

О ФИЛОСОФИИ ИУДАИЗМА

В библейском иудаизме вещи *не ограничиваются* в своем существовании каким-то внешним по отношению к ним полаганием *других вещей*, и потому они не определяются никакими абстрактными логическими понятиями, т. е. вещи в Торе не ограничиваются в своем существовании тем или иным мысленным их отнесением к ограничениям, которые задает существование других вещей. *Единственным ограничением существования вещей в иудаизме является Бог, Который, как сказано в Торе, создал все вещи.* Бог в иудаизме мыслится, прежде всего, как *единый Бог*, т. е. такой Бог, который не может быть ограничен никакими определениями, описаниями, образами, сравнениями и т.п. Ни одна из форм человеческого мышления, ни одна мысленная парадигма не в состоянии дать определение Бога. О Боге человек ничего не в состоянии сказать, кроме того, что Бог Сам говорит о Себе в Торе. Даже собственное имя Бога запрещено произносить. Никакая вещь, никакой образ, никакое слово не отображают полностью сути Бога, ибо все это суть *творения* Божьи, проявления Его творящей власти, и ни какая-нибудь одна с них, ни все они вместе, – т. е. мир, – не равны Богу во всей Его полноте и непостижимом могуществе. Вещи существуют только как Божьи творения и потому ограничены в своем существовании только актом творящей воли Бога. Это означает, что любая отдельная вещь изначально определена Богом, т. е. Тем, Кто Сам

является принципиально неопределимым. И определяется она самим актом своего творения.

Такое положение вещей способно озадачить каждого, кто занимается философскими исследованиями. Ибо неизбежно возникает вопрос: как вообще возможно производить какие бы то ни было исследования, если ничего невозможно определить? Но в этом как раз и состоит парадокс философии иудаизма: эта философия требует применения какого-то *иного* подхода, *иного* способа мышления, она требует мышления, которое бы не оперировало абстрактными философскими понятиями, категориями, дефинициями и т. п., – которые представляют собой ничто иное, как способ определять одну вещь посредством другой. Иначе говоря, мыслить иудаизм возможно только в рамках, задаваемых самим иудаизмом, – что мы и попытаемся делать в ходе наших лекций.

И ещё: поскольку мы постоянно говорим про некую «иную» философию (а надо сказать, что, на самом деле, таких «иных» философий существует множество), то мы, конечно же, должны постоянно сравнивать их с, так сказать, «нормативной» философией, демонстрируя и анализируя те отличия, которые между ними существуют.

Говоря о «нормативной» философии, я, прежде всего, имею в виду созданный древними греками стандарт философского мышления, который в целом и обуславливает самый термин «философия» («любовь к мудрости»)¹, а также эллинистическую, римскую, средневековую и новую западноевропейскую философию. Все эти типы философского мышления имеют принципиальную схожесть, прежде всего, в том, что все они основываются на использовании абстрактного *понятия* (т. е. схваченного, укрощенного мысленным ограничением, а не просто названного по имени, образа) *как первичной и принципиальной*

¹ См. «О древнегреческой философии».

единицы, или модуля мышления. Собственно говоря, именно древним грекам принадлежит заслуга обоснования, разработки и возвышения этого способа мышления, который с того времени постепенно стал доминирующим в философской, научной и отчасти даже религиозной деятельности. Но он стал доминирующим не сразу и доминирует он не во всех сферах жизни. Более того, в последнее время – где-то, примерно, на протяжении последних ста лет – можно наблюдать усиление противоположной тенденции, и потому, как представляется, было бы интересно исследовать *иной*, не-понятийный способ мышления.

Одним из таких «иных» способов мышления является иудаизм.

Определяющей, на мой взгляд, чертой иудаизма как философии является то, что иудаизм *не является* философией бытия. Чтобы понять, что я имею в виду, необходимо прояснить в общих чертах, какая философия может быть определена как *философия бытия*.

Как философия бытия может быть определена, в первую очередь, древнегреческая философия. Собственно именно о древнегреческой философии и можно говорить как об исторически *первой* философии бытия в строгом смысле этого слова. В этом смысле она являет собою классический образец. Имеется в виду, что философия древних греков впервые в мировой истории явила собой способ человеческого мышления, заданный и ограниченный проблемой бытия². Сам способ постановки

² Хосе Ортега-и-Гассет в своих лекциях, объединенных общим названием «Вокруг Галилея (схема кризисов)» пишет: «Почти все значительные философские системы исходили из двух предпосылок. Во-первых, что вещи, помимо той роли, которую они играют в своем непосредственном отношении к нам, сами по себе обладают некой иной, скрытой реальностью, гораздо более значимой, чем реальность непосредственная и явная. Эту потаенную реальность вещи мы именуем ее бытием. [...] Во-вторых, что человек должен стремиться раскрыть это бытие вещей» (Х. Ортега-и-Гассет. Избранные труды. – М., 1997, с. 308). Ср. С. Б. Долгопольский. Риторика Талмуда, с. 9. Как «на высшую точку завершения западной философии» (выделение мое – Р.Д.) указывает Мартин Хайдеггер на следующее высказывание Фридриха Ницше в его заметке под названием «Рекапитуляция»: «Запечатлеть на становлении характер бытия – вот высочайшая воля к власти» (см.: М. Хайдеггер. Разговор

философских вопросов, начиная с древнегреческой философии, связан с понятием бытия и с использованием самого глагола «быть»³. В древнегреческой философии первичным является вопрос: «Что это (есть) такое?» А такой вопрос невозможен без использования связывающего глагола «быть».

Кроме того, вопрос «что это такое?» – это *указующий* вопрос: Задавая его, спрашивающий *указывает* на нечто как на некий предмет, о котором он задает вопрос. Вопрос этот *указующ* и *предметен*. То, о чем задается вопрос, *о-пред-мечено*, т. е. *предварительно обозначено, отмечено как нечто существующее в своей принадлежности к некоему месту в пространстве*. Вопрос, таким образом, является реакцией на некую предварительную информацию, имеющуюся у спрашивающего о некоем *бытии*, воспринимаемом им, благодаря этой информации, как нечто, *пред-стоящее* ему в некоем пространственном отношении к нему. Т. е. когда спрашивают о чем-то, то спрашивают о *бытии* чего-то, что предварительно определено, обозначено

на проселочной дороге. – М., 1991, с. 37). Ницше, очевидно, имел в виду, что *становление*, чтобы под этим ни понимать, нужно *предметно* выражать («запечатлеть») как *бытие*. Для Ницше, в отличие от древнегреческих философов, само *бытие* – это уже *предмет*. Эту позицию Ницше несколько скорректировал сам Хайдеггер, который говорил про «Dasein» («вот-бытие»). Возможно, Хайдеггер прав в своей оценке Ницше, поскольку, действительно, после Ницше философия бытия не сделала ни единого шага вперед. Образцово емкий очерк концепции бытия находим в докладе Хайдеггера «Время и бытие»: «...Платон представляет бытие как *идея* и как *κοινωνία* («сопричастность» – Р.Д.) идей, Аристотель – как *ἐνέργεια*, Кант – как полагание, Гегель – как абсолютное понятие, Ницше – как волю к власти...» (см.: М. Хайдеггер. Разговор на проселочной дороге. – М., 1989, с. 87).

Ср. также утверждение П. Рикёра: «Я считаю, что утверждение типа: «я мыслю, я есть» лежит в основе любого трезвого суждения о человеке» (П.Рикёр. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996. С. 65.).

³ Как отмечает Люсьен Леви-Брюль, глагол «быть» отсутствует в большинстве языков первобытных обществ. (Л. Леви-Брюль. Первобытное мышление. // Л. Леви-Брюль. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М., 1994, с. 75.) В древнееврейском языке глагол «быть» применялся в особом значении, отличном как от применения в первобытных языках, так и от его применения в понятийном языке греческой философии.

вестью о нем, т. е. извещено и овеществлено неким предстоящим ему отношением.

Вопрос этот, таким образом, изначально задает, или определяет весь комплекс возможных на него ответов. То есть мы не можем сказать, и даже подумать, о чем-то что-нибудь, что не предложено нам уже в самом вопрошании. Вопрос изначально ставит границу нашей мысли. Он вынуждает нас искать ответ в рамках определенного им мыслительного поля, наша мысль обречена существовать *внутри* поставленного перед нами вопроса. И если мы – это наша мысль, наше сознание, то мы, таким образом, оказываемся ограничены как мыслящие сущности пределами поставленного перед нами *кем-то* (или *чем-то*) вопроса. Таким образом, все, что мы сможем сказать о чем-то, будет, так или иначе, но всего лишь ответом на вопрос «что это такое?». *Вопрос предопределяет ответ. Мы не сможем больше ничего сказать об этом, потому что мы не можем выйти за рамки стоящего перед нами вопроса. Мы в принципе не можем даже подумать ничего, что выходило бы за рамки вопроса «что это такое?»* Как бы мы ни думали, мы все равно будем думать о *чем-то*, т.е. о предмете. Мы в принципе не можем думать *ни о чем*⁴. *Наша мысль определена обращенным к нам вопросом.*

Но вопрос, в свою очередь, предопределен областью возможных ответов. То есть возможность обращения к нам вопроса определена *возможностями* парадигмы нашей мысли. Иначе говоря, к нам невозможно обратиться с вопросом, который в *принципе* мы не в состоянии понять.

Ответ определяется вопросом не в том смысле, что мы знаем заранее, *каким* именно будет ответ; вопрос определяет только сферу тех возможных реакций на него, которые спрашивающий будет воспринимать как ответ на свой вопрос. Когда мы

⁴ Как на способ достижения состояния «думания ни о чём» в рамках философии бытия (или, точнее, не-бытия) можно указать на философию буддизма.

спрашиваем, например: «Что это, горох или картофель?», мы не знаем заранее, каким будет точный ответ, но мы знаем, какого *рода* может быть этот ответ, т. е., задавая такой вопрос, мы ожидаем, что в ответ мы услышим *название* вещи, которое в этой момент будет для нас выражать *сущность* вещи, про которую мы спрашиваем; если же в ответ мы услышим, скажем, такое: «Это – овощ», то мы не воспримем это высказывание как ответ на наш вопрос. Ведь мы спрашивали про *сущность* вещи, т. е. ставили вопрос о сущности, который, с точки зрения древнегреческого философа Аристотеля, является «вопрос[ом], который издревле ставился и ныне и постоянно ставится и доставляет затруднения»⁵.

Я только что сказал, что вопрос предопределяет ответ. Даже само это высказывание является заранее опредмеченным: вопрос опредмечивает ответ, пред-полагает его, ответ же, в свою очередь, пред-стоит вопросу. Хотя формально вопрос стоит перед ответом на него, но по *сути* ответ пред-стоит вопросу. Вопрос *действительно* предшествует ответу, но род ожидаемого ответа заранее определяет, так сказать, сферу *возможности* данного вопроса. Ибо вопрос задают, пред-ставляя себе некий ограниченный простор, горизонт, в котором существует возможность существования ответа на этот вопрос.

Все здесь замыкается на тотальном пред-ставлении, на показе, пред-ставлении друг другу, а значит, на концепции предметной *множественности* бытия. Пред-ставление пред-полагает существование пред-ставляемого. Представляемое предполагается, его бытие *уже* каким-то образом заранее *показано* представляющему. Оно со-ответствует ему.

Бытие предполагается как вызов в ответ на то, что представляется тому, кто представляет, – на его вопрос о сущности бытия.

⁵ Аристотель. «Метафизика», VII 1 1028b 1-5.

Понятно, что все это перестает работать, когда отсутствует само представление *множественности* т. е. когда нет принципиальной разницы между тем, кто представляет, и тем, что представляется. Или когда множественность мыслится лишь как *производное* от единого⁶. В том случае, когда такого представления нет, становится бессмысленным вопрос «что это такое?», ибо на него возможен только *один* ответ: «это есть это». То есть в ситуации единства мы лишены возможности *относительного*, или релевантного вопрошания: мы не можем спросить *о чем-то*. Мы, таким образом, лишены возможности философствовать в греческом смысле. Мы лишены возможности *узнавать*. Мы находимся в ситуации абсолютного одиночества – в ситуации Абсолюта.

Ибо в этом случае не существует принципиальной разницы между тем, *кто* спрашивает, и тем, *о чем* спрашивают. Не существует принципиального представления о *другом* как таковом. Другое как таковое в этом случае *не существует*. Оно только постоянно *возникает* в отношении-призыве *единого* к самому себе как к некоей *другой возможности самого себя*. Другое возникает в состоянии отношения-обращения к себе как к *возможности* себя. Единое *обращается (обращает себя)*, – и возникает *другое*⁷. То есть другое возникает в некоем *превращающем* обращении. И в *этом* смысле другое всегда понимается *превратно*. Поэтому в этом случае мы лишены возможности философствовать в древнегреческом смысле этого слова. Мы лишены возможности *познавать*. (Тут можно вспомнить, что Аристотель начинает свой главный трактат «Метафизика» таким высказыванием: «Все люди от природы стремятся к знанию»⁸). В этом высказывании раскрывается

⁶ Ср. Г. Коген.

⁷ Тема *обращения* возникает в Торе (обращение Солнца в Книге Когелет, обращение жены Лота в Книге Берешит).

⁸ «Метафизика», I 1 980a 21.

сущность древнегреческого философствования: во-первых, речь идет о *всех* людях, т. е. о *человечестве* (такого *понятия* до греков не существовало); во-вторых, речь идет о *природе* как об общей *сущности* всех людей⁹ (такого *понятия* до греков тоже не существовало); и, наконец, речь идет о *знании* как о *цели* человеческого бытия, т. е. как о чем-то, что может служить определением человека как такового (с этого Аристотелевского извещения можно вывести следующее определение человека: человек – это то, сущность чего состоит в тяге к знанию; с этой точки зрения *философ*, т. е. тот, кто любит (очень сильно стремится¹⁰) мудрость (к мудрости, т. е. к истинному знанию) и означает, с точки зрения греков, настоящего человека (это, фактически, заявляют Платон в своем «Государстве» и Аристотель в своей «Политике».) Мы же, ведя речь о философии иудаизма, говорим о том, что, согласно *этой* философии, человек находится в состоянии абсолютной единственности, абсолютного одиночества – т. е. в состоянии *единственности* как Абсолюта. Этот человек является настоящим человеком не потому, что он философ, а потому, что он *единственный* человек – Адам. Человек является человеком не потому, что он homo sapiens, т. е. не в силу своей *существенной* функциональности, а в силу того, что он *сотворен* человеком. (Имя *Адам*, указывая на материал, из которого сотворен человек, указывает тем самым не на бытие в том или ином качестве, а на *сотворенность* человека как на его сущность; человек является человеком не в силу своего человеческого существования, а в силу самого факта своей сотворенности человеком, и никакой его поступок, как бы *люди* его ни расценивали, не лишает его его человечности и связанного с ней права на существование¹¹; человеческое существование

⁹ Собственно, *природа* и *сущность* у Аристотеля – это одно и то же: *фюзис*.

¹⁰ См.: Платон. *Федр*.

¹¹ В этом смысл того, что Бог запретил людям убивать Каина.

оказывается производным от факта сотворенности человека, а не наоборот.)

Именно такая ситуация и является ситуацией философии иудаизма. Абсолютное единство, отсутствие множественности как сущностного измерения, отсутствие возможности сказать что-то посредством показа. Отсутствие понятия (т. е. схватывания мысленным взором, созерцания) вещи как предмета.

Ситуация эта уникальна, она не имеет аналогов ни в одной другой философии: абсолютное единство, отсутствие множественности, отсутствие возможности сказать что-то благодаря показу, демонстрации, ибо ни к кому нельзя обратиться, не уничтожив его или себя этим обращением, не установив его в некоем месте бытия своим знанием про него. В этой философии даже невозможно приводить примеры, поскольку уникальное не с чем сравнивать, не к чему примерять. Это – философия абсолютно символичная, характерной чертой ее является отсутствие понятия о вещи как о предмете и вообще отсутствие абстрактного понятия как способа познания вещи. Философия иудаизма – это принципиально *непредметная* философия.

(Отсутствие универсального способа познания вещи отличает иудаизм не только от древнегреческого философствования, но и от собственно мифологического мышления, в котором таким способом является *жертвенное причастие*.)

Эта ситуация может испугать того, кто привык мыслить иную ситуацию, например, ситуацию опредмеченности, плюральности предметов, того, кто привык видеть мир в представлениях. Тот, кто привык рассматривать такой мир как единственно реальный, неизбежно ощущает раздражение, когда обнаруживает, что этот мир – это всего лишь мир, представляемый им и ему. Что таким образом мыслимый мир является миром тотального представления. Миром игры образов. Воображаемым миром.

Необходимо сразу же сказать, что внезапный переход из мира единства в мир плюральности – так же вызывает раздражение в тех, кто привык мыслить себя в *ином* мире.

Итак, иудаизм – это другой мир. Мир других вопросов и других ответов. Мир, в котором не существует предметов¹². Мир, в котором ничего нельзя представить, потому что все уже представлено, мир, в котором ничего нельзя придумать нового, потому что все уже придумано, ничего нового нельзя сделать, потому что все уже сделано, ничего нового нельзя сказать, потому что все уже сказано. Это мир, в котором ничего нельзя изменить, потому что все уже изменено. Мир тотальной сотворенности, и потому это мир тотального творения. Поскольку, согласно иудаизму, само свершение – это уже свершённость. Мир иудаизма – это мир *вечного Творения*.

Итак, можно сказать, что философия иудаизма – это, в целом, философия Творения. В ней бессмыслен вопрос: «что это такое?» Потому что всегда будет один и тот же ответ: «Творение».

В рамках парадигмальной системы иудаизма невозможно узнать *что-то*, потому что все уже известно. Возможно только узнать *кого-то*. Вместо приобретения знания – *узнавание*. Узнавание не как представление, но как *предстояние*. В рамках этой системы невозможно быть представленным, но только предстоящим. Это – познание не как охват, объятие, вмещение, но как оплодотворение. Оплодотворение, смысл которого – всегда в предстоящем. Оплодотворение как прорицание. Оплодотворяющий – прорицает предстоящего. И потому каждый в своем предстоянии оказывается прорицателем. Оплодотворение – это не продолжение рода, но прорицающее *событие*, прорицание поколений во времени от Сотворения мира – *толдом*.

¹² Возможна ли *беспредметная* философия? Да, если это – философия состояния. Может быть философия отсутствия предмета. То есть это – принципиально *коммуникативная* философия, в центре внимания которой – не предмет, а *чистая связь*.

Поэтому в иудаизме принципиальным является вопрос: «Кто предстоит?»

Часто это звучит как «что предстоит?» – как вопрос о будущем, как призыв к пророческому откровению.

Часто также это звучит как «где предстоит?», или как «где предстоишь?» (вопрос Бога к Адаму и Аврааму), но это всегда вопрос личный, ибо он подразумевает абсолютную единственность того, к кому он обращен. Личность – как абсолютная единственность. Как таковая, она абсолютно не соизмерима, не исчислима, не сопоставима, не воображима.

Итак, разница между греческой философией и философией иудаизма – это разница между концепцией мира представленного и концепцией мира предстоящего, мира как Бытие и мира как Творение. Тварь не представляется Творцу, она ему предстоит (так же, как и Творец – твари) – как замысел, как партнер, как соперник, как прорицание прорицателю¹³.

Главная проблема в иудаизме – чтобы предстояние не становилось противостоянием. Тварь не должна противостоять Творцу. Прорицатель прорицает прорицаемое как *со-бытие*.

Не «Кто стоит тут?» или «Кто будет стоять?», но – «Кто создает саму ситуацию со-стояния?», «Кто создает состояние как таковое?» Вопрос о *творении* – это вопрос о *состоянии*, и наоборот. В этом контексте даже если кто-то спрашивает: «Что это такое?», он на самом деле спрашивает: «Кто это сделал?» Ибо что-то может пребывать в каком-то состоянии, только если кто-то сделал его таким, что оно пребывает в этом состоянии. Поэтому нет смысла в том, чтобы спрашивать про само состояние или про того, кто в нем пребывает. Это автоматически следует из ответа на вопрос о том, *кто создал* это-пребывание-этой-вещи-в-этом-состоянии. Но ответ на вопрос «Кто?» – заранее известен: Бог.

¹³ *Прорицание* в иудаизме – это не то, что *изложение* в философии бытия. Это не трактат, оно не трактует, не прокладывает путь в пространстве, а прорицает время.

Зачем же тогда спрашивать про это? – Чтобы выяснить, каким именно *атрибутом*, т. е. в какой связи с Божественной сущностью было создано данное состояние. Речь не идет о знании *истинной* сущности, поскольку она является Божественной, а потому немыслимой и непознаваемой. Речь идет об *обращении* как таковом, об опознании *связи* между неизъяснимым, непознаваемым ни в чем Богом и созданной обращением Его речи, его прорицанием, вещью. В центре внимания философии иудаизма – связь как таковая, не отдельно или вместе субъект и объект, а связь-обращение между Тем, Кто обращает (Бог), и обращенным (вещь). Эта связь характеризуется превратностью: обращенный превратен самим фактом своей сотворенности, поэтому прорицания о нем – это прорицания о его превратностях.

Иногда вопрос «Кто?» воспринимается как вопрос: «Что должно произойти?» – как вопрос про будущее, как призыв к пророческому откровению.

Иногда он также звучит как «Где стоит?», или «Где стоишь?» (вопрос Бога к Адаму и Аврагаму), но это всегда личный вопрос, поскольку он подразумевает каждый раз абсолютное единство и единственность *состояния творения*.

Итак, разница, скажем, между древнегреческою философией и философией иудаизма – это разница между концепцией мира пред-ставленного и концепцией мира, который против-стоит, мира, который принципиально мыслится как Бытие, и мира, который принципиально мыслится как Творение. Тварь не представляется Творцом, она стоит в обращении к Нему – как призыв в вопрошании, как партнер, как соперник.

Это обуславливает и главную проблему в иудаизме – избежать такого состояния, когда пред-стояние становится против-стоянием. Тварь не должна противостоять Творцу.

Греков, весьма искусных в деле представления, больше всего беспокоил вопрос: «А что же есть на самом деле?» Наиболее

искушенные из них понимали, что за пределы представляемого бытия они не выходят. Но не понимали, почему.

Философия греков, во всех своих проявлениях, занималась уяснением того, *каким образом* видимые, т. е. представляемые разуму, умозрительные вещи связаны с их единосущием, т. е. с их истинным бытием. (Они не могли представить себе что-то *вне* бытия.) Особенно беспокоила греков мысль о том, что вещи на самом деле не таковы, какими они нам представляются, что мы видим только призраки вещей, но не вещи как таковые. Греков волновало, что они, возможно, живут не в реальном, а в призрачном мире, в мире, который всегда может исчезнуть. Поэтому в своих мифах (а мифы являются неотъемлемым атрибутом греческой философии) они старались представить как можно больше возможных миров, – чтобы исчерпать возможность представления, не оставив ничего на волю случаю. Греки постоянно ощущали себя марионетками в руках Судьбы и потому пристально всматривались во все ее проявления, стараясь постичь их закономерность. Грекам повсюду представлялись зрительные образы, и они любили окружать себя ими, стремясь с помощью той или иной искусной уловки заглянуть за их призрачную оболочку. Греки создали театр, в котором за застывшими масками они скрывали непостижимость человеческих судеб, и они оставили нам непревзойденные образцы своей скульптуры – пример их неиссякаемого внимания к застывшей телесной форме.

Великие греческие философы Платон и Аристотель создали грандиозные философские системы, задачей которых было освободить человеческий род от власти непредсказуемого Рока. Математически точно просчитанная модель человеческого общества Платона и физически соразмерная модель Аристотеля до сих пор являются непревзойденными образцами философского представления.

В иудаизме всё иначе. Не состояние Бытия, но момент Творения определяет все в этом мире. Не пространство, но время находится в центре внимания. Не сплетение судеб людей и богов, но связь с Единым и Единственным Творцом является предметом исканий. В иудаизме все сосредоточено не в образе, но в слове, не в жесте, но в поступке. Философия иудаизма – это философия творческого прозрения, моментального откровения. Она не излагает, но проникает.

В иудаизме идентичность, предсказуемость утверждается не состоянием зрительного образа, но способностью творить.

Иудаизм интересуется не *устройство* мира, но его *соответствие* моменту Божественного творения, не *соотнесенность вещей* друг относительно друга, но *соответствие* происходящих *событий* Божественной воле. Отсюда проистекает особенность философской проблематики Торы.

К ВОПРОСУ О СМЫСЛОВОМ ПОЛЕ, ТВОРЕНИИ СМЫСЛА И ДИАЛОГЕ

Ю. М. Лотман выделяет три функции текста:

- 1) функцию передачи сообщения;
- 2) творческую функцию (функцию генерирования новых смыслов) и
- 3) функцию памяти¹.

Таким образом, согласно Лотману, функция текста заключается в том, чтобы создавать, передавать и сохранять смысл. Текст, таким образом, представляет собой *область существования смысла*, или, используя термин Лотмана, «смысловое пространство».

Функция передачи смысла сообщения является, по мнению Лотмана, особенно важной «в неписьменных культурах и в культурах, где преобладает мифологическое сознание»², т. е. именно в тех культурах, где особое значение имеет фольклорное творчество, которое, следовательно, целесообразно рассмотреть в связи именно с этой функцией текста.

Нашей целью является уточнить некоторые моменты, связанные с этими положениями Лотмана, в их связи со схемой смыслообразования в фольклоре. Нам следует также рассмотреть — в контексте концепции смыслопорождения текста,

¹ Лотман Ю. М. Три функции текста // Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. М., «Языки русской культуры», 1996. С. 14–22.

² Лотман Ю. М. Текст в тексте // Труды по знаковым системам. 1981. Вып. 14. С. 5.

предложенной Лотманом, – каким именно образом фольклорные тексты выполняют функцию передачи сообщения, и какой смысл имеет передача сообщения фольклорными текстами.

В качестве отправной точки воспользуемся указанием Лотмана (в его статье «Автокоммуникация: “Я” и “Другой” как адресаты /О двух моделях коммуникации в системе культуры/») на необходимость учёта особенностей фольклорной коммуникационной модели для понимания закономерностей семиотической структуры культуры.

В этой проблеме, на наш взгляд, отражается весь комплекс рассматриваемых семиотикой проблем, сводящихся к проблеме *неадекватности восприятия* переданного сообщения, которую можно сформулировать таким образом: *информация принятая не тождественна информации отправленной*. Именно этим, как нам представляется, можно объяснить изменения, происходящие в структуре с течением времени: *идентичность первичной структуры не передается адекватным образом: при трансляции информации (или/и при её приёме) всегда происходит некоторое изменение, искажение (или подмена, фальсификация) первоначального смысла*. Семиотика ищет, где и как происходит этот *сбой* в коммуникации (в передаче информации). Но, по нашему мнению, дело не в сбое в коммуникации, а в *пространственном представлении* о коммуникации как таковой. Если рассматривать коммуникацию как *перемещение* смысла из одного места в другое (как нас учит логика Аристотеля), то мы всегда будем сталкиваться с такой, например, проблемой: невозможно переместить *саму местность*, сам очаг культуры, или, используя выражение Лотмана, само «пространство смысла». Местность – это некая системная организация определенного набора сущностей, пребывающих в пространстве. Можно переместить тот или иной элемент системы (ту или иную сущность), или даже какое-то количество элементов, но

невозможно переместить самый *принцип образования системы*, который не является только пространственным образованием³. Можно пытаться перемещать памятники (и, как мы знаем, это делают), но принципиально невозможно переместить с места на место *саму структуру памяти*, неотделимую от структуры *пережитых событий*. Можно переместить текст, но не его смыслообразующее основание. *Память*, хранящая опыт пережитых событий, – *неперемещаемая*. Она передается только в *акте переживания* этого опыта. Переживание невозможно передать из рук в руки, т. е. пространственным образом, его можно только *воссоздать* во времени, т. е. в той ритмической структуре, которая и является системой жизненных возбуждений и затуханий, которую *схематически*, или *проекционно* можно представить неким дискретным образом.

Поэтому мы считаем, что акт коммуникации – это не передача смысла, но *творение смысла*. Так снимается сам вопрос о сбое в передаче смысла: смысл *в принципе* не может быть передан, он может быть только создан (в момент смысловой коммуникации).

Особенностью фольклора как устного творчества является то, что фольклорный текст создается той самой аудиторией, к которой он обращен, и которая, таким образом, является и автором, и адресатом этого текста. Иными словами, фольклорный текст, как особого рода «смыслопорождающее устройство» (Лотман), будучи порождает в некой среде, обращен ею к себе самой (такое *обращение* текста средой, в которой он создан, к ней самой Лотман называет «автокоммуникацией»), но уже как к аудитории. В результате такого обращения, в аудитории порождается смысл, – поскольку, затрагивая некую существующую в этой аудитории особость, текст вызывает в ней готовность, настроенность увидеть

³ Возможно переместить *модель, структуру*, нечто само по себе не существующее, но позволяющее различить в какой-то совокупности явлений «место» (я перефразирую У. Эко: см. У. Эко. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. «Петрополис», СПб., 1998. С. 205.), но не тот или иной *принцип структурирования*.

в получаемом ею – в виде обращенного к ней текста – сообщении некое смысловое единство, и, благодаря получению ею этой информации, она воссоздает своё единство как некую смыслопорождающую общность. Таким образом, общность воссоздает свою структуру (во времени) посредством автокоммуникации. Общность воссоздается в момент порождения в ней смысла обращенным ею к себе самой сообщением. Сам по себе текст не содержит смысла, а потому не несёт его и не может передавать; текст есть устройство, которое создает ситуацию порождения смысла. Иначе говоря, функция текста заключается не столько в передаче смыслового содержания, сколько в создании условий для его порождения. Передаваемая форма (текст) вступает в непосредственный контакт с воспринимающим устройством (адресат), и в этом контакте – в их общении друг с другом – возникает смысл.

Таким образом, смысл возникает в момент включения диалогической системы общения, образуемой взаимодействием передаваемой формы и принимающего эту форму устройства.

Лотман отмечает, что передача формы осуществляется дискретно, что является характерным признаком диалогической системы⁴.

Таким образом, в рамках диалогической системы, информация поступает в устройство во фрагментированном виде (дискретно). Задача устройства, следовательно, заключается в том, чтобы

⁴ «Дискретность – способность выдавать информацию порциями – является законом всех диалогических систем» (Ю. М. Лотман. Механизмы диалога // Ю.М.Лотман. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М., «Языки русской культуры», 1996. С. 194.) В диалогической системе, а таковой является *любая* пространственная система, не может происходить адекватного *сообщения*, поскольку *сообщение не может иметь места*: место может только (символически) *указывать* на сообщение, служить *знаком* его, но в нем не может происходить самого сообщения, поскольку сообщение – *внеместно*, оно – *структурно-порождающе*. Сообщение невозможно как перемещение (а диалог подразумевает перемещение), сообщение возможно только как творение. Диалог служит лишь *указанием* на сообщение. Такое указание происходит в *знаковой* (указание направления) или *символической* (указание на состояние, содержание, смысл) форме.

дефрагментировать информацию, восстановить переданное сообщение во всей его целостности. Согласно Лотману, именно фольклорная модель коммуникации – автокоммуникация – даёт возможность целостной передачи информации. С учётом вышесказанного, это означает, что целостность информации здесь обеспечивается благодаря тому, что передаваемая информация не выходит, по сути, за пределы определённой среды: отправитель сообщения и его получатель – это одна и та же сущность, отличие получателя от отправителя имеет не сущностный, но лишь модальный характер. Отправитель сообщения становится его получателем путём всего лишь изменения своей диспозиции по отношению к этому сообщению. Воспринимая информацию с различных ракурсов, в различных её аспектах, он (аудитория), соединяя эти аспекты, совершая своего рода суггестию, *собирает* её в некое единое целое – в единство смысла. Таким образом, в фольклоре происходит «суггестивное» производство смысла благодаря процессу смещения позиции отправителя/получателя (такое смещение работает подобно переключателю): автор-отправитель фольклорного сообщения в акте его приема смещается в пространство аудитории и, воспринимая отправленное им самим послание уже из какой-то иной смысловой позиции, преодолевает фрагментарность отправленного сообщения, соединяя фрагменты в целостность смысловой общности, восстанавливая тем самым её единство. Динамичность таких систем основывается на надёжности скорости реакции на сигнал сообщения, и на способности оперативно принимать все фрагменты отправленного сообщения, для чего необходима соответствующая скорость и точность настройки на актуальные условия приёма дискретного сообщения.

Диалог, таким образом, является *символом* сообщения, поскольку различные фрагменты сообщения соединяются в диалоге в единое целое.

ПРОБЛЕМА СИМВОЛИЗМА В ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ: А. Д. ГЕШЕЛЬ vs М. БУБЕР*

Анализ полемики Гешеля с Бубером о месте символизма в иудаизме может помочь яснее определить различие в философских позициях двух крупнейших еврейских мыслителей XX в.

Высказывалось мнение, что «диалог» Гешеля с Бубером отражает спор между двумя противоположными концепциями иудаизма в XX столетии, спор, который можно было бы определить следующим образом: пророческая теология, выводимая из божественного откровения, versus религия в интерпретации социальной философии¹.

Гешель, действительно, всю жизнь выступал против направлений в философии, получивших название «философской антропологии» и «социальной философии», направлений, которые ассоциировались в то время в немалой степени с именем В. Дильтея и которых в определенной мере придерживался ученик Дильтея Бубер².

Представляется, однако, что Буберу-мыслителю слишком тесно как в рамках социальной философии, так и в рамках философской антропологии³. Для Бубера чрезвычайно характерной является

* Дымерец Р. Проблема символизма в еврейской философии: А. Д. Гешель versus М. Бубер // Материалы Девятой Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. – М., 2002.

принципиальная двойственность экзистенциальной позиции: он – внутренне глубоко религиозный человек, который, обращаясь к людям, сознательно использует язык философских понятий – как язык, созданный специально для *межчеловеческого* общения в универсальном его выражении. В то же время он утверждает, что представить свое отношение с Богом и уж тем более *сообщать* о нем другим людям человек может только в форме тех или иных образов (или символов)⁴.

Когда Бубер *мыслит*, он не является ни социальным философом, ни философствующим антропологом. Тем и другим Бубер, возможно, становится, когда, вступая в коммуникацию с другими людьми, использует философский дискурс – чтобы иметь возможность обращаться к ним ради *осуществления встречи* человека с человеком, ради того, чтобы человек делался человеком⁵. Эта встреча, по мысли Бубера, есть нечто соединяющее, символическое – в том смысле, что она не является выражением *Я* или Другого, она является выражением отношения, осуществляющегося в момент встречи *между Я* и Другим, «по ту сторону субъективного, по ту сторону объективного», «не индивидуальное и не социальное, а нечто Третье»⁶. Следовательно, символ у Бубера – это *средство общения*, обусловленное «динамической двойственностью, которая ... есть ... сущность человека»⁷. Именно посредством символа «возбуждается всякая духовная деятельность»⁸.

В отличие от Бубера, Гешель настаивает на том, что символы *создаются* людьми⁹, вне зависимости от того, происходит ли это в отношении между людьми или как-то иначе. Вопрос о символизме в иудаизме рассматривается Гешелем в контексте отношения человека с Богом, а не в контексте отношений между *Я* и Другим, как у Бубера. Гешель считает, что все, что происходит в мире, связано с Божественным Творением, выраженным как *событие откровения*. Поэтому Гешель интерпретирует творение не как

встречу в пространстве (т. е. не как встречу между чем-то и чем-то, между вещью и вещью), но как *встречу во времени*¹⁰. Согласно Гешелю, не встреча инициирует творение, но, наоборот, творение инициирует встречу. Поэтому на первом месте для него стоит не отношение между человеком и человеком, как для Бубера, а отношение между человеком и Творцом¹¹. Отношение между человеком и Творцом, считает Гешель, зависит от человека в той мере, в какой он выполняет Божественные заповеди (*мицвот*), – выполняя тем самым волю Бога, от которой зависит, будет или не будет человеку дано откровение. Коммуникация здесь может быть выражена следующим образом: человек выполняет *мицвот*, получая в награду откровение.

Это различие в концепциях *коммуникативного отношения* (у Бубера это отношение между Я и Другим, тогда как у Гешеля – между Богом и человеком), которое, согласно Буберу, может быть выражено в символах, а согласно Гешелю, – нет, и стало причиной полемики, или «диалога» Гешеля с Бубером. В основе их расхождения лежит различная интерпретация Бубером и Гешелем концепции *Божественного присутствия*. Гешель считал, что Божественное присутствие проявляется *моментально в Божественном откровении*¹², представляющем собой реакцию Бога на выполнение человеком заповедей, предписанных *Галахой*; тогда как Бубер считал, что Божественное присутствие как бы разлито в человеческом мире как в своем последнем пристанище и проявляется (символически) в каждой конкретной ситуации встречи с человеком: поэтому в своем общении практически с любой вещью человек может испытать ощущение такой встречи.

Следует отметить, что Гешель не выступает против *любого* представления о существовании символического в иудаизме. Он выступает лишь против символического, создаваемого *человеком*, которая, по его мнению, есть не более, чем создание *образов* Бога¹³. Символы в иудаизме существуют, считает Гешель, но это

символы, созданные Богом, Который есть Творец всего: «Символом Бога является человек, каждый человек¹⁴. Бог Сам создал человека по образу [и подобию] Своему, или, если использовать библейские термины, по Своему *целем* и *демут*. Важное значение имеет уже тот факт, что и термин *целем*, часто используемый как ругательство, когда речь идет о сделанном человеком образе Бога, и термин *демут*, по поводу которого Исайя заявляет (40:18), что ни о каком *демут* нельзя говорить в применении к Богу, используются в обозначении человека как образа и подобия Бога»¹⁵. «...Необходимо не *иметь символ*, но *быть символом*, – говорит Гешель. – В этом смысле, все объекты и все действия являются не символами сами по себе [т. е. не настоящими символами], но путями и средствами усиления живого символизма человека»¹⁶.

Вероятно, ничто так близко не затрагивало Гешеля, как вопрос о *действительности* непосредственного обращения Бога к древним пророкам. Гешель опасался, что в работах мыслителя такого ранга, как Бубер, скрывается опасность сведения этой реальности Божественной инициативы просто к этическому прозрению¹⁷. Если такая опасность и существовала в действительности, то она могла быть следствием того, что внимание Бубера было сосредоточено на проблеме, без решения которой, думается, не только перспектива существования иудаизма как особой религии, но и перспектива вообще существования чего бы то ни было в наше время может вызывать большие сомнения. Бубер сосредоточился на проблеме *осуществления коммуникации как сообщения*. Вопрос, волновавший Бубера, можно сформулировать следующим образом: как вообще возможно общение между *различными* сущностями? Жизненность сотворенного Богом мира, согласно Буберу, выражается в том, что мир *ни в каком своем проявлении не является по своей сути внутренне не противоречивым*. Вместо представления о существовании

сущностной противоречивости в мире Бубер выдвигает концепцию *двойственности отношения*, или, иначе, *относительности позиции* (Haltung) между человеком и миром. Это отношение, по Буберу, не есть отношение между вещью и вещью; однако именно посредством этого отношения *создаются* вещи, состояния и события. Иначе говоря, понимаемое таким образом отношение – это и есть *творение* (вещей, событий, состояний). Отношение это является символическим в своем *выражении*-коммуникации. Оно осуществляется в символах, поскольку каждая вещь, каждое событие, каждое состояние есть некий символ для другой вещи, символ, указующий на Того, Кто стоит за всем этим, – на Творца. Именно поэтому Бубер говорит о *существовании* символической коммуникации *между человеком и человеком*, (потому что без символов коммуникация между людьми невозможна, а без коммуникации, осуществляемой между людьми, мир просто не может существовать¹⁸), и говорит он о ней как об *осуществлении Божественного творения*.

Гешель понимает *отношение* в совершенно другом смысле – не как само Творение, но как отношение Творца и сотворенного Им существа. Иными словами, он понимает Творение как акт *существования*. Поэтому он делает акцент на том, что между Богом и человеком не может быть посредников, и, следовательно, отношения между Богом и человеком не осуществляются посредством символов; следовательно, и сам с собой человек, будучи образом и подобием Божьим, также общается без символов¹⁹.

Гешель говорит о *существовании* как о *моментальном отношении*²⁰, утверждая, что существование – не символично. Отношение между человеком и Богом для Гешеля – это *экзистенциальное* отношение (в том смысле, что это отношение *чего-то существующего к чему-то существующему*). Для Бубера же экзистенциальность отношения – не в «онтическ[ом]

характер[е] личной экзистенции (или двух личных экзистенций)», а в «трансцендентно[м] им суще[м] между ними»²¹, и потому «диалогическая ситуация получает адекватное истолкование лишь в понятиях онтологии»²², Бубера интересует прежде всего существование *самого* отношения как такового – того, что *между* чем-то и чем-то²³.) В отличие от Гешеля, которого интересует, в чем заключается *сущность* отношения, Бубера интересует, *каким образом* отношение вообще *возможно*²⁴. Бубер находит отношение творения в отношениях между человеком и человеком и вообще между всеми существами²⁵; возможность отношения для него определяется самой позицией существа в его экзистенции – его со-стоянием (Haltung), характеризующимся принципиальной экзистенциальной двойственностью. Для Гешеля же, поскольку он рассматривает человека прежде всего как Божье творение, отношения между людьми как отношения между сотворенными существами, между сущностями – это отношения совершенно другого рода, нежели отношения между Богом и человеком – т. е. между Творцом и Его творением. Общение в целом для Гешеля – это всегда в феноменологическом смысле понимаемое вхождение в *современность с неким событием*²⁶.

И потому Гешель спрашивает о том, *как* каждое уникальное по своей сути существо *может* существовать *как таковое*, тогда как Бубер ставит прежде всего вопрос о том, что́ это за *условие*, которое дает *возможность* этому уникальному существу (или Я) существовать. Гешель дает такой ответ на *свой* вопрос: это существо может существовать *во времени*²⁷. Ответ же Бубера на *его* вопрос заключается в том, что существо, о котором идет речь (Я) может существовать только в определенном *отношении* к Ты (Я – Ты отношение). Гешель рассматривает отношение *момента* времени ко времени, тогда как Бубер рассматривает само *состояние* отношения между Я и Ты. Гешель рассматривает отношение как отношение *в пределах* (чего-то), тогда как Бубер

рассматривает отношение как отношение *в направлении* к чему-то. Для Бубера отношение – это *позиция*, установление (Haltung), тогда как для Гешеля отношение – это *событие*. Для Гешеля отношение всегда уже *случилось*, для Бубера оно всегда *случается*; для Гешеля оно в прошлом *и* в будущем – что, по сути, одно и то же²⁸; для Бубера оно всегда *сейчас* и всегда *новое*. Однако для Бубера отношение – это не *становление*, но некое (устанавливающее) *состояние*.

Важно отметить, что хотя и Гешель, и Бубер говорят о творении, но Гешель говорит о творении как о том, что создано и что будет создано, Бубер же говорит о творении как о том, что создается *сейчас*. Однако он говорит не о процессе творения, а о творении как *отношении* к чему-то. Думается, что в концепции *отношения* Бубера можно обнаружить определенную близость с концепциями *интенциональности* и *конституирования* Э. Гуссерля²⁹, что, в свою очередь, в какой-то мере, вероятно, способствовало известному сближению Бубера с Гешелем (ведь Гешель писал свою диссертацию о библейских пророках, пользуясь феноменологическим методом Гуссерля, который он изучал в Берлинском университете). Но, в отличие от Гуссерля, *Я* у Бубера не конституирует Другого, но *конституируется* (в момент встречи с Другим) самим существованием Другого как *Ты*: «Через *Ты* человек становится *Я*»³⁰. Это похоже на то, о чем позже будет говорить Э. Левинас. Однако, в отличие от Левинаса, *Я* у Бубера не подчинено господству Другого, оно может быть конституировано Другим только в том случае, если в начале оно *интенционально* конституирует другого как *Ты*, а не как *Оно*. Иначе говоря, вначале *Я* должно *отнестись* к другому как к *Ты*³¹.

Поскольку согласно Гешелю все *уже случилось*, то все случилось как события, а не как вещи или символы, которые *указывают* на вещи или события. Согласно же Буберу, напротив, поскольку все *случается* (сейчас), то все случается в виде

символов, потому что все случается не в отношении ко времени и *некоему* моменту времени (Бубер не делает такого различения – ведь для него все случается *сейчас* и *заново*), но между *различными* *сущностями* – во времени как целом. Эти сущности конституируют (точнее – осуществляют) друг друга *сейчас* – в самом акте их коммуникации-отношения. И это – символическая коммуникация, именно потому, что в этот момент – момент коммуникации – время непрерывно³². *Сейчас* события *нет*. Есть только коммуникация – как *встреча*. Встреча – это трансляция. Для *Я* прийти к Другому означает транслировать существо *Я* в то место, в котором другой *может* его встретить. Приход есть трансляция. *Я* транслирует себя как нечто *передаваемое* – как значение, как образ, как знак, т. е. *символически*. В отличие от Гешеля, который, фактически, утверждает, что символическое действие не есть действие некой целостности, Бубер мог бы сказать, что, ввиду того, что символическое действие есть действие осуществления (или действие отношения, т. е. действие, *состоящее в отношении*) Другого как целого, оно является действием целостности *Я*.

Это означает, что Бубер говорит о *коммуникативной* *трансляции* (о транслировании смысла) как о *творении*³³, тогда как Гешель как о Творении говорит о *существовании*. Вот почему символическое действие для Бубера есть акт Творения³⁴. Для Гешеля это, конечно, не так. Для него, наоборот, отношение (понимаемое как существование) есть *результат* Творения. Для Гешеля только непосредственное Божественное творение является истинным актом Творения.

Можно, следовательно, говорить о том, что Бубер и Гешель выделяют *различные аспекты* библейской концепции Творения: Бубер говорит о Творении как об *осуществляющейся сущности*, тогда как Гешель говорит о Творении как об *осуществившемся* (в некий момент времени) *со-бытии*. Бытие-существование у

Гешеля есть-со-стоит в отношении, оно *есть действительно*, т. е. его естество проявляется в действительно совершившемся событии; у Бубера же *смысловая сущность* пребывает в осуществлении, смысл создается только *сейчас* – в соотносительном (*Я – Ты*) осуществлении взаимоотношаемого основного со-общения (слова) *Я – Ты*. Для Бубера Божественное Творение в общем-то *не есть, не существует* в объективном смысле (объективность, согласно Буберу, осуществляется в отношении *Я – Оно*), Творение – это осуществление *сейчас*³⁵ происходящей коммуникации-отношения между различными символами-значениями Творения³⁶. Именно потому, что Бубер говорит об *образах, знаках, интерпретациях*, он говорит о значениях как *символах*³⁷. Гешель не говорит о значениях, он говорит о *событиях* как таковых – подобно тому как Гуссерль говорит о *вещах* как таковых (а не об объектах). Гешель не говорит о Творении как имеющем некое значение, он говорит о нем как о создании уникальных событий. Бубер, напротив, говорит о Творении прежде всего как о творении смысла или значения (смысл и значение всегда трансцендентны вещи или событию, с которыми их связывают, поэтому речь идет о творении символа). Каждое конкретное сотворенное существо есть осуществляющийся результат акта коммуникации между носителями различных значений Творения. Бог творит посредством интерпретации сотворенными существами значений (смыслов) Творения³⁸.

Подводя итог, дадим краткое обобщающее определение философских позиций Гешеля и Бубера, проявившихся в их полемике и имеющих, на наш взгляд, большое значение для развития еврейской философской мысли.

Позиция Гешеля определяется, прежде всего, тем значением, которое он придает тому, *что* Бог создает, тогда как Бубер сосредоточивает свое внимание в первую очередь на том, *как* и посредством *каких средств* Бог создает. Если для Гешеля Творение

есть сотворение некоего *события*, то для Бубера это прежде всего сотворение *смысла* события, воплощаемого в знаках или символах.

Гешель представляет концепцию существования как отношения Творца и твари в момент Творения; Бубер представляет концепцию творения смысловой сущности существования во встрече между различными существами³⁹. Согласно Гешелю, ни одно существо не существует до момента сотворения его Творцом; согласно Буберу, Творение осуществляется во встрече между существами, но *смысл* их собственного существования осуществляется только в *момент* их встречи⁴⁰. По Буберу, человек есть не только тварь Божья, но он реализует себя как Творение Бога. В наиболее общем смысле, Творение, по Гешелю, действительно *в своем существовании*, тогда как по Буберу, оно действительно *в своем осуществлении*.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См., напр.: *Kaplan E. K. Holiness in Words. Abraham Joshua Heschel's Poetics of Piety.* Albany (NY), 1996. P. 82.

² Первая встреча Гешеля с Бубером состоялась в 1929 или 1930 г., когда, в период своей учебы в Берлине, Гешель посетил несколько лекций Бубера. В 1935 г. Бубер прислал ему копию своей статьи «Символическое и сакраментальное существование в иудаизме», в которой, базируясь на своей концепции диалога, представленной в трактатах «Я и Ты» (1923) и «Диалог» (1930, 2-е, расширенное издание – 1934), он изложил результаты проделанного им сравнительного анализа этики Пророков и этики хасидизма.

В ответ на присланную ему статью, Гешель 24 июля 1935 г. направляет Буберу письмо, в котором, наряду с желанием поддерживать продуктивные отношения, подчеркивает радикальное различие в их взглядах на понимание роли символизма в иудаизме. Это письмо стало началом спора Гешеля с Бубером по вопросу о месте, которое занимает символизм в учении еврейских пророков. Гешель столь же уважительно, сколь и твердо возражал против, как он считал, сведения Бубером пророчества к символическому способу донесения моральных уроков. Гешель видел в Буберовской «теологии» в

лучшем случае философскую антропологию, вопреки пронизывающей ее религиозной интонации.

В своем письме Гешель пишет: «Очень важно, конечно же, сфокусировать внимание на категории «знак» – это может прояснить многое. Но когда Вы определяете в этом смысле тотальность пророческого существования («он живет символически ... он сам является знаком», с. 350), то мне это представляется спорным. Не является ли это обобщением, вместо определения [пророческой – *Р.Д.*] уникальности? Хотя не только методологически, но также и в принципе я бы хотел возразить против концепции, согласно которой существование пророка *in toto*, точно также как все особенности его деятельности, не должны иметь внутренней ценности, но должны представлять ценность только как знак ... [т. е. они должны] не иметь значение, [но] быть просто *знаком* [или: *символом*] значения (*Sinnbild*): «Библейский человек, а с ним и библейский Бог, жаждет, чтобы дух выразил себя более совершенно, более сущностно, нежели только в слове, [жаждет], чтобы он [т. е. дух] стал воплощенным», с. 347.

Но в чем преимущество такого воплощения? Является ли [*перечеркнуто*: воспроизводящий] образ более совершенным, чем [*перечеркнуто*: первоначальное] бытие?

Вы предполагаете потребность в знаках и символах. Тогда почему не должны мы воплощать и символизировать самого Бога?» (Цит. по: *Kaplan E. K. Holiness in Words. P. 83.*)

³ Действительно, вряд ли о Бубере можно говорить как о сугубо социальном философе; философия Бубера – это скорее философия *социализации* (как творении бытия): у Бубера представлено не столько учение о социуме в каком бы то ни было его понимании, сколько учение о *творении социальности*. Трудно отнести Бубера и к сфере философской антропологии, поскольку в центре его философии стоит не человек, и даже не отношение между людьми, а *отношение Я – Ты* как некая субстанциальная (в Спинозовском значении этого слова) сущность, которая может быть применена к анализу любого конкретного отношения. О позиции Бубера, не менявшейся, по-видимому, на протяжении всей его жизни, свидетельствуют следующие его слова: «Вообще-то я не ввожу своей веры в дискуссию, но налагаю на нее ограничения – ради возможности общения с людьми. ...Моей собственной верой в откровение – которая вовсе не связана ни с какой «ортодоксией» – не подразумевается то, чтобы относящиеся к Богу высказывания когда бы то ни было в готовом виде устремлялись с Неба на Землю, но то, что человеческая субстанция сплавлена с посещающим ее духовным огнем, и вот – из ее глубин раздается слово, высказывание. Оно человеческое по смыслу своему и виду, несет отпечаток

человека и произносится на человеческом языке и, однако, свидетельствует о Том, кто его вызвал, и Его воле. Мы открываемся самим себе [выделение подчёркиванием и жирным шрифтом везде мое – Р.Д.] и не в состоянии это объяснить иным образом, нежели тем, что это – откровение» (Бубер М. Затмение Бога. Мысли по поводу взаимоотношений религии и философии // М.Бубер. Два образа веры. М., 1995. С. 419.).

⁴ О философских понятиях (или идеях) Бубер, фактически, говорит как о символах: «Религия ... утверждает, если ей приходится определять себя в философском смысле, что она имеет в виду связь абсолютного с особенным, с конкретным. [...] Находясь в конкретной ситуации и давая о ней свидетельство, человек замкнут радугой союза абсолютного и конкретного [ср.: Быт 9:13: «Я полагаю радугу Мою в облаке, чтоб она была знамением вечного завета между Мною и между землею»]: если он желает, философски рассуждая, увидеть глазами белый свет абсолютного как предмета своего познания, ему представляются одни лишь первообразы, или идеи, просветления общего, сам же свободный от красок, возвышающийся над красками мост отсутствует» (Бубер М. Затмение Бога. С. 364–365).

⁵ «Если что и составляет характерную особенность человеческого мира, то это прежде всего нечто, возникающее здесь между существом и существом, подобного чему нельзя найти нигде в природе. Язык служит для этой искомой величины лишь знаком и средством общения; им возбуждается всякая духовная деятельность. Она (эта искомая величина) делает человека человеком... Она коренится в том, что существо мыслит другое как *другое*, как именно *это*, определенное, иное существо, чтобы соединится с ним в сфере, простирающейся за пределы их собственных сфер. Эту сферу, возникшую с тех пор, как человек стал человеком, я называю сферой Между (*des Zwischen*). Реализуя себя в весьма различной степени, эта искомая величина тем не менее является первичной категорией человеческой действительности. Вот откуда должно прийти истинное Третье» (Бубер М. Проблема человека // М. Бубер. Два образа веры. М., 1995. С. 230).

⁶ Бубер М. Проблема человека. С. 232.

⁷ Там же.

⁸ Там же, с. 230.

⁹ См.: Heschel A. J. Symbolism and Jewish Faith // A. J. Heschel. Moral Grandeur and Spiritual Audacity. New York, 1996. P. 80–101.

¹⁰ «В истории [иудаизма] центр тяжести был сдвинут с пространства на время, и место встречи было заменено на *момент встречи*; эта встреча не в месте, но в действе» (Heschel A. J. Symbolism and Jewish Faith. P. 95).

¹¹ «Наиболее важным фактом является тот факт, что Бог говорит. И тот, кто знает, что Бог говорит, не может рассматривать свою собственную потребность в говорении и самовыражении как наивысшую заботу. Наивысшей заботой является то, как понять речь Бога, выражение Бога. [...] Весь мир был создан Его словом, и, фигурально выражаясь, все вещи являются знаками Его алфавита, которые мы должны научиться расшифровывать» (*Heschel A. J. Symbolism and Jewish Faith*. P. 92). Бубер считает иначе: «Каждый конкретный час с его содержанием мира и судьбы, предоставленный человеку, служит внимающему языком. Внимающему; больше ему ничего не нужно, чтобы начать читать данные ему знаки. [...] В этом языке нет алфавита, каждый его звук есть новое творение и только как таковое может быть понято» (*Бубер М. Диалог // М. Бубер. Два образа веры. М., 1995. С. 106*).

¹² См.: *Дымерец Р. Концепция времени в философии А. Д. Гешеля // Материалы Восьмой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. 2. М., 2001. С. 111*.

¹³ «Бог создал человека, а человек создает образы Бога» (*Heschel A. J. Symbolism and Jewish Faith*. P. 81).

¹⁴ «... [Вещи] ... имеют символическое значение, но они не рассматриваются в первую очередь как символы в себе [в отличие от человека – *Р.Д.*]» (*Heschel A. J. Symbolism and Jewish Faith*. P. 83)».

¹⁵ *Heschel A. J. Symbolism and Jewish Faith*. P. 84.

¹⁶ *Ibid*, p. 86.

¹⁷ Здесь, вероятно, следует отметить, что Гешель в своей критике Бубера присоединяется к критике Бубера Розенцвайгом, которую тот изложил еще в 1914 г. в статье, озаглавленной «Атеистическая теология», содержащей неодобрительную характеристику представления Бубера о Боге как о социологической по своей сути концепции. См. об этом: *Kaplan E. K. Holiness in Words*. P. 183.

Интерпретируя таким образом взгляды Бубера, Розенцвайг считал, что из них следует, что Бог является чем-то таким, что реализуется посредством человеческой коммуникации, а ритуальные обязанности (*мицвот*) выведены не из откровения, а из человеческого диалога. Розенцвайг ратовал, как и Гешель, за первичность Божественного, за ценность *мицвот* и за послушание Божественной воле. Бубер же, и это было хорошо известно, не соблюдал еврейскую традицию и не считал еврейский закон, *Галаху* чем-то сакральным. Вот почему Гешель боялся, что Бубер, со своей внутренней религиозностью, может способствовать развитию некой универсальной (или даже секуляризованной) религии, уводя иудаизм от его специфичности.

¹⁸ Гешель возражает: общение между людьми происходит посредством создаваемых людьми символов, но «символы разделяют нас», «все войны в прошлом велись из-за различий в символах» (*Heschel A. J. Symbolism and Jewish Faith*. P. 99). Это утверждение Гешеля, возможно, и справедливое само по себе, вряд ли, однако, можно в данном случае считать логически корректным возражением Буберу: ведь Бубер говорит не о тех символах, которые создают люди, а о *символическом отношении*, возникающем между людьми.

¹⁹ «Никто не есть фигурально, никто не спит символически» (*Heschel A. J. Symbolism and Jewish Faith*. P. 89). «Мы не страдаем символически» (*Ibid.*, p. 99).

²⁰ См.: *Дымерец Р.* Концепция времени в философии А. Д. Гешеля // Материалы Восьмой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. 2. М., 2001. С. 110, 115.

²¹ *Бубер М.* Проблема человека. С. 231.

²² *Там же.* Гешель возражает: «Символы имеют психологический, не онтологический статус; они не воздействуют ни на какую реальность, кроме психического в человеке» (*Heschel A. J. Symbolism and Jewish Faith*. P. 93).

²³ «В начале было отношение» (*Бубер М.* Я и Ты. М., 1993. С. 14.).

²⁴ Из этого можно сделать вывод, что Гешеля и Бубера, интересуют *разные* аспекты проблемы коммуникативного отношения, что, однако, представляет не просто формальное различие в подходах двух этих мыслителей, но приводит их и к, в некотором смысле, различным заключениям.

²⁵ «Каждое единичное Ты – прозрение вечного Ты. Через каждое единичное Ты основное слово обращается к Ты вечному. Из этой посреднической роли Ты всех существ проистекает для них полнота (и неполнота) отношений. Врожденное Ты воплощается в каждом отношении и не свершается полностью ни в одном» (*Бубер М.* Я и Ты. С. 22).

²⁶ См.: *Дымерец Р.* Концепция времени в философии А. Д. Гешеля // Материалы Восьмой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. 2. М., 2001. С. 110–118.

²⁷ См.: *Там же.*

²⁸ См.: *Там же*, с. 110.

²⁹ «Изначальность стремления к отношению проявляется уже на самой ранней, самой смутной ступени. Еще до того, как становится возможным восприятие отдельного, робкий взгляд уже устремлен в туманное пространство, к чему-то неопределенному... [Это] не является познанием какого-либо объекта, в обоих случаях происходит общение ребенка – разумеется, лишь в «фантазии» – с тем, что предстает перед ним в живой действительности. (Эта «фантазия», однако, ни в малейшей степени не является

«анимизацией» – одушевлением окружающего; это – стремление делать все своим *Ты*, потребность вступить в отношение со всем миром; и там, где нет живой воздействующей реальности – а есть только ее изображение или символ, – эта потребность добавляет живое действие от своей полноты.) [...] Как раз неверно, что ребенок сначала воспринимает объект и только потом уже вступает в отношение с ним; нет: первое – это стремление к отношению, это рука, округленная так, чтобы к ней прильнуло предстоящее перед ним; второе – отношение к нему, бессловесный прообраз слова *Ты*; становление вещей – более поздний продукт, возникающий из расщепления первичного опыта, из разъединения связанных партнеров – так же, как и становление *Я*. В начале стоит отношение: как категория бытия, как готовность, постигающая форма, модель души; а priori отношения; врожденное *Ты*» (Бубер М. Я и Ты. С. 19.).

³⁰ Бубер М. Я и Ты. С. 21.

³¹ «В начале стоит отношение ... врожденное *Ты*» (Бубер М. Я и Ты. С. 20.).

³² У Бубера время не существует *вне* отношения, оно – внешне безотносительно и потому неконститутивно, несущественно, в нем нет смыслового значения; время здесь не отличается от момента времени и потому не имеет того значения, которое ему придается в концепциях Гуссерля и Гешеля.

³³ «Создавать – значит черпать... Воплощая, я раскрываю. Я перевожу образ в мир *Оно*» (Бубер М. Я и Ты. С. 10).

³⁴ Это означает, что Творение у Бубера – *относительно*, а не абсолютно, как у Гешеля: у Гешеля Творение – дело только Творца, у Бубера же оно совершается *между* Творцом и человеком. Собственно Творцом у Бубера является всегда *настоящее*, сейчас осуществляющееся Творение (потому что оно *всегда* совершается *сейчас*). Оно относительно не по отношению к чему-то; оно относительно потому, что оно *осуществляется в отношении*.

³⁵ «То, что происходит со мной, говорит мне что-то, но что оно мне говорит, не может быть мне открыто каким-либо тайным знанием, ибо до сих пор это никогда еще не говорилось и оно не состоит из звуков, когда-либо произнесенных. Оно не может быть истолковано, так же как и переведено, не может быть объяснено мне или изложено мною, это вообще не есть «Что», оно брошено мне в мою жизнь, это не опыт, о котором можно вспомнить вне **данной** ситуации, оно всегда остается обращением в тот определенный момент, неотделимым от него, вопросом вопрошающего, желающим ответа» (Бубер М. Диалог. С. 103.).

³⁶ «Образ, который выступает мне навстречу, я не могу ни познавать, ни описывать; я могу его только воплотить. И все же я вижу его – сверкающий в лучах предстоящего передо мной, яснее всей ясности познанного мира. Не как

вещь среди «внутренних» вещей, не как «плод воображения», но как Настоящее. Если проверить предметность образа, окажется, что «здесь» его вовсе нет; но чье присутствие в настоящем может быть подлиннее? И отношение, в котором я нахожусь к нему, – истинное отношение: он действует на меня, и я действую на него» (Бубер М. Я и Ты. С. 10.).

³⁷ Бубер делает различие «между знаками истолкования и языком знаков» (Бубер М. Диалог. С. 103), который он, фактически, всегда имеет в виду.

³⁸ «Творение раскрывает свою образную природу во встрече; оно ... встает навстречу сознанию постигающему [конечно же – в символах или знаках – Р.Д.]» (Бубер М. Я и Ты. С. 19.). «Подлинное наименование конкретности мира – доверенное мне, каждому человеку творение. В нем даны знаки обращения к нам» (Бубер М. Диалог. С. 103.).

³⁹ «Смысл мы находим не в вещах, мы не привносим его в них, но он может возникнуть между нами и ими» (Бубер М. Диалог. С. 122).

⁴⁰ «Я возникает лишь из отношения к Ты» (Бубер М. Проблема человека. С. 232).

К ВОПРОСУ О СООТНОШЕНИИ ПОНЯТИЙ «ВЛАСТЬ» И «ОТВЕТСТВЕННОСТЬ» В ФИЛОСОФИИ Э. ЛЕВИНАСА*

Отправным моментом в философии Э.Левинаса является противопоставление морали онтологии. Согласно Левинасу, мораль противостоит онтологии как мир противостоит войне: «В исторической перспективе мораль сможет противопоставить себя политике и возвыситься над соображениями благоразумия и канонами красоты, чтобы стать безусловной и универсальной, когда эсхатология мессианского мира одержит верх над онтологией войны» [3, 67].

Таким образом, Левинас открыто противопоставляет свою философию всей западной философской традиции: «Западная философия, – утверждает он, – чаще всего выступала в качестве онтологии: она сводила Другого к Самотождественному посредством нейтрального среднего термина, обеспечивающего интеллигибельность бытия» [3, 82]. Посредством онтологического познания, или присвоения, происходит отчуждение, отделение инаковости другого от него самого: «Познать онтологически – это заметить в сущем то, благодаря чему оно не является именно этим сущим, этим чужаком; обнаружить то, в чем оно себя в некотором роде выдает, отдаётся, отдаёт себя горизонту, где теряет себя и,

* Дымерец Р. И. К вопросу о соотношении понятий «власть» и «ответственность» в философии Э. Левинаса // Вісник Міжнародного Соломонового університету. – 2002. – № 8. – С. 64–71.

позволяя завладеть собой, вновь становится понятием. Познать бытие значит постичь его, исходя из ничто, или свести его к ничто, лишить инаковости. ...Задача онтологии заключается в том, чтобы постичь отдельный экземпляр (существующий в одиночестве) не в его индивидуальности, а в его всеобщности (единственное, что доступно науке)» [3, 82]. Инаковость другого познается как некое присущее ему свойство, и в этом качестве присваивается познающим субъектом. Именно о такой философии, которая «тяготеет к тому, чтобы вобрать всякое Другое в тождественное и свести другость на нет» [2, 157], Левинас говорит как об «эгологии» [3, 82]. И именно о такой философии – об онтологии как первофилософии – Левинас говорит как о «философии власти», которая, по его утверждению, «является философией несправедливости» [3, 84].

Согласно Левинасу, вся западная философия, таким образом, – как онтология – является, фактически, «философией власти». Этой философии, по мысли Левинаса, должна противостоять этика, понимаемая Левинасом не как раздел философии, а как «отношение к Другому» [3, 106]. Этика, понимаемая таким образом, согласно Левинасу, – предшествует онтологии: «Раскрытию бытия вообще – в качестве основы познания и смысла существования – предшествует отношение с выражающим себя сущим: плану онтологии предшествует этический план» [3, 205]. Познание, считает Левинас, невозможно вне этики, «поскольку интеллигибельность интеллигибельного коренится именно в этическом поведении, то есть в ответственности...» [3, 221]

Власть Левинас трактует как *насилие*, как *стремление к овладению, господству*. Однако «онтология, как понимание бытия, как овладение бытием, невозможна ... потому, что понимание бытия вообще не может *доминировать* над

отношением к Другому. Напротив, последнее господствует над первым» [3, 85].

Называя онтологию «философией власти», Левинас хочет указать на *стремление* к овладению, к власти как на характерную черту онтологии. Однако, как полагает Левинас, онтология в действительности не достигает власти – именно потому, что она рассматривает Другого вне его отношения с Я, стремясь уничтожить самоё это отношение. Однако, считает Левинас, «Я не в состоянии разорвать союз с Другим», который является «наивысш[ей] формой отношения, существующ[ей] в бытии» [3, 85-86]. Познание, постижение, схватывание в понятии, представление – всё, что связано со стремлением онтологии подчинить Другого, овладеть им [3, 173; ср. 1, 98: «Обладать, схватить, познать – всё это синонимы власти».], – определяется Левинасом как *убийство*, которое не является *истинным* проявлением власти: «Убить значит не господствовать, а уничтожить, полностью отказавшись от овладения. Убийство осуществляет власть над тем, что ускользает от власти. [...] Инаковость, выражающаяся в лице, даёт единственно возможный «материал» для тотального отрицания. Я могу хотеть убить только абсолютно независимое сущее, того, кто бесконечно превосходит мои силы и потому не противостоит им, а парализует самую способность властвовать. Другой – это единственное существо, которое я могу хотеть убить» [3, 203]. Но «Другой, исключительное присутствие которого выражено в моральной невозможности для меня убить его, указывает пределы власти. Если я не могу более распространять на него свою власть, то это означает, что он абсолютным образом превосходит *любое* мое представление о нём» [3, 117]. Насилие, или война, не только не даёт власти над Другим, не только «не даёт возможности иному существовать как иному», но и уничтожает то, что стремится к

подобного рода самоутверждению, – «разрушает идентичность Тождественного» [3, 67].

В таком стремлении к власти Левинас видит причину «разделения Бытия и Единого», поскольку стремление субъекта к власти предполагает достижение им некоего *возможного* бытия, т. е. бытия, которое рассматривается вне *сущего*. «Однако, – говорит Левинас, – возможное тотчас же превращается во Власть и Господство. Субъект узнаёт себя в том новом, что проистекает из возможного. Он находит себя в нём, он им овладевает. [...] Существующий остаётся основой трансценденции власти. В конце этой трансценденции – человек, жаждущий власти, стремящийся стать равным богу и, следовательно, обречённый на одиночество» [3, 264]. Именно в этой связи Левинас критикует философию Хайдеггера, в которой, по мнению Левинаса, человеческое бытие понимается как власть, являющаяся «одновременно и бессилие[м]» [3, 264].

Левинас отказывается рассматривать субъекта исключительно как субъекта знания и власти [3, 264]. Действительные власть, господство, доминирование связаны у Левинаса с *отношением Я и Другого* [3, 108]. Левинас рассматривает трансценденцию субъекта не как деятельность субъекта, но как отношение Я и Другого, или, как Левинас это ещё называет, как *экстериорность* бытия [см. 3, 272-274, 276-278, 280]. Это отношение (отношение этическое и эротическое [3, 264]), или интенциональность [см. 3, 68] Левинас рассматривает как *ответственность* [3, 221]. (Он также рассматривает это отношение к Другому – отношение этическое – как «отношение речи», как Дискурс, который «является также и научением» [3, 88]: «...Инаковость [Другого] проявляется в господстве надо мной, но это – господство не победителя, а учителя» [3, 184]. В Дискурсе, или слове, «лежит начало интеллигибельности, изначальности, высокого достоинства, царственного суверенитета, обладающего

безусловной властью» [3, 206].) Не Другой конституируется отношением к нему, но, наоборот, само это отношение конституируется Другим. Именно здесь Левинас расходится с Гуссерлем. Он пишет: «Феноменология – это философский метод, но она, будучи пониманием, осуществляемым с помощью прояснения, не конституирует высшего события самого бытия. Отношение между Тожественным и Иным не сводится ни к познанию Иного Тожественным, ни даже к *явлению* Иного Тожественному...» [3, 71–72] – поскольку «всякое отношение или обладание находится внутри того, чем нельзя обладать, того, что может включать в себя или содержать в себе что-то, само же оно не может быть включённым или содержаться в чём-то» [3, 150].

Феноменологии Гуссерля и онтологии Хайдеггера Левинас противопоставляет метафизическое отношение Самотождественного, или метафизика, – т. е. самополагающего, конституирующего себя в противостоянии Иному, самоутверждающего себя в отделении как эгоизм «я», – и Другого. «Метафизическое отношение не может быть, собственно говоря, понятием, – говорит Левинас, – поскольку Иное растворилось бы в Тожественном: всякое понятие оставляет возможность интерпретировать его как трансцендентальное конституирование. Иное, с которым метафизик находится в отношении и *которое он признаёт иным* ... не наход[ится] ни в каком месте. *Власти Я* не предстоит преодолевать расстояние, определяющее инаковость Другого. [Тогда как] чуждость «я» и обитаемого мира ... формальна., [и]наковость ... метафизического Иного – это другая инаковость, не формальная, она не является ни простой изнанкой идентичности, ни инаковостью, призванной сопротивляться Тожественному; она предшествует любой инициативе, любому властному поползновению со стороны Тожественного. [...]

Радикально Иное (Autre) – это Другой (Autrui). [...] Ни обладание, ни членство, ни понятийное единство – ничто не связывает меня с другим. [...] Я не имею *власти* над ним. Он ускользает от моих притязаний, даже если находится в моём распоряжении. Он не пребывает полностью в одном месте со мной. ...*Отношение* Самотождественного и Другого... – это язык» [3, 77–78].

Говоря о языке, Левинас имеет в виду не язык логических суждений, не язык понятий, замещающих собеседника темой, опредмечивающих его, подменяя внешний характер обращения к Другому внутренним построением логического отношения. Иначе говоря, Левинас имеет в виду не язык как овладение бытием другого посредством концептуализации, конструирования, или конституирования другого, но язык, «без которого философский дискурс был бы всего лишь неудавшимся актом, поводом для психоанализа, филологии, социологии с их непрерывным процессом, в которых то, что внешне выглядит дискурсом, растворяется в Целом» [3, 118].

Язык, в понимании Левинаса, – это обращение к Другому, в котором проявляется моя способность принять Другого в его инаковости [см. 3, 119]. Язык зарождается в откровении по отношению ко мне Другого, сохраняющего в своем суждении обо мне свою исконную чуждость. Это положение Другого, внешнего, экстериорного, есть «Господство Учителя». «Собеседник не есть Ты, – говорит Левинас, – он – Вы [здесь корень различия между Левинасом и Бубером, не рассматривавшим отношение «Я – Ты» в терминах какой бы то ни было подчинённости – *Р.Д.*]. Он открывается в своей суверенной власти. Его экстериорность, следовательно, совпадает с господством» [3, 129].

Западной философии, движущейся, как говорит Левинас, в направлении приоритета Самотождественного [3, 84], философии как «эгологии» [3, 82], Левинас, как я уже отмечал,

противопоставляет философию как этику – философию ответственности, философию отношения Самотождественного и Другого, иными словами, философию метафизического отношения, осуществляемого «изначально в виде речи, где Самотождественный, сконцентрированный в самости своего «я», – неповторимого, автохтонного существа, – выходит за собственные пределы», отношения, которое «осуществляется как отношение *лицом к лицу*» [3, 78], которое, согласно Левинасу, «остаётся наивысшим отношением» [3, 113].

Ответственность предполагает признание «господства Другого»: в словесном общении с Другим конституируется моя способность ответствования, я выхожу за пределы собственного Я, вступаю в состояние экстерности – состояние ответственности, состояние высшей, трансцендентной реальности [см. 3, 189], которое является для меня высшим назначением [3, 190]. Это моё отношение с Другим означает признавать его власть, служить ему, «получать от него повеление, призывающее повелевать» [3, 190]. Надо мной господствует Зов Другого: он конституирует, создает меня как такового. Услышать этот зов, быть, – означает быть внимательным к зову Другого, означает «признавать господство Другого» [3, 189]. Это признание господства Другого, его власти – и есть *ответственность*. Ответственность, таким образом, – это преодоление феноменального, или внутреннего, существования Я, и это преодоление состоит не в том, чтобы получить признание со стороны Другого, а в том, чтобы предложить ему собственное бытие. Быть в себе – это уже означает быть конституированным другим, это уже значит выражать себя в ответственности обращения к другому и это уже значит «служить другому» [3, 193].

Однако это «служение» не есть ограничение свободы моего бытия: «...Другой, абсолютно «другое», Иное, не ограничивает свободу Самотождественного. Призывая его к ответственности, он порождает и обосновывает свободу» [3, 202]. Обнаружение

Другого даёт мне возможность превзойти границы собственных способностей. Именно такую ситуацию Левинас называет «встречей с лицом». В этой встрече, в «противодействии дискурса, в социальности», т. е. во взаимообращённости Самотождественного и Иного, и возникает возможность «отдельного бытия» в преодолевающей «конечное мышление» «Идее бесконечного» [3, 202]. Моя способность преодолеть мою ограниченность обусловлена противостоящей мне трансцендентностью бытия Другого, выступающей как какое-то «сверхмогущество, а именно [как] бесконечность собственной трансценденции» [3, 203]. «Эта бесконечность, которая могущественнее убийства, противостоит нам уже в лице, она есть его лицо, его изначальное выражение, первое слово: «не убий». Бесконечное парализует силу своим бесконечным сопротивлением убийству; сопротивление твердому, непреодолимому убийству прочитывается в лице другого, в совершенной открытости его незащитного взора, в обнажённости, абсолютной открытости Трансцендентного. Здесь перед нами отношение не мощного сопротивления, а чего-то абсолютно *Иного*: это сопротивление того, что не оказывает сопротивления, – сопротивление нравственное» [3, 204].

Итак, согласно Левинасу, Другой – это не данность и не результат моего конституирования; Другой – это зов, обращённый ко мне, но обращённый ко мне тоже не как к данности, но конституирующий меня своим повелевающим, научающим обращением, своей речью, своим сказыванием. Другой «присоединяет меня к себе ради служения, он повелевает мной как Господин». Но «эта власть касается меня только в той мере, в какой я являюсь властелином самого себя; это, следовательно, власть, которая велит мне повелевать» [3, 216]. Повелевать означает для меня преодолевать свою отдельность, отчужденность, выходить в этическое присутствие (т. е. в присутствие «иного»), являющее себя

без насилия [3, 221]) Другого и «третьего» (т. е. «всего смотрящего на нас человечества» [3, 216]). Я способен повелевать благодаря исходящему от Другого призыва к моей ответственности, благодаря его речи «я освобождаюсь от тисков собственности, провозглашая объективный, общий для всех мир»; в этом призыве «звучит также наставление, поучение, пророческая речь» [3, 216]. «Именно моя ответственность перед лицом, смотрящим на меня как на абсолютно чужого ... образует изначальный феномен братства» [3, 216]. Это братское родство, братское сообщество, говорит Левинас, – это монотеизм: «Монотеизм означает такое человеческое родство, такую идею человеческого рода, которая ведет к приятию другого благодаря лицу, в измерении высоты, в ответственности «я» за себя и за другого» [3, 217].

Я в этом состоянии не просто осознает необходимость ответить, как то было бы в случае частного обязательства, долга, о котором следовало бы принять решение, но оно «в самом своём положении есть насквозь ответственность ... как в 53 главе Исайи» [2, 171]. Однако «ответственность, – говорит Левинас, – лишаящая Я его империалистичности и эгоизма, будь то эгоизм личного спасения, не превращает Я в момент вселенского строя, но подтверждает его неповторимость. Неповторимость Я заключается в том, что никто не может ответить вместо меня» [2, 171]. Я неповторимо ответственен перед лицом Другого – потому что я *изначально* ответственен. Моя «пра-изначальная» ответственность есть Сказывание – «передача себя в общении, предполагаемая любой информацией», «то, что до бытия» [2, 247]. Это праизначальное состояние Левинас обозначает как «праизначальную затрагиваемость» [2, 207], которой очерчивается субъективность субъекта [2, 248], и посредством которой субъект ответствен за свою ответственность [2, 207].

Но не является ли это состояние, когда нет возможности уклониться от ответственности – состояние «затрагиваемости пра-

изначальной ответственности», – рабским состоянием? [2, 208] На этот крайне важный вопрос Левинас даёт следующий ответ: состояние праизначальной ответственности – это состояние до всякого выбора между свободой и рабством. Ответственность не избирается, не принимается на себя субъектом, но *претерпевается*: «Именно исходя из радикальной пассивности, присущей субъективности, мы пришли к понятию о «превышающей выбор ответственности».., о послушании, предшествующем полученному повелению; исходя из этой безначальной ситуации ответственности, анализ – конечно же, злоупотребляя языком, – назвал Благо» [2, 210].

Быть субъектом, согласно Левинасу, – означает пребывать под господством Блага, однако «это не означает избрать Благо из нейтральной позиции, имея перед собой ценностную двухполюсность. ...Быть под господством Блага – это как раз исключать для себя саму возможность выбора и сосуществования в настоящем. Здесь невозможность выбора есть следствие не насилия – рока или детерминизма, – а не подлежащего пересмотру избранничества Благом, которое для избранника всегда уже свершено. Такое избранничество как раз и есть не действие, а само ненасилие. Избранничество – значит возведение в сан незаменимого. Отсюда и пассивность пассивнее любой пассивности: сыновняя, покорность предварительная, предлогическая, покорность единой смыслонаправленности...» Эта пассивность – библейская: пассивность как «бытие из запредельного бытию, из Блага», пассивность как «место, а точнее, безместность Блага, его исключённость из порядка бытия, всегда раскрытого в логосе, его исключённость из настоящего» [2, 210-211]. Эта чистая пассивность – это «моя ответственность за чужую свободу» [2, 212-213], это – «послушание без рабствования Благому», которое есть «послушание другому, остающемуся другим» [2, 215], это – «предшествующее бытию и сущему.., доисторическое и

бездомность» [2, 218]. Это – пассивность тварного существа [см. 2, 234]. Это – сказывание до всякого вопрошания, откровенность, открытость, обнажённость, состояние, которое прежде всякого действия: сама ненаправленность и существование помимо всякого бытия сущего, или бытия как данности. Это – существование как бездомность, как скитание смысла, всегда не совпадающего с самим собой, «зияющая различность меня и себя, несамосовпадение тождественного...» [2, 238] Это – невозможность оставаться в себе самом; и потому «бытие человека человеком, субъективность есть ответственность за других и предельная уязвимость» [2, 239]. В этом зазоре между мной и собой Я сближается с Другим: «человек сближается с человеком» [2, 239]. В этом разрыве самоотождественности я ответствен за других, к которым невольно оказываюсь обращен в обнажённой невозможности возвращения к самому себе. В этой ограниченности бытия самим собой, своей несамотождественностью, я безгранично ответствен за других, даже если я не принимаю эту ответственность: «Я не властно [от нее] уклониться» [2, 240].

Именно потому, что я ответствен за других прежде своего сомоотождествления [2, 240-241] – вплоть до того, чтобы стать на их место, – именно потому, говорит Левинас, «человек все ещё важен для человека», и именно потому я должен защищать другого человека, а не себя.

ЛИТЕРАТУРА

1. Левинас Э. Время и другой // Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. – С-П., 1998.
2. Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. – С-П., 1998.
3. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Тотальность и бесконечное. – М. – С-П., 2000.

К ВОПРОСУ О РАЗВИТИИ КОНЦЕПЦИИ
ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА
В КОНТЕКСТЕ
ПАРАДИГМЫ ВЛАСТИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Данная статья представляет собой попытку сгруппировать различные определения власти, на которые столь богата философская мысль Нового времени вокруг «нормализующего» понятия гражданского общества, классическую разработку которого мы находим у Д. Локка. Задача контекстуального анализа требует широкого фронта исследования, что и побудило автора совершать систематические рейды в другие исторические периоды.

Термин «гражданское общество» (лат. *civilis societas*) мы впервые встречаем в работах Цицерона «О государстве» и «О законах» как относящийся к вопросу об управлении государством. В римской политической мысли, как и в греческой, не существовало принципиального различия между представлениями об «обществе» и представлениями о «государстве». Греки понимали государство (*πόλις*) как общество, способное поддерживать себя в состоянии совершенного осуществления своей сущности [см. 2, 1252а-1253а]. Поэтому «общественное» для греков по сути своей является «государственным», а человек – «существом государственным» и именно в этом смысле – «политическим» [2, 1253а]. В отличие от греков, римляне, и это с особенной четкостью отражено в произведениях Цицерона, говорят об «обществе» как

об объединении людей, по природе (*natura*) своей склонных жить в некоем естественном сообществе (*civitas*), основанном на общности прав и интересов своих членов, обусловленной общностью их природы; это сообщество, действующее как единое природное образование, есть «государство» (*res publica*). Если, согласно грекам, человек не может осуществить свою человеческую сущность вне государства, а государство (*πόλις*) представляет собой сущностный и телеологический предел человеческого существования, то, согласно римлянам, человек *по природе* своей не может быть ничем иным, как членом государства, которое представляет собой сообщество граждан (*civitas*). Используя в своем анализе устройства Римского государства (*civitas*) термин «гражданское общество», Цицерон тем самым подчеркивает сам принцип *общественной связности* (*societas*), лежащий в основе этого государства.

Впервые теория разделения между понятиями «государство» и «общество» появляется, по крайней мере, имплицитно, как реакция на падение Рима, у бл. Августина. Падение Римской империи является, в глазах Августина, демонстрацией непрочности, недолговечности общества, основанного на *человеческом* общении (*societas*), т. е. демонстрацией всего того, что в христианстве трактуется как следствие *греховности* человека. Основываясь на евангельском тезисе «Царство Мое не от мира сего» (Иоан., 18:36), Августин в трактате «О граде Божием» трактует «социальное» как то, что присуще человеку по его природе, а поскольку природа человека испорчена грехом, то «социальное», т. е. то, что, в терминологии Августина, относится к «земному граду (*civitas*)», противопоставляется, как по природе своей ненадежное, подлинно организующему, все направляющему и все определяющему «государственному», по мысли Августина, полностью осуществимому только в «граде небесном», «граде Божием» (*civitas Dei*), а на земле

представляемому Церковью как подлинно *духовной общиной* (*communio*), противостоящей *общине природной* (*societas*). «Граждан земного града рождает испорченная грехом природа, а граждан града небесного рождает благодать, освобождающая природу от греха» [1, XV, 2]. Вследствие этого, обсуждение вопросов, связанных с проблемой соотношения «социального» и «государственного» ведется в дальнейшем, в эпоху средневековья, в терминах отношений между «светским» (*saeculum*) и «церковным» (*ecclesiasticus*), причем именно «церковное» выступает в этот период в качестве определяющего понятия для подлинно государственных (т. е. в данном случае – общечеловеческих) интересов (*communitas humana*).

Под влиянием этой доктрины об организующем человеческий социум церковном («государственно-божественном») начале, на Западе представляемом в образе католической церкви, возрастает роль этой организации во всех сферах жизни, в том числе и в сфере политической жизни в современном понимании этого слова.

В XIII в., однако, «государственное» вновь возвращается из сфер теологических и метафизических, в которые оно было помещено мыслью Августина, и соединяется со сферой «социального», однако уже не как тождественное ему, а в качестве некоего управляющего им *закона*. Определение такого закона дается Фомой Аквинским: «Закон есть известное установление разума для общего блага, обнародованное теми, кто имеет попечение об обществе» [Фома Аквинский. Сумма теологии, I, q. 90. Цит. по: 3, с. 35]. Фома Аквинский возвращается к постулату Цицерона о том, что склонность людей к социальной общности заложена в самой природе, и что это является основой законодательства [см. 4, I, 15, 42–43; ср. 4, I, 10, 29]. Фома больше не противопоставляет, как это делал Августин, благодать природе, он *соединяет* их, говоря, что благодать не разрушает природу, но *совершенствует* ее. Как следствие, «социальное», которое у Фомы снова соединяется с

«государственным» и «политическим» и даже поглощает их (все эти понятия сливаются у Фомы в едином понятии *civitas*), вновь приобретает положительный смысл, но, в отличие от трактовки Аристотеля, оно теперь уже имеет значение не предела осуществления человеческой сущности, но условия, побуждающего людей к постоянному деятельному совершенствованию, понимаемому как постепенное движение их к познанию некоего трансцендентального предела, определяемого Фомой как вечный закон (*lex aeterna*). Вечный закон, согласно Аквинату, есть Божественная мудрость, и все остальные законы выводятся из этого закона. В своем познании вечного закона люди движутся (влекутся) к реализации целей, predeterminedенных и обусловленных правилами (т. е. законом) их природы (*lex naturalis*). Люди по природе своей склонны познавать истину о Боге и жить в обществе. Люди, следовательно, являются существами социальными и политическими и одновременно – естественно (*naturalis*) религиозными. Социальное таким образом возводится Фомой Аквинским в ранг *универсального*, однако не в том смысле, в каком Цицерон предлагал рассматривать весь мир как единую общину богов и людей [4, I, 6, 23], но так, что различные сферы проявления Божественного плана оказываются в силу вечного закона соединены в единую структуру, подобно людям, в силу естественного закона объединенным в человеческое общество. Одним из следствий этого явилось то, что теперь легитимной стала представляться не только церковная форма общественного устройства, но и собственно государственная, поскольку она тоже причастна к системе социально структурированного мироустройства.

Начиная с XIV в., особенно в эпоху Возрождения, общественное и даже вообще человеческое уже все больше и больше мыслится как подчиненное чисто государственным целям (*raison d'état*), а именно, как это наиболее четко артикулирует в XVI в. Никколо

Макиавелли, целям, продиктованным не столько интересами общества в целом, сколько волей отдельного человека (государя) или же некоторой группы людей (социального сословия, политической партии, религиозной секты, городской или национальной общины, народа и т. д.).

Религиозные движения XVI-XVII вв. (как протестантские, так и католические) в целом выступают, однако, против этой тенденции к абсолютизации такой, по природе своей антисоциальной (с точки зрения универсалистского понимания того, что есть «социальное»), трактовки человеческой воли. В результате разрабатываются концепции, в которых опасная в своей анархической непредсказуемости и разрушительности человеческая воля, которая с этого времени практически постоянно рассматривается в качестве основного мотива политического действия, связывается общественными (т. е. религиозными в своей основе, но на практике подкрепленными еще и властью государства) законами. Со времен Гуго Гроция и Томаса Гоббса сферу социального не трактуют уже, как то делал Августин, как сферу господства анархии и непредсказуемости; в целом неприемлемой представляется в это время и доктрина Фомы Аквинского, согласно которой социализации, основанной на четко структурированной универсальной системе законов, подвергается как бы все мироустройство. Гоббс не отделяет «социальное» от «государственного» (то и другое он обозначает единым термином – *commonwealth, civitas*), но зато, введя в свой анализ понятие *state of nature* («состояние природы», или «естественное состояние»), т. е. понятие такого состояния, в котором, согласно Гоббсу, господствует беззаконие и которое поэтому есть состояние «войны всех против всех», он отделяет «природное» (в понятие которого теперь входит и «политическое», определяющее только сферу межгосударственных отношений), или «естественное» (*natural*) от «социального» (и «государственного»). «Естественное

состояние», хотя и противостоит желанному людьми миру, но может быть трансформировано в мирное (т. е., в описании Гоббса, еще не гражданское, но уже *цивилизованное*) состояние (т. е., в представлении Гоббса, в такое состояние, в котором все люди оказываются не столько гражданами, сколько цивилизованными *подданными* государства) посредством подчинения господствующего в «естественном состоянии» «естественного права» (*ius naturalis*), или «права природы» (*right of nature*) системе гражданских законов (*civil laws*), устанавливаемой в *commonwealth*. Однако отрыв «политического» от «социального», при одновременном фактическом отождествлении «государственного» с «природным», вело к тому, что сама возможность реального существования такой системы оказывалась весьма сомнительной.

Джон Локк в своей теории правления, представленной в его «Двух трактатах о правлении» сделал попытку преодолеть этот фатальный разрыв между сферами социального и политического (гл. 7 «Второго трактата о правлении» так и называется: «О политическом, или гражданском обществе»), предложив концепцию, согласно которой состояние социального мира устанавливается и поддерживается при помощи определенного политического механизма.

Общество, в котором социальное должно, по мысли Локка, регенерироваться посредством политического механизма, он обозначает как *commonwealth*, переводя этим словом не *civitas*, как это делал Гоббс, а *res publica*.

Это общество, которое Локк называет «политическим, или гражданским обществом», противопоставлено у него «естественному состоянию», или «состоянию природы» (*state of nature*) и «отцовской власти» (этот термин он использует для описания базирующейся, по его мнению, на естественных основаниях семейных отношений авторитарной власти).

Термином «естественное состояние» Локк обозначает такое состояние человека, в котором он может делать все, что не противоречит «естественному закону, или закону природы» (*law of nature*), который запрещает делать то, что ведет к уничтожению или порче того, что создано Богом [5, II, II] (в 5-й главе «Второго трактата о правлении» к тому, что подпадает под юрисдикцию закона природы, Локк добавляет человеческую *собственность*, под которой он понимает все те средства, благодаря которым человек обеспечивает свое существование и которые он имеет благодаря своему труду [5, II, V; см. также 5, II, IX, 123]; именно для «надежного пользования своей собственностью», которое невозможно без «удобного, спокойного и мирного сосуществования», людям, считает Локк, необходимо установление гражданского общества [5, II, VIII, 95; см. также 5, II, IX, 124: «первоочередной и *главной целью* объединения людей в *commonwealth* и передачи себя под власть правительства является *сохранение собственности*»]).

Локк всё время подчёркивает, что «*состояние природы* имеет закон природы, чтобы он управлял им [состоянием природы – *Р.Д.*], и закон природы обязателен для каждого; а разум, который есть этот закон, учит все человечество, всех, кто сверяется с ним, тому, что, поскольку все равны и независимы, то никто не должен причинять вреда другому в его жизни, здоровье, свободе или владениях (собственности)» [5, II, II, 6]. Идентификация Локком закона природы с разумом, согласно которой закон природы является законом разума [5, II, VI, 57], означает, что закон природы не существует там, где не существует знания этого закона. Закон природы зависит от знания этого закона. Он может работать только в том случае, если он используется, а он может использоваться только теми, кто способен знать его [см. 5, II, VI, 59]. В той степени, в какой они используют этот закон, говорящий о том, что они свободны («равны и независимы»), в той степени они

действительно свободны. Иными словами, только те, кто *знает* закон природы, могут быть свободными: «относительно всех тех состояний, в которых пребывают живые существа, способные иметь законы, [можно сказать]: *там, где нет закона, нет и свободы*» [5, II, VI, 57]. Следовательно, там, где нет знания закона, там нет закона, и там нет свободы.

В гражданском обществе закон природы трансформируется людьми в гражданские законы, которые, собственно, и являются, по мысли Локка, тем политическим механизмом, благодаря которому осуществляется действительное функционирование гражданского общества.

Политическое, или гражданское общество, говорит Локк, «возникает всюду, где какое бы то ни было количество людей, которые пребывают в состоянии природы, вступают в сообщество, чтобы создать один народ, одно политическое тело под властью одного верховного правительства, или же когда кто-нибудь присоединяется к ним и становится частью уже созданной системы правления. И таким образом он уполномочивает общество или, что то же самое, законодательную власть этого общества создавать для него такие законы, которые потребует общественное благо этого общества; при этом он берет на себя обязательства способствовать исполнению этих законов (как своих собственных постановлений)» [5, II, VII, 89].

Понятно, что Локк полностью не отождествляет политическое, или гражданское общество, которое он называет также *commonwealth*, с государством как таковым, поскольку, например, «абсолютная монархия ... несовместима с гражданским обществом и, следовательно, вообще не может быть формой гражданского правления. [Ведь] *цель гражданского общества* состоит в том, чтобы избегать и исправлять неудобства естественного состояния, которые неизбежно возникают тогда, когда каждый человек является судьей в своем деле. Эта цель

достигается посредством создания известного органа власти, к которому каждый в этом обществе может обратиться по поводу нанесенного ему ущерба, и которому каждый в этом обществе обязан повиноваться» [5, II, VII, 90].

Таким образом, в Локковской концепции гражданского общества оказываются полностью переосмысленными те функции, которые в государстве должно выполнять правительство. Действия правительства, по мысли Локка, должны быть подчинены интересам общества, а на практике – интересам *большинства* членов гражданского общества [5, II, VIII, 97–98].

Функции правительства в гражданском обществе, согласно Локку, определяются тем обстоятельством, что не каждый человек по своей природе способен правильно понимать закон природы, который является основным законом человеческого существования. Поэтому в гражданском (политическом) обществе, созданном именно для обеспечения спокойного человеческого существования, те, кто не способен понимать закон природы, делегируют свое право выносить суждение тем, кто способен это делать, то есть должностным лицам этого общества. Предполагается, что должностные лица понимают этот закон в каждой конкретной ситуации за того конкретного человека, который в этой ситуации оказался, но который не в состоянии понять свое природное право, предписанное законом природы для данной конкретной ситуации. Посредством делегирования своих прав люди не утрачивают в действительности свою природную свободу, наоборот, они теперь, фактически, становятся даже более свободными (чем они были в состоянии природы), поскольку закон природы теперь каждый раз понимается в собственном его смысле [см. 5, II, VII, 88]. В гражданском (политическом) обществе, как оно представлено у Локка, законы общества устанавливаются членами этого общества через своих представителей и являются одними и теми же для всех членов

этого общества [см. 5, II, VII, 87]. Гражданские законы таким образом становятся замещением природного права (власти) [см. 5, II, VII, 83, 87] каждого члена этого общества. В *каждом* конкретном случае примененный соответствующий гражданский закон является эквивалентным природной власти (праву) *каждого* конкретного члена этого общества, к которому этот случай имеет отношение. Гражданский закон в каждом случае является властью равной праву природы, т. е. тому праву, которым человек обладает в состоянии природы (естественном состоянии) на использование любых средств, необходимых для своего самосохранения [см. 5, II, II, 7–14] и которое он отдает при своем соглашении с другими людьми о вступлении в гражданское (политическое) общество [5, II, VIII, 97]. Гражданское общество не имеет, таким образом, никакой независимой власти, оно есть только инструмент, посредством которого каждый конкретный член общества в каждом конкретном случае в состоянии сохранять свое природное право на поддержание собственного бытия.

Поскольку целью людей до и после установления гражданского общества является их благо, то целью правительства, которое воплощает в себе политическую власть, так же должно быть «общественное благо и безопасность» [5, II, VIII, 110], которое представляет собой не что иное, как сохранение людьми своей собственности [см., например, 5, II, II, 6; 5, II, VIII, 110; 5, II, IX, 131; 5, II, XIX, 229].

На основании проведенного анализа мы можем сделать вывод о том, что Джон Локк заложил теоретические основы для понимания гражданского общества как политической базы для формирования легитимного государства, что оказало большое влияние на дальнейшее развитие понятия «гражданское общество» в работах мыслителей XVIII–XX веков.

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин, Аврелий. О граде Божиим // Августин, Аврелий. Творения: в 4-х тт. – СПб.: Алетейя – К.: УЦИММ–Пресс, т. 4, 1998.
2. Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения: в 4-х тт. – М.: Мысль, т. 4, 1984.
3. История политических и правовых учений. Средние века и Возрождение (Отв. ред. В. С. Нерсисянц). – М.: Наука, 1986.
4. Цицерон, Марк Туллий. О законах // Цицерон, Марк Туллий. О государстве. О законах. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Речи. Письма. – М.: Мысль, 1999.
5. Locke J. Two Treatises of Government. – Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

БУТТЯ ФІЛОСОФІЇ І БУТТЯ ЛЮДИНИ (рецензія)

Книжки, переклади яких видав у 2002 році Український філософський фонд (Ж. Баландьє. Політична антропологія /пер. з французької О.Гуджен і О. Хоми;/ Мартін Гайдеггер очима сучасників /пер. з німецької М. Д. Култаєвої;/ П.Слотердайк. Критика цинічного розуму /пер. з німецької А. Богачова/), об'єднує тема, яку можна вважати одним із лейтмотивів сучасної філософської (і не лише філософської) думки, – тема *десакралізації влади*.

Як показує у своїй книжці Жорж Баландьє, влада невід'ємна від володіння певним сакральним, міфічним знанням. Влада, пише Баландьє, підсумовуючи висновки політичної антропології, «захищає суспільство від його власних недосконалостей». А отже вона і тільки вона володіє *знанням* про ці недосконалості, бо як інакше можна було б належним чином захищати від них суспільство? І це знання є сакральним, міфічним, бо це є знання про найвищу цінність, яка обумовлює існування самого суспільства.

Але, може, те, про що пише у своїй книжці Баландьє, не стосується сучасного, цивілізованого суспільства? Де ж у сучасному, *цивілізованому* житті місце для *міфічного* знання? А скрізь! Кожна річ, що нас оточує, є виразом чийогось таємного знання про вас, про мене, про всіх. Ми вважаємо, що володіємо речами, які нас оточують, насправді ж, навпаки, речі, що нас оточують, володіють нами. Ми – частина світу, який колись кимось був створений, світу, в якому відтворене *чиєсь* знання про цей світ,

і про нас, як частину цього світу. Світ, який створив *хтось*, і який у свою чергу створив мене, це насправді не *мій* світ. Навпаки, це я належу йому. В цьому світі не залишається місця для *мене*, я не можу в ньому відшукати *себе*. Бо в цьому світі я не володію знанням ані про нього, ані про себе. І я не маю доступу до цього, як виявляється, *таємного* знання про самого себе. М. Д. Култаєва у передмові до перекладеної нею збірки спогадів про Мартіна Гайдеггера наводить зауваження цього видатного німецького філософа, яке він зробив, звертаючись до своїх студентів: «Напевно, ніхто з присутніх не замислювався серйозно над тим, що відбувається, коли ви замість університету кажете «уні» (німецький варіант скорочення, відповідає українському «універ», що також стало поширеним у вітчизняній молодіжній субкультурі – М. К.). У такому скороченні як «уні» є щось від «кіно». Щоправда, кінотеатр відрізняється від вищої школи. Проте назвисько «уні» не є випадковим чи прохідним. Хто знає, може, воно вже стало доречним, і ви відвідуєте і закінчуєте саме «уні». Питання полягає в тому, провісником якого порядку виступає поширення мовних новацій. Адже це може бути такий порядок, за якого легко втратити самих себе». Отже, цей світ – це вже не світ *universitas*, це не університет, де я міг би долучитися до знання про все, це, радше, *універмаг*, де все виставлено нібито для мене, для мого споживання, але де запропоновано лише те, що *хтось* дозволяє мені спожити, те, на споживання чого *хтось* мене зорієнтує. Тут усе – не моє, все – наді мною, все – *супер*, бо це – супермаркет. Тут усе, що я бачу, запропоновано мені *кимось*, хто вже заздалегідь має певне уявлення про моє місце у цьому світі, або, радше, про мої *місця* – бо гадану сукупність мого буцімто «я» розсортировано в цьому супермаркеті по полицях та рядках, серед яких, за умови наявності відповідного мінімуму освіченості, мені надається можливість відшукати складові елементи себе самого. І я змушений «придбати» це розкладене *кимось* чиєсь знання про

мене і споживати його, таким чином підтримуючи своє життя. Але чи є життя, яке мені пропонують у супер-маркеті, справді *моїм*? І чи є взагалі в цьому супермаркетовому житті *я*? Гайдеггер як раз і шукає в світі таке місце, де є справді *моє* життя, *моє буття*. Він позначає це місце як *Da-sein* – ось-тут-буття, яке він інтерпретує також як *мислення* – мислення *окреме, відмінне*, себто, мислення не розсортироване по полицях академічного супермаркету, не те мислення, що представлене асортиментом теорій і наукових учень, не мислення *наукове*, а мислення, в якому *здійснюється моє буття*.

Сумнів у можливості справжнього існування *Я* посеред *чогось* був за часів античності ознакою *кінчної* думки. Давньогрецькі кініки перші проголосили про те, що людина може існувати лише у межах себе, своєї *доброчинності*. Тому – щоб існувати – вона має захистити себе від усього іншого. Звідси – відмова від *чужого* і врешті – від будь-якої власності, яку людина не продукує самостійно.

Але, на відміну від давніх кініків, сьогоденний *цинізм* стверджує, що в сучасному світі *я нічого* не в змозі продукувати сам, крім відходів своєї життєдіяльності. «Хто не бажає розуміти того, що він є продуцентом покиді й не має щодо цього альтернативи, той ризикує одного дня захлинутися у власному гівні» – реконструює цинічну думку в усій її відвертості Петер Слотердайк. Але чи є «можливість наново обміркувати корисність некорисного, продуктивність непродуктивного, кажучи по-філософському, відкрити позитивність негативного?» – запитує німецький філософ. Інакше кажучи, чи існує можливість побудувати щось з *нічого* – тоді, коли більше немає з чого будувати? Виявляється, що саме філософія знається на цьому найкраще – саме на цьому принципі базувалося філософське вчення Сократа («Я знаю, що нічого не знаю»), і апофатична теологія Діонісія Ареопагіта, і суб'єктивізм Декарта, і критицизм

Канта, і діалектична спекуляція Гегеля, і навіть нігілізм Ніцше – виходили саме із цього вміння. Це саме те, чим філософія завжди живиться, чому вона навчає і чим зачаровує – вмінням *створювати щось саме тоді, коли створювати вже нема з чого*. Саме остаточне усвідомлення відсутності можливості щось зробити філософія кладе в основу своїх побудов. І саме тому, попри всі прогнози, філософія ніяк не може померти – бо в підґрунтя свого розвитку вона кладе своє повсякчасне неіснування (пригадаймо навпрочуд одноманітні жалоби майже всіх великих філософів щодо того «прикрого» факту, що в їхні часи філософія *вже* перестала існувати; саме з цього визнання, тобто зі своєї критики – визнання свого неіснування – філософія постійно й відтворюється, саме в цьому корініться її невмирущість).

Ось і Слотердаjk, у свою чергу зневірившись в усьому колись побудованому, зневірившись навіть у самій зневірі, пропонує будувати на визнанні неможливості існування самого неіснування. Це дуже оптимістична точка зору – бо стверджуючи неможливість нічого, вона дає нам можливість на самій цій неможливості щось створити. Вона дає нам можливість сказати: **я можу (саме) тому, що я не можу нічого**. Я не можу *це і це*, але саме тому, що я і саме я (а не хтось інший) *знаю*, що я *цього* не можу, я – щось *можу*!

Ця здатність як така це і є десакралізована влада кожної людини, бо вона не потребує міфічного *когось*, хто б, володіючи якимось таємним знанням, мислив за кожного з нас і розподіляв нам складові нашого життя.

КОНЦЕПЦИЯ ТВОРЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ Э. ЛЕВИНАСА*

Одной из фундаментальных особенностей философии иудаизма является то, что в её основании лежит вопрос не о бытии, а о творении. Хотя концепция *творения из ничего* видимым образом сохраняется и в христианстве, однако введение в Евангелии по Иоанну концепции Логоса как посредника между Богом-Отцом и миром сотворенных вещей сводит здесь концепцию *творения из ничего* фактически до уровня частной схоластической доктрины, в то время как в иудаизме эта концепция является одной из центральных не только в Танахе и Талмуде, но также в Каббале, в средневековой еврейской философии (в частности, у М.Маймонида и Х.Крескаса), в хасидизме. Новозаветное отношение к концепции *творения из ничего* определяет и позицию большинства современных мыслителей¹. Так, П.Тиллих утверждает, что философия ставит вопрос «о бытии как бытии... Она исследует характер всего того, что есть, поскольку оно есть. В этом состоит ее основная задача, и предлагаемый ею ответ определяет анализ всех специальных форм бытия»². Х. Ортега-и-Гассет считает, что «почти все значительные философские системы исходили из двух предпосылок. Во-первых, что вещи, помимо той роли, которую они играют в своем непосредственном отношении к нам, сами по себе обладают некой иной, скрытой

* Дымерец Р. Концепция творения в философии Э. Левинаса // Материалы Десятой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. 2. – М., 2003. – С. 60–67.

реальностью, гораздо более значимой, чем реальность непосредственная и явная. Эту потаенную реальность вещи мы именуем ее бытием. [...] Во-вторых, что человек должен стремиться раскрыть это бытие вещей»³. М. Хайдеггер как «на высшую точку завершения западной философии» указывает на следующее высказывание Ф. Ницше в его заметке под названием «Рекапитуляция»: «*Запечатлеть* на становлении характер бытия – вот *высочайшая воля к власти*»⁴. Ницше, очевидно, имел в виду, что *становление*, чтобы под ни понимать под этим словом, следует *предметно* выражать («запечатлеть») как *бытие*. Для Ницше, в отличие от древнегреческих философов, само *бытие* – это уже *предмет*. Эта позиция Ницше была несколько скорректирована Хайдеггером, введшим в философский анализ концепцию «Dasein» («вот-бытие», «присутствие»). Вероятно, Хайдеггер был прав в своей оценке Ницше, поскольку, действительно, после Ницше философия бытия вряд ли сделала хотя бы один существенный шаг вперед. Образцово емкий (хотя, вероятно, всё-таки не полный) перечень этапов развития концепции бытия находим в докладе Хайдеггера «Время и бытие»: «...Платон представляет бытие как ἰδέα и как κοινώνια («сопричастность» – Р.Д.) идей, Аристотель – как ἐνέργεια, Кант – как полагание, Гегель – как абсолютное понятие, Ницше – как волю к власти...»⁵.

Одним из наиболее недвусмысленных заявлений в том же духе является сделанное в негативной форме и прямо направленное против любой концепции *творения из ничего* замечание Жана Поля Сартра, помещённое им почти в самом начале своего центрального произведения «Бытие и ничто»: «Ясное усмотрение феномена бытия часто затемнялось весьма распространенным предрассудком, который мы называем креационизмом. [...] Но творение ex nihilo не может объяснить возникновение бытия, ибо если бытие понято как субъективность⁶, пусть божественная, оно остается модусом внутрисубъективного бытия»⁷.

Одно из последних утверждений фундаментальности концепции бытия принадлежит П. Рикёру: «Я считаю, что утверждение типа: “я мыслю, я есть”⁸ лежит в основе любого трезвого суждения о человеке»⁹.

Несмотря на столь категоричные заявления ряда крупнейших философов XX столетия, трудно избавиться от ощущения, что у философии бытия «не все ладится»¹⁰ (может быть, именно подсознательным ощущением этого и объясняется резкость тона их заявлений?).

Главная и фундаментальная проблема философии бытия заключается в том, что она всегда испытывала и, вероятно, неизбежно должна испытывать трудности с объяснением *изменения*. Если что-то *есть*, то как оно может измениться? (Другая форма того же, по сути, вопроса: если что-то есть, то откуда оно взялось?) А изменившись (изменяясь), продолжает ли оно оставаться (то есть опять-таки *быть*) тем же самым или уже является чем-то иным? Вопрос, по сути, сводится к следующему: правомерно ли рассматривать *изменение* как *бытие*?¹¹ В тех же случаях, когда изменение трактуют не в терминах бытия, а в терминах *становления*, речь, фактически, все равно идёт о бытии, только на этот раз не о бытии вещи, а о бытии *идеи*. Действительно, становление предполагает существование (в мысли) некоего *предела* становления, а всегда, когда мы имеем дело с пределом, мы имеем дело с пределом *чего-то*, то есть мы имеем дело с *идеей* в ее платоновском понимании¹².

Попытка Хайдеггера радикально развести *бытие* (понимаемое как бытие-изменяющееся) и *сущее* (понимаемое как то-что-есть, т. е. как неизменная данность) заставляет его (и других философов, поставивших в центр своих размышлений проблему *экзистенции*) сделать предположение о *неоднородности*, а потому *чуждости*, *враждебности* друг другу бытия и сущего, о существовании непреодолимой пропасти между бытием-изменяющимся и

бытием-неизменным. Иначе говоря, бытие и сущее являются каждое друг для друга чем-то *другим*. В этом случае оказывается, что мы имеем дело с *двумя видами бытия*, которые трансцендентны друг другу. И снова возникает извечная проблема соотношения единства и множества, которая предстает перед нами как вопрос о том, является ли бытие единым или множественным? Этот старый вопрос, исследованный Платоном в диалоге «Парменид», Хайдеггер, фактически, пытается проигнорировать. Но ведь вопрос при этом никуда не девается. Он остаётся и требует решения.

Не имея возможности вдаваться здесь во всю сложную проблематику этого вопроса, отметим лишь одно: мыслитель, который хочет прочно держаться концепции *единства* всего, неизбежно должен стоять на позициях *монотеизма*. А раз так, то он просто вынужден придерживаться концепции *творения из ничего*. Только в этом случае ему не придется каждый раз мучиться неразрешимой проблемой *сравнения* того, что было, и того, что стало. Он будет знать, что это вещи *друг с другом* не сравнимые, потому что каждая из них по отношению к другой – нечто совершенно *иное* по самой своей природе, то есть по своему происхождению. И потому ставить изначально вопрос нужно не о бытии, а о происхождении. Именно в этом видит могущество концепции творения Э. Левинас: «Могущество идеи творения, пришедшей вместе с монотеизмом, заключается в том, что это творение *ex nihilo*: не потому, что оно представляет собой произведение более чудесное, чем полная творческих сил материя, а потому, что тем самым отделившееся бытие – сотворенное – не просто исходит от отца, но что оно – совершенно иное»¹³.

Именно на фундаменте монотеизма основана концепция Левинаса о принципиальной *инаковости* людей. Левинас исходит из представления о том, что люди «радикально разнородны» и потому в своей множественности они сопротивляются

тотализации¹⁴, т. е. «тематизированию» их, подчинению их некой единой системе. Любая система возможна только как *онтологическая* система, т. е. как такая система, которая конституирована в рамках философии бытия. Поэтому любое учение, противостоящее системной тотализации, должно быть анти-онтологическим.

Левинас противопоставляет свою философию традиции, которая, по его убеждению, «опротечливо трактует идею отношения между Богом и сотворенным в понятиях онтологии»¹⁵ и, тем или иным способом, пытается вписать человека в рамки какой-то системы. Свою философию, названную им этикой¹⁶, и основанную на признании Другого высшей ценностью, Левинас противопоставляет всякого рода онтологической философии, которую А. Лосев, заглянув в ее гомеровско-пифагорейски-платоновские истоки, назвал как-то «онтологическим садизмом и противоестественным развратом»¹⁷. Левинас противопоставляет свою философию традиции, которая, как он говорит, «предполагает привилегированность логики тотальности как адекватной бытию». И потому эта традиция «сталкивается с трудностью понимания того факта, что бесконечное бытие соприкасается или терпит то, что находится вне его, или что свободное существо уходит своими корнями в бесконечность Бога. Между тем трансценденция именно отвергает тотальность, она недоступна взгляду, который охватывал бы ее извне. Любое «понимание» трансценденции на деле не достигает ее и имеет дело с ее видимостью. Если понятия тотальности и бытия совпадают друг с другом, то понятие «трансцендирующий» выводит нас за пределы категорий бытия. [...] Трансцендирующее – это то, чего нельзя объять. [...] То, что является причиной затруднений для традиционной теологии, трактующей творение в понятиях онтологии, – Бог, выходящий из вечности ради акта творения, – является первейшей истиной для философии,

отправляющейся от идеи трансценденции: ничто не может служить лучшим различением тотальности и отделения, чем разрыв между вечностью и временем. [...]

Речь идет о том, чтобы идею тотальности, в которой онтологическая философия действительно объединяет – или включает в нее – множественное, заменить идеей отделения, противящегося синтезу. Утверждать начало из ничего в результате творения значит оспаривать изначальную общность всех вещей в лоне вечности, откуда философское мышление, руководствующееся онтологией, выводит существа словно с единой матрицы. Предполагаемый трансценденцией абсолютный характер отделения наилучшим образом можно выразить, обратившись к термину «творение», в котором одновременно утверждается родство всех видов бытия, но также и их радикальное многообразие, их взаимная экстериорность, берущая начало в небытии. Чтобы охарактеризовать сущих, пребывающих в трансценденции, которая не замыкается в тотальность, следует говорить именно о творении. [...] В ходе творения «я» есть «для себя», не будучи *causa sui*. Воля «я» утверждается бесконечно (то есть свободно), но она ограничена, поскольку подчинена. Ее не ограничивает соседство с другим, который, трансцендируя, не *определяет* ее. Множество «я» не образует тотальности»¹⁸.

Концепция творения, четко представленная в библейском монотеизме, позволяет рассматривать *изменение* в контексте единства всего как всего сотворенного в акте Божественного творения. Именно в контексте этой концепции *другой*, будучи рассматриваем как подлинно другой, одновременно перестает рассматриваться как *чужой*.

Происходит это благодаря тому, что сравнение в библейском монотеизме проводится не по *факту бытия*, но по *факту творения*. *Другой* – это не тот, кто *есть* другой, но тот, кто *сотворен* по-другому, что означает – сотворен *в другое время*.

О связи творения со временем Левинас говорит так: «Каждое мгновение – начало, рождение. [...] В качестве начала и рождения мгновение – это связь *sui generis*, связь с бытием, приобщение к бытию.

Связь, чей парадоксальный характер бросается в глаза. То, что начинает быть, не существует прежде, чем начать; и тем не менее то, что не существует, должно вначале родиться для самого себя, прийти к себе, не исходя ниоткуда. Таков сам парадокс начала, составляющего мгновение. [...] Начало не исходит из мгновения, предшествующего началу: его исходный пункт как бы рикошетом содержится в пункте прибытия. Настоящее осуществляется, мгновение принимается исходя из такого отступления в лоно самого настоящего.

Событие мгновения, его парадоксальная двойственность смогли избежать философского анализа, для которого проблема происхождения всегда была проблемой причины. Не было замечено, что даже при наличии причины то, что начинается, должно осуществить событие начала в мгновении, в плане, выявляющем ценность принципа непротиворечивости (A в один и тот же момент не есть $\neg A$)¹⁹, однако непригодном для конструирования этого принципа. Мгновение творения содержит в себе, вне тайны творения *a parte creatoris*²⁰, всю тайну времени сотворенного»²¹.

В заключение отметим, что интерпретация концепции творения Э. Левинасом позволяет по-новому взглянуть на основания и перспективы как еврейской, так и общемировой философской мысли.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Это связано, вероятно, с определенной феноменалистской установкой мышления, что подметил еще Д. Юм: «Что бы мы ни представляли, мы представляем это как существующее. Всякая идея, какую бы мы ни образовали,

есть идея некоторого бытия, а идея некоторого бытия есть любая идея, какую бы мы ни образовали» (*Юм Д.* Трактат о человеческой природе // *Д. Юм.* Сочинения в 2-х тт. (2-е изд.). Т. 1. М., 1996. С. 124. Выделение подчеркиванием везде мое – *Р.Д.*).

² *Тиллих П.* Систематическое богословие. СПб., 1998. С. 175.

³ *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды. – М., 1997. С. 308.

⁴ См.: *Хайдеггер М.* Изречение Анаксимандра // *М. Хайдеггер.* Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 37.

⁵ См.: *Хайдеггер М.* Время и бытие // *М. Хайдеггер.* Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 87.

⁶ Сартр в полном соответствии с «отвергаемой» им многовековой христианской традицией, основанной на прочтении יהוה רשע היה (Исх 3:14) как «Я есмь Сущий», отождествляет Бога и бытие.

⁷ *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. М., 2000. С. 37.

⁸ Как известно, метафизико-онтологическое отношение, представленное такой логической связкой, восходящей, по крайней мере, к Аврелию Августину, было положено в основание современной западной философии Р. Декартом.

⁹ *Рикёр П.* Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996. С. 65.

¹⁰ Может быть, одними из наиболее радикальных критиков философии бытия были в XX в. философы аналитической школы. Так, например, Б. Рассел в своих эпистемологических и логико-математических исследованиях стремился показать, что понятие существования является причиной многих заблуждений и парадоксов (прежде всего, так называемого парадокса существования). Критика представителями аналитической философии метафизики является, по сути, ни чем иным как критикой философии бытия, основные принципы которой восходят, по крайней мере, к древнегреческим натурфилософам.

¹¹ Здесь можно, конечно, вспомнить Гераклита, который, в своих знаменитых изречениях, таких, как «Все течет» и «Нельзя дважды войти в одну реку», говорил, однако, не об *изменении* как таковом, а об изменении как чем-то самом по себе неизменном, об изменении как *движении*, которое как таковое *есть* нечто, *неизменно существующее*.

¹² См., например, «Пир» Платона.

¹³ *Левинас Э.* Тотальность и бесконечное // Э. Левинас. Избранное: Тотальность и бесконечное. Т. 1. М. – СПб., 2000. С. 98.

¹⁴ См.: *Левинас Э.* Тотальность и бесконечное. С. 276.

¹⁵ Об этом противопоставлении (Хайдеггеру, в первую очередь) см.: *Дымерец Р. И.* К вопросу о соотношении понятий «власть» и «ответственность»

в философии Э. Левинаса // Вісник Міжнародного Соломонового університету. 2002. № 8. С. 64–71.

¹⁶ «Чудо творения (création) состоит не только в том, что оно приводит к появлению существа, способного воспринять откровение, усвоить, что оно существо сотворенное, могущего само себя ставить под вопрос. Чудо творения заключается в создании морального существа» (Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 119).

¹⁷ См.: Лосев А. Ф. Эллинистически-римская эстетика I–II вв. н.э. М., 1979. С. 70.

¹⁸ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 275-276.

¹⁹ Вот почему, согласно Левинасу, философия творения не противоречит формальной логике (см.: Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 131).

²⁰ Со стороны творца (лат.).

²¹ Левинас Э. От существования к существующему // Э. Левинас. Избранное: Тотальность и бесконечное. Т. 1. М. – СПб., 2000. С. 47.

КОНЦЕПЦИЯ ТВОРЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ Б. СПИНОЗЫ*

Проблема творения унаследована Спинозой от средневековой еврейской философии, одной из основных задач которой было примирение монотеистической идеи, согласно которой мир был сотворен Богом, с аристотелевской идеей вечного существования мира. В Средние века существовало три основные точки зрения, связанные с вопросом о происхождении мира. Согласно первой из них, сотворение мира произошло в некий момент времени из ничего (этой точки зрения придерживались, в частности, аль-Газали и Маймонид); концепция эта имела точки соприкосновения с учением об изготовлении мира Демиургом, которое изложено в диалоге Платона «Тимей». Согласно второй, имеет место вечная эманация мира из Бога (этой точки зрения придерживались, в частности, аль-Фараби и Авиценна); эта концепция восходит к неоплатонизму. Согласно третьей точке зрения, имеет место вечное сотворение мира Богом (на этой позиции стоял, в частности, Аверроэс).

С вопросом о творении в Средние века были связаны важные теологические импликации, поскольку позиция того или иного философа в вопросе о происхождении мира определялась, главным образом, его представлением об отношении Бога к миру.

* Дымерец Р. Концепция творения в философии Б. Спинозы // Материалы Одиннадцатой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. – Ч. 2. – Москва: Сэфер, 2004. – С. 79–90.

Например, у Маймонида, как известно, возникли затруднения, когда он попытался примирить аристотелевскую теорию вечно существующего мира с библейской концепцией всемогущего и создавшего мир по Своей воле Бога. В поисках выхода из этой дилеммы Маймонид, в конечном счете, пришел к выводу о том, что аристотелевская аргументация не может служить достаточным доказательством вечно существования мира, поскольку она применима к миру только в том случае, если его рассматривать как существующий только в его нынешнем состоянии¹.

Благодаря авторитету Маймонида, концепция сотворения мира в некий начальный момент времени из ничего стала, фактически, базовой доктриной для ряда еврейских философов XV в.; различные версии этой доктрины можно найти у Иосефа Альбо (ум. в 1444), Ицхака бен Моше Арамы (ок. 1420–1494), Ицхака Абраванеля (1437–1509) и др.² В XIV же веке философы – такие, как Ицхак Албалаг (2-я пол XIII в.) и Моше Нарбони (к. XIII или нач. XIV – вскоре после 1362) – следовали за Аверроэсом, доказывая, что мир вечно создается Богом как его первопричиной. Согласно Албалагу, аристотелианская вера в вечность мира – это всего лишь вера в то, что создание мира является вечным, и что нет такого времени, когда бы мир не создавался³. Нарбони утверждал, что вечность Бога связана с вечностью мира, ибо Бог во все времена создаёт мир⁴.

Следует отметить факт настаивания практически всеми средневековыми философами на том, что Бог создал (или создает) мир с некой *целью*. Телеологический аргумент в пользу концепции творения мира из ничего становится главным аргументом у Герсонида (1288–1344), которому представлялось несомненным, что каждая вещь имеет цель, и что это является свидетельством в пользу существования высшего интеллекта, который дает миру существование согласно некоему высшему плану. Глубокое убеждение Герсонида в том, что все феномены, небесные и

подлунные, имеют цели, которые могут быть обнаружены, является лейтмотивом всех его сочинений⁵.

Важно обратить внимание на то, что при существенном различии во взглядах на проблему творения, практически все представители средневекового аристотелизма признавали, что вещь, для того, чтобы существовать, т. е. чтобы осуществлять в действительности свою сущность, нуждается в какой-то *другой* вещи, иначе говоря, что ни одна вещь не обладает сама по себе *способностью*, достаточной для своего существования. При этом им также приходилось признавать, что такой *другой* вещью не может быть никакая вещь сама по себе, поскольку она, в свою очередь, тоже нуждается для своего существования в какой-то другой вещи и т. д. Именно таким образом рассуждал Аристотель, который пришел к мысли о существовании цепочки *причин*, восходящей к первой причине – Богу-перводвигателю, который, однако, является уже не вещью, а *чистой деятельностью*⁶. Мы не найдем, однако, у Аристотеля ответа на вопрос о том, какова сущностная связь между *чистой деятельностью* и *вещью*?

Ответить на этот вопрос пытались неоплатоники, попытка которых представить такую связь как иерархическую связь различных интеллектов оказалась, однако, не вполне удовлетворительной, поскольку в их концепции, фактически, пропадала *вещь* как таковая.

Средневековые аристотелианцы сделали акцент на *существовании* вещи, понимаемом ими как некое комплексное или суммарное состояние, представляющее собой сочетание испытания вещью воздействий на себя других вещей и воздействия самой этой вещи на другие вещи. Они увидели здесь возможность *связать* все вещи между собой: это осуществляется благодаря тому, что каждая вещь причинно, т. е. определяющим образом воздействует на какую-то другую вещь. Порядок такого воздействия предопределен Богом, который, согласно учению

Аристотеля, является также и *первой* причиной всякого существования.

При всем различии подходов, общей чертой всех средневековых теорий является то, что Бог в них оказывается *средством* творения или существования⁷.

В Новое время эта тенденция была поколеблена Спинозой, который выступил против важнейшего принципа средневековой (в том числе и еврейской средневековой) философии, который может быть выражен словами Маймонида: «[каждая] вещь существует ради [какой-то] другой вещи»⁸. Позиция Маймонида опиралась на учение Аристотеля о причинности. Согласно Аристотелю, причина определяет форму, а следовательно, *сущность* вещи⁹. Сущность вещи действительным образом выражается в действительном *существовании* вещи. Поэтому сущность вещи не есть нечто независимое, она обусловлена цепочкой причинных зависимостей.

Из упомянутого средневекового принципа существования вещей следует, помимо прочего, что каждая вещь является *средством* для какой-то *другой* вещи. Даже Ф. Бэкон и Р. Декарт не отказались, в общем, от этой средневековой позиции: согласно учению Бэкона, *природа* должна служить целям, определяемым человеком как его, человека, благо; в учении же Декарта *Бог*, фактически, оказывается *средством*, благодаря которому мир и человек созданы таким образом, что мир оказывается познаваемым для человека (знаменитое декартово: «Бог – не обманщик»¹⁰, означает, что Бог *не мог* вложить в наши души ложные представления, или идеи, и что поэтому идеи, которые Он в нас вложил, структурно соответствуют реальности, благодаря чему мы и можем познавать мир. Следовательно, у Декарта Бог как бы выполняет *целевую* функцию, которая сводится к созданию Им необходимых условий для познания человеком мира).

Спиноза радикально рвёт с этой концепцией, в связи с чем, в частности, пересматривает вопрос о *творении*. Почему же у Спинозы возникла необходимость обратиться к вопросу о творении? Очевидно, это можно объяснить тем, что отмеченная нами выше средневековая тенденция оказывается возможной только в том случае, когда *бытие* отождествляется с *творением* (что происходит и у неоплатоников, с их концепцией эманации, и у аристотелианцев, с их концепцией бытия, понимаемого как *сущее*, т. е. как то, что *представляется* как некая данность¹¹, и что представляется ими как *цель* божественного творения. Поэтому для того чтобы опровергнуть эту средневековую позицию, необходимо было пересмотреть концепцию отождествления творения и бытия. Именно это и сделал Спиноза. Для него это означало, прежде всего, что необходимо прекратить рассматривать существование вещей с точки зрения целевой причинности. В этом вопросе Спиноза выступил, в первую очередь, против Маймонида, и это не случайно. Ведь именно Маймонид рассматривал положение о том, что каждая вещь существует ради какой-то другой вещи, как «величайший из всех аргументов в пользу [концепции] сотворения мира [из ничего]»¹². Иначе говоря, Маймонид стремился использовать аристотелевскую концепцию вечного бытия в качестве аргумента в пользу библейской концепции творения. Если это и было возможно сделать, то только в случае переосмысления как самой аристотелевской концепции бытия, так и библейской концепции творения. Маймонид сделал и то, и другое, представив творение не как творение вещей, а как творение *смыслов* посредством *текста* (т. е. введя творение в качестве аспекта бытия некоей сотворенной вещи, а именно – текста Торы). Эти смыслы в своей совокупности представляют собой *бытие*, которое, согласно Маймониду, адекватно представлено в тексте Торы (на различных смысловых уровнях), существующем в качестве образца Божественного творения,

который порождает смыслы бытия. Цель Маймонида заключалась в том, чтобы философскими, а именно, аристотелевскими в своей основе, средствами доказать, что принципы иудаизма (принципы Торы) являются принципами *существования* мира. Для этого ему необходимо было доказать, что принципы *существования* мира *не* могут отклоняться от принципов творения вещей, изложенных в Торе. Однако в результате совершенной им процедуры «согласования» принципов аристотелевской философии с принципами Торы, Маймониду, вольно или невольно, пришлось конципировать определенные ограничения для *всемогущества* Бога, поскольку оказалось, что Бог *не* может совершать что-то, что отклоняется от принципов, изложенных в Торе¹³. Эта позиция получила свое выражение уже в Талмуде, где говорится¹⁴, что Бог смотрел в Тору, когда создавал мир. Таким образом, оказывалось, что всемогущество и воля Бога ограничены существованием, по крайней мере, одного из Его творений, а именно, Торы, которую Бог создал для человека, и, следовательно, всемогущество и воля Бога ограничены существованием человека как целью Его творения. Такой, фактически, оказывалась позиция средневековой еврейской философии, определенная крупнейшим ее представителем.

Очевидно, что позиция эта внутренне противоречива: действие всемогущего Бога (творение) оказывается здесь ограниченным чем-то внешним по отношению к Богу – сотворенным. Спиноза, обратив внимание на это обстоятельство, пришел к выводу, что средневековые еврейские философы (и, прежде всего, самый значительный из них – Маймонид) имплицитно подчиняют Бога Его творению – Торе. Вот почему он считал крайне важным показать, что Тора, будучи *творением* Бога, не обладает *действительностью* Бога (в терминологии Спинозы – не обладает Его *совершенством*, т. е. бесконечностью его возможности или могущества, *potentia*). Говоря иначе, Тора не обладает *творящим*

действием Бога. Только Бог является единственной (и потому – действующей или производящей, *efficiens*) *причиной* всего, иначе говоря, только Бог *действительно создает* всё, и то, что Он создал, имеет смысл постольку, поскольку оно является *действительным*¹⁵.

Чтобы утвердить эту мысль, Спинозе приходится провести одну из самых решительных в истории философии атак на аристотелизм, а именно – атаку на аристотелевское учение о причинности. Дело в том, что никакое учение, базирующееся на аристотелевском учении о причинности, не может избежать подчинения Бога Его творению. Ведь, согласно Аристотелю, *причина* вещи – метафизична по отношению к самой вещи, иначе говоря, у неё *должна* быть *другая природа*. В результате причина у Аристотеля неизбежно овеществляется, что, в конечном счете, неотвратимо приводит к овеществлению Бога (посредством приписывания Ему тех или иных *телесных* атрибутов). Поэтому, чтобы избежать такого подчинения, необходимо было пересмотреть вопрос о принципе существования *природы*. В этой связи Спиноза и разработал метафизическое учение, согласно которому существует только *одна* природа, которую он отождествляет с Богом и субстанцией. Спиноза считает абсурдным положение Аристотеля о том, что одна *вещь* может быть *причиной* другой *вещи*¹⁶. В качестве *принципа* существования природы Спиноза разрабатывает альтернативную концепцию – о *переходе* вещи в невещественное (состояние), и о переходе невещественного (состояния) в вещь. Согласно Спинозе, вещь является причиной только своего *действия* – в том смысле, что она *производит, создает, совершает* некое действие¹⁷. В свою очередь, действие является причиной некой другой вещи, но другой не по своей природе, т. е. не субстанциально, но по своему состоянию, т. е. модально. Ведь действие – это *состояние*, в котором пребывает вещь действующая или вещь, претерпевающая

воздействие, иначе говоря, действие – это *модус* вещи. Вещь создает свои модусы *посредством* своих действий. Поэтому и существует только *одна* «вещь» – Спиноза называет её «субстанция, или Бог, или природа». Существование этой вещи проявляется в её модальной действительности. Все её действия (всё, что она создаёт, совершает, творит) суть её *модусы*. Все модусы, субстанции суть результаты действия субстанции, которая является их *производящей причиной* (*causa efficiens*). Поэтому все модусы субстанции сами по себе – *действительны*, хотя и не реальны, не вещественны; вещественна (в качестве одного из своих атрибутов – атрибута протяжения) только субстанция: именно в этом смысле она – *природа*. Спиноза, таким образом, создает новую концепцию *действительности*, различая *действительность* и *реальность*. Действительность как таковая рассматривается им исключительно в контексте модальных характеристик реальности. (В этом, в частности, состоит смысл отделения Спинозой *сущности* от *существования*¹⁸.) Действительность у Спинозы – это не динамическое соотношение (*ratio, reason*) движущихся природных тел в пространстве и времени, как у Т. Гоббса, и не процедура сугубо мысленного воспроизведения реальности по аналогии с идеальным структурным соотношением (*ratio, raison*) элементов индивидуального сознания (*cogito*), как у Р. Декарта. Действительность у Спинозы – это *производящая, созидаящая, творческая деятельность* (*efficio*) человеческой способности постижения (*intellectus*) каждой из действующих причин субстанции (*causa efficiens*). Речь идет о соответствии (*ratio*) структуры действий человеческого *intellectus*'а (одного из модусов субстанции) структуре действий (энергетических проявлений) субстанции, осуществляемых в виде (*ideata*) различных ее состояний, или способов действительного осуществления своей сущности (модусах).

Именно в этом контексте Спиноза пересматривает (аристотелевский) *принцип* причинности. Поскольку речь не может идти о причине как о телесном воздействии, акт творения не должен, считает Спиноза, рассматриваться в рамках *целевой* причины.

Это означает, прежде всего, что *всякая вещь существует* (т. е. *действует*¹⁹) *не ради какой-то другой вещи, но только ради самой себя*²⁰. Из этого вытекает необходимость пересмотра вопроса о творении, который, следовательно, имеет для Спинозы принципиальное значение, поскольку связан с необходимостью доказать, что Бог, будучи *причиной* существования вещей, *не является средством* для их существования. Однако, чтобы доказать это, необходимо продемонстрировать не реальный, но сугубо *действительный* характер творения, иными словами, необходимо показать, что *творение* не является созданием некоего отдельного от Бога мира вещей, но что оно, напротив, *субстанциально неотделимо* от Бога. Иначе говоря, необходимо доказать, что творение не имеет независимого от Бога существования. Такое доказательство возможно только как *выведение* существования сотворенного из *существования* (а не из сущности) Творца. И такое доказательство неизбежно должно быть *математическим*²¹.

В средневековой схоластике вопрос о творении традиционно сводился к вопросу о *сущности* того, из чего нечто *создаётся* (производится), т. е. к вопросу о материальном, или вещественном субстрате творения. Поэтому доказательство (существования чего бы то ни было) сводилось к определению *сущности* предмета, для чего наиболее пригодным инструментом служила аристотелевская логика.

Спиноза радикально меняет перспективу. Суть произведённого им изменения – в том, что *ничто* и *нечто* утрачивают всякие исключительно вещественные или мыслимые *признаки* своего

существования (они – не реальны, но и не идеальны – будь то в платоновском или же в декартовском смысле; они – только в большей или меньшей степени – т. е. *относительно – актуальны*, что означает – в большей или меньшей степени *совершенны*)²². Поэтому они рассматриваются не в терминах сущности, но исключительно в терминах *состояния*, т. е. как *модальности*. Причём Спиноза рассматривает *модусы* не как материальные предметы, для которых обязательно наличие пространственно-временных характеристик в духе аристотелевской (как, впрочем, и галилеевско-картезианско-ньютоновской) физики, и не как неизменные по своей сути платоновские идеи, но, скорее, как некие *энергетические состояния*, рассматриваемые им как *действия* некой принципиально *неопределимой* ни в каких пространственно-временных пределах сущности (которая есть субстанция, или Бог, или природа, существующая *sub specie aeternitatis*).

Важно отметить, что все эти изменения связаны, так или иначе, с изменением Спинозой самого подхода к рассмотрению вопроса о творении.

Исследователи неоднократно обращали внимание на то, что в своем определении творения Спиноза намеренно избегает выражения «*ex nihilo*» («из ничего»). Отмечалось, что он это делает, исходя из мысли о том, что «ничто» не следует понимать как материю, т. е. как то, из чего вещи сделаны до божественного творения. Для Спинозы «ничто» – это псевдо-идея или фикция, посредством которой, как считает Спиноза, мы пытаемся представить что-то реальное, не будучи в состоянии сказать точно, что это такое то, что мы собираемся таким образом представить. Мы знаем, говорит он, что идея «творения» трудна для постижения её человеческой мыслью, для нас привычнее идея «порождения» (*generatio*). «Порождение» же, каким бы комплексным оно ни было, всегда связано с материей. Поэтому,

посредством ложной аналогии, мы переходим от идеи «порождения» к идее «творения», присоединяя к слову «творение» слово «ex» (из). Но, поскольку мы не можем точно определить контекст термина «из» в случае «творения», мы добавляем к нему слово «ничто» (*nihil*)²³.

Суть критики Спинозой творения «из ничего» – в том, что, по его мнению, «ничто» понимают как некую *вещь*²⁴. Спиноза отказывается от понимания «бытия» и «небытия» в терминах вещественности. Он вводит некое совершенно иное их понимание. Вследствие этого, «творение» у него оказывается не «формированием», не «изготовлением» и не «эманацией», а чем-то совершенно иным. Творение у Спинозы оказывается учением о *творящей* или *творческой деятельности* как абсолютно свободной деятельности: *творческая деятельность* свободна, потому что никакие действия Творца не ограничиваются какими бы то ни было внешними по отношению к ним целями. Творчество, или творение, не может, считает Спиноза, определяться никакими внешними по отношению к нему целями, иначе будет иметь место различие по природе между причиной и причинённым, а в этом случае непонятно, как вообще возможно творение²⁵.

Согласно Спинозе²⁶, творение есть действие, при котором единственной действующей причиной является производящая причина (*causa efficiens*). Иначе говоря, для того, чтобы существовать, созданная вещь не предполагает никакого предшествующего существования, кроме существования Бога. В то же время, согласно Спинозе, творение есть необходимое производство вещей, которое происходит в соответствии с законами Божественного интеллекта²⁷.

В средневековой философии Божественный интеллект рассматривался как абсолютная познающая *способность*. Спиноза модифицирует эту традицию, разрабатывая концепцию

способности как творящей (творческой) деятельности (действия). Согласно этой концепции, вещи не созданы ради того, чтобы быть использованными другими вещами, но каждая вещь обладает природной *способностью* использовать ради поддержания своего существования необходимые ей для этого другие вещи. Эта способность по природе своей – *интеллектуальная*: в (каждой) вещи (субстанциально) содержится идея другой вещи как некоего *тела*, необходимого данной вещи для поддержания своего существования. Это *идеальное* знание о вещах как об *ideata* (знание, которое в каждой вещи как модусе субстанции получает свои модальные особенности) есть знание *причинной необходимости* одновременно как *природного закона*, *смысла бытия* и *Божественного предписания* (поэтому Спиноза говорит о том, что «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей»²⁸).

Отсюда следует, что указанное познание причинной необходимости есть *творение* вещи как *действительное* (т. е. действительное, творящее, производящее, *efficiens*) осуществление ее *способности* к существованию. Способность теперь – это не только *возможность*, как у Аристотеля, но одновременно и *возможность*, и *действительность*.

Можно, следовательно, говорить о том, что концепция творения лежит в самой сердцевине философии Спинозы: ведь, отождествив Бога и природу (*Deus sive natura*), Спиноза снял таким образом противопоставление Творца и сотворенного мира. (До Спинозы никто из философов не делал этого.) У Спинозы Бог – творец, но Он же, в каком-то смысле, и творение. В каком? Само *бытие* Бога и есть *неизменное, вечное* творение. Бог, субстанция является *причиной*, т. е. *творцом* Самого Себя (по определению субстанции). Спиноза, однако, *не* отождествляет бытие и творение (о чем свидетельствует его концепция различения *natura naturans* и *natura naturata*), он просто снимает сам вопрос о существовании

сущностного тождества и различия, переводя рассмотрение в сферу *действительного* существования, т. е. в сферу модальностей. Бытие теперь – не вечное творение (как у Аверроэса), но творение *sub specie aeternitatis* (т. е. творение в *аспекте* вечности – творение как состояние, модальность; бытие же теперь – модус творения); творение теперь – не вечное бытие, но бытие *sub specie aeternitatis* (т. е. творение теперь, в свою очередь, рассматривается как модус бытия). Бытие сохраняется, потому что оно является аспектом творения Богом Самого Себя каждый раз в модусе действительного осуществления той или иной из Его бесконечных возможностей. И потому бытие у Спинозы – это не бытие в аристотелевском смысле, т. е. это не то, что *есть* (не *сущее*), а то, что всё время одновременно и *создает* себя, и *создается* собой, пребывая в вечном состоянии творения как модального осуществления своей сущности.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Manekin Ch. H.* Hebrew Philosophy in the Fourteenth and Fifteenth Centuries: An Overview // *History of Jewish Philosophy*. Ed. by D. H. Frank and O. Leaman. Routledge: London and New York, 1997. P. 363.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же, р. 364.

⁶ *Аристотель*. Метафизика (XII, 7 1072a 25) // *Аристотель*. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 309.

⁷ См.: *Manekin Ch. H.* Hebrew Philosophy in the Fourteenth and Fifteenth Centuries: An Overview. P. 364.

⁸ *Маймонид* [Моше бен Маймон]. Путеводитель растерянных (III, 13) (цит. по: *Wolfson H. A.* The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning. V. I. Harvard University Press: Cambridge (Mass.), 1934. P. 429).

⁹ *Аристотель*. Метафизика (VIII, 4 1044b 10). С. 230.

¹⁰ См.: *Декарт Р.* Размышления о Первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // *Декарт Р.* Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1992. С. 43.

¹¹ См. в связи с этим: *Спиноза Б. Этика (I, Прибавление) // Спиноза Б. Избранные произведения. М.: Политиздат, 1957. С. 400.*

¹² Цит. с добавлениями (в квадратных скобках) по: *Wolfson H. A. The Philosophy of Spinoza. V. I. P. 429.*

¹³ Проблема эта возникает вследствие канонической фиксации традиции, в основе которой лежит концепция чего-то принципиально не фиксируемого – в данном случае, Бога: считается, что события, которые происходят *после* зафиксированных традицией событий, уже не могут происходить так, как если бы тех событий не было. Но это автоматически накладывает концептуальные ограничения на всемогущество Бога, действия Которого оказываются зависящими от традиции.

¹⁴ Берешит Рабба 64, 10.

¹⁵ Этой теме Спиноза посвятил свой «Богословско-политический трактат».

¹⁶ См.: *Спиноза Б. Этика (I, А. 5). С. 362.*

¹⁷ *Спиноза Б. Этика (I, А. 3). С. 362.*

¹⁸ См.: *Спиноза Б. Этика (I, А. 7). С. 362.*

¹⁹ Отождествление существования и действия означает, что, как свойства и качества, так и состояния вещи (ее атрибуты и модусы) не существуют ради какой-то внешней по отношению к данной вещи цели.

²⁰ Люди, говорит Спиноза, обычно думают иначе, предполагая вообще, «что все естественные вещи действуют также, как они сами, ради какой-либо цели. Мало того, они считают за известное, что и сам Бог все направляет к какой-либо определенной цели (они говорят, что Бог все сотворил для человека, человека же – для того, чтобы он чтит Его)» (*Спиноза Б. Этика (I, Прибавление), с. 395*). Люди «смотрят на все естественные вещи как на средства (выделение подчеркиванием везде мое – *Р.Д.*) для своей пользы» (там же, с. 396). Ср. спинозовское определение субстанции: «*Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*» («Под субстанцией я понимаю то, что есть само в себе и конципирует себя посредством себя, т. е. то, чей концепт (*conceptus*) не нуждается в концепте другой вещи, из которого ему необходимо было бы формироваться») (*Spinoza B. de. Die Ethik. Lateinisch und Deutsch. Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1977. S. 4*).

²¹ Отсюда, помимо прочего, становится понятен смысл *геометрического* метода Спинозы: из того, что Спиноза говорит о математике (*Спиноза Б. Этика (I, Прибавление), с. 397*), ясно, что он использует этот метод не для того, чтобы рассматривать (как греки) или воспроизводить (как Декарт) одно положение *посредством* другого, но для того, чтобы выводить одни атрибуты и состояния (свойства, способы существования) из других. У Спинозы ничто ни для чего не

служит: «в природе все происходит в некоторой вечной необходимости и в высочайшем совершенстве» (там же).

²² «...О совершенстве вещей можно судить по одной только их природе и способности» (*Спиноза Б. Этика (I, Прибавление)*. С. 401).

²³ Zac S. On the Idea of Creation in Spinoza's Philosophy // God and Nature. Spinoza's Metaphysics. Papers Presented at The First Jerusalem Conference (*Ethica I*). Ed. by E. Yovel. E. J. Brill: New York, 1991. P. 235.

²⁴ Спинозовская критика относится (прямо или косвенно) не только к Фоме Аквинскому и Абраванелю, которые представляли «ничто» как «пустоту», но также и к Хасдаю Крескасу, который, отрицая концепцию творения «из ничего», тоже представлял «ничто» как пустоту, которую он понимал как нетелесное протяжение или величину; согласно Крескасу, мир, фактически, создается в пустоте, понимаемой в смысле *пространства*, свободного от тел (См.: *Manekin Ch. H. Hebrew Philosophy in the Fourteenth and Fifteenth Centuries: An Overview*. P. 365).

²⁵ См.: Zac S. On the Idea of Creation in Spinoza's Philosophy. P. 234.

²⁶ См.: *Спиноза Б. Приложение, содержащее метафизические мысли (II, X)*

// *Спиноза Б. Избранные произведения*. Т. I. М.: Политиздат, 1957. С. 302.

²⁷ Zac S. On the Idea of Creation in Spinoza's Philosophy. P. 235.

²⁸ *Спиноза Б. Этика (II, Т. 7)*. С. 407.

К ВОПРОСУ О КОНЦЕПЦИИ ТВОРЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ Б. СПИНОЗЫ*

Сильвен Зак, в статье, посвященной идее творения в философии Спинозы, указывает, что, согласно Спинозе, творение не является результатом *fiat*, а есть необходимое производство вещей, которое происходит в соответствии с законами Божественного интеллекта [17, р. 235]. В Средние века Божественный интеллект рассматривали как абсолютную познающую способность. Спиноза изменяет эту традицию, переосмысливая способность (*potentia*) как *творящую* или *творческую деятельность*. Согласно Спинозе, «всякая вещь, насколько от нее зависит, стремится длиться в своем бытии (существовании)»¹. На первый взгляд, это положение представляет собой закон инерции, сформулированный для физических тел Г. Галилеем и в различном смысле использованный в XVII в. в философских учениях П. Гассенди, Р. Декарта и Т. Гоббса. Спиноза, однако, имеет в виду что-то другое, что связано с его пониманием *свободы*². Отвергая, с одной стороны, средневековую концепцию свободы воли, согласно которой *интеллект* в своих действиях не связан никакими предшествующими состояниями³, Спиноза не становится и на позицию механистического детерминизма физики Нового времени, согласно которой все *вещи* изначально определяются в своих состояниях как *движущиеся элементы* некоего целого, а все

* Дымерец Р. К. вопросу о концепции творения в философии Бенедикта Спинозы // *Sententiae*. – № 1–2 (VIII–IX), 1 (X). – Вінниця: УНІВЕРСУМ–Вінниця, 2003–2004. – С. 43–60.

изменения в их состояниях объясняются как изменения в их движении. Спиноза не считает, что вещи по своей природе изначально пребывают в абсолютно свободном состоянии в том смысле, в каком это состояние понимается в теориях Галилея и Декарта⁴. Согласно его учению, свобода в полной мере осуществляется только в субстанции (собственно, понятия свободы и субстанции, определяемой им как *causa sui*, у Спинозы тождественны), тогда как каждая вещь, представляя собой тот или иной *модус* субстанции, представляет, следовательно, модус этой свободы. Свобода каждой вещи ограничена, с одной стороны, в той мере, в какой эта вещь нуждается в других вещах как в *средствах* для своего существования, а с другой стороны, – в той мере, в какой сама эта вещь является *средством* для существования других вещей. Иначе говоря, свобода вещи ограничена, с одной стороны, в той мере, в какой она является результатом действия других вещей как действующих причин (*causa efficiens*) ее существования, а с другой стороны, – в той мере, в какой сама она является действующей причиной существования других вещей. Это означает, что свобода вещи ограничена ее свойством быть *выводимой* из действия других вещей, т. е. быть результатом их действия (в каком-то смысле – быть их *творением*). Согласно Спинозе, способность использовать для своего существования другие вещи является по своей природе *интеллектуальной* способностью: в каждой вещи субстанциально содержится идея другой вещи как некоего *тела*, необходимого данной вещи для поддержания своего существования (именно в этом смысле Спиноза говорит о всех вещах как об одушевленных⁵). Это *идеальное* знание о вещах как об *ideata* (знание, которое в каждой вещи как модусе субстанции получает свои модальные особенности) есть знание *причинной необходимости* одновременно как *природного закона*, *смысла бытия* и *Божественного предписания* (поэтому Спиноза говорит

о том, что «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» [15, II, P. VII, S. 122]). Человек, как существо по природе своей наиболее наделенное способностью к интеллектуальному постижению, является поэтому наиболее могущественным модусом – в том смысле, что он обладает наибольшей способностью к достижению состояния свободы. Достижение состояния свободы, однако, возможно для человека только в том случае, если он в полной мере овладеет своей интеллектуальной способностью (*intellectus*⁶), т. е. своей способностью (*potentia*) к познанию⁷.

Свободный человек, согласно Спинозе, это человек *творческий*, человек *производящий*, действующий и действенный (*efficiens*) [7, с. 74, 76]. Именно такого человека Спиноза хочет *создать*, поскольку человек не рождается свободным, но становится таковым в процессе своего освобождения от порабощения аффектами. В части IV «Этики» Спиноза представляет образ такого свободного и потому могущественного человека [15, IV, P. LXVII–LXXIII, S. 580–594]. Человек – самый могущественный из конечных модусов – свободен, когда овладевает собственной способностью к действию, т. е. когда его стремление (*conatus*) к действительному самоосуществлению задается адекватными идеями, из которых производятся активные аффекты, объясняемые сущностью человека [2, с. 271]. Спиноза считает, что человек является рабом в той мере, в какой он бессилен перед своими аффектами. Вид и сила аффекта показывают степень человеческой свободы⁸. Как отмечает В. Соколов, всё дело, таким образом, зависит от того, как понимается и чем определяется «наша собственная способность» [5, с. 53]. Эта способность (*potentia*) есть прежде всего наша ментальная способность к ясному, отчетливому и адекватному познанию. Спиноза обозначает эту способность как *intellectus*. Функция *intellectus*'а у Спинозы заключается в том, чтобы, освободив человека от

подчинения его аффектам, решить проблему свободы. «Свободной называется такая вещь, которая существует только из необходимости своей природы и только собой определяется к приведению в действие⁹ (agendum)»¹⁰ [15, I, E. VII, S. 4, 6]. Человек, согласно Спинозе, не обладает изначально такой (творческой) свободой, однако, он не является изначально и совершенно несвободным: из спинозовского определения «необходимой, или принужденной вещи» («*Необходимой...* или, лучше сказать, *принужденной* называется такая [вещь], которая чем-либо иным определяется к существованию и соответствующему [ему] действию (operandum), а также к определенному отношению» [15, I, E. VII, S. 6]) видно, что по отношению к такой вещи ограничения накладываются только на *способ* совершения ею действий (operandum), но не на само ее творческое действие (agendum). Из этого следует, что вещью «необходимой или принужденной» является не сама *действующая вещь* как таковая, но *ее действие*. Это означает, что, согласно Спинозе, каждая вещь представляется, concipitur как таковая *действием* в отношении к ней той вещи, которой она необходимо определяется. Иначе говоря, каждая вещь представляется, concipitur как *энергетическое состояние* той вещи, которая является ее производящей причиной, causa efficiens.

Человек, будучи модусом субстанции, является одной из таких «необходимых или принужденных вещей». Однако человек – сложный модус, а это означает, что *в отношении к своим действиям*, которые являются «принужденными вещами» *в своем отношении к нему*, он – свободен. Это, в свою очередь, означает, что, согласно Спинозе, свобода каждой вещи является *относительной*: каждая вещь несвободна по отношению к той вещи, или к тому действию, которой (которым) она необходимо определяется, и свободна по отношению к той вещи, или к тому действию, которая (которое) необходимо определяется ею. В

ситуации, которую описывает Спиноза в «Этике», т. е. в ситуации, когда каждая вещь (действие) пребывает в таких отношениях с другими вещами (действиями), когда она разнообразными способами (модусами) одновременно и определяется ими, и определяет их, она оказывается одновременно и бесконечно несвободной, и бесконечно свободной. Это состояние определяется Спинозой как *возможность* или *могущество* (*potentia*) субстанции. *Действительная* же свобода или несвобода вещи может быть определена только посредством *сознательного отношения* к ситуации такой тотальной возможности (которая является в то же время ситуацией тотальной невозможности). Из всех модусов субстанции к такому отношению, считает Спиноза, способен только человек, который, единственный из всех модусов, обладает особой способностью (*potentia*) к познанию (*cognitio*) или пониманию (*intellectio*) всего этого комплекса отношений между вещами, или модусами субстанции. Эту способность Спиноза обозначает как человеческий *intellectus*, вкладывая в это слово значение, совершенно отличное от того, которое вкладывали в него средневековые мыслители: у Спинозы *intellectus* соотносится не с сущностями, которые средневековые философы представляли как субстанциальные формы, а с *действующими* или *действительными отношениями*, в которых пребывают модусы субстанции (реагирующие на эти отношения своими аффектами и определяемыми этими аффектами действиями), или действующими причинами (*causa efficiens*), которыми определяются все модальные состояния (*affectiones*) субстанции.

Спиноза считает, что для создания свободного, совершенного человека, т. е. такого человека, который был бы в состоянии самостоятельно действовать, необходимо вначале создать *идею* такого человека: «мы желаем образовать идею человека, которая служила бы для нас образцом человеческой природы» [15, IV, Praef., S. 440].

В связи с необходимостью создания идеи *действительного*, т. е. свободного, человека Спиноза разрабатывает свою концепцию действия и действительности. Действительность у Спинозы – это не сумма вещей-субстанций (даже у Декарта действительность представляла собой некое сочетание двух субстанций – *res cogitans* и *res extensa*), но некий энергетический континуум, объединяющий в себе независимые друг от друга *действия*, представляющие собой, по сути, энергетические состояния субстанции (Бога, природы). То, что прежде европейские мыслители рассматривали как *вещи* (делая это или сугубо абстрактно-идеально, по-платоновски, или сугубо конкретно-субстанциально, по-аристотелевски), Спиноза рассматривает как *производимые имманентной производящей причиной* (*causa efficiens*) *действия*, т. е. сугубо *энергетически*. Тела, события, явления он рассматривает, фактически, как *энергетические состояния* (модусы) субстанции (природы, Бога).

Если исходить из такого представления, то человеку, для того, чтобы стать свободным, или действительным, т. е. действующим, производящим, необходимо конципировать или ментально представить (*concipio*) себя как *causa sui* своих действий посредством познающей деятельности (*cognosco*) своего *intellectus'a*. В связи с этим Спиноза создает концепцию человеческого *intellectus'a* как инструмента человеческого познания. Чтобы яснее понять смысл спинозовской концепции *intellectus'a*, следует иметь в виду, что в Средние века вопрос о природе и способностях человеческого интеллекта всегда рассматривался в контексте представлений о сущностном разрыве между Творцом и Его творением. Средневековые мыслители в конечном счете приходили к выводу о невозможности для человеческого интеллекта постичь замысел Бога. Этот свой вывод они аргументировали, в частности, тем, что Бог в акте творения

основывается на Своей *воле*, которая не может быть познана посредством человеческого *интеллекта*.

Спиноза критикует такой способ аргументации [15, I, XXXVI App., S. 98, 100, 102], полагая, что не только возможно интеллектуально познать Бога (Которого он отождествляет с субстанцией и природой), но что такое познание, собственно, предполагается атрибутом мышления субстанции¹¹. В связи с этим Спиноза создает учение о *подчинении* воли (со всеми ее страстями и желаниями) *intellectus*'у. Спиноза ставит задачу преодолеть разрыв между тем, что *представляется* (*conspicitur*) как такое, что *должно* быть, и тем, что существует *действительно*¹². (Именно в этом заключается смысл выделения Спинозой двух атрибутов субстанции: под атрибутом мышления конципируется то, что должно быть, тогда как под атрибутом протяженности – то, что есть в действительности; без такой комбинации постигаемых *intellectus*'ом человека атрибутов субстанции существование человека было бы невозможно.) Для преодоления этого разрыва Спинозе необходимо было опровергнуть средневековые представления о *сущностном* различии между *волей* и *интеллектом*. Спиноза сделал это путем выведения этих различий за рамки сферы различий сущностных, или субстанциальных (каковых в его философии просто не существует) в сферу различий *модальных*. Теперь стало возможно свести все познание к математическому в принципе комбинированию всевозможных (вероятных) модальных отношений. «Этика» Спинозы, собственно, и представляет собой систему таких математических комбинаций. Комбинирование Спинозы, однако, принципиально отличается от современных ему математических способов описания мира (включая аналитико-синтетический метод Декарта и теорию вероятности Паскаля). Фундаментальное отличие подхода Спинозы заключается в том, что он отказывается описывать целое, исходя из определения его частей, т. е.

отказывается от того *способа мышления*, который со времен Платона стал традиционным для европейской мысли. В философии Спинозы просто нет места для понятий части и целого в их привычном для античной и средневековой мысли смысле. Этим, в частности, объясняется и специфика спинозовского понятия *intellectus*'а. Концепция *intellectus*'а Спинозы фундаментально отличается от средневековых концепций человеческого интеллекта тем, что у Спинозы *intellectus* человека представляет собой не *часть* Божественного интеллекта, а *способ бытия* субстанции (Бога, природы). *Intellectus* человека конципируется (*concipitur*) как способность Бога проявлять свое субстанциальное могущество (*potentia*) в определенном модусе (состоянии, способе бытия), а именно, в модусе существования человеческих *идей*. Идеи человека у Спинозы не составляют часть Божественного интеллекта, они – сугубо *человеческие* идеи, которые в то же время представляют собой способ бытия Бога.

Эта способность (не интеллектуальная способность, т. е. не способность производить интеллектуальные действия, но именно *intellectus* как уже *действующая* или *действительная* способность, *potentia*), которая является (*concipitur*) способом бытия Бога, в то же время представляется (*concipitur*) у Спинозы как создание модальных состояний субстанции. Таким образом, бытие субстанции проявляется у Спинозы в образах конципируемых различными способами модальностей.

Собственно говоря, Спиноза выстраивает свое учение как учение о *преодолении разрыва* между библейской концепцией сотворения мира и аристотелевской концепцией вечного существования мира. Задачу свою он видит не в том, чтобы сделать *выбор* в пользу той или иной концепции, и не в том, чтобы их совместить, устранив тем самым саму *движущую силу*, благодаря которой существует мир (ведь в концепции постоянного творения не остается места ни для действия *воли*, ни для действия

интеллекта). Иными словами, Спиноза не ставит перед собой цель соединить в одну систему *следствия* – такие, как существование и творение; целью Спинозы является *определение* самого *принципа* (исходной посылки) бытия, согласно которому *воля и интеллект представляют (conspicitur) одно и то же*¹³. При таком определении *действие* воли становится возможно рассматривать как *действие* интеллекта, а творение – как *познающую деятельность интеллекта*, в процессе которой, однако, *субстанциально* ничего не изменяется, поскольку *каждое* действие интеллекта представляется как *состояние* (модус) Бога, обладающего бесконечным множеством атрибутов, т. е. бесконечной *возможностью*, или *могуществом* (potentia). Но такое определение нуждается в предварительном пересмотре понятия *единства*, которое следует рассматривать теперь уже не как целое, состоящее из отдельных, независимых друг от друга частей, а, скорее, как некую *общую действительность*, которая представляет собой то, что можно было бы определить как общее энергетическое поле, или поле действия. Но еще раньше необходимо рассмотреть само *действие* воли и *действие intellectus'a* (и ясно, что речь уже не идет ни о каком средневековом «интеллекте»).

Согласно Спинозе, действие *воли* проявляется как действие *аффектов*, вызванных каждый раз модальным *желанием* (cupiditas) установить *данную* конкретную модальность в качестве (атрибутивно) *единственно возможной* (т. е. в качестве единственно возможного субстанциального состояния¹⁴). Такое желание вступает в конфликт с *действительностью* (субстанция, Бог, *природа*), в которой (sub specie aeternitatis) *возможно все*, а не только то, что в *данный момент времени* представляется (conspicitur) возможным человеку. Поэтому, в частности, возможно как творение ex nihilo, так и вечное существование мира; но и то, и другое суть лишь *модальные состояния* природы, которые,

однако, не исчерпывают всех субстанциальных (Божественных, природных) возможностей и потому не имеют для Спинозы принципиального значения. Именно в этом контексте Спиноза, помимо прочего, критикует средневековую концепцию творения *ex nihilo* [см. 17, р. 235].

Действие *intellectus*'а определяется тем, что он, согласно Спинозе, представляется одним из аффектов, а именно, таким аффектом, который в состоянии *преодолеть* разрыв между модальным стремлением (*conatus*), представленным в некий данный момент, и субстанциальной всевозможностью (Божественной *potentia*). *Intellectus* действительным образом преодолевает (идеатический) *разрыв* между модальностью и субстанциальностью действительности, т. е. между всей *полнотой* возможностей (*sub specie aeternitatis*) действительности (тракуемой Спинозой в терминах *необходимости*) и конкретной, данной, *модальной* возможностью, выражаемой в том или ином *желании*, сигнализирующем о разрыве, выявляемом посредством аффектов. Преодоление указанного разрыва – это и есть *творение*, т. е. творческий акт, объединяющий в себе то, что должно быть, и то, что есть в действительности.

Можно, следовательно сделать вывод, что у Спинозы концепция творения сводится, прежде всего, к концепции *познающей деятельности intellectus*'а. Иначе говоря, творение у Спинозы смещается из сферы действия *воли* в сферу действия *intellectus*'а. Чтобы лучше понять, что это означает, следует рассмотреть, в чем, согласно Спинозе, заключается *цель*, и что собой представляет *механизм* деятельности *intellectus*'а.

Концепция *intellectus*'а связана со стремлением Спинозы подчинить человеческое *воображение* (*imaginatio*), ввести его в некую строго упорядоченную систему. Неконтролируемая творческая фантазия людей эпохи Возрождения и Реформации, фантазия художников, политиков, мистиков, алхимиков и магов

привела к созданию огромного количества конфликтующих между собой *образов*. Создание же образов является результатом деятельности воображения.

Крупнейшие философы Чинквеченто, такие, как Б.Телезио, Д.Бруно и Т.Кампанелла, пытались подвести научный и философский фундамент под деятельность человеческого воображения. Сделать это удалось, однако, только философам следующего столетия. Ф. Бэкон в «Новом Органоне» разработал процедуру анализа образов (он их называет «формами» или «природами» – в тех случаях, когда стремится подчинить их экспериментальному анализу исследователя, – и «идолами» – тогда, когда вынужден признать их действительную власть над умом человека) как реальных сущностей, в то время как Декарт разработал метод, представляющий собой, фактически, процедуру, благодаря которой процесс неконтролируемого производства образов, которым отличалась предшествующая эпоха, становился регулируемым. Декартово «*ego cogito*» легитимировало, по сути, любую фантазию – с одним-единственным условием: чтобы она удовлетворяла декартовскому требованию *ясности* и *очевидности*. Мир объявлялся Декартом существующим только таким образом, каким он представляется в сознании одинокого «Я». Разрушительный в своем тотальном анализе потенциал произвола декартовского «*cogito*» вызвал немедленную реакцию со стороны Гассенди и Гоббса, у которых, однако, не нашлось средств, которые можно было бы противопоставить соблазну декартовской вседозволенности, подкупающей своим принципом «ясности и очевидности». Декарт предоставил человеку возможность *ощутить* (*perceptio*) себя творцом мира. Достигнуто это было благодаря тому, что за человеческим мышлением признавалась способность расчленять мир, по сути, произвольным образом, на элементы, и именно эта способность представлялась Декарту «ясной и очевидной».

Причем, если, скажем, Бэкон говорил о расчленении физических объектов на составляющие их «природы», или «формы», то Декарт говорил о расчленении мира на такие элементы, какие «Я» *пожелает* помыслить. Декартовский волюнтаризм, предоставляя абсолютную свободу воле субъекта подвергать объект процедуре уничтожающего анализа, не оставлял, по сути, за объектом никакого права на самостоятельное существование.

Одной из реакций на крайний эгоизм Декарта была Гоббсова концепция «природного права» (*jus naturale*), которая, однако, уводила в другую крайность: в результате теории Гоббса у элементарных субъектов (Гоббс, в галилеевском духе, представил их как *физические силы*, уничтожив тем самым всякое различие между субъектом и объектом) не оставалось никакого выбора, кроме как ради сохранения своего существования полностью отказаться от своей самостоятельности, от своей субъективности, в конечном счете, от своей свободы.

Ввиду всего этого перед Спинозой, разделявшим Декартово требование ясности и очевидности, но не согласным с ним в представлении о том, что же на самом деле *должно* представляться человеку ясным и очевидным¹⁵, стояла задача создать такую теорию, которая, сохраняя за субъектом возможность творческой деятельности, которую предоставил ему Декарт, в то же время предохраняла бы мир от нежелательных «побочных результатов» (*excessus*) этой деятельности. Для выполнения этой задачи следовало разработать такую теорию *создания образов*, или теорию представления, при которой то, *что* создается, не вступало бы в конфликт с тем, *благодаря чему* оно создается, т. е. необходимо было представить систему, в которой каждая вещь точно, определенно (*certa*) соответствовала бы своей причине или, говоря спинозовским языком, чтобы она «в необходимом отношении производилась, или действовала, *efficio* из своей природы». Иными словами, следовало обосновать такую

концепцию творения, при которой творение (у Бэкона и Декарта представленное как синтез) не предполагало бы в качестве необходимой предпосылки разрушение (т. е. то, что в методах Бэкона и Декарта выступает как анализ). И Спиноза обосновывает такую концепцию, представив творение не как *creatio*, а как *efficio*, избегая таким образом пугающего призрака *ничто*.

«Этика» Спинозы представляет собой, фактически, систему, внутри которой происходит такое создание образов, когда при осуществлении любой комбинации этих образов, т. е. при любой модификации этой системы система как таковая *должна* действительным образом сохраняться. Это означает, что вместо закона сохранения количества движения (закона инерции Галилея) Спиноза вводит в свою философию то, что можно было бы назвать законом сохранения энергии системы (для физики закон сохранения энергии будет сформулирован только в XIX-м веке). Спиноза, вероятно, как никто почувствовал, что Декартово сведение мира к производной человеческого «Я» (Декарт всякое движение сводил, фактически, к гипотетическому движению типа «*cogito*»; соответственно, только этот тип движения и мог сохраняться в его системе, что ограничивало действенность его системы рамками аналитической геометрии) является, фактически, уничтожением всякого независимого от «Я» бытия.

Кардинальное отличие системы Спинозы от системы Декарта заключается, прежде всего, в том, что, вместо того, чтобы, подобно Декарту, постулировать существование в сознании того же *набора элементов*, что и в реальности, Спиноза в качестве определяющего выдвинул постулат о том, что *идентичным* является (*conspicitur*) не набор элементов, а *порядок производства образов* («порядок существования идей – тот же, что и порядок существования вещей»). Этот порядок производства образов по своей сути – геометрический. При нарушении его возникают аффекты неудовольствия, которые и сигнализируют об этом

нарушении. Задача человеческого intellectus'a – восстанавливать и сохранять определенный модальный порядок производства образов, поддерживая таким образом стабильность существования всей системы.

Спиноза тоже, как Декарт и Гоббс, считает необходимым подчинить человеческую фантазию строгому порядку. Как и Декарт, он считает, что такое подчинение может быть осуществлено посредством *имитации* человеческой фантазией (способностью представления) объективно существующего порядка. Но, в отличие от Декарта, разработавшего метод, посредством которого мышление оказывается способным имитировать *реальность* (res cogitans посредством процедуры cogito *воспроизводит* в себе порядок res extensa, выводя его затем вовне посредством процедуры meditatio, чтобы таким способом конструировать мир), Спиноза разрабатывает концепцию имитирующей саму себя *действительности* (порядок res cogitans, т. е. порядок идей и порядок res extensa, т. е. порядок вещей, будучи *атрибутами* одной субстанции, автоматически имитируют друг друга в своих модальных состояниях)¹⁶. В отличие от декартовской *реальности*, которая представляет собой особый математический порядок (порядок анализа и синтеза) соотношения тела (res extensa) и сознания (res cogitans), воспроизводимый в сознании одинокого «Я» при помощи процедуры, при которой res cogitans (а не res extensa, как у Бэкона) методически расчленяется на «простые и ясные» элементы, которые затем при помощи метафизической процедуры структурной аналогии (процедуры meditatio) соотносятся с элементами res extensa, спинозовская *действительность* представляет собой порядок соотношения образов или модусов атрибутов мышления и протяжения субстанции; этот порядок – тоже математический, но в этой математике речь идет о соотношении не элементов, а *производящих действий*, или

концептов. Спиноза говорит не о соотношении, определяемом познающим «Я», не о cogito, а о самопредставлении (conceptus) субстанции, которое является самоопределяющим (determinatio) отношением. Каждое действие здесь тоже представляется «ясным и отчетливым», только действия здесь не выстраиваются по аналогии с самосознанием одинокого «Я» (т. е. некоего произвольно взятого, отвлеченного, абстрактного модуса), а выводятся, или производятся из всех других модусов посредством системы *определений* (definitiones) и разного рода *положений* (axiomata, propositiones). Действие в этой системе представляется как *фиксирующее определение* (determinatio). Установление действительной, конкретной ситуации или состояния (affectio) представляет собой *определение способа действия* (modus), определение конкретной модальности или модификации, т. е. конкретного соотношения атрибутов субстанции. Поэтому действие является здесь *интеллектуальным познанием*, осуществляемым как действие intellectus'a.

Таким образом, действие intellectus'a заключается, прежде всего, в *определении* (determinatio). Именно intellectus *определяет порядок* в каждой данной ситуации и каждую ситуацию – как определенное (необходимое, determinatur) состояние общей системы. Такой порядок устанавливается путем определения соотношения действующих в каждый данный момент аффектов. То, какой аффект *действует* в каждый данный момент, intellectus определяет путем сопоставления образов – ожидаемого (должного или вероятного) и действительного (актуального). Если эти образы идентичны, т. е. если они совпадают, тогда результатом оказывается адекватная идея, которой соответствует аффект удовольствия, если же они не совпадают, тогда в результате будет неадекватная идея, которой будет соответствовать аффект неудовольствия. Таким образом, действие intellectus'a заключается также в *распознающем определении* (definitio) действительного

(фактического) соотношения, которое *intellectus* (рас)познает (*cognoscit*) в виде образа (идеи¹⁷), или ментального концепта (*conceptus*). Это определение осуществляется путем сопоставления *intellectus*'ом различных образов (состояний, ситуаций, в общем случае – модусов). В этом случае *intellectus* работает как *рассудок*.

Каждое аффективное действие Спиноза рассматривает как чрезмерность, эксцесс (*excessus*), т. е. как выходящий за пределы необходимого и потому должного состояния (модуса) эффект: следовательно, как нарушение порядка. Таким образом, каждое претерпевающее, страдающее, ущемленное действие, действие, осуществляемое в результате внешнего воздействия (аффекта) представлено у него как эксцесс, как нарушение порядка.

Все это позволяет говорить о том, что концепция творения Спинозы представляет собой не концепцию творения вещей, а концепцию творения *состояний* (*affectiones, modi*) субстанции. Цель Спинозы заключается в том, чтобы *подчинить* все состояния *одному* состоянию – состоянию *господства* (*potestas*) человеческого *intellectus*'а. По мнению Спинозы, это состояние будет наиболее адекватным образом представлять идею субстанции.

Подчинение это оказывается возможным благодаря *отождествлению* Спинозой того, что *есть*, и того, что *должно* быть: «Под *вещественностью* и *законченным совершенством* я понимаю одно и то же»¹⁸. Может и, следовательно, должно быть только *одно состояние* вещей – то, которое *есть в действительности*. В каждый *данный* момент времени может и должно быть только то, что действительно есть в этот момент времени. Если вещь действительна, значит, она совершенна. Несовершенное не может быть действительным. Поэтому могущество и совершенство Бога проявляется в Его совершенных творениях [см. 16, р. 411–412].

Поэтому Спиноза и сводит *волю* и *intellectus* к *модусам* Бога, т. е. к тому, что действительно *есть сейчас* в состоянии какого-то конкретного соотношения атрибутов мышления и протяжения субстанции: ведь у Спинозы *модус* – это *данное*, т. е. *действительно* существующее состояние, а не такое, которое может или могло бы быть. Все, что относится к *возможности* как таковой (*potentia*), у Спинозы обозначается как субстанция, или Бог (Которого он отождествляет с Его могуществом, *potentia*), или природа; все же, что относится к *действительности*, у Спинозы обозначается как *модусы*. Соответственно, то, что существует как чистая возможность (*potentia*), Спиноза относит к *natura naturans*, природе порождающей, а то, что существует в том или ином действительном модусе субстанции (т. е. то, что представляется, *conspicitur* в качестве господствующего состояния, т. е. то, что в данный момент *представляет* субстанцию, являясь ее концептом (*conceptus*), является господствующим, *potestas*) – к *natura naturata*, природе порожденной (или природе порождений).

Из того, что Бог отождествляется с субстанцией, т. е. является одновременно *тем, что есть*, и *тем, что должно быть*, следует [см. 12, р. 107–108], что *сущность* тождественна *независимости* (*свободе*) и *вечности*. Иначе говоря, Бог есть абсолютное (и потому независимое – поскольку Ему не от чего зависеть), а значит, совершенное, бытие, которое есть *вечное* творение самого себя (*causa sui*), т. е. вечная самомодификация посредством своих модальных состояний.

Именно наличие такой способности (*potentia*), т. е. способности к самопроизвольным, природным (естественным) действиям и есть то, что, согласно Спинозе, определяет *личность*. Философия Спинозы, таким образом, – это не философия механицизма, каковыми являются философские системы Декарта и Гоббса, но, скорее, философия *автоматизма*. Спиноза *естественным образом* соединяет волюнтаристский эгоизм Декарта с

натуралистским эгоизмом Гоббса, одновременно выходя за пределы и того, и другого: «Я» у него существует постольку, поскольку оно является *естественным* «Я», способным к самопроизвольным, природным действиям. «Я» Спинозы не может существовать в неестественном для себя состоянии (поэтому, в частности, государственное состояние Гоббса для него неприемлемо). И оно не может быть сведено к некоему искусственному (сугубо *мыслительному*) состоянию «ego cogito» Декарта. «Я» Спинозы должно обладать всей полнотой жизненной энергии в той мере, в какой способно обладать ею необходимым образом определенное, конкретное состояние (модус) субстанции, или природы. Поэтому мера «Я» определяется мерой его природности, естественности. Из всех модусов субстанции больше всего естественности (больше всего бытия, естества) содержится в том модусе, который способен содержать в себе идею субстанции, наиболее адекватно выражаемой посредством геометрического метода. Этим модусом является человек, способный, по мнению Спинозы, посредством определенного *способа* геометрического *вывода* привести свой intellectus к состоянию совершенства, т. е. к состоянию действительного господства (imperium, potestas) над всеми возможными состояниями (affectiones) [см. 9]. Поэтому могущество (potentia) человека как модуса субстанции, т. е. его свобода, или способность к действию (potentia agendi, т. е. способность приводиться в состояние действия, способность *производить* действие, actio) определяется степенью совершенства его способности существовать в своей природе (одной из naturata), быть в полной мере, т. е. действительно (de facto) определенным, или необходимым (determinatur), т. е. ограниченным в способе действия (operatio) состоянием (modus) субстанции, что осуществимо только в том случае, когда его способность (potentia) постигать (cognoscere) порядок образования, или произведения

(*efficio*) модусов субстанции, или его *intellectus* станет господствующим (достигнет состояния *potestas*) над остальными его аффектами, т. е. когда он сможет действительно (*in actu*) повелевать (*imperare*) ими.

Степень могущества модуса субстанции определяется степенью его *приобщения* к Божественному могуществу. Поэтому человеческое могущество, определяемое *степенью intellectus'a* человека, будет тем больше, чем в большей степени человеческий *intellectus* будет приобщен Божественному могуществу. В наибольшей степени к Божественному могуществу приобщен коллективный, или *обобщенный intellectus*, т. е. *intellectus* гражданского общества (*civitas*). Могущество человеческого *intellectus'a* демонстрируется (*demonstratur*) геометрическим способом как происходящее из Божественного могущества (Божественной творящей способности, *potentia*), поскольку «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» [15, II, P. VII, S. 122]¹⁹. Каждое состояние Божественного могущества представляется, конципируется (*concipitur*) посредством соотношения *природного, или субстанциального определения* (*determinatio*) и определений *конечных состояний* (*definitiones*), сообщающего этому состоянию (действию, вещи, *res*) определенный порядок энергетического осуществления, или завершенности. Всякое субстанциальное определение проявляется (демонстрируется) посредством цепочки конечных определений (*definitiones*), т. е. таким точно образом, каким субстанция проявляет себя в своих конечных состояниях (конечных модусах). Поэтому геометрический способ – это не просто способ изложения, но *способ самореализующегося самопостижения* природы (Бога), как наиболее соответствующий, соотносящийся модус или способ (состояние) существования человеческого *intellectus'a*, придающий ему наибольшее могущество, – в том случае, если этот способ будет

сообщаться как можно большему количеству людей, иначе говоря, если он будет конципирован (*concipitur*) в коллективной (общей) форме (*civitas*). Сам этот способ, по мысли Спинозы, является наиболее естественным способом (модусом) бытия человеческого *intellectus*'а, поскольку он в наибольшей мере приобщает его к Божественному могуществу (способ познания *sub specie aeternitatis*). Это приобщение человека к Божественному могуществу осуществляется, или конципируется посредством *интеллектуальной любви* человека к Богу (*amor Dei intellectualis*).

Такой способ бытия человека достигается путем преобразования *действительного* состояния человека, которое, согласно Спинозе, определяется человеческими аффектами. *Intellectus пре-образ-овывает* аффекты, каждый из которых возбуждается (*excito*) неким образом (*imago*), соотносимым с тем или иным действительным состоянием (*affectio*), в котором пребывает человек. Таким образом воспроизводится, тем самым поддерживая свое состояние, человеческий *модус*. Это происходит в соответствии со следующей процедурой: в каждый данный момент *intellectus* человека выносит *неточное* (вернее сказать, предположительное, пропозициональное) суждение относительно пространственной диспозиции (*расположения* в пространстве) тела субъекта и тел различных объектов, которые, как представляется *intellectus*'у субъекта (т. е. в соответствии с тем способом, каким он конципирует, *concipitur* свое положение), находятся по отношению к субъекту (т. е. к *телу* субъекта) в том или ином положении. Такое суждение выражается как *неадекватная* идея. В результате такого предположительного, или пропозиционального (*propositio*) суждения (т. е. суждения *intellectus*'а субъекта о положении того, что *есть*, по отношению к тому положению, которое, по его мнению, *должно* быть) у субъекта возникают *аффекты*, которые побуждают его к тому или иному *ошибочному* действию. В результате возникает угроза

существованию самого субъекта – поскольку его *действительное* (актуальное) состояние (модус его бытия), определенное, детерминированное его действительным решением (*decretum*), вступает в противоречие (конфликт) с его должным, необходимым, или природным состоянием, определяемым его субстанциальной модальностью. Его актуальное состояние, таким образом, оказывается на деле неким виртуальным состоянием, поскольку оно, хотя и является чем-то действующим (*actuale*), противоречит его возможности (*potentia*).

Чтобы устранить эту угрозу несовпадения действительности и возможности, необходимо, считает Спиноза, *поправить* (*emendatio*) *intellectus*, т. е. устранить несоответствие между действиями человека, вызываемыми его действительным неправильным знанием (представлением) о своих возможностях (*potentia*), и подлинным знанием этих возможностей. В результате поправляющего усовершенствования (*emendatio*) *intellectus*'а его суждения о том, что происходит на самом деле, а следовательно, и о том, что должно происходить, будут соответствовать действительному состоянию вещей, выражающемся в соотношении всех модальных состояний субстанции; в результате, у субъекта не будут возникать разрушительные аффекты: *intellectus* будет преодолевать их посредством устранения «зазора» между своими представлениями о том, что есть, и своими же представлениями о том, что должно быть; существование субъекта будет спасено. Можно сделать вывод, что в этой процедуре и заключается, согласно Спинозе, действительное *творение* Богом человека – посредством *действительного* поправления человеческого *intellectus*'а, т. е. усовершенствования способности (*potentia*) познания человеком собственных возможностей (*potentia*) познания путем постоянной коррекции человеческих аффектов путем подчинения его актуальных (фактических) представлений о реальности, которые, не соответствуя ей,

оказываются на самом деле виртуальными, действительному (природному, должному) положению, которое может предстать перед ним ясным и отчетливым образом в его акте интеллектуальной любви к Богу. Этот способ (модус) сотворения человека Богом представляет собой, по сути, самосотворение человека, которое происходит путем познания человеческим *intellectus*'ом всех своих возможностей, или способностей, что, согласно Спинозе, осуществимо только в процессе *действительного* познания геометрическим способом. *Intellectus* в процессе такого познания как бы самонастраивается, саморегулируется описанным выше способом на оптимальное (совершенное) состояние, и таким образом осуществляется и поддерживается пребывание человека в истинном (адекватном) состоянии (модусе) его (субстанциальной) модальности. Спиноза говорит: «...Мудрый... познавая с некоторой вечной необходимостью себя самого, Бога и вещи, ... никогда не прекращает своего существования...» [15, V, P. XLII, Sch., S. 700]; «вот цель, к которой я стремлюсь, – приобрести такую природу²⁰ и стараться, чтобы многие вместе со мной приобрели ее; т. е. к моему счастью принадлежит и старание о том, чтобы многие понимали то же, что и я, чтобы их *intellectus* и желание (*cupiditas*) совершенно сходились с моим *intellectus*'ом и желанием, а для этого необходимо [во-первых] столько понимать о природе, сколько потребно для приобретения такой природы; затем образовать такое общество, какое желательно, чтобы как можно более многие и как можно легче и вернее пришли к этому» [9, с. 323–324].)

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur» [15, III, P. VI, S. 272; ср. 7, с. 100].

² О возможном влиянии на Спинозу в этом вопросе Телезио см.: 3, с. 217.

³ У средневековых мыслителей это представление было связано с их концепциями существования Божественного замысла, который является определяющим по отношению ко всякой причинности, и *свободы воли* человека, которая определяет его интеллектуальные решения. Замысел в Божественных действиях, особенно в акте творения, выражался средневековыми мыслителями в терминах определенных атрибутов, наличие которых, как они полагали, подразумевается в Божественном акте творения. Так, Саадия Гаон выводит из факта творения, что у Бога есть жизнь, могущество и знание [14, II, 4, p. 125], Иегуда га-Леви выводит из того же самого факта, что у Бога есть знание, могущество, жизнь и воля [11, V, 18, 7–9, p. 203], Маймонид настаивает на том, что творение должно быть актом воли и замысла [13, II, 19 и 21, p. 116 и 131], который, согласно его утверждениям, подразумевает наличие также жизни, знания и могущества [13, II, 19, p. 116; 4, I, 53, c. 263]. Эти четыре атрибута являются тем, что, согласно этим средневековым философам, ставит действия Бога над механическим процессом и превращает Его причинность в результат Его воли, интеллигенции и цели.

Для Спинозы эти средневековые концепции в целом были неприемлемы, поскольку он считал, что они допускают *случайность* в действиях Бога. Поэтому, как указывает Г. О. Вольфсон, Спиноза старается устранить как существование Божественного замысла, так и свободу человеческой воли, и настаивает на существовании непрерывной причинной последовательности [см. 16, p. 400–401]. В последних семи теоремах (Р. XXX – XXXVI) Первой части «Этики», в которой говорится о Боге, и в Прибавлении к ней Спиноза пытается, в первую очередь, опровергнуть наличие у Бога замысла; в последних двух теоремах Второй части (Р. XLVIII и XLIX), в которой говорится о человеке, Спиноза пытается опровергнуть наличие у человека свободы воли.

Стремясь показать, что Божественная причинность является необходимым процессом, Спиноза подвергает указанные атрибуты критической проверке, намереваясь выявить, что же на самом деле они означают в применении к Богу. Он делает это двумя способами. Во-первых, он пытается доказать [см. 15, I, P. XVII, Sch., S. 48–54], что из демонстрации понимания значения таких атрибутов, как интеллект, жизнь и могущество, представленного у самих средневековых философов, необходимо следует, что Божественное действие должно быть необходимым действием. Во-вторых, раскрывая свою собственную концепцию этих атрибутов (интеллекта, воли и могущества), он снова пытается показать [15, I, P. XXX–XXXIV, S. 74–90], что действие Бога является необходимым действием.

Вольфсон отмечает тот факт, что в обоих случаях Спиноза имеет дело только с тремя из четырех атрибутов, перечисленных указанными средневековыми философами, упоминая только интеллект, волю и могущество. Причину, почему он не упоминает жизнь, можно, по мнению Вольфсона [16, р. 402], обнаружить в том факте, что Спиноза определяет жизнь как «силу, мощь (*vim*), посредством которой вещи сохраняются в своем бытии» [8, II, VI, с. 295; Вольфсон переводит «*vis (vim)*» как «*power*»]. Этой силой, или мощью является Бог [8, II, VI, с. 295]. Далее, «способность к существованию» Спиноза определяет как «могущество» (*potentia*). Следовательно, заключает Вольфсон, жизнь (*vita*), согласно Спинозе, есть могущество (*potentia*). Из этого он делает вывод, что атрибут жизни в указанных теоремах был пропущен Спинозой по той причине, что Спиноза включил этот атрибут в атрибут могущества, или власти (*power*) [16, р. 402].

⁴ В метафизическом плане Декарт, как отмечает М. Хайдеггер, подвел «метафизическую основу под освобождение человека к новой свободе как к уверенному в самом себе самозаконодательству» [10, с. 120].

⁵ «...*reliqua Individua ... quae omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt*» [15, II, P. XIII, Sch., S. 142].

⁶ Я не даю здесь *перевод* спинозовского термина «*intellectus*», поскольку считаю, что содержательному переводу этого понятия должна предшествовать исследовательская работа, попытка проделать которую представлена в какой-то мере в данной статье. Кроме того, я руководствуюсь указанием самого Спинозы на необычность содержания, вкладываемого им в это слово [см. 15, I, P. XVII, Sch., S. 52]. Пользуясь случаем, хочу обратить внимание на то, что все переложения фрагментов и отдельных терминов из «Этики» Спинозы, сделанные мною и приведенные в данной работе для связности изложения, являются предварительными. Приводимые здесь термины следует рассматривать как *обозначение* соответствующих терминов Спинозы или как *указание* на них, а не как их перевод.

⁷ «*At Mentis potentia sola cognitione definitur*» [15, V, P. XX, Sch., S. 658].

⁸ «...*Vis cujuscunque affectus definitur potentia causae externae cum nostra comparata*» [15, V, P. XX, Sch., S. 658].

⁹ Выделение подчеркиванием везде моё. – *Р.Д.*

¹⁰ Слово «*agere*», имеющее значение «приводить в действие», использовалось в средневековом теологическом и философском дискурсе, когда речь шла о творении мира из ничего Богом [см. 1, т. II, с. 512].

¹¹ «Мышление есть атрибут Бога, иными словами, Бог есть вещь мыслящая (*res cogitans*)» [15, II, P. I, S. 114]. А «*Intellectus*, будет ли он актуально конечным

или бесконечным, постигает атрибуты Бога и Его состояния (*affectiones*) и ничего более» [15, I, P. XXX, S. 74].

¹² То есть в том или ином конкретном энергетическом состоянии субстанции.

¹³ Как отмечает Вольфсон, ссылаясь на 15, II, P. XLIX, Cor. и 6, 4, воля и интеллект рассматриваются Спинозой как модусы мышления (*thought*), идентичные друг другу и являющиеся ничем иным, как модусами Бога [16, p. 403, 405]. В «Приложении, содержащем метафизические мысли» Спиноза пишет: «...воля ... есть мышление, т. е. могущество как утверждения, так и отрицания» [8, с. 314].

¹⁴ Здесь, помимо прочего, обнаруживается также одно из принципиальных расхождений между Спинозой и Декартом: последний, фактически, рассматривал *модусы* не как субстанциальные состояния, а как самостоятельные субстанции. Поэтому у Декарта нет концепции субстанциальных *состояний* как неких отдельных сущностей. *Модус* у Декарта имеет отношение скорее к дескрипции вещи, нежели выражает ее сущностное состояние. Спиноза же, следуя в этом вопросе, вероятно, за Гоббсом, понимает модус уже не как *вид* субстанции, не как ее *качество* или *атрибут* (т. е. не как *идею* или представление (*perceptio*) в декартовском смысле этого слова), а как некую *форму энергетического заряда*, т. е. как модальное выявление могущества (*potentia*) субстанции, обозначаемое им как *conceptus*. Поэтому и *идеи* у Спинозы это тоже *энергетические заряды*, только содержащиеся в *intellectus*'е как таком модусе, посредством которого могут осмысливаться атрибуты (*ideata*) субстанции, т. е. ее *возможности* (согласно Спинозе, для человеческого *intellectus*'а доступно познание только двух атрибутов, или возможностей субстанции – атрибута, или возможности протяжения и атрибута, или возможности мышления).

¹⁵ Спиноза фундаментально расходится с Декартом в вопросе о самом понятии «представление».

¹⁶ Вероятно, поэтому Спиноза и оставляет незаконченным свой «*Tractatus de intellectus emendatione...*», который, в контексте представленной в его «Этике» субстанциальной системы, оказывается уже не нужным.

¹⁷ «*Per ideam intelligo Mentis conceptum, quem Mens format, propterea quod res est cogitans*» [15, II, Def. III, S. 110].

¹⁸ «*Per realitatem, et perfectionem idem intelligo*» [15, II, Def. VI, S. 112; IV, Praef., S. 438]. В другом месте Спиноза пишет: «Вещи никаким другим способом и никаким другим порядком не могли быть произведены Богом, нежели тот, которым производятся» («*Res nullo alio modo, neque alio ordine a*

Deo produci potuerunt, quam productae sunt») [15, I, P. XXXIII, S. 80; ср. 7, I, III (с. 96), IV (с. 97–100)].

¹⁹ Порядок вещей представляется геометрически [16, IV, P. XVIII, Sch., S. 476], поэтому в человеческом intellectus'е идея этого порядка тоже должна быть представлена геометрическим порядком (геометрическим способом).

²⁰ «она есть знание единства, которым дух связан со своей природой» [9, с. 323].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского средневековья): В 2-х тт.* – СПб.: РХГИ, Т. 2, 2002.

2. Делез Ж. *Спиноза // Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза.* – М.: Per Se, 2000. С. 193–318.

3. Дильтей В. *Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации.* – М., Иерусалим: Университетская книга, 2000.

4. Моше бен Маймон (Маймонид). *Путеводитель растерянных* (пер. и коммент. М. А. Шнейдера) – М.: Мосты культуры – Иерусалим: Маханаим, 2000.

5. Соколов В. В. *Мировоззрение Бенедикта Спинозы // Б. Спиноза. Избранные произведения.* – М.: Госполитиздат, Т. 1, 1957. С. 5–66.

6. Спиноза Б. *Богословско-политический трактат.* – М.: ОГИЗ, 1935.

7. Спиноза Б. *Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // Спиноза Б. Избранные произведения.* – М.: Госполитиздат, Т. I, 1957. С. 67–172.

8. Спиноза Б. *Приложение, содержащее метафизические мысли // Спиноза Б. Избранные произведения.* – М.: Госполитиздат, Т. I, 1957. С. 265–316.

9. Спиноза Б. *Трактат об усовершенствовании человеческого разума // Спиноза Б. Избранные произведения.* – М.: Госполитиздат, Т. I, 1957. С. 317–358.

10. Хайдеггер М. *Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие.* – М.: Республика, 1993. С. 63–176.

11. Halevi J. *Book of Kuzari.* – New York: Shalom Pub. Inc., 1969.

12. Levy Z. *Baruch or Benedict: On Some Jewish Aspects of Spinoza's Philosophy.* – N. Y.: Peter Lang Publishing, 1989.

13. Maimonides. *The Guide of the Perplexed* (transl. by S. Pines). 2 Vols. – Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

14. Saadia. *The Book of Beliefs and Opinions.* – New Haven: Yale University Press, 1948.

15. Spinoza B. de. *Die Ethik. Lateinisch und Deutsch.* – Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1977.
16. Wolfson H. A. *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning.* – Cambridge (Mass.): Harvard University Press, V. I, 1934.
17. Zac S. *On the Idea of Creation in Spinoza's Philosophy // God and Nature. Spinoza's Metaphysics. Papers Presented at The First Jerusalem Conference (Ethica I).* – New York: E. J. Brill, 1991. P. 231–241.

СПІНОЗІВСЬКА КОНЦЕПЦІЯ
ПРИРОДНОЇ МОГУТНОСТІ (POTENTIA)
У СВІТЛІ ЗМІНИ ПОНЯТТЯ ПРО ПРИРОДУ
В НАТУРФІЛОСОФІЇ XVI–XVII СТОЛІТЬ*

1. Вчення про природну могутність (фізичну силу) в натурфілософських теоріях XVI – початку XVII століть

Натурфілософські погляди Б. Спінози становлять невід’ємну частину його філософії. Як зауважує В. Гусєв, «Спіноза робить спроби перенести творче начало в саму природу» [11, с. 129]. У природі ж, за Спінозою, панує єдина сила – необхідність причинних зв’язків [11, с. 135].

Натурфілософське вчення Спінози, в якому він розвиває свою концепцію природної могутності, або сили (potentia), постало в контексті нового поняття природи, що формувалося впродовж XVI–XVII ст. Однією з характерних рис цього нового поняття стало, як зазначає П. Гайдєнко, те, що з нього була усунута цільова причина, яка відігравала першорядну роль у середньовічній перипатетичній фізиці [5, с. 88].

Зміні поняття про природу в натурфілософії XVI – XVII ст. передувала зміна пізнавальної позиції європейських мислителів, що набула виразності у XIV–XV ст. Загальний смисл цієї зміни полягав у тому, що сутність тієї чи іншої речі перестала

* Димєрець Р.Й. Спінозівська концепція природної могутності (potentia) і трансформація поняття природи в натурфілософії XVI–XVII століть // *Sententiae*. – № 2 (XI). – Вінниця, 2004. – С. 83–101.

визначатися загальним просторово-ієрархічним *status quo*, учення про який розроблялося в теоріях середньовічних неоплатоників та аристотеликів. Уже Л.Валла (1407–1457), говорячи про людину, не вважав, що той чи інший окремих індивід є заданим у своїй поведінці, у своєму бутті межами того *місця*, яке визначено для нього його морально-релігійним, соціальним і державним статусом [див.: 9, с. 155]. Пізніше людину все більше розглядають, застосовуючи космічно-природний вимір, для якого встановлюється новий тип детермінації. Н. Макіавеллі в «Il Principe» вперше заявляє про те, що дії засновника держави визначаються його внутрішньої силою (*virtù*), котра реалізується в динамічній боротьбі з зовнішніми перешкодами (*fortuna*). У разі перемоги державець (*il principe*), виходячи з принципу могутності свого *virtù*, встановлює законодавчу основу або принцип (*principe*) існування новоствореної держави. Цей принцип (начало) за своєю суттю є природним, оскільки базується на природжених якостях конкретної людини.

У XVI ст. у працях італійських натурфілософів людина стала визначатися як особлива *природна* сутність, що реалізується в особливому динамічному стані боротьби-спілкування з природними силами. Б. Телезіо (1508–1588) вбачав природну сутність людини в її здатності до досвідно-споглядального сприйняття божественної сили, розлитої у світі. Сприйняття божественної сили Телезіо тлумачив як перехід цієї сили з одного стану до іншого. Цей перехід відбувається, згідно з Телезіо, в процесі постійної та безкінечної боротьби (вчення про яку нагадує вчення Емпедокла), що відбувається в матерії між двома протилежними природними принципами – безтілесними активними силами (теплом та холодом) [10, с. 237]. У ході цієї боротьби в матерії виникають якості, які, залежно від кількісної переваги в них того чи іншого принципу (тобто, залежно від конкретного співвідношення вказаних сил), є визначальними

характеристиками речей, що таким чином утворюються. Отже, сутність та буття речі, згідно з Телезіо, визначається кількісною наявністю в ній того чи іншого першопринципу або активної сили, що, в свою чергу, визначається здатністю (потенцією) речі сприймати вказані природні сили. Сама природа завдяки цій всезагальній здатності (що варіюється лише кількісно) досвідного сприйняття уречевлюється в сприйнятті своєї сили, що постійно переходить з одного стану в інший.

Як зазначає Гайденко, твір Телезіо «*De rerum natura juxta propria principia*», що вперше побачив світ у 1565 р. і потім був перевиданий зі змінами у 1570 та значними доповненнями у 1586 рр. [10, с. 237], справив великий вплив на Ф. Бекона, Т. Гоббса, Б.Спінозу та ін. Гайденко зауважує, що у Телезіо природа ототожнюється із самозбереженням і виступає як самодостатня та самодовліюча динамічна система, в якій все підкорено необхідності, і яка пронизана прагненням до самозбереження як у цілому, так і в своїх частинах [5, с. 87].

Зауважимо також, що учення Телезіо сприяло, зокрема, тому, що мислителі раннього Модерну замість античної концепції космосу, заповненого матерією, виробили концепцію безкінечного простору, в якому відбуваються постійні процеси перетворення божественної сили (*potentia*) на різні її матеріальні стани. Згідно з цією новою концепцією, речі утворюються не в безкінечному русі різних форм, як це було в Аристотеля, і не в містичному спогляданні ейдосів, чи ідей речей, як у Платона чи Плотіна, але в досвідному сприйнятті божественної потенції. Виходячи з цієї концепції та з урахуванням можливостей, які надавала система Н. Коперника, Д. Бруно (1548–1600) створив нову картину світу, згідно з якою Всесвіт складається з безкінечного простору, пустоти, в якій може перебувати щось, та з безкінечної кількості світів, що рухаються в цьому просторі [10, с. 274, 276]. Безкінечний простір у Бруно – це місце дії, де безкінечна світова

сила повинна розкритися згідно зі своєю сутністю. Вона розкривається в одиничних речах, жодна з яких не є самостійною, кожна існує лише тією мірою, якою вона є проявом вічної та безкінечної божественної потенції.

Божество, згідно з Бруно, є діючою, або продукуючою причиною, *natura naturans* усіх речей; воно відноситься до одиничних речей так, як сила мислення відноситься до одиничних понять, але його мислення є водночас і створенням всілякої дійсності. З іншого боку, метою цієї творчої діяльності є не що інше, як довершеність самого Всесвіту, реалізація всієї безлічі форм та образів, реалізація всіх станів, можливість яких міститься в божественній сутності. Тому божественна сутність предстає у Бруно водночас як світова причина та світова мета; вона є творчим духом, думками якого є природа та дійсність. Лише дух може творити; він діє у речах як внутрішньо притаманний їм митець, водночас як ідея та творча сила. Уся природа вдихає в себе це божественне життя, цю внутрішню одухотвореність. Довести, що діюча сила та мета є скрізь одним і тим самим і, таким чином, є власне субстанціальною сутністю, Бруно намагається перш за все на прикладі живих організмів. Життєва сила є в Бруно самою сутністю речей. Матерія – це безкінечна можливість, вічна спроможність (*potentia*) до створення нових уречевлених образів Богом-митцем. Тому при створенні нової речі змінюється не внутрішня сутність природи, не *potentia*, а тільки дійсний (актуальний) спосіб її існування, який мислиться Бруно як суто *зовнішнє* (формальне) *вираження* божественної потенції, як її якості, котрі мисляться Бруно як щось акцидентальне, щось залежне від творчої *волі* Бога-митця. Божественні створіння аж ніяк не тотожні своєму Творцеві, Який є сутнісно тотожним лише Самому Собі, як митець є тотожним лише самому собі, хоча б він і створив велику кількість образів, у які вклав свою душу. Аналогія Бога з людиною-митцем є дуже значущою для ренесансного

мислителя; відмінність між Богом і людиною в ученні Бруно полягає лише в тому, що для людини матерія, з якої вона робить свої витвори, є за своєю суттю для неї щось чуже та зовнішнє, щось таке, в чого вона лише докладаючи величезної праці може відвоювати поодинокі творіння, тоді як матерія світового організму є не що інше, як безкінечна спроможність (*potentia*) творчих думок, що виникають у божественній потенції й негайно після свого виникнення перетворюються на дійсність. Таким чином природа безкінечно, в постійній діяльності здійснює свою сутність у вічному самопородженні. Тому Бруно каже, що «всесвіт – це невідтворена природа, все, чим вона *може* стати на ділі та відразу; але в своєму розвитку у кожен даний момент, у своїх окремих діях та частинах, властивостях та поодиноких істотах, узагалі в своїх зовнішніх проявах, вона – лише тінь від зображення першопринципу» [цит. за: 4, с. 89]. Всесвіт кожної миті є довершеним і він ніколи не може бути чимось іншим, ніж безкінечним виявленням божественної першосили. Але й поодинока річ, індивідуум, є врешті решт нічим іншим, як самою безкінечною світовою силою. Проте він не є самостійною частиною її, бо вічна першосила не може ділитися та змінюватися; вона скрізь присутня вся й скрізь однакова. Божество – скрізь Божество, тільки в кожній окремій речі, в кожній монаді воно складається й виявляється в особливій формі, або стані природи, яка у Бруно залишається божественним витвором, але таким, що несе в собі божественну творчу потенцію; кожна природна форма, або природний стан як такий є незмінним уречевленням божественної потенції. Так само, як в організмі органічна сила, а в мистецькому творі творча думка є присутніми скрізь і повністю, але при цьому виражаються у своєрідний спосіб, так само й всюдисутня божественна сила виявляється в кожному місці Всесвіту як нова та відмінна від решти; божественна потенція є достатньо невичерпною, щоб ніколи не повторюватись.

У XVII ст. загальний інтерес до *природи* або *сутності божественної потенції*, яка, будучи розлитаю в речах та явищах, мислиться багатьма як дійсна основа людської та державної влади, призводить до висування на перший план не стільки теологічного, скільки суто метафізичного, фізичного, антропологічного та морально-політичного аспектів владної проблематики. Божественна потенція у цей час починає розглядатися різними мислителями більш специфічно: як *сутність світу* або *субстанція* (Т.Кампанелла, Р.Декарт, Б.Спіноза, Г.Ляйбниць); як *фізична сила*, що проявляє себе в матеріальних речах і прагне до *самозбереження* (Г.Галілей, Ф.Бекон, П.Гассенді, Р.Декарт, Т.Гоббс, Б.Паскаль, Х.Гюйгенс, Б.Спіноза, Г.Ляйбниць, І.Ньютон); як *природне право* та/або *моральний закон* (Ф.Бекон, Г.Гроцій, Т.Гоббс, С.Пуфендорф); як *універсальний закон природи* (Д.Лок); як *душевний мотив*, що визначає прояви людської психіки (Ф.Бекон, П.Гассенді, Ф.Ларошфуко, Р.Декарт, Т.Гоббс, Б.Паскаль, Б.Спіноза); як *політична влада* (Ф.Бекон, Т.Гоббс, Р.Філмер, Д.Гаррінгтон, С.Пуфендорф, Б.Спіноза, Д.Лок). Це означає, що фізичні, соціальні та політичні процеси у цей час усе більше починають уявлятися як природні процеси, які можна і слід вивчати за допомогою особливим чином організованої системи розумових за своєю природою принципів наукового спостереження або наукового експерименту (тобто організованої за певними принципами ситуації спостереження та обумовленої цією ситуацією процедури спостереження), головним теоретиком якого став Бекон, а також за допомогою особливим чином проведеного логічного аналізу та дедукції висновків із організованого за певними принципами мисленнєвого акту спостереження, методику яких розробив Декарт.

Бекон продовжує, слідом за Бруно, розглядати «матерію та її сили та дії» як щось *незмінне* та *непідвладне розумінню* [див.: 3, с. 300], якщо під розумінням мати на увазі мислення за правилами

аристотелівського силлогізму. Бекон вважає, що матерія є активною, що вона має певну форму і надає цієї форми утвореним з неї предметам, а також містить у собі принцип руху. Отже, Бекон розглядає матерію як силу, що створює речі та наділяє їх здатністю до руху. При цьому, зауважимо, Бекон ніколи не казав про матерію як про тіло. Він розглядав матерію як прояв сили (*potentia*, *power*), проявами якої є також форми та рух. Матерія, форма та рух становлять три сторони одного цілого – *potentia*, *power* – і «в жодному разі не можуть бути відділені одне від одного, а лише розрізнені» [3, с. 307]. Переосмисливши *potentia* як принцип дії матерії, Бекон наділив матерію активністю, навіть більше: матерія в нього стає активністю. За його словами, не може бути пасивною «сила, завдяки якій матерія зберігає себе від руйнування тією мірою, що жодна її найменша частина не може ані бути здолана всією масою світу, ані зруйнована сукупною силою всіх чинників, ані взагалі як-небудь знищена та зведена на ніщо», і завдяки якій, навпаки, будь-яка найменша частина матерії «зберігає здатність опору» і «завжди відстоює своє існування». Таким чином, каже Бекон, ця сила є з усіх сил матерії «наймогутнішою та абсолютно нездоланною» [3, с. 344].

Особливість беконівської концепції *potentia* (*power*), на нашу думку, полягає ще й у тому, що він розглядає *potentia* не стільки з точки зору її кількісних параметрів, скільки з точки зору її якісного розмаїття. Саме тому він розглядає *potentia* у першу чергу в аспектах її «форми та дії» [3, с. 343]. На нашу думку, під «формою» Бекон розуміє дане та незмінне як таке сполучення або співвідношення певних якостей, в якому в кожному конкретному випадку *potentia* знаходить своє конкретне вираження. Згідно з Беконем, кожне таке сполучення як таке є незмінним, але сам принцип існування потенційно-дійсної безлічі таких сполучень є, на його думку, принципом існування руху. Бо саме актуальна безліч можливих комбінацій уможливорює дійсний опір матерії

знищенню, який Бекон називав одним із головних видів руху матерії [2, с. 186]. Саме тому, на нашу думку, Бекон «ігнорував» досягнення сучасної йому математики: бо вона (до того, як Ферма та Паскаль розробили теорію вірогідності) не мала ще засобів для *врахування* всієї тієї безлічі силових комбінацій, котрі вже самим фактом безкінечної потенційної можливості свого дійсного існування актуально впливають на дійсність, створюючи її, фактично, як відносний *рух можливостей* (*потенцій, powers*).

Саме це розмаїття «форм» природи, вважав Бекон, наводить на думку про необмежену могутність природи. Інакше кажучи, згідно з концепцією Бекона, влада (*potentia, power*) не дедукується, а *індукується*. Це означає, що вона має характер не наслідку, а першопричини, стосовно якої всі факти є *актуалізованими комбінаціями* її як потенційно-дійсного абсолюту всіх можливих вірогідностей (*probabilities*). Знання про цей абсолют можливо досягти лише за допомогою здійснення певного роду процедури *вибіркового переліку* та *аналізу* всіх комбінацій усіх форм, що є необхідними для отримання наперед визначеного результату¹. Ця визначальним чином організована процедура спостереження за об'єктом власне і становить «експеримент» Бекона. Досягнення вказаного знання, а разом із ним і влади над природою («знання – це влада») є метою замисленої Беконем особливої державно-наукової *організації*, проект якої він виклав частково у своїх трактатах «Велике відновлення наук» та «Новий Органон», а частково – у незавершеній утопії «Нова Атлантида», що містить у собі зображення державно організованого механізму здійснення людьми панування над природою.

2. Математизація фізики у XVII ст. і концепція енергетичного континууму Б.Спінози

А. Койре вказав як на визначальні риси духовної та інтелектуальної установки науки Нового часу на: 1) зруйнування античного поняття Космосу і, як наслідок, зникнення з науки всіх базованих на цьому понятті розсудів; 2) геометризацию простору, тобто заміну однорідного та абстрактного простору евклідової геометрії концепцією якісно диференційованого та конкретного простору передгалілеєвої фізики [17, с. 130].

Ці зміни були пов'язані з введенням принципу інерції як фундаментального закону природи. За словами Гайденко, введення цього принципу «знаменувало відміну античної та середньовічної натурфілософії та створення зовсім іншої картини світу. На місце кінечного космосу постав безкінечний Всесвіт; геоцентричну систему замінила геліоцентрична; анізотропний простір поступився місцем ізотропному, в якому не було вже абсолютної системи місць, не було принципової різниці між світом небесним і земним, надмісячним і підмісячним; в результаті розрізнення природного та насильницького рухів втратило будь-який сенс» [5, с. 84–85].

Введення принципу інерції до нової фізики нерозривно пов'язане з іменем Галілея, який, фактично, абстрагувався від уявлення про *речовинність* природи, розглядаючи природу як суто *математичну закономірність*. Галілей уважав, що дії речей повинні бути підпорядковані математично неспростовним висновкам, отриманим шляхом виведення з точно встановлених шляхом мисленнєвого експерименту математичних детермінацій. Таке переконання проявилось в тому, що він почав досліджувати не рух тіл, а *рух як такий*. Цим, на нашу думку, обумовлюється значення динаміки Галілея для розвитку, зокрема, модерної теорії природної або фізичної сили. У «Діалозі про дві найголовніші

системи світу» (1632) Галілей писав, що рух не можна відносити до тіла як такого. Спокій і рух – це постійні *стани* тіл. Тому їх можливо розглядати *окремо* від тіл, як певні *абсолютні стани* або параметри, якими можливо вимірювати тілесні стани. Інакше кажучи, спокій та рух – це певні абсолютні або ідеальні стани, які повинні слугувати критерієм виміру конкретних або реальних станів. З цього випливає, зокрема, що кожне конкретне *положення* природного тіла визначається не шляхом визначення його відношення до *положень* або *місць* у реальному (себто такому, що сприймається нами у відчуттях) просторі інших тіл, як це вимагав робити Аристотель, а шляхом його віднесення до параметрів згаданого абсолютного або математичного простору. Тобто *реальний* або *природний стан* тіла визначається в його *відношенні* до певного *абсолютного* або *математичного стану*. Це означає, що фізика *відношень положень тіл* Аристотеля замінюється Галілеєм на фізику *відношень абсолютного або ідеального та реального станів* тіла або комбінації тіл. Ця нова фізика вже не потребує *логіки* Аристотеля, в основі якої – силлогізм, що визначає правила сполучення різних *реальних форм* або *місць (позицій)* у *реальному просторі*. Це означає, що *принцип тотожності*, в тому сенсі, який він має у формальній логіці Аристотеля і, відповідно, в його метафізиці та фізиці, де він застосовується до *реальних речей*, до експериментально-ідеальної (в беконівсько-галілеєвсько-декартівському розумінні, тобто до фізико-математичної) ситуації взаємовідношення ідеально-сконструйованих речей тепер, у XVII ст. вже не міг бути застосований. Його мав замінити (і справді замінив) *принцип інерції*. Згідно з цим принципом, тіло, що було одного разу приведенне у стан руху, буде весь час продовжувати перебувати у цьому стані, тобто буде продовжувати рухатися [17, с. 130]. Це означає, що, згідно з цим принципом, тіло мислиться як таке, що перебуває *всередині* певного *стану*, який визначає його (тіла) буття. Збереження буття тіла залежить від цього стану, який

є принципово відмінним від тіла, але саме він визначає *спосіб* існування цього тіла. Згідно з Галілеєм, тіло залежить від якогось *зовнішнього*, причому не сутнісного, а суто екзистенційного, визначального обмеження стосовно цього тіла. Ця обставина визначає необхідність застосування *метафізично-онтологічного* підходу до проблеми руху тіла, при якому *рух* тіла концептуально ототожнюється з його *буттям*. Такий підхід буде застосовано Декартом. Галілей же розглядав буття тіла як його *фізичне* буття, як суто фізичний процес перебування тіла у певному мисленнєво зконструйованому стані. Це означає, що він *ототожнював* фізичне тіло з певним *ідеальним* станом. Оскільки цей стан є станом руху, то й тіло тепер перестає бути тілом в античному сенсі й перетворюється на *стан* руху тіла. Оскільки цей стан є мисленнєво зконструйованою *ідеєю*, то його можна представити у вигляді певного математичного відношення, котре об'єктивно виявляється у *траєкторії руху* тіла. Ця траєкторія, яка мислиться як певний математичний континуум, і є тепер тим, що позначають як буття тіла. Будучи фактором примусового обмеження як необхідної умови існування, ця траєкторія виступає як *сила*, що визначає факт перебування тіла у певному місці простору у певний час. Сила, отже, вже не уявляється як один із атрибутів тілесної субстанції, а розглядається як певна іманентна *самотійна ідеальна сутність*, що визначається як *геометрична структура*, що складається із складових руху тіла. Це означає, що сила тепер уже не є атрибутивною характеристикою речі, а є певною ідеальною за своїм походженням субстанцією, котра виконує стосовно тіла роль *абсолютного середовища*, в якому тіло здійснює своє буття. Галілей, таким чином, конципує ідеальний силовий континуум, за межами якого тіло тепер не може існувати. Як наслідок, дослідження тіла тепер може бути замінено дослідженням цього континууму або *стану існування* тіла, який, як суто ідеальний, можливо реєструвати та вимірювати суто

математично. У Галілея знаходимо декларацію цього переходу від дослідження сутностей речей до дослідження станів їхнього існування: «Пошук сутності я вважаю заняттям суєтним і неможливим... [Але] якщо марно шукати субстанцію сонячних плям, це ще не означає, що нами не можуть бути досліджені декотрі їхні характеристики, наприклад, місце, рух, форма, величина, непрозорість, здатність до змін, їхнє виникнення та зникнення» [цит. за: 1, с. 149]. Починаючи з Галілея, наука має намір досліджувати *не що, а як, не субстанцію, а функцію* [1, с. 149].

З цього випливає, що галілеєвий простір, структура якого визначається ідеальними функціональними континуумами, і який, отже, сам є ідеальним функціональним континуумом, є *структурно* безкінечним. Рухи тіл розглядаються тепер не як зміна їхніх положень, а як висвітлення математичних точок в єдиному континуумному просторі. Рух, який не призводить до *сутнісних* змін, є *інерційним*. Отже, рухи тіл, що, за Галілеєм, визначаються ідеальними (круговими) траєкторіями, є принципово інерційними. Така концепція дозволяє співвідносити різні за своєю сутністю речі, виходячи з презумпції формальної тотожності траєкторій їхніх рухів, що складаються, як з елементів, з ідеальних траєкторій. Речі співставляються не за своїми сутностями або субстанціальними формами, тобто не шляхом силлогізму, а завдяки спільному для них принципу *незмінності* цих сутностей за умови незмінності станів їхнього існування (принцип інерції). Ця умова буде виконуватись за умови, якщо речі розглядатимуться як тіла, що рухаються в єдиному та однорідному, інакше кажучи, континуумному просторі.

Оскільки принципово всі речі однаково мають ідеальну форму (тобто рухаються за ідеальною траєкторією), котра виражається в їх однаково незмінному способі існування, то сутність речі як така не має в фізиці Галілея, на відміну від фізики Аристотеля,

принципового значення. Для фізики Галілея найважливішим є вирахування позиції, в якій у точно визначений, заздалегідь розрахований час опиниться дана річ, якщо їй ніщо не зашкодить. А для цього треба знати лише форму траєкторії руху речі, з якої вираховується *сила*, що рухає тіло, а також забезпечити умови, за яких траєкторія руху даної речі не перетинатиметься з траєкторіями руху інших речей. Тому саме дана конкретна *сила* стає головною характеристикою, визначальним фактором у фізиці Галілея.

У зв'язку з цим осмисленням Галілеєм справи дослідження природи вже не як пошуку сутностей речей, а як розгляду їхніх визначальних, а отже, здатних бути зареєстрованими, станів, у 1-й пол. XVII ст. змінюється саме поняття *субстанції*. Субстанцією тепер вважають не конкретну річ або сутність, як це було встановлено, принаймні, з часів Аристотеля, а радше певний мисленнєво визначений *принцип руху* або буття речі, представленої як математична точка (тобто визначений як континуум *усіх можливих* позицій, які займе математична точка в процесі свого руху, що відбувається без перешкод, або інерційно за заданою траєкторією руху). Тому субстанція тепер уявляється як щось принципово *відносне*. Галілей уперше представив у якості субстанції не тіло-річ, а тіло в сенсі (функціонального) *відношення*, тіло-рух. Як уже було зазначено, Галілей розглядав не стільки тіла, що рухаються, скільки рух тіл як такий. І розглядав він цей рух *відносно* згаданих нами вище певних ідеальних параметрів. Саме тому галілеєвський рух є принципово *відносним*, чим і визначається інтерпретація Галілеєм принципу інерції як незмінного принципу (формули-траєкторії) руху.

Інше уявлення про принцип інерції було у Гассенді, який, на відміну від Галілея, брав за абсолют не математичну формулу, а те, що він позначав як «річ у собі», тобто як таку річ, котра як така не може мати *по відношенню до зовнішніх стосовно неї речей* жодних

сутнісних характеристик. Його варіант «принципу інерції» – це варіант, коли «інерційність» речі означає, що річ бачиться не абсолютно ідеальною (тобто абсолютно рухливою у сенсі ідеального галілеєвського руху), а навпаки, абсолютно матеріальною, тобто такою, що перебуває у стані відсутності будь-якої можливості адекватного зовнішнього спостереження за її буттям. Інерційність тут означає перш за все не абсолютно відносний рух (у галілеєвському сенсі, тобто рух, якому не перешкоджає ніяке зовнішнє фізичне втручання, і який існує лише відносно зовнішнього спостерігача²), а абсолютну відсутність відносного руху (у сенсі повної *незалежності* або *закритості* руху речі від *свідомості* спостерігача, абсолютної *свободи* речі від *дії зовнішнього спостерігача*; свобода та самостійність речі забезпечуються тут самим фактом абсолютної *невідомості* або *індиферентності* принципу її існування стосовно будь-якої іншої речі)³. Своїх відносних (ідеальних) характеристик річ «набуває» лише тоді, коли згадана її принципова інерційність або інертність (матеріальність) порушується (відносно), а це відбувається, коли в свідомості спостерігача фіксується реакція речі (тобто «відображення» нею дії, що відбувається стосовно неї)⁴ на певні дії щодо неї з боку зовнішніх стосовно неї речей. Властивості та стани речі є в Гассенді не «природами» або «формами», як у Бекона, і не математичними відношеннями, як у Галілея, а фіксованими в нашій уяві (отже, принципово уявними) *реакціями* речі на зовнішні дії на неї інших речей, тобто, тим, що Гассенді називає «акциденціями». Ми можемо судити про річ лише за такими її реакціями, тобто за її акциденціями [6, с. 430]. Акциденції є чимось за своєю суттю відмінним від самої речі, чимось умовним і, як витвори нашого уявлення, принципово ідеальним, а отже – нереальним, хоча й дійсним. Але вони свідчать про річ самим фактом свого існування в нашій уяві, і дослідження їх може певною мірою замінити нам абсолютно неможливе для

нас спостереження за самою річчю. Таким чином, згідно з Гассенді, рух речі, який ми нібито спостерігаємо, а насправді уявляємо, це сформований самим принципом порядку нашого уявлення *порядок існування* акциденцій цієї речі, тобто порядок її фіксованих нашим уявленням реакцій на фіксовані також нашим уявленням зовнішні впливи на неї, порядком, який *напевно* існує лише в *нашому* уявленні, а отже є суто ідеальним. Таким чином, Гассенді вводить у розгляд певну опосередковуючу сутність (існуючі в нашому уявленні *ідеї* стосовно певної реакції речей на зовнішні впливи, тобто створений у співдії акциденцій речі та нашого уявлення певний реагентний континуум), відносно якої всі наші *ідеї* – це *утворення*, що являють собою комбінації наших уявлень, створені на підставі структури механізму роботи нашого уявлення. Наші *ідеї*, що є продуктами нашого уявлення, є водночас модусами акциденцій об'єкту нашого спостереження. Тому вони є не менш дійсними сутностями, ніж ті реальні сутності, які вони у певному сенсі відображають.

На відміну від Гассенді, для Декарта суттєво важливим є розрізнення не стільки сутнісних та акцидентальних характеристик речей, скільки різних *видів* або *способів існування* сутності. Таких видів (способів існування або уявлення) сутності, вважає Декарт, є два. Це дві реальності: *res cogitans* і *res extensa*. Йдеться про концепцію *субстанції* як про концепцію певної подвійної *функції* (взаємовідношення *res extensa* та *res cogitans*), похідними від якої є відповідно конкретні речі та конкретні *ідеї*. На відміну від Гассенді, у Декарта чиста дійсність представлена водночас як *реальність чистого розташування*, *res extensa* і як *математична реальність*, або як *реальність чистого відношення*, *res cogitans* (у цьому аспекті всі фізичні або, за Декартом, суто протяжні речі він розглядає як математичні точки, тобто як суто відносні стани). Це, з одного боку, дає Декарту можливість говорити про потенцію як про субстанцію, сукупність просторово-

математичних характеристик якої визначає її функціональну спроможність. Але з іншого боку, в Декарта, на відміну від Гассенді, немає засобів уявляти *перехід* від однієї реальності до іншої. Як наслідок, його фізика виявилася позбавленою концепції *динаміки дії* або *активізації потенції*, яка певною мірою представлена вже в концепції *energia* Гассенді [див.: 7, с. 165].

Декарт розглядає *res extensa* як *геометричний простір*, тобто як такий простір, усі реальні характеристики якого визначаються як математичні або ідеальні відношення. Як зауважує Е.Кассіер, «геометричний простір конструюють три головні вимоги – однорідності, постійності та безкінечності. Якщо для точки зору відчуття різниці «місць» завжди відповідає якісна різниця відчуттів, якщо тут перш за все головні просторові напрямки, такі, як «угорі» та «внизу», не замінюють одне одне, оскільки до рухів у цих обох напрямках відносяться зовсім різні комплекси відчуттів та їхні наслідки, то в геометричному просторі ці відмінності одразу ж усуваються. «Одноманітність» як постулат геометричного простору означає, що одні й ті самі геометричні конструкції можуть бути продуковані, виходячи з усіх точок простору, без збитків для різниці їхнього положення» [16, с. 311–312].

Саме для геометричного простору мала значення декартова концепція *просторового спостереження*, суть якої полягає в тому, що замість дослідження розмаїття якісних характеристик («форм») речі, яке робив Бекон, у підґрунтя дослідницького аналізу кладеться, перш за все, розмаїття способів (місць, з яких ведеться) спостереження. Унаслідок цього характеристики речі залежать тепер від *точки зору* спостерігача. Отже, Декарт, замість (або на додачу до) якісного аналізу Бекона, пропонує аналіз кількісний. Згідно з його методом, усі точки, за якими ведеться спостереження і які змінюються відносно точки відліку або спостерігача, ретельно реєструються [14, с. 260]. Їхній *порядок*,

отже, є порядком реєстраційним, порядком обліку. Інакше кажучи, це порядок історичний, оскільки облік являє собою певним чином фіксовану історію спостережень⁵. Спостерігач уже самою вільно ним *обраною позицією* по відношенню до речі, за якою ведеться спостереження, задає цій речі *визначення* (determinatio), він *детермінує* її положення по відношенню до себе. Унаслідок цього річ з комплексу своїх властивостей перетворюється на комплекс заданих спостерігачем відношень, зв'язків чи станів (модусів). Таким чином, річ перетворюється спостерігачем на створену ним самим систему відношень або умов спостереження і може бути представлена певною формулою, котра виражатиме відносний стан цієї речі в кожній точці геометричного простору по відношенню до незмінної точки спостереження. Тож річ тепер представлена як умовний (обумовлений фактом *існування* спостерігача) *рух її станів* відносно умовно (ідеально) нерухомого спостерігача.

На думку Декарта, така теоретична конструкція надає можливості пов'язувати між собою різні поняття, оскільки вони тепер виявляються не безмежною кількістю субстанціальних форм, як то було в Аристотеля, а поняттями *станів* усього *двох* субстанцій: субстанції протяжності (res extensa), тобто власне геометричного простору, що конструюється, по суті, реєструючою думкою спостерігача, і субстанції мислення (res cogitans), тобто, власне, цієї самої реєструючої думки спостерігача, що формує *відношення, зв'язки* в процесі свого спостереження за субстанцією протяжності і таким чином пізнає або оволодіває простором, але вже не геометричним (ідеальним), а реальним. Бо спостерігач, фактично, *замінює* в своїй думці, яку він постулює як свою власну сутність, своє Я, простір свого досвіду – *власним*, сконструйованим ним за правилами декартівського методу, геометричним простором. Влада над простором, яку повинна була забезпечувати теорія Декарта, була, за своєю суттю, владою над

усіма мисленневими *відношеннями* та *зв'язками*, що накладаються *res cogitans* на *res extensa*. Це була здатність *ідеально конструювати* простір як ідеальну систему на базі ідеально заданих *начальних відношень*, які виступають у Декарта як параметри (способи формулювання або визначення принципів) можливих дій, а не як можливості (потенції) існування дійсних сутностей (ентелехій або енергій), як це було в фізиці Аристотеля. Таким чином, у Декарта, як і у Бекона, *умови*, за яких відбувається дія, фактично, складають саму дійсність; тільки у Бекона як умови, за яких відбувається дія, постулювалося *знання форм*, тобто *знання відношень різних якостей*, котрі можуть спостерігатися, якщо виходити з певної *мети* як з принципу спостереження, а в Декарта як умови, за яких відбувається дія, постулювалися *самі відношення* як послідовно поліковані та обраховані (zareєстровані за формальними ознаками) *позиції спостереження*, котрі можуть спостерігатися, якщо виходити з встановлення спостереження як *принципу* мислення, який є водночас як принципом буття спостерігача (*cogito ergo sum*), так і (завдяки певній метафізичній процедурі) принципом буття речі, за якою ведеться спостереження.

Виходячи з цього, Декарт почав розглядати рух у просторі як такий, що відбувається у певній *ідеальній системі* (координат), яка існує не незалежно від спостерігача, а конструюється ним, завдяки чому й перебуває у його владі. Перетворення людини на творця простору дозволяло Декарту вірити в те, що «...можливо досягти знань, вельми корисних для життя, і ... можливо створити практичну [філософію], за допомогою якої, знаючи силу та дію вогню, води, повітря, зірок, небес та решти тіл, що нас оточують, так само виразно, як ми знаємо різні ремесла наших майстрів, ми могли б, як і вони, використовувати і ці сили в усіх властивих їм застосуваннях і стати, таким чином, ніби панами та володарями природи» [14, с. 286].

Владу над природою людині мав забезпечити метод Декарта, який являє собою *аналіз просторового руху*, здійснюваний *cogito*. Декарт розглядав не рух, абстрагований від тіл, як робив Галілей, а *ідеальний рух ідеальної просторової позиції*, що мислиться *ідеальним* спостерігачем, тобто визначається суто спостерігаюче-реєструючим *cogito*. Інакше кажучи, він уявляв рух як *ідеальне відношення* думки до предмету думки (причому цей предмет є також *ідеальним* мисленнєвим утворенням), відношення, котре послідовно змінюється згідно з процедурою, що здійснюється згідно з визначальною волею спостерігача. Таким чином Декарт постулював *ідеальний простір*, в якому рухається *ідеальна позиція*. Рух, отже, є в нього *ідеальною* (мисленнєвою, *cogitans*) послідовністю або протяжністю (*extensa*) позицій, що *ідеально фіксуються* в *ідеальному просторі* (тобто в такому просторі, в якому вони потенційно можуть бути зафіксовані). (Тобто саме в *русі* декартові *res cogitans* і *res extensa співпадають*.) Такий рух неможливий без простору, оскільки лише в просторі є можливою фіксація *положень-позицій*. Такий рух є залежним від Я мислячого (*cogito*), тому що саме таке Я є здатним конституювати простір, задаючи його мисленнєві параметри. Задаючи *ідеальне співвідношення* «простір – просторова позиція», *cogito конституює рух*, що базується на сутнісно новому принципі – принципі *перемінного просторового відношення*⁶. *Cogito*, що створює *ідеальну систему*, заступає у Декарта місце аристотелевого інтелекта-першодвигуна. *Cogito* створює всі об'єкти у цій системі та встановлює відношення між ними. Воно це робить на підставі існування *ідеального співвідношення* між *ідеальною структурою* реального простору (*res extensa*) та *ідеально вирахованою позицією* у цьому просторі. *Cogito* наперед задає відношення (точніше кажучи, воно за своєю природою саме є таким відношенням), яке формулюється згідно з правилами декартового методу таким чином: кожне положення у просторі

виражається як *просторове відношення*, яке являє собою суму елементарних (ідеальних) просторових позицій (які, власне, є елементарними просторовими відношеннями, котрі вступають відносно одне одного у відношення вищого ступеню), що пов'язані між собою за принципом крайньої близькодії; кожна така позиція фіксується відносно ідеально заданих координат геометричного простору. Геометричний або ідеальний простір за допомогою ідеальних відношень є таким континуумом, в якому дійсно існують всі *можливі* позиції. (Декарт, отже, не має потреби у фізичному механізмі уявного переходу від можливості до дійсності⁷, запропонованому Гассенді, оскільки в його математичному континуумі всі можливі позиції є вже й дійсними.) Виходячи з цього методу (принцип якого визначається Декартом як *mathesis universalis* і проголошується принципом самої дійсності), Декарт намагається *врахувати* не лише всі можливі математичні відношення (сформулювавши таким чином, як він вважає, саму дійсність), представлені ним як ідеальні відношення математичних точок в математичному просторі, але й усі можливі фізичні та психічні відношення.

Спіноза, на відміну від Декарта, намагався не сформулювати, шляхом аналогії, реальні відношення *на підставі* математичних відношень, а представити (*consertio*) їх як *спосіб* (*more*) чи *порядок* (*ordo*) єдиної можливої, а тому необхідно дійсної системи математичних відношень, яка є те ж саме, що й субстанція, або природа, або Бог. Інакше кажучи, всі різні типи відношень у Спінози є за своєю суттю не *аналогіями* математичних відношень (які Декарт розумів як *субстанціальні* відношення, оскільки вони, як ідеї, є складовими *res cogitans*, а в декартівській методологічній процедурі стають тими чинниками, що відтворюють структуру *res extensa*), а різні способи *здійснення* математичного (геометричного) способу як такого.

У Спінози йдеться не про реальні відношення в декартовому сенсі, тобто не про константні, ідеальні за своєю структурою реально-дійсні відношення, встановлені, як вірить Декарт, Богом у світі та в людських душах, а про ефективно-дійсні відношення, тобто про такі відношення, коли *дійсне* існування означає не лише *ідеальне* мислення, але водночас і *реальне* існування. (В філософії Спінози реальність, так само як і ідеальність, визначаються ступенем своєї *дієвості*.) Ці відношення як такі не є константними, тому вони не є математичними в декартівському сенсі (у Декарта рух, по суті, складається з ідеальних станів речі – з її модусів⁸); вони є *перемінними* за своїм змістом (тобто їхній зміст не визначається їхньою формою, навпаки, їхня форма визначається їхнім змістом, який кожного разу створюється заново й, отже, певною мірою змінюється – в тому сенсі, що ніколи ані в просторі, ані в часі не зберігається модальна тотожність; при одночасному збереженні самого принципу створення будь-якої модальності). Зміст кожного разу створюється як результат (ефект) *певного модального сполучення* певного роду елементів (афекцій-причин), що викликають появу нових, реагентних, елементів – афектів. Афекти виникають як результат сполучення афекцій, вони існують як модальні характеристики певних субстанціальних станів і вони ж, створюючи самі певні з'єднання (афекції), у свою чергу призводять до створення нових афектів.

Спіноза, на відміну від Декарта, не пов'язує різні поняття одне з одним шляхом віднесення їх до єдиного спільного по відношенню до них пункту спостереження у певній єдиній системі координат. Замість цього він *виводить* їх з *одного визначення*. Те, за що Спінозу буде критикувати Г.В.Ф.Гегель, – введення визначення *на початку* дослідження [8, с. 352], – було для Спінози принципово важливим моментом його філософського методу⁹. Бо, на відміну від Декарта та Гегеля, завдання Спінози полягало не в тому, щоб співвіднести всі явища з єдиним принципом їх виникнення, а в

тому, щоб *продемонструвати дійсність, дієвість, ефективність єдиної системи*, всі конкретні прояви сутності якої суть *стани* або *способи* її дійсного існування.

Інакше кажучи, завдання Спінози полягало не в тому, щоб *створити чи відтворити* природну систему (що намагався зробити Декарт), а в тому, щоб показати, яким чином *існуюча* природна система (яка є єдиною можливою системою) *діє* (або, що для нього було тим самим, завдяки чому вона постійно *здатна /постійно має потенцію/ діяти, бути активно та операційно спроможною*). Це означає, що Спіноза бачив свою задачу в тому, щоб *продемонструвати саму дійсність* природної системи, показати механізм її *функціонування*. Зробити це, однак, можливо лише в тому разі, якщо вдається *продемонструвати роботу* (operatio) механізму дії, тобто якщо вдається виявити *саму дію*, як щось первинне стосовно того, що діє. Бо саме *дія формує діючий (афікуючий) образ (ідеатум)*, який ми сприймаємо у вигляді (imago) речі, явища чи ідеї (тобто у вигляді об'єкта, за термінологією Спінози – у формальному вигляді). Діючий (афікуючий) *образ (ідеатум)* – це спосіб (модус) здійснення чи прояву *могутності (potentia)* того, що здійснює цю дію, в абсолютному сенсі – природи (Бога, субстанції). І ця могутність (тобто *дійсність, що може* сприйматися *або* під атрибутом мисленневості, *або* під атрибутом протяжності) є тим більшою, чим ефективнішою (адекватнішою) є дія сприйняття (perceptio). І навпаки. Інакше кажучи, про могутність діючої речі можна судити за рівнем наслідкової реальності або рівнем ефективності) її affectio. Тому Спіноза, на відміну від Аристотеля, звертається до розгляду не мети дії, а її *продукуючої причини*¹⁰.

З концепції детермінованої дії Спінози впливає його концепція *дійсності*. Дійсність у Спінози – це не сума речей-субстанцій, як в Аристотеля та схоластів (до Спінози навіть мислителі Нового часу уявляли дійсність як суму певних субстанцій: наприклад, у Бекона

дійсність складалася з «форм» або «природ», у Гассенді – з атомів, у Галілея – з ідеальних траекторій руху ідеальних тіл, у Гоббса – з природних утворень, що можуть набувати різні природні стани, у Декарта – з двох субстанцій – *res cogitans* та *res extensa*, що існують у різних модусах), а певний *енергетичний континуум* або єдина *енергетична система*, в якій у певному (геометричному) порядку послідовно у межах цієї системи утворюються незалежні один від одного *акти*, котрі являють собою, по суті, енергетичні стани природи (Бога, субстанції), з яких вона не складається, але в кожному з яких кожного разу повністю здійснюється. Те, що до того європейські мислителі розглядали виключно як *речі* або тілесні чи духовні сутності, і що Декарт розглядав як просторові континууми і ідеально заданих математичних позицій, Спіноза розглядає як *дії*, що *продукуються потенцією субстанції як іманентною діючою, або продукуючою причиною (causa efficiens)*, тобто, суто *енергетично*. Тіла ж, події, явища він розглядає, фактично, як *енергетичні стани* (модуси) природи (субстанції, Бога), що є необхідними результатами конкретних сполучень різного роду *affectiones*.

Фізика Спінози, як і його теологія та метафізика, базується на його інтерпретації принципу інерції, тобто на його концепції потенційної здатності (*potentia*) речі, як модусу субстанції, *зберігати своє буття*. Згідно зі Спінозою, «будь-яка річ, наскільки це від неї залежить, прагне утримуватися в своєму бутті (існуванні)»¹¹.

Спінозівське формулювання принципу інерції пов'язане, на нашу думку, з його особливим розумінням *свободи*¹². На наш погляд, особливість позиції Спінози у цьому питанні полягає в тому, що, відкидаючи, з одного боку, середньовічну концепцію свободи волі, згідно з якою людський *інтелект* у своїх діях не скутий ані жодним із попередніх станів божественної еманации (неоплатонічне бачення), ані жодною з аристотелевських

категорій. Спіноза не стає й на позицію механістичного детермінізму фізики Нового часу, згідно з якою всі *речі* від початку визначаються у своїх станах як *елементи* певного цілого, що *рухаються*, а всі зміни в їхніх станах пояснюються як зміни в їхньому русі. Спіноза не вважає, що речі за своєю природою від початку перебувають в абсолютно вільному стані в тому сенсі, в якому цей стан розуміється в теоріях Галілея, Декарта¹³ та Гоббса. Згідно з ученням Спінози, свобода в повній мірі здійснюється лише в природі як такій (власне, поняття свободи та природи, яку Спіноза визначає як *causa sui*, є в нього тотожними), тоді як кожна річ, являючи собою той чи інший природний стан, або *модус* субстанції, є, отже, модусом, або станом (способом здійснення) цієї свободи. Тому, на нашу думку, можна казати про те, що, згідно зі Спінозою, свобода кожної речі є необхідно обмеженою (детермінованою) тим *способом*, яким ця свобода здійснюється. Кожна річ визначається мірою здійснення в ній природної могутності (*potentia*). На практиці це означає, що, з одного боку, ця річ визначається тією мірою, якою вона має потребу в інших речах як *засобах* для свого існування, а з іншого боку, – тією мірою, якою сама ця річ є *засобом* для існування інших речей. Інакше кажучи, свобода речі обмежена, з одного боку, тією мірою, якою вона є результатом дії інших речей як діючих причин (*causa efficiens*) її існування, а з іншого боку, – тією мірою, якою сама вона є діючою причиною існування інших речей. Це означає, що свобода речі обмежена її властивістю бути *виводимою* з дій інших речей, тобто бути результатом їхніх дій, в якомусь сенсі – бути *створеною* їхніми діями, які по відношенню, зокрема, до цієї речі виступають як формуючі афекції. Але саме в цьому й полягає *природа* речі – в її афекційному походженні. Тому не можна не погодитись із Гусевим, який зазначає, що свобода в Спінози визначається природою самої речі й зумовлена лише внутрішніми її законами. З цієї точки зору, річ є вільною, якщо вона діє відповідно до своєї

власної природи і не знає зовнішнього примусу [11, с. 136]. Інакше кажучи, річ є вільною, якщо вона діє за принципом інерції, який в інтерпретації Спінози означає неодмінне дотримання природного порядку або необхідного співвідношення афекційних чинників, які, як *causa efficiens*, визначальним чином уможливають дійсне, а отже вільне існування певної речі як певного модусу субстанції, або стану природи.

ПРИМІТКИ

¹ Як моделі такого роду переліку Ф. Бекон в «Новому Органоні» наводить свої «таблиці включення та виключення» [див.: 2, с. 93].

² Це принципове розрізнення між фізичним втручанням і мисленнєвим спостереженням обумовлює обмеженість галілеєвської концепції руху як суто фізико-механічної.

³ Рух речі мислиться Гассенді не як її дія, а як стан, в якому перебуває «спостерігач», а це є стан принципової невідомості щодо речі, яка може, вірогідно, продукувати якусь дію (якісь дії), але про це «спостерігач» принципово не може мати ніякої точної інформації. Тому перш за все це є стан уявлення того, хто «спостерігає» за «річчю», тобто це стан такого уявлення, за межі якого «спостерігач» принципово не може вийти. Тому рух тут – це поняття або ідея руху, яка існує в окремого спостерігача і є тому принципово окремою, поодинокую. Таке поняття дає реальну інформацію не стільки про об'єкт спостереження як такий, скільки про відношення між об'єктом та суб'єктом, дійсним проявом якого є лише уявлення суб'єкта.

У Декарта постульовано існування двох паралельних субстанціальних (тобто незалежних одне від одного) станів (*res cogitans* і *res extensa*) з ідентичною внутрішньою структурою (*mathesis universalis*).

У Гоббса рух і відсутність руху осмислені як єдиний природний стан [19].

⁴ Точніше, свідомість спостерігача ідеально додає речі ці реакції, які жодним чином не впливають на її принципову матеріальність.

⁵ Замість методології історичних за своєю суттю регламентацій спостереження Декарта та Бекона (у [22] Спіноза називає їх «*istoriola*») Спіноза запропонує уявлення саме про геометричний, або логічний порядок, тобто про такий порядок, який не є порядком спостереження за об'єктом, а є порядком організації самої причини суб'єкт-об'єктних відношень.

⁶ У фізиці Галілея певним відповідником цього принципу є принцип *прискорення руху*.

⁷ Декарт будь-який *перехід* розглядає як перехід з *одного місця на інше*, а це, як він зазначає, суперечить принципу тотожності [див.: 13, с. 360]. Його варіант принципу інерції не повинен був суперечити принципу тотожності. Тому рух у Декарта – це лише зміна модального стану тіла [13, с. 361].

⁸ «...Я розумію під рухом лише модус того, що рухається, аж ніяк не субстанцію, на кшталт того як фігура є модусом речі, яка її має...» [13, с. 361].

⁹ Зазначимо, крім того, що до філософування Спінози некоректно застосовувати термін «дослідження», принаймні, у тому сенсі, в якому його застосовує Гегель: цей сенс з'являється лише у Ляйбніца. Спіноза не досліджує, тобто не прослідковує витoki та джерела, він *демонструє*.

¹⁰ Уже Гегель зауважив, що у Спінози «Бог визначається лише своєю природою; діяльність Бога є, таким чином, Його могутність, і це є необхідність. Він є абсолютна *могутність* у протилежність *мудрості*, котра ставить певні цілі й, отже, обмеження» [8, с. 355]. Тут не місце обговорювати, який сенс вкладав Гегель у ці слова.

¹¹ В «Етиці» читаємо: «Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur» [21, Р. III, Prop. VI, S. 272; пор. 23, S. 100]. Тут помітна відмінність від теорії Декарта, в якого річ не *сама* «прагне утриматися в своєму бутті», а «продовжує знаходитись в одному й тому самому стані», в якому її зберігає *Бог* [12, с. 200]. Зауважимо, однак, що в «Метафізичних розмислах» погляд Спінози на це питання є набагато ближчим до погляду Декарта: «творіння можуть бути представлені існуючими або такими, що тривають, не самі по собі, а лише за безкінечною могутністю Бога, від Котрого вони мають свою тривалість...» [20, S. 253].

¹² Про можливий вплив на Спінозу в цьому питанні Телезіо див.: 15, с. 217.

¹³ Як зауважує М.Гайдеггер, Декарт підвів «метафізичну основу під звільнення людини до нової свободи як до впевненого у собі законодавства» [18, с. 120].

ЛІТЕРАТУРА

1. Антисери Д. и Реале Д. *Западная философия от истоков до наших дней. От Возрождения до Канта*. – СПб.: Пневма, 2002. С. 880.

2. Бэкон Ф. *Новый Органон* // Бэкон Ф. *Сочинения* в 2-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1972. С. 5–222.

3. Бэкон Ф. *О началах и истоках* // Бэкон Ф. *Сочинения* в 2-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1972. С. 297–345.

4. Виндельбанд В. *История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками*. Т. 1. *От Возрождения до Просвещения*. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2000. С. 640.

5. Гайденко П. П. *У истоков классической механики* // Вопросы философии, 1996, № 5, с. 80–89.

6. Гассенди П. *Метафизическое исследование, или Сомнения и Новые возражения против метафизики Декарта* // Гассенди П. *Сочинения* в 2-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1968. С. 397–778.

7. Гассенди П. *Свод философии Эпикура* // Гассенди П. *Сочинения* в 2-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1968. С. 107–400.

8. Гегель Г. В. Ф. *Лекции по истории философии*. Кн. 3. – СПб.: Наука, 1994. С. 582.

9. Гене Б. *История и историческая культура средневекового Запада*. – М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 496.

10. Горфункель А. Х. *Философия эпохи Возрождения*. – М.: Высшая шк., 1980. С. 368.

11. Гусев В. И. *Західна філософія Нового часу XVII–XVIII ст.* – К.: Либідь, 2000. С. 368.

12. Декарт Р. *Мир, или Трактат о свете* // Декарт Р. *Сочинения* в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. С. 179–249.

13. Декарт Р. *Первоначала философии* // Декарт Р. *Сочинения* в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. С. 297–422.

14. Декарт Р. *Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках* // Декарт Р. *Сочинения* в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. С. 250–296.

15. Дильтей В. *Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации*. – М., Иерусалим: Университетская книга, 2000. С. 464.

16. Кассирер Э. *Гёте и математическая физика. Теоретико-познавательное исследование* // Кассирер Э. *Избранное. Опыт о человеке*. – М.: Гардарика, 1998. С. 276–321.

17. Койре А. *Галилей и Платон* // Койре А. *Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий*. – М.: УРСС, 2003. С. 128–153.

18. Хайдеггер М. *Европейский нигилизм* // М. Хайдеггер. *Время и бытие: Статьи и выступления*. – М.: Республика, 1993. С. 63–176.

19. Hobbes T. *Leviathan*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 519.

20. Spinoza B. *Cogitata Metaphysica* // Spinoza. *Opera*. В. I. – Heidelberg: Heidelberg Academie der Wissenschaften, 1925. S. 231–282.

21. Spinoza B. de. *Die Ethik. Lateinisch und Deutsch.* – Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1977. S. 755.
22. Spinoza B. Epistolae doctorum quorundam virorum ad B[enedictus] d[e] S[pinoza] et auctoris Responsiones // Spinoza. *Opera.* B. IV. – Heidelberg: Heidelberg Academie der Wissenschaften, 1925. S. 1–336.
23. Spinoza B. Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelfs welstand // Spinoza. *Opera.* B. I. – Heidelberg: Heidelberg Academie der Wissenschaften, 1925. S. 1–122.

ТРАДИЦИЯ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ
В СИСТЕМАХ
М. МАЙМОНИДА, Б. СПИНОЗЫ
И И. КАНТА

Целью данной статьи является анализ процедуры передачи мысли посредством философских систем; анализ проводится на примере систем М. Маймонида, Б. Спинозы и И. Канта.

Моисей Маймонид предпринял самую известную попытку соединения аристотелевской концепции вечного бытия с библейской концепцией творения, создав концепцию перевода различных по своему происхождению смыслов посредством текстуального метода смысловой интерпретации. Бенедикт (Барух) Спиноза заложил теоретические основания для творческого объединения принципиально различных по своему происхождению традиций. Его концепция *модусного осуществления возможностей субстанции*, представленного не как конгломерат отдельных выражений целого, а как создание такого способа бытия, в котором осуществляется единство возможного и действительного, заложила, по сути, традицию философского обоснования современного мира, в котором различные культуры, цивилизации, политические режимы, в общем, различные традиции сосуществуют как различные способы бытия определенного единства – человечества. Иммануил Кант положил начало традиции рассмотрения

определяющего всякий опыт человеческого *разума* (Vernunft) в качестве определяющего способа человеческого бытия. Во всех трех случаях речь идет об определении *формы* восприятия и передачи информации, или, говоря иначе, об определении универсального способа коммуникации. У Маймонида коммуникация представлена как совместная (книга) интерпретация смыслов; у Спинозы – как совместное (государство) производство интеллектуальных представлений; у Канта – как совместное (человечество) определение способов бытия. В каждом случае речь идет о философской традиции как смысловой коммуникации.

Под *традицией* в наиболее общем смысле этого слова в данной работе понимается способность системы к сохранению и передаче (во времени и/или пространстве) определенного способа ее реагирования на определенные воздействия или, говоря иначе, способность системы к определенному способу восприятия ею чего-то как воздействия на нее, реакция системы на это воздействие, а также сохранение системой и передача ею информации об этой ситуации (ситуации «действие – реакция») во времени и/или пространстве.

Со времен Канта стало возможным говорить о существовании различных традиционных ориентаций на определенные восприятия. Эти ориентации определяются в целом способностью разума (Vernunft). Кант создал концепцию априорной способности к восприятию определенного опыта [3], которую он назвал Vernunft, обозначая этим термином не способность к расчленению опытных данных, не способность к рассудочному анализу (который у Канта относится к сфере деятельности способности рассудка, Verstand), а способность к *целостному* восприятию, т. е. к тому, что он определяет как *разумное* восприятие. Опыт в понимании Канта есть то, что субъект *способен воспринимать* как опыт. Опыт субъекта определяется его априорной установкой, его

априорным разумным *настроим, ладом* (Vernunft), способностью к синтезирующему схватыванию и впусканию в априорно установленную разумом сферу возможного опыта субъекта информации о вещи как чем-то целостном, непротиворечивом, т. е. непротиворечащем этой внутренней настройке. Vernunft определяет *отношение* субъекта к той или иной вещи как к предмету *его априорного знания*. Субъект получает о предмете ту информацию, которую он априорно *настроен*, готов о нём получать. Эта априорная *установка* и является, собственно, той *традицией* (т. е. способом передачи информации), посредством которой субъект *сохраняет, продуцирует, репродуцирует* себя во времени и/или пространстве как *свое представление* о мире, как свое мировоззрение, мировосприятие и т. д. Эта априорная установка является *традиционной*, если в наличии имеются *средства* для ее сохранения и *традиционирования*. Термин «traditio» имеет значения: «передача», «предание», в общем смысле – перемещение чего-то прочно установленного. Представление о традиции связано с проблемой сохранения и передачи информации. Информация может сохраняться только в определенной оболочке (форме), в которой она *передается*. Сохранение, таким образом, предполагает процесс коммуникации в пространстве и/или времени.

Традиция представляет определенный тип связи между формой и содержанием: форма должна *структурно* соответствовать содержанию. В традиции форма, собственно, и является *структурой* содержания. Будучи наложена на *любую* материю, традиционная форма продуцирует некий определенный *смысл*. Иными словами, традиция представляет собой *способ репродуцирования* разумом некоего *смысла*. *Смысл* по отношению к *разуму* есть нечто *определенное*, тогда как *разум* по отношению к *смыслу* есть нечто *определяющее*. Разум *определяет* существование *смысла*, тогда как *смысл указывает* на

существование определяющего его разума. Следовательно, за всеми (коммуницирующими) смыслами должен стоять некий единый, *высший* разум, который в каждый данный момент времени и в каждой конкретной ситуации продуцирует новый *смысл* в некой конкретной *форме*. Но «новый» смысл – это всегда только новая конкретная *форма* существования этого *общего* смысла. Такими конкретными формами являются, например, произведения культуры, в которых высший разум посредством некоего определенного *способа передачи* (традиции) представляет себя в той или иной конкретной ситуации как некий *смысл*. Высший разум осуществляет свой смысл (замысел, план, проект) как свой *промысел*, который человеку приходится рассматривать с различных сторон как осуществляемый в различных аспектах, различных ментальных состояниях, т. е. исторически или генетически обусловленных структурных особенностях *бытования духа* (πνεῦμα, mens, Geist). Этот дух представлен различным образом в душах людей и может проявляться даже нерациональным способом, в виде страстей, эмоций, аффектов, вступая таким образом в противоречие с тем или иным способом интеллектуального рассуждения (λογισμός, ratiotinatio), который является способом существования высшего разума в отдельном аспекте того или иного типа общего соотношения частей или элементов целого (λόγος, ratio, Verstand).

Если различные смыслы *сталкиваются*, что происходит тогда, когда сталкиваются между собой различные формы или способы существования высшего разума, то эту ситуацию можно рассматривать как столкновение различных традиций, т. е. различных способов традуцирования высшего разума. Столкновение традиций является результатом *одновременного* наложения друг на друга различных форм, что проявляется в *перенасыщении, переполнении*, скажем, какого-нибудь образа или слова смысловым содержанием. Возьмем, для примера, такие

слова, как «Я», «человек», «гражданин». «Я» – это определенная традиция, некий результирующий смысл ($\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\nu$, *ratio*), некий остаток деятельности высшего разума ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$, *intellectus*) т. е. некое конкретное соотношение, сочетание ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, *ratio*) характеристик, некая конфигурация или формация. Оно может быть представлено, например, как субстанция, проявляющаяся в том или ином виде ($\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$), *подлежащем дескриптивному* исследованию, т. е. как то, что может быть *осмыслено* в процессе описания как некая сумма характеристик. *Таким же* образом могут быть представлены и понятия «человек», «гражданин». В таких случаях говорят, что речь идет об эквивокативном представлении: один и тот же предмет может рассматриваться в виде различных субстанциальных отношений. Еще Аристотель, в своей интерпретации теории идей Платона, критически указал на то, что одним из следствий этой теории является возможность прилагать к одному и тому же предмету различные *идеи* [1, I, I, 9 990 в 23 – 25]. Аристотель выдвинул требование самождественности субстанции, которое осуществимо только в случае *единичной* субстанции, т. е. в том случае, когда субстанция является вещью. Боэций впоследствии указал, что один и тот же предмет (*idem*) не является тем же самым (*ipso*), если его рассматривать с различных точек зрения, т. е. *различным образом*, или *различным способом* [2]. Неидентичность предмета самому себе может быть выражена в терминах *перетекания* содержания, *эманации*, представляющей собой переход содержания в некую новую, иерархическую, структуру. Прежняя модель бытования разума, которую можно было бы назвать *аспективной*, переходит в этом случае в модель иерархическую, которая *традуцирует* себя совершенно иным способом, нежели *аспективная* модель. Концепция такого перехода представлена в античном неоплатонизме (концепция *эманации*) и в средневековой экзегетике (концепции *аллегорической экзегезы*, *сущностного*

перевоплощения и *трансляции* смысла). Понятие *аспект* употребляется в том случае, когда смысл представлен в форме *значения* («в этом смысле» или «в этом аспекте»), в том же случае, когда смысл представлен в форме определенной *интерпретации* («в данном контексте»), говорят об «уровне интерпретации». Когда говорят про различные «аспекты рассмотрения», речь идет о *сущностной* модели исследования (аристотелевской, или субстанциальной модели, когда знание понимается прежде всего как исследование, *праксис*), тогда же, когда говорят о различных «уровнях интерпретации», речь идет об *интерпретационной* модели исследования (платоновской, или дескриптивной модели, когда знание понимается прежде всего как *созерцание, теория*).

В аспективной модели важна *перспектива, взгляд* на предмет, способ проникновения в его сущность. Перспектива, взгляд – это некая традиция, в которой, фактически, формируется предмет. Много внимания этой теме уделялось различными представителями средневековой аристотелевской традиции. Согласно самому Аристотелю, формирование представляет собой актуализацию потенции, которая достигается путем логического подчинения отдельных форм некой общей форме. Иначе говоря, различные возможные традиции существования актуализируются (вводятся в действительность) посредством мысленного подчинения их некой мысленно воспринимаемой форме существования.

Если традицию рассматривать как определенную *форму существования*, тогда каждое явление можно ввести в эту форму посредством подведения под тот *образ* или *способ выражения*, которым представлена эта традиция. Руководствуясь этой точкой зрения, Маймонид скомпоновал свой «Путеводитель растерянных», пытаясь вернуть в рамки определенной традиции тех, кто сбился с пути и вследствие этого не в состоянии осуществить в действительности свои возможности. Согласно

Аристотелю, сущность человека актуализируется в познании им истины как определяющей его целеполагающей причины. Действуя в направлении достижения своей метафизической цели, человек *действительно*, в своем актуальном существовании, оказывается тождественным *истинной сущности*. Достичь же действительного осуществления, или *действительности своего бытия* человек может лишь в процессе *познания* сущности бытия, которое, согласно Аристотелю, возможно осуществить формально логическим путем, т. е. путем последовательного подведения всех отдельных посылок (λόγοι), полученных изначально теоретическим путем, т. е. путем созерцания формы (εἶδος) сущности (ουσία), под некую общую для них посылку (средний термин).

Этот момент в философии Аристотеля представляется крайне важным для Маймонида, ибо, согласно данному учению Аристотеля, человек оказывается способен сам, посредством рационального, логического метода постижения истины, прийти к действительному осуществлению своей сущности. Однако для Маймонида рациональное, логическое по форме познание является не столько способом постижения истины, сколько (и это, вероятно, является самым главным для понимания позиции Маймонида) необходимым *условием*, благодаря которому оказывается возможным такое постижение. Для Маймонида логическое постижение мира не есть еще выведение истины, оно представляет собой лишь необходимый путь к некоему нелогическому выявлению истины. Маймонид считает, что человек, обладая природной возможностью самоосуществления, никогда не придет к действительному самоосуществлению, если не будет работать над созданием соответствующей интеллектуальной диспозиции, при условии существования которой он только и оказывается в состоянии действительно осуществить свою сущность. Здесь Маймонид не только перестает следовать за

Аристотелем, но одновременно полностью отходит от воззрений тех еврейских мыслителей (например, Иегуды Галеви), согласно которым, познание истины возможно только посредством откровения, не зависящего от каких бы то ни было особых усилий самого человека. Галеви считал, что Божественная истина открывается только пророкам, и происходит это всецело по воле Бога; человек же, будь то пророк или *аль-хаир*, является лишь проводником для откровения [5]. Маймонид же говорит о том, что человек может достичь откровения посредством определенных интеллектуальных упражнений. В этом учении проявляется особый мистицизм Маймонида, который заключается в том, что упражнения эти не являются сами по себе мистическими: их суть не в совершении каких-то обрядов, а в сугубо интеллектуальной процедуре, представляющей собой научное познание, которое, однако, согласно Маймониду, не ведет само по себе к знанию истины, но может привести к возникновению состояния, в котором истина *может* быть познана [4, 4–35]. Иначе говоря, «обычной» интеллектуальной деятельности, такой, скажем, как чтение книги с целью познания ее содержания Маймонид *придает* смысл мистического действия. Состояние, в котором может произойти познание истины, зависит, прежде всего, от познающего. Только в том случае, если познающий идет к познанию истины «[присущим] ей путем» [4, 9], он достигнет этого состояния. Представление Маймонида о «присущем истине пути» радикально отличается от представлений Аристотеля. Согласно Аристотелю, путь к истине начинается с *мнения* (δόξα), которое может быть превращено в достоверное знание (ἐπιστήμη) при помощи силлогизма, т. е. корректного дедуктивного умозаключения¹. У Аристотеля истинное, или действительное осуществление сущности, представляемое им как оформление сущности (οὐσία) в λόγος, т. е. в определенным образом

¹ См. прим. М. Шнейдера в 4, 9.

упорядоченную, осмысленную сущность, происходит посредством превращения в силлогизме *случайного, акцидентального* мнения (*δόξα*), т. е. мнения, основанного на случайном выделении в сущности (*ουσία*) того или иного качества, в логически обоснованное *суждение*, т. е. преобразование мнения в логически оформленную сущность (преобразование *δόξα* в *λόγος*). У Маймонида же мнение превращается в истинное знание не в процессе логического вывода, а *в момент интуитивного озарения*, подготовленного процессом последовательного научного познания или, говоря иначе, логического оформления потенциально безобразной или акцидентально зримой сущности (*ουσία*). Сам процесс познания, согласно Маймониду, не дает знания, но готовит, если можно так выразиться, то *ментальное состояние*, в котором возможно внезапное, мгновенное *возникновение* знания, которое озаряет человека как вспышка молнии. Иначе говоря, научное познание является необходимой предпосылкой состояния *творения* истинного знания в данном человеке. Само творение знания в данном человеке не зависит от этого человека, оно зависит от его сотворенной Богом природы; но от человека зависит достижение того единственного состояния интеллектуального познания, в котором это знание только и может быть сотворено посредством интуитивного озарения.

Итак, истина, согласно Маймониду, творится-раскрывается в интуитивном озарении. В этой концепции можно увидеть уже абсолютный отход от аристотелизма. Если у Аристотеля человек достигает истинного состояния посредством осуществления логической процедуры выведения всех следствий из начальных посылок, то у Маймонида он как бы *встречает* истину на своем пути научного познания; человек не столько актуализируется в процессе формирования себя как человека знающего, сколько участвует в сотворении своей истинной сущности. Здесь мы становимся свидетелями очень тонкого перехода от концепции

энтелехического осуществления начального бытийного потенциала человека к концепции творения в событии интуитивного озарения.

Метод Аристотеля основывается на том, что изменение формы он мыслит не как *качественное превращение* одной сущности в другую, а просто как *осуществление* сущности, т. е. как актуализацию ее потенциальной способности быть формально существующей. Каждый феномен в системе Аристотеля – лишь *формально* другой феномен. Сущность потенции (δύναμις) движения не изменяется с обретением вещью новой формы: в каждой «новой» вещи всегда сохраняется *одна и та же* потенция; меняется только вид (εἶδος), или форма ее актуализации. В форме осуществляется *актуализация потенции* или, другими словами, в реальном предмете происходит формальная актуализация потенциальной способности вещи (события, явления) быть вещью (событием, явлением). Поэтому и *мысль* у Аристотеля представляет собой актуализацию некой потенциальной, прежде неоформленной *интеллектуальной* способности. Это означает, что мысль у Аристотеля представлена как *действующий интеллект*², переводящий сущности из потенциального состояния в актуальное.

Маймонид производит в этой системе, на первый взгляд, не очень заметное, но важное изменение. Он рассматривает актуализацию интеллектуальной способности человека

² Аристотель в трактате «О душе» проводит различие между (*воз*)*действующим интеллектом* (νοῦς ποιητικός; соответствующий латинский термин intellectus agens; соответствующий ивритский термин השכל הפועל), которому противопоставляется *воспринимающий*, или *пассивный интеллект* (νοῦς παθητικός; соответствующий латинский термин intellectus passivus; соответствующий ивритский термин השכל הנפעל), и *действительным интеллектом* (νοῦς ενεργεῖα, или νοῦς εντελεχεια; соответствующий латинский термин intellectus actu; соответствующий ивритский термин השכל בפועל), которому противопоставляется *возможный*, или *потенциальный интеллект* (νοῦς δυναμει; соответствующий латинский термин intellectus potentia; соответствующий ивритский термин השכל בכח).

(происходящую посредством работы действующего интеллекта) не как процесс формального *образования* действительного интеллекта, но лишь как путь, хотя и необходимый путь, к событию интеллектуального *творения*. Образование вещи, или сущности, таким образом, мыслится Маймонидом уже не как формообразование, но как *творение*.

В этой связи важным представляется указание Говарда Кризеля на то, что Маймонид рассматривает порядок в мире как неизменный, а мир как совершенное творение, не требующее изменений [6, 259]. Из этого, в частности, следует, что Маймонид предполагает у Бога как бы *две* природы: одну – когда Он творил (в *момент* творения), другую – после. С одной стороны, Бог способен совершать *изменения* и действительно совершает их (в момент творения), а с другой, – нет (Он ограничен в этом совершенством Им Самим сотворенного мира). Природа Бога оказывается как бы раздвоенной (причем, и во *времени*). Кроме того, акт творения как бы предопределен (целенаправленно) совершенством сотворенного мира. Это означает, что *целью* творения является сотворенный мир. Но этот подход (по сути, аристотелевский) неприемлем для традиции, в основе которой лежит концепция *творения*, ибо он ограничивает *могущество* Бога состоянием чего-то, что пребывает *вне* Бога.

Именно это противоречие, проявившееся у Маймонида, а под его влиянием и во всей дальнейшей средневековой философии, утверждавшей, с одной стороны, концепцию творения *ex nihilo*, а с другой устремлявшей человека к вечному бытию, стремится преодолеть Спиноза, который рассуждает следующим образом: для того, чтобы Бог не был ограничен чем-то, что находится *вне* Его (пусть даже как *цель* Его действий), не должно быть просто ничего такого, что было бы *субстанциально* отличным от Бога. И Спиноза находит способ, как это сделать. Разделение на творца и сотворенное является в его системе не субстанциальным, но

концептуальным (модальным): Бог (*natura naturans*) является *порождающей* причиной (*causa efficiens*) сотворенного (*natura naturata*) – в том смысле, что Он *конципирует* мир, творит его в качестве *ideata*. Модус здесь – это *conceptus*³. Творение у Спинозы представлено как концепция – в том смысле (*ratio*), в каком *мысль* является порождением *мышления*. Мысль не существует *вне* мышления. Также и вещь не существует вне концепции этой вещи. Это, однако, не означает, что существуют *отдельно* идея вещи и вещь; напротив, это означает, что вещь *не* существует отдельно от концепции этой вещи. Идея вещи представляет собой концепцию этой вещи, она конципирует эту вещь в качестве *ideatum*'а. Нечто является некой вещью, если оно *осмысливается* (*intellectio*) как *эта* вещь. Поэтому творение – это *интеллектуальная концепция*. Вещь не создается из *ничего* (в средневековом понимании), вещь всегда и есть, и не есть: но она есть всегда не как возможность, или вероятность (*possibilitas*), не как нечто *possibile*, а как само Божественное *могущество* (*potentia*): Бог *может* (способен) конципировать *любую* вещь *идеально*, т. е. он может мыслить все, что угодно, как нечто *отдельное* (как отдельную идею или как отдельную вещь), хотя оно таковым и не является (потому что не отделено субстанциально от Его интеллекта). Поэтому, все, что Он мыслит, является лишь *модусом* его мышления (одного из его атрибутов), оно не существует вне Его мышления. Всякая вещь как таковая, т. е. представляемая как модус Божественного мышления, определяется этим мышлением, и поэтому «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» [7, II, P. VII, 122].

Спиноза, таким образом, изменяет само представление о действии мышления: если в Средние века, и даже в системах Декарта и Гоббса, мышление понималось как акт интеллектуального *представления* субъектом некоего объекта в

³ «Per *modificationes* autem id, quod in alio est, et quarum *conceptus* a *conceptu* rei, in qua sunt, *formatur*» [7, I, P. VIII, Sch. II, 16]. См. также 7, I, P. XXXIII, Sch. II, 86.

качестве *предмета* представления, то Спиноза понимает мышление как *акт представления* (conceptio) как таковой (conceptus). Представление (conceptus) у него выступает как *творящее представление*. Заметим, что именно таково значение слова מַשְׁכָּח, являющегося одним из ключевых для средневековых еврейских философов, и, в частности, для Маймонида. Можно предположить, что именно этот термин Спиноза передает термином *conceptus*.

Посредством своей интерпретации термина conceptus Спинозе удается устранить противоречия между аристотелевской концепцией вечного бытия и библейской концепцией творения. *Представление* (conceptus) у Спинозы – это не порядок реконструирования порядка вещей в соответствии с порядком идей, существующих в некой единой мыслительной субстанции (res cogitans), как это имеет место в системе Декарта, но порядок действительного осуществления субстанциальной возможности (potentia) в виде ее модальных состояний (модусов). Спиноза представляет *другую* реальность, отличную от той, которую представляет Декарт. Соответственно, и понятие самого *представления* у него должно быть иным. В отличие от декартовской *реальности*, которая представляет собой математический порядок (порядок анализа и синтеза) соотношения (ratio) тела (res extensa) и сознания (res cogitans), воспроизводимый в сознании одинокого «Я» при помощи процедуры, при которой res cogitans методически делится на «простые и ясные» элементы, которые затем при помощи метафизической процедуры структурной аналогии соотносятся (ratio⁴) с элементами res extensa, спинозовская *действительность*

⁴ У Гоббса процедура действительного соотношения (reasoning, ratiotinatio) не представлена как метафизическая, поскольку у него, в отличие от Декарта, отсутствует разделение реальности на две сферы – сферу res cogitans и сферу res extensa: все вещи он мыслит как тела. Поэтому процедура соотношения у него представляет собой процедуру *вычитания* и *сложения* тел. Следовательно, у Гоббса,

представляет собой порядок соотношения (ratio) образов или модусов атрибутов мышления и протяжения субстанции. Этот порядок – тоже математический, но в этой математике речь идет о соотношении не элементов, а *производящих действий*, или *концептов*. Спиноза говорит не о соотношении, определяемом познающим «Я», не о cogito, а о самопредставлении (conceptus) субстанции, которое является самоопределяющим (determinatio) отношением (ratio). Каждое действие здесь тоже «ясно и отчетливо», только действия здесь не выстраиваются по аналогии с самосознанием одинокого «Я» (т. е., с точки зрения Спинозы, некоего произвольно взятого модуса), а выводятся, или производятся из всех других модусов посредством системы *определений* (definitiones) и различного рода *положений* (axiomata и propositiones). Действие в этой системе представляется как *фиксирующее определение* (determinatio). Установление

в отличие от Декарта, реальность не подчинена метафизической процедуре анализа и синтеза и сопоставления различных по своей сущности элементов; реальность Гоббса представляет собой *единую* природу, но состоящую из множества элементов – тел. Эти элементы по-разному соединяются друг с другом, образуя различные *природные и искусственные состояния* (status, state) или соотношения (ratio). Каждое состояние у Гоббса является *по природе* своей рациональным, поскольку оно является соотношением (ratio) тел, которые Гоббс, вслед за Галилеем, представляет как *силы* (powers), т. е. как способности к *движению*. Рациональным, по Гоббсу, является то состояние, которое способно *сохранять* способность к движению, т. е. к существованию, поскольку все существующее Гоббс, вслед за Галилеем, рассматривает как пребывающее в состоянии равномерного и непрерывного движения. В XVII в. можно отметить такие основные представления о реальности: Декарт представляет её как порядок *мысленного* (cogitatio) или *метафизического* соотношения элементов res cogitans и res extensa; Гоббс – как порядок *силового* соотношения *движущихся тел*, или *элементов природы*; Спиноза – как порядок *действительного* соотношения образов: тех, что *должны* быть, т. е. *идей* (они тоже являются *действительными*, поскольку действие определяется действительным несоответствием между тем, что должно быть, и тем, что есть в наличии), и тех, что есть *действительно*, т. е. *вещей*; Локк – как порядок (процедуру) соотношения простых идей и сложных идей (первичных качеств и вторичных качеств); процедура эта представляет собой продуцирование сложных идей посредством сочетания в человеческой душе (mind) простых идей друг с другом действием понимания (understanding); у Локка ratio представлено как *сочетающая связь* (relation).

конкретной ситуации или состояния (*affectio, modus*) представляет собой *определение способа действия* (*modus*), определение конкретной модальности или модификации, то есть конкретного соотношения (*ratio*) атрибутов субстанции. Поэтому действие является здесь *интеллектуальным познанием*, которое осуществляется как действие того, что Спиноза определяет как *intellectus*.

Действие *intellectus*'а заключается в *определении*. Именно *intellectus определяет порядок* (действия) в каждой данной ситуации. Порядок устанавливается путем определения действующих в каждый данный момент аффектов. То, какой аффект в данный момент *действует*, *intellectus* определяет путем сопоставления (*ratio*) образов – ожидаемого (должного или вероятного) и действительного. Если эти образы идентичны, т. е. если они совпадают, тогда результатом оказывается адекватная идея, которой соответствует аффект удовольствия, если же они не совпадают, тогда в результате будет неадекватная идея, которой будет соответствовать аффект неудовольствия. Таким образом, действие *intellectus*'а заключается в *распознающем определении* (*definitio*) действительного соотношения (*ratio*), которое *intellectus* (рас)познает (*cognoscit*)⁵ в виде образа (идеи). Это определение осуществляется путем сопоставления (*ratio*) *intellectus*'ом различных образов (состояний, ситуаций, в общем случае – модусов). В этом случае *intellectus* работает как *рассудок*.

В отличие от Декарта, который постулировал существование в сознании того же *набора элементов*, что и в реальности, Спиноза в качестве определяющего выдвигает постулат о том, что *идентичным* является (*concipitur*) не набор элементов, а *порядок производства образов* («порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» [7, II, P. VII, 122]). Этот порядок производства

⁵ Спиноза в 7, II, Def. III, Expl., 110 специально оговаривает, почему он *не* использует термин «воспринимать» (*percipere*).

образов по своей сути – геометрический. При нарушении его возникают аффекты неудовольствия, которые и сигнализируют об этом нарушении. Задача восстанавливать, сохранять и поддерживать определенный (*determinatur*) модальный порядок производства образов является задачей *intellectus'a*.

В отличие от Спинозы, Кант усматривает основную проблему не в том, чтобы знать в каждый данный момент, каково (со)отношение (*ratio*) *всех* доступных человеческому познанию состояний единой субстанции: Кант просто не считает, что человеческий *рассудок* (*intellectus*) способен в полной мере осуществлять такую работу. Это невозможно хотя бы потому, что человеческий рассудок не способен *учесть все* аффекты в их комплексном соотношении, т. е. весь комплекс тех воздействий, которые принимают участие в создании каждого конкретного состояния, т. е. каждого конкретного модуса. Если рассматривать субъект как всего лишь один из модусов или состояний бытия, то приходится отказать ему в способности производить учет особенностей всех остальных состояний или модусов бытия. В результате, Кант совершенно меняет перспективу: необходимо, считает он, отказаться от того, чтобы выделять в бытии субстанциальность и модальность. К рассмотрению бытия следует подходить не с позиции определения его сущностных состояний, а с позиции анализа познания бытия. Поэтому главным для Канта становится не вопрос о механизме или технике познания, а вопрос о самой *возможности* познания. Эта возможность выводится Кантом не из какого-то трансцендентного источника (традиционно относившегося к сфере метафизики и потому, по мнению Канта, никогда не имевшего прочного основания), а из внутренних мыслительных способностей человека, которые, взятые в их взаимном соотношении, обозначаются Кантом как *Vernunft*. В отличие от древнегреческого *логоса*, *Vernunft* Канта не представляет собой универсальное

соотношение каких бы то ни было элементов бытия. От cogito Декарта Vernunft Канта отличается тем, что он не является сам по себе мыслящей субстанцией (как *res cogitans* у Декарта), состоящей из элементов (*innate idea* Декарта) и проектирующей вовне свои собственные состояния. В отличие от *intellectus*'а Спинозы, Vernunft Канта не является способностью распознавания всех действительных состояний единой субстанции (не является у Канта такой способностью и *Verstand*, который занимается тем, что распознает опытные явления, удовлетворяющие требованиям Vernunft). В отличие от *understanding* Локка, Vernunft не продуцирует представления субъекта об объектах на основании его опытных восприятий (не делает этого и *Verstand*). Vernunft Канта можно охарактеризовать как познавательную систему субъекта, которая не конструирует объективный мир, не познает его и не воспроизводит в продуктах собственной мыслительной деятельности, но *позволяет ему быть* в той мере, в какой он необходим для осуществления её собственного бытия. Vernunft определяет предметы как элементы своей системы, т. е. как такие элементы, которые определяет в качестве опытных данных *Verstand*, действующий согласно общему плану и правилам, устанавливаемым Vernunft. Внутренняя познавательная система Канта, следовательно, работает как взаимодействие Vernunft и *Verstand*, т. е. как постоянно самоопределяющееся соотношение (*ratio*, Vernunft) общего плана, создаваемого Vernunft на основе определяющих предметы в качестве опытных данных действий *Verstand*. Это соотношение, согласно Канту, осуществляется каждый раз в конкретном акте *Verstehen*.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аристотель*. Метафизика // Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. С. 63 – 368.

2. *Бозций*. Комментарий к Порфирию, им самим переведенному // Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты. – М.: Наука, 1990. С. 5 – 144.
3. *Кант И.* Критика чистого разума (пер. Н. О. Лосского). – М.: Наука, 1999.
4. *Моше бен Маймон (Маймонид)*. Путеводитель растерянных (пер. и прим. М. А. Шнейдера). – М.: Мосты культуры – Иерусалим: Маханаим, 2000.
5. *Halevi J.* Book of Kuzari. – New York: Shalom Pub. Inc., 1969.
6. *Kreisel H.* Moses Maimonides // History of Jewish Philosophy. Ed. by D. H. Frank and O. Leaman. – London and New York: Routledge, 1997. P. 245 – 277.
7. *Spinoza B. de.* Die Ethik. Lateinisch und Deutsch. – Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1977.
8. *Wolfson H. A.* The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning. V. I. – Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1934.

ДО ПИТАННЯ ПРО ВИТОКИ
КОНЦЕПЦІЇ СПІВВІДНОШЕННЯ
СВОБОДИ ТА ВЛАДИ
В ФІЛОСОФІЇ Ж.-П. САРТРА*

Сартр розглядав буття людини як буття в ситуації, тобто як певне *розташування*. Такий погляд викликає багато екзистенційних питань, зокрема, такі: яке місце займаю я в цій ситуації? Взагалі, чи дійсно в *цій* ситуації є я? Або те, що я є тут і тепер, – це всього лише випадковість? Якщо це так, тоді акценти змінюються, і питання постає у такому вигляді: чи є моє існування в цій ситуації *дійсним*, тобто, чи впливаю я якимось дійсним чином на цю ситуацію, чи вирішую в ній щось – стосовно себе та інших? Інакше кажучи: чи є я дійсним, чи дійсно я існую? Чи, може, я – це лише епікурівський симулякр [7, 101] – порожня оболонка, позбавлена, насправді, будь-якого значення, – й мене легко й непомітно можна *замінити* чимось іншим?¹ Якщо ж я дійсно є, тоді я маю *визначати* своє існування якимись *діями*, котрі будуть *визнані* як *мої дії* іншими. Я дійсно *існую* тоді, коли мої *дії* визнаються *іншими* як *мої дії*. Тож мої дії мають бути *такими*, щоб вони могли *впливати* на інших таким чином, аби інші визнавали *мене* в моїх діях. Мої дії мають бути такими, щоб завдяки їм *мене відчували* інші, щоб вони якось *реагували* на мене.

* Димерець Р., Вербицька І. Про витоки концепції співвідношення свободи та влади у філософії Ж.-П. Сартра // Практична філософія. – 2004. – № 2. – С. 207–212.

Як же я можу досягти цього? Сартр відповідає: лише завдяки *свідомості*. Однак свідомість, каже він, слід розуміти як «свідомість значення», тобто так, як розумів її Е. Гусерль, – як свідомість певної *інтенції*, або *інтуїції*, котра є *вільним створенням уявлень*, або *діяльністю*, що *уявляє*, а не сумою уявлень [7, 104]. В феноменології Гусерля, до якої звертається Сартр в середині 1930-х рр., свідомість розглядається не просто як «потік», як то було в А. Бергсона², а як *спрямована свідомістю дія* [10, 8]. В контексті такого розуміння свідомості я тепер, розглядаючи своє існування як випадковість, роблю це не в силу раптового, і тому лякаючого, знаходження себе в такій ситуації, але в силу своєї *свідомої установки* розглядати себе саме таким чином. Тобто я свідомо конституую себе в образі свого існування як чогось випадкового. Тому насправді моє існування виявляється не випадковим, оскільки ж це *я сам* створюю такий його образ³. Будь-який мій образ, яким би він не був, уже в силу того, що він *створений мною*, свідчить про моє дійсне існування. І в дійсності я тепер *являю собою певний установлений мною ж самим образ*. *Я репрезентую себе зараз у цьому образі*. Й ось у *такому вигляді* я тепер *дійсно* існую. Але, оскільки я існую зараз у певному образі, тобто в чомусь, що є *чимось* лише тоді, коли його *сприймають*, я потребую посередництва *інших* – тих, хто може чуттєво сприймати цей мій образ як суто *мій* образ. Так Сартр приходить до необхідності створення теорії інтерсуб'єктивності [9, 336], і в цьому йому вже не може допомогти Гусерль, оскільки у межах вчення останнього саме проблема стосунку Я до іншого викликає найбільше труднощів.

Теорія інтерсуб'єктивності потребує певної концепції *дії іншого*, котра є вже імпліцитно присутньою у погляді Я на себе як на випадковість. Проте позаяк тепер Сартр розглядає випадковість Я як певну інтенційну установку Я, то й дії іншого він повинен представити як результат такої установки. Феноменологія Гусерля

тут не може допомогти через те, що в ній інтенціональна свідомість аж ніяк не є випадковістю, вона є *єдиною* й тому *необхідною* (а отже й *неминучою*) *передумовою* будь-якої дії. У Сартра ж Я, усвідомлюючи себе як випадковість, як те, чого *могло* б і не бути, як те, у бутті чого немає необхідності, усвідомлює своє існування як несамотійне, як щось таке, фундаментальною причиною чого є щось *інше*. Я існує тією мірою, якою воно існує для-іншого. Умовою його буття, власне, і є його принципова інтерсуб'єктивність. Саме по собі Я – ніщо.

У цьому контексті сартрівське питання виявляється питанням про залежність людини у глибокому філософському сенсі та про можливість для окремої людини звільнитися від цієї залежності, що її людина відчуває повсякчас у своєму екзистенційному бутті. Через це Сартр приходять до дослідження самої цієї залежності, котру він інтерпретує як владу ситуації, до якої виявилася екзистенційно закинутою людина⁴.

Спроби Сартра осмислити цю проблему сягають, принаймні, середини 1920-х років: про це можна судити зі змісту двох його листів (1925 р.) до Сімони Жоліве, котра впродовж певного часу була його нареченою. У цих листах він висловив ідею випадковості й свідомості як порожнечі у бутті [4, 98].

Варто відмітити, що таку постановку питання Сартр пізніше (у 1943 р.)⁵, у статті, присвяченій аналізу роману А. Камю «Сторонній» та його есею «Міф про Сізіфа» (обидва вийшли у 1942 р.), позначить як суто французьку: «...неінтелігібельність дійсності, випадковість – такими є полюси абсурду. Правду кажучи, ці теми не такі вже й нові... Вони виникли, починаючи з XVII століття, як продукт ясного, лаконічного, допитливого – суто французького розуму: вони слугували загальним місцем для песимістичної думки класичної епохи. Хіба не сам Паскаль наполягав на “споконвічних злигоднях нашої долі”, на “крихкості, смертності й такої нікчемності людини, що варто подумати про це

– і вже ніщо не може нас втішити”? Хіба не Паскаль указав розуму його місце?.. Чи не показує він, що “звичка” та “розвага” приховують від людини її “нікчемність, закинутість, недосконалість, безсилля та порожнечу?”» [8, 93]

Ця тема з'являється в Сартра саме в цей час не випадково: у творах Камю, присвячених дослідженню абсурду, він знаходить натяк на те, що вважав у край необхідним для розв'язання проблеми випадковості буття людини й пов'язаною з нею проблемою звільнення Я від влади іншого. Камю у своєму есеї ледь нібито згадує Паскаля, проте він робить це у контексті своїх роздумів про ухиляння від *неминучості*, що виявляється дуже цінним для Сартра. Камю пише: «...чи варто вважати... ніби немає жодного зв'язку між можливою думкою про життя й дією, що здійснюється, аби його покинути? ...Суть протиріччя полягає в тому, що я назвав би “ухилянням”, яке водночас і більше, і менше⁶ “розваги” Паскаля» [1, 226]. Саме в цьому екзистенційному *ухилянні* Сартр побачить джерело *свободи*, якого він не зміг знайти у феноменології: кожного разу, коли Я ухиляється від справжнього буття (а саме як таке ухиляння Паскаль трактує «розвагу»), виставляючи перед іншими *свій власний, ним самим створений образ*, цей образ, який сам по собі є *ніщо*, схиляючи до себе погляд іншого, робить Я *чимось*. У «Бутті й ніщо» читаємо: «Паскаль ... гадав, ніби в полюванні, грі з м'ячем і сотнях інших різновидів фізичної діяльності він відкрив потребу розважатися, тобто в діяльності, що була б абсурдною, якщо її звести до самої себе, він виявив значення, що трансцендує її, – отже, вказівку, яка відсилає до реальності людини взагалі й до її становища» [5, 763]. Сартр допускає певні вільності у своїй інтерпретації Паскаля, позаяк Паскаль показав розвагу справді як абсурдну, а не квазіабсурдну, діяльність, як трактує її Сартр. Зазначимо, однак, що Сартр слідує в своїй інтерпретації за Камю, котрий своїм «більше – менше» трансцендує «розвагу» Паскаля. До того ж Сартр вірно вловив

самий *дух* думок Паскаля: становище людини, яке проявляється у її тяжінні до розваги, є *історично* неминучим, але воно не є *сутнісно* неминучим. Що є важливим у думках Паскаля (для Сартра так само, як і для Камю), так це *зміна погляду на неминучість*, а отже й на необхідність. Для Паскаля неминуче (необхідне) це, врешті решт, лише *вірогідне*, тобто таке, що великою мірою залежить від обставин, що склалися *історично*. Людина в принципі може впливати на ці обставини, але лише тоді, коли вона їх *усвідомлює* саме як своє *історичне* буття. За Сартром, усвідомлення це вже є дія, бо усвідомлення – інтенціональне. Тому дія, якою б абсурдною вона не була, набуває певного сенсу, якщо вона самим фактом свого здійснення *вказує* на якийсь сенс, що за нею приховується. Таким чином, *кожна* наша дія має сенс, бо вона *вказує* на існування поза нею якогось *загального* сенсу, навіть у тому випадку, коли про це існування нічого не відомо самому діячеві. Тож позиція Сартра є дуже близькою до позиції Паскаля. Останній казав про те, що людина перебуває *між* кінцевістю та нескінченністю, й що її *закинуто* до цього невизначеного стану [3, 63–73], в якому вона *історично* приречена бути через акт гріхопадіння. Й тому *образом* людини у Паскаля стає «мисляча тростина», тобто певна сутнісна *порожнина*, здатна до осмислення свого становища, до *усвідомлення* своєї ситуації у світі. Людина не просто є в цій ситуації, але й може *вказати* собі на неї⁷, якщо зрозуміє сенс своїх дій, що їх Паскаль усі кваліфікує як *розвагу*.

Для Сартра *порожнеча*, *образ*, *ніщо* – це те, що виражає дійсність нереального. Саме на порожнечі, на ніщо ґрунтує Сартр дійсність Я, котре створює дійсність в *образі*, завдяки своїй здатності привертати до себе погляди інших. Образ привертає до себе погляди інших, оскільки він *вказує* на певний сенс, який *він* же сам і приховує. Цей образ, тобто ніщо, відсутність буття, *приховує* щось, що є *цінним* для іншого, він стоїть *між* іншим і

сенсом його буття, він перешкоджає йому долучитися до сенсу свого буття, але завдяки цьому образу інший якраз і дізнається про існування цього сенсу [8, 103].

Образ, який виконує таку сутнісно важливу роль у філософії Сартра, протиставляється ним *речі*⁸ й мислиться як *вільна діяльність уяви*, в процесі якої образ (Я) повинен здійснюватись кожного разу як постійність, єдність інтенції, що використовує для свого прояву найрізноманітніші засоби.

В «Уяві» Сартр, розвиваючи ідеї Гусерля, викладені в роботі «Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії» (1913), приходять до своєї концепції образу як певного *стану* свідомості. Дійсність може проявляти себе не лише у стані речі (тобто не лише проявляти себе як *реальність*), але й у стані образу (тобто проявляти себе як уява⁹). Виходячи з цього, можна казати про те, що дійсність, що її Сартр розуміє як активну здатність здійснювати об'єктивуючу дію, має в нього субстанційне значення, тобто є субстанцією, або сутністю, стосовно якої речі й образи суть лише її модуси, тобто способи її прояву, або стани її існування. Тут можна прослідкувати вплив метафізики Б. Спінози¹⁰. Однак Спіноза казав про субстанцію не як про активну здатність створювати об'єкти, а як про могутність (*potentia*), що проявляє себе у вигляді чи образі (*specie*) тих чи інших своїх станів або способів буття (модусів). Тому можна зробити висновок, що Сартр «пропустив», якщо можна так висловитись, учення Спінози через феноменологію Гусерля. Проте прагнення ототожнювати активну творчу спроможність зі спроможністю уяви, тобто зі здатністю *створювати* образи, пов'язане у Сартра не зі Спінозою й не з Гусерлем, а з традиціями французької словесності, котра мала багато видатних теоретиків, таких, наприклад, як Н.Буало, Б.Констан, Стендаль, Е.Золя та ін., але яка своє філософське обґрунтування отримала перш за все у Б.Паскаля.

Сартрівська концепція *створення образу* перекликається з паскалевською концепцією *переконування*, яке той розглядає як мистецтво впливати на волю іншої людини. Те *загальне* людське начало, яке, за Сартром, обумовлює можливість інтенціональності, Паскаль визначає як людську волю. Закони людської волі, котрі діють у людських взаємовідносинах, не *виводяться* зі свого начала (волі), а постійно містять це начало (волю) в собі як свою внутрішню структуру (пам'ять). Воля – це те минуле, яке міститься в теперішньому (тобто, йдеться знову ж таки про *історично* обумовлену ситуацію). Вона проявляється в *бажаннях* людського серця. Закони людської волі, вважає Паскаль, виявляються за допомогою *мистецтва переконувати*, яке, на його думку, обов'язково повинно враховувати спосіб судження людей про речі, що постають перед їхнім поглядом. Найбільший ефект у мистецтві переконувати, вважав Паскаль, досягається при поєднанні загальноприйнятих положень із бажаннями серця. Проте більш могутнім, на його думку, є все ж таки вольовий імпульс. Люди шукають логічні засади, вважає Паскаль, аби виправдати свої вольові прагнення. Тож мистецтво переконувати полягає у мистецтві задовольняти бажання (мистецтві подобатись) і мистецтві доводити [3, 287].

Усе це є дуже важливим для Сартра, котрий прагнув ствердити владу Я над ситуацією. Це можливо зробити, якщо Я вдасться використати ситуацію як *матеріал* для створення свого образу, або проекту себе, вільно асоціюючи себе з тими елементами ситуації, з якими воно буде вважати за потрібне це зробити. Таким чином, Я, переструктуровуючи ситуацію, зможе своїм вільним вибором змінювати її силові лінії тяжіння й унаслідок цього впливати на інших, тобто окреме Я зможе впливає на всю загальну владну структуру. Завдяки чому, однак, Я є здатним використовувати ситуацію як матеріал, із якого воно формує свою владу? Завдяки тому, що ситуація, до якої мене закинуто, *вже* до цього є

присутньою в мені як проект мого *дійсного* існування. Я ніби приречений бути в *цій* ситуації. Вона – в мені, тому що і вона, і я є результатом певних минулих процесів, які призвели до виникнення цієї ситуації. *Моя* ситуація є насправді *загальною* ситуацією. *Загальна* природа людського є *зараз* актуалізованою в мені й в існуючій ситуації. Ця ситуація і я – це певний єдиний людський проект, який *розпізнає* себе в різних своїх феноменах. На що б я не звернув свій погляд, я всюди знаходжу себе або відображення себе, бо те, що в мені, й те, що поза мною, тотожне за своєю суттю. Зараз, тут, на цьому місці я – ніщо, бо я є не лише тут і не лише зараз. «...Чи не є ніщо простою тотожністю із самим собою, цілковитою порожнечою, відсутністю визначень і вмісту?» [5, 52] Лише в інтенціональності погляду *реальне ніщо* виявляється як *щось* у тому, на що цей погляд спрямовано, бо вона є «спрямуванням моєї уваги» [5, 48]. Інтенціональність у Сартра це не сутність як така, не Я, не самість, це – *порожнеча, ніщо*. Але саме як *ніщо* вона робить можливим існування *чогось*, що виявляється як *можливість*, яку виявляє *дійсність ніщо*. Отже, активність *ніщо* висвітлює *щось* – на «тілі» буття: я *відкриваю* його *відсутність* завдяки своєму «реальному очікуванню» його *присутності*¹¹. *Щось* виявляється під владою погляду *ніщо*, яке виступає як свобода іншого. Тому я – це те, що інший *бачить* у мені. Завдяки *дії* іншого, якою є його погляд на мене, я існую як *щось*. *Дія* іншого конституює мій стан існування, моє становище. «Свобода – це якраз ніщо, яке *було* в серці людини і яке змусило людську реальність *робитися* замість *бути*» [5, 607] Моє буття, яке актуалізується дією іншого стосовно мене, є актуалізацією і його свободи. «...Інший має змусити бути таким, що існує, моє буття-для-нього, оскільки він повинен бути своїм буттям (тобто він має в бутті своє буття – *Р.Д., І.В.*); отже, кожна з моїх «вільностей» (вільних дій – *Р.Д., І.В.*) втягує мене в нове середовище, де навіть матерія мого буття є передбачуваною свободою іншого» [5, 379].

Не буття, а свобода, тобто відсутність буття, *ніщо* є умовою діяльності – саме тому, що свобода є *можливою* в *відсутності* буття. Відсутність буття спонукає людину до дії, бо будь-яка дія є інтенціональною [5, 602]. Інтенціональність це і є дія, бо дія є там, де *немає* буття. Через порожнечу, через *ніщо* дія стає можливою.

Але стан існування надають Я не інші як такі, а їхній *погляд*. Саме існування погляду *до* будь-якого *щось* створює *щось* як той чи інший образ буття. Це первинне існування як *ніщо* і є тим, що стверджується в сартрівському екзистенціалізмі [9, 321]. Мене немає без цього *погляду* іншого¹², що якимось чином володіє мною як *своїм сенсом* буття. Я – це той *образ*, яким інший *зараз* конституює своє буття. І я, як цей образ, є важливим для нього, бо я визначаю його дії. Інший мене бачить тому, що я *присутній* в ньому як певний *проект* мене, як реалізація його *здатності* бути. Реалізація цієї здатності, у момент її здійснення, тобто у момент спрямування погляду – це те, на що цей погляд спрямовано, себто я. Тому він не може не бачити мене. Я, як *щось*, визначаюся його поглядом, але його погляд – це здійснення мого існування в ньому як мого власного проекту бути собою. Я проектую себе за посередництва його погляду на мене, який я викликаю, поставши у певному образі. Таким чином, за посередництва іншого Я *здійснює* те, чим саме по собі воно є лише в *можливості*. Це і є проектуванням себе: я проектую у дійсність те, чим я є в можливості. Людина проектує бути засадою самої себе [5, 518, 531], здійснюючи у дії своє існування. Погляд іншого робить мене дійсним. Погляд іншого – це *його* дія, але ця дія спровокована *мною*. Провокуючи іншого на визначення мене в якості необхідного йому, для заповнення порожнечі його свідомості, й тому цінного для нього, буття, я отримую від нього підтвердження свого існування. Й у цьому підтвердженні я здійснюю власну сутність. Кожного разу я стверджую своє існування, викликаючи спрямовану на мене активність іншого, що проявляється у його

погляді на мене. Я провокую його погляд на мене, його дію, яка робить мене дійсним. *Провокація* дії це, власне, і є сама *дійсність*.

Але дійсність не є ані сумою образів, ані сумою поглядів. Вона не є чимось, що складається з дискретних становищ. Дійсність – це *жива* дійсність. Але ж яким чином я можу бути не сумою здійснених мною завдяки погляду іншого образів, а самою живою дійсністю? Це може статися, тільки якщо я, слідом за Паскалем, не буду шукати сталості за мінливістю, а визнаю, що сама мінливість є певною формою сталості. Адже мінливість – це цілеспрямоване *ухиляння* від чогось сталого. Від чого? – Від думок про своє власне становище. Людина не може постійно перебувати наодинці з собою, вона уникає думати про теперішнє [3, 108]. Й саме тому вона прагне *розваг* – щоб сховатися в мінливості постійного ухиляння до різних «справ» від незмінного споглядання нікчемності свого становища¹³.

Спосіб життя, що його дотримується людина, є як такий абсурдним, жодні *дії* як такі не мають у собі сенсу, який *ховається поза* ними. Паскаль каже про те, що, по суті, всі заняття людей – це розваги, котрі потрібні людям для того, щоб *приховувати* від самих себе справжню реальність. Все це – образи, фікції, за якими *прихована* дійсність. Вони – образи, тому що, приховуючи реальність, вони водночас *вказують* на неї.

Сартр побачив у цьому ключ до вирішення проблеми розпаду живої екзистенції людини на окремі її стани-образи [5, 763]: справа в тому, що те, що саме по собі є нічим, порожнечою, вказуючи на реальність, повертає до неї увагу. Ніщо – це *образ* дійсності, який, приховуючи дійсність і водночас вказуючи на неї, змушує тягтися до неї й, таким чином, сам виявляється чимось дійсним – тому що він чинний. Отже, сам мотив і є дійсністю. Щоб бути дійсним, я повинен звернути на себе увагу. Як такий я – *ніщо*, але, створивши свій образ, я в ньому виявляюся таким *ніщо*, яке *привертає* до себе увагу, погляд іншого. В образі я – порожнеча, що притягує до себе.

Згідно з Сартром, ця «уявна істота» – образ – насправді *вказує* на «справжню істоту» й тому є умовою існування цієї останньої. Через це, на відміну від Паскаля, в якого будь-яка діяльність людини, коли її погляд не звернений на неї саму, є *порожньою розвагою*, у Сартра будь-яка діяльність Я, що привертає до себе увагу інших, є справжнім здійсненням *екзистенції* Я, є вільною дією Я й здійсненням влади Я над ситуацією.

ПРИМІТКИ

¹ Жах перед такою можливістю тоталітаристського знищення неповторної людської особистості, тобто знищення її шляхом перш за все *знецінення* кимось її індивідуального образу, повсякчас проривається в трактатах Сартра, наприклад: «Людина – це перш за все проект, який переживається суб'єктивно, а не мох, плісень і не кольорова капуста» [9, 323]; «якщо я хочу уявити обличчя П'єра, потрібно, щоб я спрямував інтенцію на досить визначені об'єкти, а не на своє перо чи на цей кусок цукру» [6, 76].

² Головна претензія, що її пред'являє Сартр до теорії свідомості Бергсона, висловлена у таких його словах: «...Бергсон вважає за можливе знехтувати такою сутнісною характеристикою факта свідомості, як усвідомлення його прояву...» [7, 104] Завдання Сартра – ствердити *свободу* свідомості, щоб вона могла *вільно* створювати свої образи. Ось чому, зокрема, він виступає як проти «неусвідомлення» проявів свідомості у Бергсона, так і проти концепції «несвідомого» у З.Фрейда [6, 75].

³ Але я можу створити і якийсь інший образ себе. Проте не кожен мій образ буде сприйнятий іншим. Ось у цьому й полягає проблема: як створити такий свій образ, який і відображав би мою справжню сутність, і був би сприйнятий іншим?

⁴ «...Ви закинуті від народження до ситуації, якій повинні підкорятися... [Вона] нав'язан[а] вам іншими людьми» [цит. за 2, 6].

⁵ Цього ж року був опублікований також центральний сартрівський філософський твір «Буття і ніщо».

⁶ Виділення підкресленням скрізь наше. – Р.Д., І.В.

⁷ «Образи. – Зображення відмічено присутністю й відсутністю, згодою й незгодою. Реальність же виключає відсутність і незгоду» [3, 179].

⁸ Сартр відмовляється від *природи*, замінюючи її *образом*. Природа – річ, речовина, речовинність. Річ, реальне протистоїть *ідеальному* [7]. Його нудить

від речовинного, від загальноновживаного. В «Уяві» речі він протиставляє *образ*, критикуючи попередню філософію й психологію, що бере свій початок від Декарта, Спінози, Ляйбниція та Г'юма, за її «постулат: образ є лише річ» [7, 103].

⁹ Однією з головних думок Сартра, висловлених в «Уявному», є думка про те, що уява є *продуктивною діяльністю*, тобто діяльністю по створенню об'єкта шляхом надання форми матерії, в якості якої можуть виступати як речі, так і ментальні образи [6, 76], тобто *елементи* ситуації. Сартр створює вчення, згідно з яким Я використовує ситуацію (точніше, її елементи, які воно саме *відбирає*) як матеріал для створення свого *образу*. Цей образ, який сам по собі є *ніщо*, тобто щось *нереальне*, неречовинне, є тим не менш дійсною вказівкою для того, хто його бачить, тобто дійсно привертає його погляд до вільної свідомої інтенції, яка створила цей образ і яка і є Я, що здійснює свою дійсність таким чином.

¹⁰ У зв'язку з цим, можливо, варто пригадати, що в молодості Сартр бажав бути водночас Спінозою та Стендалем [4, 98], тобто стверджувати філософську єдність матеріального та ідеального, як це робив Спіноза, використовуючи при цьому *образи* та *уяву* так, як це робив у своїй художній творчості Стендаль.

¹¹ «...Саме сподівання побачити П'єра і моє очікування спонукали відсутність П'єра *відбуватися* (*arriver*) у вигляді реальної події стосовно цього кафе. Зараз відсутність його – вже об'єктивний факт, я її *виявив*, і вона постає як синтетичний зв'язок П'єра з кімнатою, в якій я його шукаю. Відсутність П'єра *переслідує* це кафе й виступає умовою його самонеатизації і перетворення на *тло*» [5, 49].

¹² «Достатньо, щоб інший дивився на мене, аби я був тим, чим я є» [5, 379].

¹³ «Найнестерпніше для людини – це повний спокій, без пристрасті, без справи, без розваги. Вона відчуває тоді свою нікчемність, свою недосконалість, свою залежність, неміч, порожнечу. Негайно з глибини душі підіймається нудьга, морок, жаль, печаль, досада, відчай» [3, 109].

ЛІТЕРАТУРА

1. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – С. 222 – 318.

2. Колядко В. И. Предисловие // Ж.-П. Сартр. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2002. – С. 3 – 18.

3. Паскаль Б. Мысли. – М.: REFL-book, 1994. – 528 с.

4. Рыкунов В. М. Предисловие к работе Ж.-П. Сартра «Воображение» // «Логос», № 3, (1), 1992. – С. 98 – 99.

5. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології. К.: Основи, 2001. – 854 с.

6. Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. – СПб.: Наука, 2002. – 319 с.

7. Сартр Ж.-П. Воображение // «Логос», № 3, (1) 1992. – С. 100 – 116.

8. Сартр Ж.-П. Объяснение «Постороннего» // Называть вещи своими именами: Программные выступления мастеров западно-европейской литературы XX века. – М.: Прогресс, 1986. – С. 92 – 107.

9. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. С. 319 – 344.

10. Слинин А. Я. На подступах к экзистенциализму: размышления Ж.-П.Сартра о воображении и воображаемом // Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. – СПб.: Наука, 2002. – С. 5 – 48.

ЗІТКНЕННЯ ТРАДИЦІЙ І ПОТРЕБА У ВИЗНАННІ (Післямова перекладача)*

У центрі есею Чарльза Тейлора «Політика визнання», який становить ядро книги «Мультикультуралізм і ‘Політика визнання’», лежить аналіз механізму забезпечення ідентичності окремої людини або культурної чи соціальної групи в ліберально-демократичній державі. В останні десятиліття ХХ ст. ліберально-демократичні країни опинилися в ситуації, коли в межах їхніх суспільств різні за характером окремі соціальні, національні та культурні групи стали вимагати політичного забезпечення своєї ідентичності, серед визначних рис якої є, однак, такі, що за своєю суттю суперечать самим принципам ліберально-демократичної держави, які полягають в обов’язковому забезпеченні основних прав та свобод всіх громадян без винятку. Концепція основних прав, так само, як, власне, і самі концепції права та свободи, в тому їх розумінні, в якому вони фігурують у цій дискусії, були вироблені в американському суспільстві на основі певної інтерпретації Західної політичної та філософської традиції. Тому факт висування зазначених вимог можна розглядати як прояв зіткнення різних традицій, що співіснують у межах однієї політичної

* Димерець Р. Зіткнення традицій і потреба у визнанні (Післямова перекладача) // Тейлор, Чарльз. Мультикультуралізм і «Політика визнання» [Текст] : есей / Ч. Тейлор ; пер. з англ. Р. Й. Димерець ; ред. з комент. Е. Гутман [та ін.]. – К. : Альтерпрес, 2004. – 172 с. – С. 97–113.

системи, в основі якої лежить лише одна з цих традицій (політично домінуюча традиція). Теоретичне підґрунтя цієї домінантної традиції офіційно виражене як у Конституції американської держави, так і в низці канонізованих цією традицією письмових творів, які є обов'язковими для вивчення у вищих навчальних закладах США. Саме проти творів, що становлять канон ліберально-демократичної традиції, і протестують у першу чергу (на відображеному в книзі етапі) представники інших традицій, об'єднуючись під лозунгами мультикультуралізму, фемінізму тощо. Можна помітити, що цей феномен зіткнення різних традицій у межах однієї політичної системи становить певну аналогію феноменові, який С. Гантінгтон у своєму відомому есеї, що був опублікований, практично, в той самий час, коли був опублікований і есей Тейлора, позначив у глобально-територіальному вимірі як «зіткнення цивілізацій». Термін «зіткнення традицій», здається, дещо точніше вказує на ті фундаментальні процеси, що відбуваються в сучасному світі, й надає можливість включити феномен «мультикультуралізму» та феномен «мультицивілізаційності» до більш загальної категорії «мультитрадиціоналізму». Бо ж не кожне явище насправді можна розглядати як «цивілізаційне», тобто як таке, в основі якого лежать процеси, притаманні переважно *міському* суспільству (*civitas*), так само як не кожне явище можна розглядати як феномен культури (в житті існують такі явища, наприклад, як відчуття, думка та ін., які, власне, не можуть розглядатися в контексті культури – на відміну, скажімо, від тих *способів*, у які ті чи інші відчуття, думка та ін. можуть *виражатися*). Традиція ж як спосіб *передачі* у часі та просторі певних способів буття (а не лише способів *вираження* буття) видається більш всеохоплюючим поняттям. У межах цього поняття можна помислити навіть таке явище, як відкидання традиції, бо його можна інтерпретувати як (можливо) перший акт у процесі створення якоїсь нової традиції, або ж як останній акт в

існуванні старої. До того ж як традиційні можна розглядати не лише, скажімо, релігійні, культурні та інші соціальні процеси, але й, наприклад, процеси біологічні, хімічні, фізичні тощо. Будь-який процес, в якому шляхом передачі у просторі та/або часі зберігається, відтворюється або створюється певний спосіб буття, можна називати традиційним процесом.

Тож проблема полягає в тому, що перспектива ідентичності, яка постає в контексті певного роду універсалізму (державного чи глобального), суперечить перспективі ідентичності, яка постає в контексті певної окремої традиції (особистої, національної, соціальної, культурної, гендерної тощо). Ця проблема, на думку Тейлора, виявляється у вимозі «визнання» (recognition). Тейлор вказує на те, що ідентичність людини може бути забезпечена лише визнанням іншими цієї ідентичності. «Вимога визнання [...] є наразі невідкладною через гаданий зв'язок між визнанням та ідентичністю, коли цей останній термін означає щось на кшталт особистого розуміння людьми того, ким вони є, своїх фундаментальних визначальних характеристик як людських істот. Суть тези про зв'язок між визнанням та ідентичністю полягає в тому, що наша ідентичність частково формується визнанням її або відсутністю такого визнання, а часто й *неправильним* визнанням, тому людині або групі людей може бути завдано справжньої шкоди, справжнього спотворення, – якщо люди або суспільство навколо них відзеркалюють їй її обмежене, принижуюче або презирливе зображення. Невизнання або неправильне визнання може завдати шкоди, може бути формою пригнічення, ув'язнюючи людину в хибному, викривленому та звуженому способі буття. [...] Належне визнання – це не просто люб'язність, яку ми виявляємо стосовно людей, воно становить життєво необхідну людську потребу»¹.

¹ Див.: Тейлор, Чарльз. Мультикультуралізм і «Політика визнання» [Текст] : есей / Ч. Тейлор ; пер. з англ. Р. Й. Димерець ; ред. з комент. Е. Гутман [та ін.]. – К. : Альтерпрес, 2004. С. 30, 31.

Характерним є те, що Тейлор прийшов до усвідомлення важливості концепції визнання, досліджуючи Гегеля («найвпливовіше раннє тлумачення теми визнання дає Гегель»²). Саме аналізуючи праці Гегеля, Тейлору вдалося наблизитися до критичного визначення тієї сили, що призвела до формування модерної ідентичності. Саме в цей час (1970-1980-ті рр.) Тейлор виважено, але суворо критикує ідею ліберальної політичної нейтральності та соціальну концепцію «нестисненої самості» («unencumbered self»). Цій темі присвячені такі статті Тейлора, як «Інтерпретація та науки про людину» («Interpretation and the Sciences of Man», 1971), «Що негаразд із негативною свободою» («What's Wrong with Negative Liberty?», 1979), «Соціальна теорія як практика» («Social Theory as Practice», 1981), «Розмаїття благ» («The Diversity of Goods», 1982). Зокрема, у статті «Що негаразд із негативною свободою?» Тейлор пише: «...ми маємо сказати, що негативні теорії [свободи] радше *можуть* спиратися на концепт можливості (opportunity-concept), ніж дійсно на нього спираються, бо ми повинні допустити [існування] такого діапазону [...] негативних теорій, який міг би включати в себе певне поняття самореалізації. Зрозуміло, що такого роду погляд не може спиратися лише на концепт можливості. Якщо ми дивимося з позиції самореалізації, тоді ми не можемо сказати, що хтось є вільний, якщо він ніяк не реалізував себе, якщо він, наприклад, зовсім не усвідомлює свого потенціалу, якщо в нього ніколи навіть і думки не поставало про здійснення цього потенціалу, або якщо він паралізований страхом зруйнувати якісь норми, які він засвоїв, і які не є його автентичним відображенням»³. Але таке усвідомлення й така реалізація можливі лише в суспільстві. «...На

² Див.: Тейлор, Чарльз. Мультикультуралізм і «Політика визнання» [Текст] : есей / Ч. Тейлор ; пер. з англ. Р. Й. Димерець ; ред. з комент. Е. Гутман [та ін.]. – К. : Альтерпрес, 2004. С. 39.

³ Taylor, Charles. «What's Wrong with Negative Liberty?», in *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p 213.

особистому рівні всі ми усвідомлюємо, що ідентичність може бути сформована чи спотворена під час нашого контакту зі значущими іншими...»⁴ В Тейлоровому дискурсі не випадково відчутний вплив одного із засновників прагматизму, Дж.І.Міда. Саме Мід ще на початку ХХ ст. звернув увагу на те, що філософія Гегеля представляє *метод думки*, а не постулює сутності⁵. Звідси Мід робить свій висновок про те, що самість є не якоюсь сутністю, а певним способом формування або синтезування «Я» у процесі інтеракції з іншими. У Гегеля цей метод динамічного формування «Я» в комунікації з іншим найяскравіше проілюстрований у тому місці «Феноменології духу», де йдеться про діалектику господаря і раба. Отже Тейлор також звертається до цієї теми, яку він тлумачить не просто в контексті взаємної залежності господаря і раба, а як процес боротьби за визнання. Зазначимо, між іншим, що паралельно в Німеччині над проблемою визнання працював Аксель Гонет, чиє дослідження «боротьби за визнання» передувало дослідженню Тейлора. Але Тейлору вдалося привернути увагу до концепції визнання завдяки використанню риторики визнання у зв'язку з дебатами навколо Квебеку, що він зробив й у своєму есеї «Політика визнання», який став одним із найвідоміших творів Тейлора. У цьому творі Тейлор помістив тему визнання в контекст зіткнення традицій (проілюстрований на матеріалі квебекської контрверзи та дискусій навколо змісту навчальних програм в університетах США), що дозволило повному поглянути на всю цю проблематику. Виявилось, що саме в контексті ситуації зіткнення традицій концепція потреби визнання набуває особливої актуальності. У чому ж справа? Відповідь на це, вважає Тейлор, може дати історія виникнення концепції визнання.

⁴ Див.: Тейлор, Чарльз. Мультикультуралізм і «Політика визнання» [Текст] : есей / Ч. Тейлор ; пер. з англ. Р. Й. Димерець ; ред. з комент. Е. Гутман [та ін.]. – К. : Альтерпрес, 2004. с. 40.

⁵ Mead, George Herbert. «A New Criticism of Hegelianism: Is It Valid?» *American Journal of Theology* 5, (1901), pp. 87–96.

У своєму есеї Тейлор відшукує той момент, коли, на його думку, в моральному та політичному дискурсі концепція «визнання» заступила місце концепції «честі». Він пов'язує артикуляцію цієї зміни в першу чергу з ім'ям Ж.-Ж. Руссо. Здається, однак, що як процес самих концептуальних змін, так і процес їх артикуляції розпочався набагато раніше й сягає, принаймні, часів Треченто. Мабуть Ф.Петрарка був тією людиною в Європі, яка вперше з часів античності відверто висловила бажання досягти людської *слави*, тобто досягти *визнання* своєї особистої гідності іншими людьми, надаючи цьому визнанню більшої ваги, ніж традиційній християнській доброчесності, за яку людина отримує винагороду лише у потойбічному світі⁶. Петрарці в цьому, як і багато в чому іншому, наслідували наступні покоління гуманістів, які поступово виробили особливу риторику слави та гідності⁷, що згодом трансформувалася в риторику ствердження природної свободи та прав людини⁸.

З іншого боку, діячі Реформації, у першу чергу Ж. Кальвін, проповідували, що цінність окремої людини повинна виявлятися у загальновизнаних проявах її доброчесності. Покликання людини, а саме воно й визначає її цінність, повинно виявлятися таким чином, щоб бути визнаним іншими людьми.

Ці концептуальні зміни, що відбувалися як у секулярній, так і в релігійній думці в Європі, поступово призвели до зламу замкнених

⁶ Ввечері 1 вересня 1340 р. Петрарка, дізнавшись про одночасні рішення Римського Сенату і Парижського університету вінчати його лаврами поета, написав у листі до кардинала Джованні Колонна, свого друга і покровителя: «...дух людей молодих підстьобує скоріше слава, ніж доброчесність» (Petrarca, Francesco. *Familiarium rerum libri*. Edizione critica per cura di Vittorio Rossi. Firenze, 1968, IV, 4).

⁷ Найвідоміші зразки цієї риторики представлені у творі Д. Манетті (1356–1459) «Про гідність та вищість людини» й особливо у «Промові про гідність людини» Д. Піко делла Мірандола (1463–1494).

⁸ Ця трансформація пов'язана в першу чергу з іменами Н.Макиавеллі (1469–1527), Г.Гроція (1583–1645), Т.Гоббса (1588–1679), Д.Локка (1632–1704) та Ж.-Ж.Руссо (1712–1778).

станів середньовічного суспільства. І очевидно, що Руссо, який народився та виріс у кальвіністській Женеві, був тут аж ніяк не першим промовцем. Власне, це визнає і Тейлор, кажучи, що Руссо «вимовив щось таке, що в певному сенсі вже відбувалося в культурі»⁹.

Роль Руссо в зазначеному процесі, яка справді була видатною, набула, мабуть, такого значення через те, що у Франції, де переважно відбувалася його творча діяльність, і де його вплив був найбільший, за середньовічні *préférences* у політичній сфері трималися найдовше (їх захищав і згаданий Тейлором Монтеस्क'є, в якого Тейлор знаходить і самий цей термін), а скасування їх було найгучнішим. Але так було лише в політичній сфері. У системі освіти, наприклад, за середньовічні *préférences* найбільше трималися не у Франції, а в Німеччині. Твори Канта чи Гегеля ніколи, мабуть, не набули б у цій країні такого розголосу, якби ці мислителі не обіймали визнаних державою, офіційних посад професорів університетів, що надавало їм у Німеччині певних і досить відчутних привілеїв – тих самих *préférences*. У Франції ж, навпаки, практично ніхто з видатних мислителів XVII–XVIII ст. не був професором університету (приклад П. Гасенді, скоріше, підтверджує цю закономірність, ніж спростовує її); Руссо ж, одна з найвідоміших постатей цього періоду, в університеті взагалі ніколи навіть і не навчався.

Тож проблема визнання в силу самого свого походження має амбівалентну природу. Бо вона виникла *саме* в контексті зіткнення традицій. З одного боку, як ми бачимо, йдеться про визнання *унікальної особистості* – індивідууму, концепція якого була створена в межах європейської думки поколіннями видатних філософів, серед яких Сократ та Демокріт були чи не найпершими. Тобто питання ставиться в контексті традиції, в межах якої

⁹ Див. Тейлор, Чарльз. Мультикультуралізм і «Політика визнання» [Текст] : есей / Ч. Тейлор ; пер. з англ. Р. Й. Димерець ; ред. з комент. Е. Гутман [та ін.]. – К. : Альтерпрес, 2004. С. 34.

перевага надається особистості, котра має отримувати визнання вже в силу самого цього свого статусу. У Новий час найвпливовішими мислителями, що стояли на цій позиції, були Р.Декарт, Т.Гоббс та Д.Локк. З іншого ж боку, і це теж очевидно, йдеться про потребу в *універсальному* визнанні цієї особистості. Тобто перевага у цьому випадку надається суспільству, і це виражається у вимозі, щоб *усі* були здатні знати або розуміти *унікальне*. За часів античності цю позицію відстоювали Платон і Аристотель. Найвпливовішими мислителями, що стояли на цій позиції у Новий час, були Руссо та Гегель.

Очевидно, що ані перша, ані друга позиції не є самодостатніми. Ствердження абсолютної цінності особистості містить у собі імплікацію, що ця цінність має бути визнана іншими. Отже, цінність ця вже не є абсолютною, оскільки вона залежить якоюсь мірою від думки інших. З іншого боку, вимога визнання унікальної особистості іншими означає вимогу, щоб інші розуміли те, що, за визначенням унікальності, *інший* зрозуміти не може.

Вимога визнання є внутрішньо суперечливою, бо вона водночас і апелює до концепції рівності і відкидає її. Вимагається, щоб люди були водночас і різними, і однаковими, і рівними, і не рівними. Але за законами («аристотелевської») *логіки* такого бути не може, це забороняє закон тотожності (ідентичності). Вказана суперечність виникає тоді, коли проблему, яка виникла *історично*, намагаються вирішити за законами *формальної* логіки, тобто застосовуючи інструментарій, доцільний лише при роботі з *незмінними* об'єктами, з формами, а не з самими речами. Саме тому Гегель і намагався вирішити цю проблему, сформулювавши її у термінах процесу діалектичних відносин, а не в термінах незмінних сутностей. Саме тому і спирався він на логіку не стільки формальну, скільки діалектичну, пристосовану спеціально для дослідження історичного процесу. Якщо ж відмовлятися від історичного підходу, а тим самим і від Гегеля, тоді й від

діалектичної логіки треба відмовлятися, що й зробили, зокрема, А.Шопенгауер, С.К'єркегор і Ф.Ніцше, створивши свої концепції ірраціональних незмінних сутностей (відповідно «воля до життя», екзистенційна «віра», «воля до влади» тощо). Якщо відмовляєшся від діалектики, від визнання теж доводиться відмовлятися (не випадково К'єркегор називав себе «приватним мислителем», а Ніцше казав, що пише «ні для кого», або, принаймні, лише для декількох).

Ці ірраціоналістські тенденції континентальної європейської філософської традиції впродовж довгого часу не дуже, однак, впливали на американську філософську думку, розвиток якої відбувався в руслі, сформованому переважно британською філософською традицією. У силу ряду історичних обставин (однією з яких було те, що американську державу створювали люди, які були представниками радикальних течій в протестантизмі й, відчайвшись утілити свої ідеї в Європі, перенесли їх до Нового Світу) в центрі американської традиції лежить проблема формування людської ідентичності як певного способу *опанування людиною своєї самості (self)*. У британській політичній думці вже на той час були відповідні розробки, згідно з якими індивідууми досягали цієї мети завдяки створенню держави (теорії Гоббса та Локка). Американська думка від початку являла собою генетично обумовлену модифікацію британської філософської традиції, що включала, зокрема, філософські вчення англійців Ф.Бекона, Т.Гоббса, Д.Локка, Д.С.Міля, шотландця Д.Г'юма. У певний момент (починаючи з Р. У. Емерсона) в Америці стає помітним також і вплив німецької філософії. Якщо казати про її представників, то найсильнішим у США до кінця 1930-х років був вплив Гегеля, який розвинув певні тенденції філософії Локка (зокрема, концепція Гегеля про господаря та раба була б неможлива без концепції взаємної залежності індивідуумів та уряду в політичній теорії Локка). Загалом, безпосередній (на

початку, великою мірою завдяки Т.Джеферсону) або опосередкований вплив Локка на американську філософію був, мабуть, найбільшим. І це не випадково, бо в центрі філософії цього мислителя лежить концепція свободи індивідуума, основаної на його *приватній власності*, яку Локк розглядав як процес самостворення індивідуума і головний фактор його ідентифікації в суспільстві. Згідно з Локком, людина є так само власником продукованих нею ідей, як вона є власником продукованого нею майна. Отже, вона є власником всього, що вона виробляє чи здійснює. В американській Конституції втілено ідею Локка, згідно з якою метою держави є перш за все забезпечення існування приватної власності її громадян (цей принцип виражений у формулюванні основних прав громадян США). Як зазначає Тейлор у своїй праці «Етика автентичності», «Індивідуалізм Локка дав нам теорію суспільства як договору. Пізніші форми договору пов'язані з уявленнями про суверенність кожної особи. ...Кожен має право і здатність бути самим собою»¹⁰.

Але за яким принципом можуть бути визначені кордони людської особистості? За Локком, ці кордони визначаються нібито автоматично, а потім закріплюються силою держави. Але принцип роботи цієї автоматики, як його описує Локк (принципи роботи «розуміння», «understanding»), не завжди спрацьовує, бо він не враховує дії людських пристрастей, беручи до уваги лише розум (reason). Американцям довелося звернути на це увагу під час війни між Північними та Південними штатами. І тут у нагоді став шотландець Д. Г'юм, який іще в першій половині XVIII ст. на це питання відповідав так: кордони людської особистості визначаються ментальними процесами *нерационального* типу, саме від них залежать дії індивідууму. У другій половині XIX ст. американець Ч. С. Пірс, один із засновників прагматизму, наслідуючи Г'юма, поставив питання про психологічні умови, за

¹⁰ Тейлор Ч. Етика автентичності. – К.: Дух і літера, 2002. С. 39.

яких є можливою продуктивна дія. (Тобто йшлося про визначення психологічних факторів, які обумовлюють межі діяльності індивідууму.) Така дія є можливою, якщо людина *вірить* у можливість цієї дії. Але, на відміну від Г'юма, Пірс вважав, що ця віра є не індивідуальним, а колективним, соціальним феноменом. Ця концепція сягає вже Т. Гоббса, який вважав, що питання про істинність є конвенційним, і тому його повинні вирішувати ті, хто має владу в державі. Критерієм істини є думка суверена¹¹. Отже, замість об'єктивного знання Гоббс постулював конвенційну думку, яку, вважав він, має висловлювати державна влада.

Подібним чином у Пірса об'єктивне знання замінене соціально прийнятим віруванням. Замість гоббсівського суверена рішення про дійсність того чи іншого факту тут приймає суспільство¹². Дію Пірс уявляв як *можливу* дію. Конкретна дія визначається ідеєю (ідею Пірс розумів так, як розуміли ідею Локк і Г'юм, тобто як суб'єктивне уявлення про об'єкт) про всі можливі наслідки цієї дії. Уявлення про наслідки він розумів як уявлення про *відчуття* цих наслідків.

В. Джеймс, другий засновник прагматизму, ще більше, ніж Пірс, був схильний до ідей Г'юма, а саме до його теорії афектів, яка, в свою чергу, багато чим завдячувала теорії вроджених почуттів Шефтсбері, котрий здійснив своєрідне поєднання вчення свого вчителя Локка (про вроджену *здатність* людей до розуміння) з вченням Декарта (про вроджені *ідеї*); Шефтсбері, фактично, ототожнив самі ідеї і механізм оперування ними (людські відчуття). Розвиваючи цю традицію, Джеймс вважав, що людські уявлення про наслідки дій є не раціональними, а емоційними. З цього він робив висновок, що вірування людини не нав'язується їй

¹¹ Hobbes, Thomas. *Elements of Law Natural and Politic*. London: Simpkin, Marshal, and Co., 1889, 2, 10, 8.

¹² Пірс не обов'язково мав зазнати безпосереднього впливу Гоббса, посередником міг бути Д. С. Міль з його повагою водночас до Ф. Бекона та О. Конта (1798–1857). Останній вважав Гоббса чи не найважливішим політичним мислителем за всю історію політичної думки.

суспільством, навпаки, людина *сама* прагне цієї віри (концепція «волі до віри»). Істина – продукт ідеї, продукт уявлення суб'єкта. Не істина є критерієм цінності ідеї, а навпаки, ідея є критерієм цінності істини. Що буде визначено як істина, залежить від домінуючої в суспільстві ідеї, тобто від домінуючого вірування (belief). Критерієм *функціональності* такого вірування має бути так званий «універсальний досвід (experience)», концепція якого сягає, з одного боку, Міля, з іншого – Емерсона, а врешті решт – теорії індуктивного методу Ф. Бекона.

У версії прагматизму Д. Дьюї «experience» врешті решт ототожнюється з природою. Поняття «experience» у Дьюї охоплює, фактично, всі аспекти буття. В результаті зникає необхідність ставити питання про *сутність*, оскільки все зводиться до досвіду. Теорія також виявляється елементом «experience», який, як і практика, є необхідним для вироблення правильного рішення. Рішення, таким чином, повністю визначається існуючим на даний момент досвідом (experience). Тобто досвід, що існує у даний момент, визначає дану конкретну ситуацію, так само, як і дії, до яких має вдатися у цій ситуації людина. Отже, «experience» створює ситуацію і створює суб'єкта, що діє в цій ситуації.

Дж. І. Мід, розвиваючи ідеї Пірса, Джеймса та Дьюї, висунув концепцію, згідно з якою генетична природа індивідуума, що визначається його походженням, визначає, у свою чергу, його «поле досвіду» (field of experience), від якого він, однак, психологічно залежить, оскільки кожна дія індукує (induce) досвід¹³. Оскільки лише завдяки тому, що індивідуум виявляє себе діючим стосовно себе так само, як він діє стосовно інших, він стає для себе суб'єктом (I) радше ніж об'єктом, і тільки завдяки тому, що він зазнає дії (is affected) своєї власної соціальної поведінки у спосіб, в який він зазнає дії соціальної поведінки інших, він стає

¹³ Mead, George Herbert. The Social Self, *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, 10 (1913), p. 375.

об'єктом своєї власної соціальної поведінки (Me). Інші стають для «І» «значущими іншими», якщо вони якимось чином *вторгаються* в комунікативний процес між «І» та «Me»¹⁴. Тобто інші замість «І» заповнюють таким чином для «Me» поле його досвіду. Інакше кажучи, дія інших на нашу самість змінює її. Інші тому й виявляються для нас значущими, що наше «І» сприймає їхні дії так, ніби це дії «Me». Наша самість отримує таким чином викривлене уявлення про себе. Людина, каже Мід, сприймає себе так, як вона сприймає інших, тому, що, для того, щоб зрозуміти себе, вона мусить представити собі себе як іншого (як об'єкт, «Me»). У цей процес вторгаються інші й це саме вони, а не «І», створюють об'єкт, який «І» сприймає як «Me». Це трапляється тому, каже Мід, що, спілкуючись із собою, ми використовуємо соціальні символи («жести»)¹⁵. Наша самість залежить від нашого соціального оточення, вона формується ним, бо воно, фактично, формує наш досвід (experience) завдяки соціальним *комунікативним символам* (інтонація голосу, жести тощо), за допомогою яких ми представляємо собі також і себе. Інші виявляються для нас *значущими*, оскільки ними сформований наш спосіб представлення (себе). Ми сприймаємо себе за допомогою тих способів сприйняття, які нав'язують нам інші. Отже, механізм соціальної дії, за Мідом, такий: наші дії залежать від нашого сприйняття, яке залежить від того, *як* ми сприймаємо, сприймаємо ж ми за допомогою тих способів сприйняття, які нав'язали нам «значущі інші». «Значущі інші» є значущими *для нас* тому, що вони є джерелом тих «значущих символів» (significant symbols), за допомогою яких формується наша самість, а отже, й наші дії. «Значущі символи» ж є значущими для нас тому, що за їх допомогою ми для себе *позначаємо* об'єкти; вони формують наш спосіб позначання, а отже, й наш спосіб сприйняття. Бо ми

¹⁴ Там само.

¹⁵ Там само, р. 376.

сприймаємо лише те, що відчуваємо, а відчуваємо ми лише те, кордони чого є *позначеними*, виділеними у такий спосіб, що ми їх можемо зазвичай упізнати або *розпізнати* (recognize). Саме тому, що вони впізнаються або *визнаються* (are recognized) всіма окремими членами даного суспільства або соціальної групи, вони і є значущими символами¹⁶.

Мід, власне, каже про те, як формуються наші *загальні* уявлення (ідеї): ми сприймаємо об'єкти за допомогою тих значущих символів, які нав'язує нам наше соціальне оточення. Ми репродукуємо себе (свою самість, свою ідентичність) відповідно до свого уявлення про себе (про свою самість, ідентичність), тобто відповідно до уявлення про нас нашого соціального оточення, яке занурює в нас це уявлення про нас за допомогою занурення в нашу *здатність* до уявлення своїх *засобів* уявлення (значущих символів).

Загалом умови дії індивідууму згідно з філософією прагматизму є такими: «Я» маніфестує себе, свою ідентичність у своїх *проявах*: *знаках* (Пірс), *віруваннях* (Джеймс), *діях* (Дьюї), *жестах* (Мід), загалом – у своєму *іміджі*. Але щоб бути власником цих своїх *проявів*, тобто свого *іміджу*, «Я» повинно бути *визнане* іншими – *суспільством, державою*. «Я» повинно бути *визнане публічно*, що в американському контексті означає – *законно, легітимно*. Прояви «Я» мають бути публічно затверджені, легітимізовані як його *кордони*, як межі його *самості*, або *ідентичності*. Звідси й постає проблема *визнання* (recognition) як проблема також і *розпізнання* (recognition): «Я» лише тоді може дійсно бути «Я», коли інші *відчувають, розпізнають* кордони цього окремого «Я» і стверджують його ідентичність своїм значущим рішенням. «Я» – це не обов'язково окремий індивідуум, так можна позначати і групу (тобто «Я» – це завжди контекстуальне «Я»). Але ця група

¹⁶ Mead, George Herbert. *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1934, p. 47.

повинна мати виразні, відчутні особливості – вона повинна мати *ідентичність*. У випадку, коли йдеться про *національну* групу, цими особливостями є, в першу чергу, *культурні* особливості. Тому й набуває такої актуальності проблема визнання культурної цінності різних народів, що входять до складу американської нації. Їхню *ідентичність* можна утримати (а *необхідність* її утримання визначається ліберально-демократичним законодавством Сполучених Штатів) лише завдяки *публічному* (громадському, державному, public) *визнанню*. Слово «public» у цьому контексті означає певний *механізм* визнання кожної окремої ідентичності. Ідентичності не існує, якщо вона не є публічно розпізнаною та визнаною (publicly recognized), тобто легітимізованою (не обов'язково офіційно, але обов'язково шляхом загального визнання її «дійсності» (validity), тобто здатності на дії, які примушують інших відкрито визнати ці дії як її власні, тобто як прояв її ідентичності).

«Я» може зберегти свою індивідуальність лише як *ідентичність*, тобто лише через публічне (що далеко не завжди і зовсім не обов'язково означає «офіційне», але завжди означає «дійсне» (valid)) визнання цієї індивідуальності як такої. Це – специфічно американський момент, який не завжди у повній мірі розуміється поза межами США та Канади. У свою чергу, там не зовсім розуміють, навіщо людині може бути потрібен, скажімо, *паспорт* (pass-port) – тобто *дозвіл* якоїсь офіційної інстанції переступати зовнішні кордони (у людини ж бо насправді не може бути зовнішніх кордонів – та ще й визначених якоюсь зовнішньою інстанцією, – тобто кордонів, що лежать поза межами її ідентичності; такі кордони сприймаються як щось «метафізичне», що в американському контексті означає – «несправжнє», «недійсне», non-valid), але водночас кожен американець міцно тримається за будь-яку свою внутрішню «identity card», яка як,

скажімо, «driver's licence»¹⁷, дозволяє йому *рухати себе* куди завгодно, тобто вільно діяти в будь-якому напрямку, і яка символізує публічне визнання його особистості як його ідентичності, тобто тотожності його проявів, дій, іміджу його самості. Щоб володіти собою, американець має бути *публічно* визнаний як такий, що *здатен* панувати над собою. Звідси це не завжди зрозуміле для інших тяжіння американців до постійного публічного підтвердження своєї «автентичності» – шляхом проходження різного роду тестів (на розумові здібності, психічну нормальність, правдивість тощо). Тільки в цьому контексті стає насправді зрозумілим, скажімо, такий феномен, як американський бізнес взагалі й американський шоубізнес зокрема, який є вельми характерним вираженням специфіки американської ментальності. Для американців надзвичайно важливо бути саме *публічними* людьми, тому й героями їхніх справжніх казок, взірцями, кумирами є люди, які найбільше втілюють у собі принцип *публічного визнання ідентичності*, – відомі політики, актори, топ-моделі, бізнесмени тощо. Вкрай важливо бути *відомим*. Ти існуєш лише тоді, коли ти відомий, тобто, коли тебе *визнано*. Знаменитий американський «happy end», який так часто драгує кіноманів-неамериканців, є насправді *символом* визнання зусиль кіногероя, спрямованих на ствердження та демонстрацію своєї особистості. Оскільки його дії є публічними, – бо їх *показують* у кіно або на телебаченні, – то вони й визнані мають бути публічно (тобто – в *цьому самому* кіно або в *цьому самому* телешоу, а не домислені кимось десь поза його межами), інакше навіщо ж був потрібен самий цей *публічний* показ (show)? Глядачі повинні знати, що

¹⁷ Цікаво у цьому зв'язку відмітити, що у британській формі «driving-licence», яка позначає нібито такий саме предмет, що й американська «driver's licence», відчутний, насправді, зовсім інший смисл. Американська ліцензія є *власністю* водія, вона є вираженням *його* особистості, тому вона є його справжньою «identity card», тоді як британська ліцензія є суто зовнішнім по відношенню до водія засвідченням його права самому вести авто.

особистість лише тоді є особистістю, коли її *публічно визнано* як особистість. Отже, сенс дії особистості – досягти публічного визнання своєї самості, тобто підтвердження своєї ідентичності.

Але для того, щоб неповторна, унікальна особистість була визнана публічно, без чого вона не може *дійсно* бути такою особистістю, вона має бути публічно *представлена*. Чим більш загальним (універсальним) є її визнання, тим більш надійно підтвердженою є її індивідуальність, яка в цьому випадку має вже бути визначена як *ідентичність* (identity).

Ця ситуація, однак, пов'язана з наступною проблемою: при такій неоднозначності поняття «public» дуже нечіткою виявляється межа між публічним і політичним. І через це вимоги, які висуваються, скажімо, в сфері освіти чи культури, можуть дуже легко, хоча й не завжди помітно, набути політичного значення, і навпаки. Саме цим і обумовлена гострота дискусії, яка вибухнула в американському університетському середовищі і яка знайшла відображення на сторінках книги «Мультикультуралізм і 'Політика визнання'». Питання насправді упирається у використання понять. У даному випадку йдеться про поняття «культура» і «політика». Чи можна політику змішувати з культурою? (Можливість такого змішування зумовлена тією обставиною, що культурне й політичне практично рівною мірою включені у США до сфери публічного (public)). Якщо ми чітко розрізняємо суспільне та індивідуальне (тобто якщо ми використовуємо ці поняття як такі, що виражають різні *сутності*, кожна з яких вимагає своєї окремої форми), тоді ні, якщо ж, як ми тільки що побачили, індивідуальне вимагає суспільного визнання (тобто якщо індивідуальне розглядається як *форма* існування чи дії суспільного), тоді так. Класичним виразником першої позиції був Кант, другої – Гегель. Але Тейлор правий, коли ілюструє другу позицію, посилаючись у першу чергу на Руссо. Руссо перший чітко висловив думку про субстанціальність суспільного і вказав

на різні суспільні дії як на прояви цієї субстанціальності. Чи можливо, насправді, поєднати *єдиний* спосіб *політичних* дій з *різними* способами, скажімо, *естетичного* дійства? Руссо вважав, що можливо, і навіть потрібно. Тейлор наводить цитати з Руссо (наприклад, ті, що стосуються природи театрального дійства), з яких видно, що Руссо розглядав *єдність* як єдність усіх людських проявів. Руссо вважав, що люди не здатні жити в єдиному суспільстві, якщо в них різні типи світосприйняття та реагування (а це якраз і є тим, що продукує культура). Культура, отже, повинна бути тим засобом, за допомогою якого люди приводяться до єдиного способу буття. Культура є певною традицією, тобто примусовим засобом об'єднання людей в єдину суспільну структуру, і політика в цьому випадку – лише елемент певної культури, тому вона не може представляти за своєю суттю щось принципово відмінне від культури даного суспільства. Висновок: спосіб дії визначається способом існування свідомості, й, отже, певна політика є вираженням певної культури.

Іншим був погляд Канта, котрий ставив питання про *міру* допустимих *формальних* відмінностей у межах єдиної суспільної структури. За Кантом, люди відмінні в тій мірі, в якій є відмінними модуси їхнього сприйняття дій на них речей. Тобто всі культурні чи національні відмінності є насправді модальними відмінностями у межах єдиної субстанціальної структури, якою є *розум* (Vernunft). Кант всі культурні відмінності, фактично, вважав несуттєвими, бо, на його думку, вони являють собою лише модифікації певного єдиного для всіх людей апріорного способу світосприйняття (досвіду, Erfahrung, аналогу беконівського «experience»). Різні культури, як і різні держави, можуть мирно співіснувати, бо вони не являють за своєю суттю різні типи буття, а є лише модифікаціями єдиного способу буття, який виражається в єдиному по суті способі світосприйняття. Й, отже, будь-яка культура може плідно розвиватися в межах єдиної універсальної

системи політичних заходів. Висновок: спосіб існування особистості визначається способом її дії, й, отже, певна культура є результатом певної політики.

В американській думці питання ставиться інакше. Відгалуження американської філософської традиції від континентальної європейської почалося ще до появи Руссо, а тим більше Канта. Для неї вкрай важливою виявилася концепція Локка про те, що поняття людини не є чимось їй апіорно даним (чи заданим, як вважав Кант), вони становлять справжню її власність, продукт її душі, який вона сама виробляє в процесі розуміння (*understanding*). Тому всі подальші дослідження американських філософів так чи інакше пов'язані з процесами, що відбуваються завдяки розумовим (*intellectual*) здібностям або розумовій силі (*power of understanding, intelligence*) людського духу (*mind*) шляхом дії його *механізму розуміння*, тобто механізму створення уявлень, ідей об'єктів сприйняття (*understanding*)¹⁸. Саме в межах *процесу дії механізму людської здатності розуміння* або *здатності розуміти* (*understanding*), а не в межах кантівської *апіорної програми людської здатності до розуміння*, або *здатності зрозуміти* (*Vernunft*) шукають американські філософи, політологи, психологи, соціологи, письменники, літературні критики та кінематографісти ресурси для розширення та інтенсифікації дії людського інтелекту. Парадоксальним чином, однак, ця тенденція, як зауважують Алан Блум і Роджер Кімбал, призводить, здається, навпаки, до звуження сфери його дії. Вимога

¹⁸ У ХХ ст. до вказаної проблематики додалися ще питання, пов'язані з концепцією аналізу *несвідомого* З. Фрейда (1856–1939). У контексті вказаної традиції ця концепція набула, однак, у США специфічної трактовки: її часто зводять до методики тестування на предмет «кризи соціальної ідентичності» того чи іншого індивідууму, що проводиться як аналіз кризи *свідомості* індивідууму, а не як аналіз відносин між його свідомим і несвідомим. Тобто, прояви *несвідомого* у психіці індивідууму розглядаються не як ознаки існування певного відмінного від свідомості фундаментального психічного явища, а як певні (соціально та індивідуально небезпечні) модифікації стану свідомості цього індивідууму.

мультикультуралістів щодо визнання цінності різних культур іноді сприймається як реакція на це становище. Насправді ж вона є певним наслідком генетичної амбівалентності чи еквівокативності філософських понять, які, за своєю природою, мають властивість набувати того значення, яке в них вкладається у процесі мислення. Але те, що є можливим і навіть продуктивним для *мислення*, неприпустимо для *дії*. У ліберально-демократичному суспільстві, однак, політичне мислення це вже є дія. Взаємозв'язок між мисленням і дією тут строго пропорційний: чим точнішим є мислення, тим воно є дієвішим, але водночас вірним є й зворотнє: обмеження можливості діяти обмежує й можливість мислити. Розширення горизонтів мислення в ліберально-демократичній державі обмежує здатність до дії, бо вельми ускладнює можливість у кожен даний момент швидко зробити раціональний вибір (чим більше можливих комбінацій, тим важче прийняти суто раціональне рішення, тобто таке рішення, яке базується на розрахунку; і навіть комп'ютери тут не дуже можуть допомогти, бо їх ефективність залежить не стільки від оперативності механізму переробки поступаючої до них іззовні інформації, тобто оперативного процесу переробки банку даних, скільки від апріорно заданого програмного забезпечення, тобто наперед заданого способу інтерпретації певних типів інформації), а це призводить до обмежень у дієспроможності, що, в свою чергу, саме і призводить до реактивного звуження горизонтів мислення. Тому вимога мультикультуралістів досить закономірно (хоча, на перший погляд, і парадоксально) в ситуації ліберально-демократичного суспільства є насправді вимогою *звуження інтелектуальних вимірів* – і в першу чергу за рахунок відкидання засад, на яких саме й базується раціональне мислення (наприклад, творів Платона та Аристотеля). Бо ж вимога мультикультуралістів – це, фактично, вимога ввести у програму формування культури Західного суспільства замість її засадничих елементів певні

елементи програм формування інших культур. Ця вимога базується на твердженні про рівну цінність різних культур. Але ж саму можливість *порівнювати* цінність різних за природою культур дає *лише* раціональне мислення, в межах якого і були вироблені самі поняття «рівність», «природа», «культура». Хіба можливо щось порівнювати, якщо спочатку скасувати засади, на яких базується самий принцип порівняння? А ці засади вкорінені у філософських вченнях Платона, Аристотеля, Цицерона тощо.

Порівнювати (щось) можливо, лише виходячи з якогось *одного* принципу (порівняння), а не з багатьох різних принципів, які, до того ж, можливо, й навіть вірогідно, взагалі не допускають ніякого порівняння, бо ж порівняння можливе лише тоді, коли використовуються *поняття* речей, а поняття є дійсними лише тоді, коли використовується *одна* система понять. Тож про рівність (чи справедливість) якщо й можливо говорити, то лише в межах *однієї* культури. Якщо йдеться про ліберально-демократичне суспільство, то питання про рівність можливо дійсно осмислити лише в межах *тієї* культури, на засадах якої існує дане суспільство. Але *якою* є наразі ця культура? Чи в ній усе ще домінують британський емпіризм та американський прагматизм? Певні фактори вказують на те, що ситуація нібито поступово змінюється. З кінця 1930-х років відчутним в американській думці стає кантіанський вплив – проникнувши з Австрії в упаковці аналітичної філософії¹⁹, кантіанство відкрито заявило про себе на традиційному для американців майданчику моральної філософії в «Теорії справедливості» Д. Роулза (1971). Відповідь була швидкою й досить сильною: в 1974 р. Р. Нозік видає трактат «Анархія, держава і утопія», де підтверджує вірність американської

¹⁹ У найвпливовішій у США версії аналітичної філософії, яка належить У. ван О. Куайну (1908–2000), від кантіанства, однак, практично нічого не залишається. Головну увагу Куайн приділив критиці кантівського розрізнення синтетичних і аналітичних суджень, підриваючи, таким чином, засади кантівської логіки та метафізики.

моральної та політичної філософії локківській традиції; в 1975 р. Ч. Тейлор видає своє дослідження філософії Гегеля, в якій відшукує додаткові знаряддя для протистояння кантіанському впливу; в 1979 р. Р. Рорті видає працю «Філософія і дзеркало природи», в якій заперечує саму можливість будь-якого апріорного принципу пізнання. Роулз під шаленим тиском критиків змушений поступово відступати зі своїх кантіанських позицій, що демонструють його майже регулярні «ревізії» своїх поглядів, які він публікує в численних статтях і монографіях. Однак ідеї Канта, будучи зупинені на порозі американської політичної практики, значно просунулись у сфері американської правової теорії – свята святих американського лібералізму, – в працях, перш за все, Р.Дворкіна, який, фактично, стверджує, що в процесі судочинства можливі будь-які інтерпретації закону, якщо вони не суперечать традиції використання закону та взагалі традиціям країни. У даному випадку, однак, ідеї Канта виявились просто співзвучними британському звичаєвому праву (common law), принципи якого лежать в основі процедури британського та американського судочинства. Згідно з нормами цього права, дозволена будь-яка інтерпретація закону, якщо вона не суперечить загальній традиції використання цього закону. Врешті решт це є фундаментальним законом кожної традиції: традиція дозволяє все, легітимність чого визнана (а отже й визначена) цією традицією. Хіба не те ж саме каже й Тейлор?

Так чи інакше, але в ситуації зіткнення традицій на всіх рівнях (політичному, правовому, соціальному, культурному, національному, гендерному тощо) життя на Північноамериканському континенті тейлорова концепція «політики визнання» пролунала в останньому десятилітті ХХ ст. як щось давно очікуване. Нарешті було сформульовано конструктивний принцип подолання нав'язливої конфронтації. Теза про потребу в публічному визнанні ідентичності іншого, бо воно є шляхом до дійсного ствердження

власної ідентичності, здається, поєднала в собі різні тенденції сучасної ліберальної думки, принаймні, в Америці.

* * *

Будь-який *переклад* – це метафізична дія, яка передбачає погляд на одну природу чи традицію (мову) з позиції іншої природи чи традиції (мови). Тому переклад ніколи не може бути довершеним – бо він не є сутність. Найбільше, що він може зробити, – це *вказати* на якусь сутність.

ІДЕНТИЧНІСТЬ І ТРАДИЦІЯ
В КОНТЕКСТІ ІДЕЇ
ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА
(РОЗДУМИ З ПРИВОДУ
«ПОЛІТИКИ ВИЗНАННЯ» Ч. ТЕЙЛОРА)*

У творчості Чарльза Тейлора проблема підтримання такої суспільної, політичної та культурної традиції, в якій людина, без будь-якого державного чи суспільного примусу, мала б змогу відтворювати свою ідентичність, є однією з головних. Ця проблема пов'язується у творах Тейлора із модерною ідеєю громадянського суспільства, яку можна вважати джерелом саме такої традиції, і яка, на думку Тейлора, є невід'ємною від боротьби за свободу, що триває в сучасному світі [9, р. 115].

Перш ніж перейти до розгляду тейлорової постановки питання про ідентичність, треба зазначити, що взагалі вирішення питання про ідентичність (як, урешті, й вирішення будь-якого питання) залежить у першу чергу від того дискурсу, в контексті якого це питання розглядається. Оскільки питання про ідентичність досі ставиться та розглядається переважно в контексті дискурсу Модерну, аналізувати його теж треба саме в цьому контексті. У контексті ж дискурсу Модерну, коли йдеться про ідентичність чогось, ідеться, фактично, про тривале існування чогось одного й

* Димерець Р. Ідентичність і традиція в контексті ідеї громадянського суспільства (Роздуми з приводу «Політики визнання» Ч. Тейлора) // Концепція мультикультуралізму. – Київ: Стилос, 2005. – С. 132–143.

того самого у певному середовищі. Таким чином, саме концепт того середовища, в якому конципується той чи інший тип ідентичності, визначає кожного разу специфіку підходу до питання про ідентичність. Наприклад, у контексті формально-логічного або математичного дискурсу, коли розглядається концепт формально-логічного або математичного *простору*, говорять про логічну або математичну *тотожність*; у контексті психологічного дискурсу, коли розглядається той чи інший концепт *психічної сфери*, говорять, скажімо, про *психічну адекватність* або про *стабільність психіки*; в контексті соціологічного дискурсу, коли розглядається той чи інший тип *соціального середовища*, говорять про соціальну ідентичність або про стабільність суспільства; в контексті культурологічного дискурсу, коли розглядається той чи інший тип культурного середовища, говорять про культурну ідентичність або ідентичність культурної традиції. У кожному разі маємо різні дискурси, які відображають різні рівні розгляду питання про ідентичність. Ці рівні не треба ані змішувати, ані ігнорувати.

Проте, на якому б із цих рівнів (можна було б згадати й інші) не вести мову про ідентичність, зрозуміло, що ніяку ідентичність не можливо уявити *поза певним середовищем*. Тому питання про ідентичність повинно включати в себе питання про утворення та існування певного середовища, в якому конципується, стверджується та підтримується існування певної ідентичності.

У цьому контексті стає зрозумілим, чому саме спосіб постановки Тейлором питання про ідентичність та можливість її існування треба розглядати в контексті питання про *громадянське суспільство* як про певну *форму* соціального середовища, а саме, таку форму, в якій можливе здійснення індивідуальної свободи громадян держави.

З огляду на це, перш за все важливо з'ясувати, яким саме є *тейлорове* поняття громадянського суспільства. Бо громадянське

суспільство можна мислити по-різному, в залежності від того, яким є уявлення про *свободу*.

Одним із найвпливовіших теоретиків свободи у ХХ ст. був Ісайя Берлін, який указав на існування двох центральних концептів свободи – «негативної» свободи та «позитивної» свободи [1, с. 533]. Перший концепт можна було б іще назвати концептом *автономної* свободи, або свободи суб'єкта підтримувати свою ідентичність «без втручання інших осіб»¹. Цей концепт містить у собі питання про *простір* свободи суб'єкта, тобто про *межі середовища*, в якому суб'єкт може бути вільним. «Політична свобода в цьому розумінні є лише простором, у межах якого людина може діяти без перешкод із боку інших людей», – каже Берлін [1, с. 533]. Другий концепт відображає питання про *можливість* існування такого простору, або середовища, в якому б могла існувати автономна свобода.

Ч. Тейлор у низці робіт ставить під сумнів *адекватність* «негативної» свободи. Він у дещо інших, ніж Берлін, термінах ставить питання про свободу, і ця різниця є принципово важливою. На відміну від Берліна, Тейлор вважає, що свобода суб'єкта визначається не простором його *існування* а простором його *дії*. Принципове значення для Тейлора має не можливість чи неможливість для суб'єкта мати свободу повністю *самостійного існування* (це, на думку Тейлора, не є визначальним для здійснення ідентичності суб'єкта, бо вільна від зовнішніх перешкод дія може повністю залежати від внутрішніх, скажімо, ментальних, перешкод); що для Тейлора є вкрай важливим, так це питання про те, *що потрібно зробити* для того, щоб суб'єкт постійно мав

¹ Перший концепт, на думку Берліна, міститься у відповіді на запитання «В яких межах суб'єкта – особі чи групі осіб – дозволено чи слід дозволити робити те, що він може робити і бути тим, чим він може бути, без втручання інших осіб?» Другий міститься у відповіді на запитання «Що, чи хто є джерелом контролю чи втручання, за допомогою якого можна переконати когось робити саме так чи бути саме таким?» [1, с. 533].

свободу самозвершення (self-fulfillment) або самореалізації (self-realization) [5, с. 604]. У статті «Що негаразд із негативною свободою?» Тейлор дає відповідь на це питання: треба створити *відповідне середовище*, в якому суб'єкт буде мати всі *необхідні* умови для самореалізації.

Свобода в інтерпретації Тейлора – це свобода *вправлятися* (exercise) у тому чи іншому способі реалізації своєї ідентичності [5, с. 605], тобто це свобода *прагматичного* самоздійснення. Тейлор каже про те, що існує свобода, яка базується на *уявленні* про те, що *кожен* має *право* вільно підтримувати свою ідентичність (це, на його думку, є справжня свобода, бо той, хто знає про існуючі альтернативи, може *вільно вибирати* між ними ту, яка йому підходить); і є свобода, яка існує в *уявленні* тих, хто визнає тільки відомий їм спосіб життя; їхня свобода визначається межами цього визнання [4, с. 249].

На відміну від Ж.-Ж. Руссо, Тейлор вважає, що люди не народжуються вільними, бо вони не мають природженої ідентичності. «...Ідентичність – спосіб самоусвідомлення, з яким люди не народжуються. Вони повинні набути її» [4, с. 249]. Набути ідентичність, на думку Тейлора, можливо тільки в суспільстві, де існують способи *створення відповідного уявлення* або *образу* індивідуальної ідентичності. Індивідуальне уявлення про ідентичність, вважає Тейлор, може бути створене лише за певним *зразком* чи *нормою* (*образом, ідеєю*), який існує в суспільному уявленні щодо того, якою має бути (як має виглядати) індивідуальна ідентичність. Індивідуальну ідентичність (тобто, індивідуальний образ, або *імідж*) можна, на думку Тейлора, набути лише в такому суспільстві, де вона «виявляється імпліцитно принаймні в деяких видах спільної діяльності людей, у способах, якими вони обмірковують спільні проблеми, звертаються одне до одного, беруть участь в економічному обміні; крім того, в способі, яким суспільство визнає індивідуальність та

цінність незалежності...» [4, с. 250] Інакше кажучи, згідно з Тейлором, індивідуальна ідентичність повинна вироблятися за певним комунікативним зразком, який є прийнятим у даному суспільстві за стандарт. Свобода в цьому разі є свободою *вибору між усім тим, що вже існує, є наявним* у певному суспільстві, певній культурі, що є також представленим у цьому суспільстві, в цій культурі у вигляді певної системи стандартів, про які індивідуум, завдяки суспільству, в якому він живе, має інформацію, зв'язуючись із якою він формує свою ідентичність. З цього випливає, що найбільшу свободу індивідуум матиме в такому суспільстві, в якому він матиме найбільший вибір. Саме таке суспільство і є, за Тейлором, громадянським суспільством.

Виходячи з цієї позиції, Тейлор критикує, зокрема, традицію так званої «модерністської репрезентаційної епістемології» [3], яка, за його словами, є вираженням «могутнього ідеалу рефлексивної, само-очевидної достовірності», тісно пов'язаного з «модерністським ідеалом свободи як само-автономії» [3, с. 413]. Ця традиція суперечить тейлоровій версії сучасного, пост-модерністського ідеалу свободи, бо, на думку Тейлора, згідно з нею, індивідуум не зв'язується з існуючою незалежно від нього інформацією, яку містить і традує оточуюче його інформаційне середовище, а сам визначає, що для нього становить, а що не становить інформацію. Згідно з цією традицією, котра, як переконаний Тейлор, іде від Р.Декарта, індивідуум сам, фактично, є джерелом традиції власної ідентичності. Навіть більше того, згідно зі згаданою традицією, індивідуум конструює, відповідно до власного апріорного способу визначення свого Я, оточуюче середовище. Тейлор, однак, звертає увагу на те, що, слідуючи цій традиції, індивідуум, фактично, позбавляє себе свободи дізнаватися про різні важливі для існування його ідентичності інформаційні можливості, які є відмінними від його власного інформаційного проекту, і які містить оточуюче його середовище.

У цьому сенсі, вважає Тейлор, такий індивідуум є насправді невольним, оскільки він заздалегідь обмежує можливості реалізації свого внутрішнього потенціалу. Тейлор вважає, що для того, щоб бути вільною, людина не повинна *створювати* автономно свій власний «епістемологічний» чи інтерпретаційний інформаційний простір, у межах якого вона визначатиме своє відношення стосовно інших і, відповідно, своє ставлення до них (у цьому разі людина, власне, інтерпретує інших) у контексті свого автономного інформаційного проекту. Навпаки, на думку Тейлора, людина повинна *співіснувати* з іншими в загальному просторі існування наявної інформації, в якому вона має право на *вільну орієнтацію* у, фактично, глобальному герменевтичному просторі соціальних значень. «...Вільний індивід, або автономний моральний діяч, – каже Тейлор, – може досягнути ідентичності та підтримувати її лиш у межах певного типу культури...» Але, попереджає він, ця культура, в її важливих особливостях, не з'являється спонтанно кожної наступної миті. Ці особливості «властиві інституціям та асоціаціям, які потребують стабільності і неперервності, а часто й підтримки суспільства загалом²: майже завжди моральної підтримки, яку загалом визнають за важливу, а нерідко і значної матеріальної підтримки. [...] Отже, вимога підтримувати живу й різноманітну культуру – це ще й вимога мати складне та інтегроване суспільство, яке хоче і може підтримувати всі ці інституції» [4, с. 250]. Усе це є цивілізацією, котра, за словами Тейлора, «становить необхідне середовище для вільної діяльності» [4, с. 251].

Отже, на думку Тейлора, свобода суб'єкту, яка полягає в його праві на реалізацію власної ідентичності, величезною мірою залежить від суспільного середовища, яке створює суб'єкту необхідні моральні, культурні та матеріальні передумови та

² Тобто підтримки *громадського середовища*, яке, таким чином, є тим чинником, який постійно створює та підтримує ситуацію, в якій є можливою реалізація ідентичності вільного суб'єкту.

засоби, в яких та серед яких він може вільно обирати собі свій спосіб самоідентифікації.

Неважко помітити, що цей погляд Тейлора на свободу та ідентичність великою мірою спирається на традицію американського прагматизму, пов'язану с постановкою та вирішенням питання про умови, котрі уможлиблювали б дію як автентичну реалізацію існуючого потенціалу. Саме таку реалізацію Тейлор вважає необхідною умовою дійсного підтримання людиною власної ідентичності.

Проблема ця постала за умов американської дійсності, яку на початку ХХ ст. Джордж Герберт Мід представляв як ситуацію відчуження між двома *традиціями*: суто американською традицією *ділового та політичного життя* і запозиченою з Європи і тому принципово неавтентичною в американських умовах традицією *інтелектуального відображення та усвідомлення* цього життя³. Фактично, наявним було відчуження між *способом дії*, який визначався специфічним американським середовищем, і *способом осмислення* ситуації цієї дії, який визначався західноєвропейським інтелектуальним середовищем. У цьому зв'язку треба зауважити, що питання про «мультикультуралізм», розгляду якого присвячений есей Тейлора «Політика визнання», це, по суті, те ж саме питання, але обумовлене сучасним політичним контекстом, оскільки йдеться про *спосіб* подолання відчуження вже не між двома середовищами – середовищем дії, котре залишається за своєю суттю типово американським, і середовищем осмислення ситуації цієї дії, а про подолання, так би мовити, мультивідчуження, в якому

³ «Я впевнений, що жодна риса американської свідомості не є настільки вражаючою, як це розділення між двома великими напрямками діяльності – політики та бізнесу, з одного боку, та історією, літературою та [філософською] спекуляцією, що повинні інтерпретувати політику та бізнес, з іншого» [8, р. 378].

вирізняються багато принципово відмінних одна від одної культурних традицій.

Таке становище, на думку Тейлора, створює серйозну проблему для існування американського суспільства в цілому, бо загрожує виробленому в США *механізмові прийняття рішень* [6]. Цей механізм базується на принципі відповідності політики дій політиці розуміння кожної конкретної ситуації, до якої повинні бути застосовані певні дії. Оскільки це розуміння, відповідно до, мабуть, головного принципу Модерну, має бути раціональним, то й відповідні дії теж мають базуватися на раціональних засадах. Оскільки ж мультикультуралізм ставить під сумнів самий принцип раціональності, вироблений у межах європейської культури, то він ставить під сумнів і саму американську *дійсність*, що базується на принципі абсолютної відповідності раціонального механізму прийняття рішень і дійсного виконання рішень, вироблених шляхом використання цього механізму.

Однак Тейлор переконаний, що просте відкидання виклику мультикультуралізму теж суперечило б принципів раціонального утворення рішень, бо воно означало б ігнорування дійсності, і тому було б нераціональним.

З огляду на це, темою «Політики визнання» стала проблема пошуку нового *ratio* для дійсного вирішення ситуації, котра, на думку Тейлора, є загрозовою для самого існування середовища ліберально-демократичної держави та громадянського суспільства.

Для того, щоб вирішити проблему, її треба відповідно сформулювати. Саме це й робить Тейлор у своєму есеї: він формулює головну соціальну проблему ліберально-демократичного суспільства як проблему *політики визнання*. Що це означає? Це означає, що, за Тейлором, проблема *можливості кожного окремого індивідуума зберігати в сучасному громадянському суспільстві свою ідентичність* зводиться, перш

за все, до проблеми *розпізнання* та *визнання* (recognition) цим індивідуумом того, що йому потрібно для самореалізації. Але в громадянському суспільстві, як воно описане Тейлором в статті «Атомізм», людині для реалізації її ідентичності потрібні *всі* ресурси цього суспільства: тільки вільно орієнтуючись у цих ресурсах (тобто, *розпізнаючи* та *визнаючи* їхню цінність) людина буде в змозі *вільно* обирати серед них те, що їй потрібно для здійснення власної програми самореалізації. В умовах мультикультурності це означає, що людина повинна бути спроможною розпізнавати та визнавати цінність практично кожної з існуючих у сучасному світі культур.

Але від чого залежить спроможність людини розпізнавати та визнавати цінності, *відмінні* від тих, які вона *звикла* розпізнавати та визнавати як цінності? На думку Тейлора, ця спроможність залежить від *способу* онтологічної орієнтації людини. Замість модерної «епістемологічної» орієнтації на суб'єктивне *пізнання* треба переключитися на «онтологічну» орієнтацію на об'єктивне *визнання*. Це означає, що треба відмовитися від погляду на суспільне *середовище* як на сукупність, так би мовити, епістемологічних атомів або автономій. На думку Тейлора, в сучасному світі не може бути ніякого автономного пізнання, так само як не може бути автономного буття, бо буття та думка кожного окремого індивідууму (або групи індивідуумів) визначаються його можливістю робити вибір у загальноцивілізаційному контексті, в контексті «злиття горизонтів», який, на думку Тейлора, власне і становить контекст сучасного громадянського суспільства. Таким чином, на думку Тейлора, саме громадянське суспільство, якщо його розглядати в глобальному вимірі, має бути тим традиційним *середовищем*, в якому може стверджуватись та підтримуватись ідентичність вільного суб'єкта.

При цьому, однак, украй важливо, щоб людина не загубила свою власну ідентичність серед величезного розмаїття різних існуючих ідентичностей. Аби цього не сталося, необхідним є встановлення *моральної автентичності* між актом *розпізнавання* (recognition) різних існуючих *онтологічних сутностей* і актом *визнання* (recognition) їхньої рівної цінності. Така автентичність повинна, на думку Тейлора, забезпечуватись завдяки тому факту, що саме *конкретній* людині, саме її самості (self) *належить* дія розпізнавання та визнання (recognition).

Але для встановлення такої автентичності, тобто для того, щоб індивідуум був дійсно спроможний на вільну та самостійну дію розпізнавання-визнання (recognition), потрібна, на думку Тейлора, відповідна державна та соціальна *політика* – політика визнання. Оскільки ця політика має здійснюватись у *громадянському* суспільстві, вона, зрозуміло, не повинна вдаватися до фізичного чи ідеологічного примусу. Якими ж тоді мають бути *засади* такої політики? У ліберально-демократичному суспільстві можуть існувати два типи політичних засад: ті що базуються на принципі *корисності* («Лібералізм 1» [2]) або ж ті, що базуються на принципі *необхідності* («Лібералізм 2» [2]). Тейлор, очевидно, стоїть на другій позиції. Пояснити це можна його переконанням у тому, що в сучасному світі проблема збереження свободи не є питанням корисності (корисно бо бути вільним, щоб бути заможним), вона є питанням *необхідності*: для того, щоб мати можливість бути і залишатися *людиною*, необхідно бути і залишатися *вільною* людиною. Інакше кажучи, людське буття є можливим лише як певний *стан* людського буття – як стан *свободи* зберігати свою самість шляхом постійного здійснення певної традиції її відтворення. Саме відтворювана в автентичний спосіб людська самість і є ідентичністю людини. І саме на забезпечення такої автентичності має бути, за Тейлором, спрямована політика визнання.

Політика – це певний комплекс засобів, спрямований на здійснення певного проекту. Для здійснення визнання цінності іншого, яке, за Тейлором, є необхідною умовою автентичного способу самоздійснення суб'єкта громадянського суспільства, без якого не може бути справжньої ідентичності, а отже, не може бути й дійсно людського буття, потрібне здійснення певної політики, яку Тейлор називає «політикою визнання». Ця політика, яка повинна забезпечити рівноправне існування різних ідентичностей (рівноправність означає рівну можливість забезпечувати підтримання своєї ідентичності), необхідно є, таким чином, політикою саме громадянського суспільства, що являє собою єдину форму суспільства, здатну забезпечити практичне визнання цінності іншого. Яким же має бути це практичне забезпечення, тобто якою має бути власне політика визнання? Політика як комплекс певних дій визначається перш за все мотивацією цих дій: саме мотивація (яка в суспільстві завжди виявляється в етичному контексті) визначає політичне значення тієї чи іншої дії, тобто, її дієвість. У громадянському суспільстві, вважає Тейлор, мотивація повинна базуватися на прагненні кожного індивідууму до моральної автентичності його індивідуальних дій загальному (public) моральному ідеалові [6]. Тільки таким чином може здійснюватись ідентичність суб'єкта. Тому політика визнання, підґрунтям якої є така мотивація, повинна, на думку Тейлора, полягати в публічному (public) установчому інформуванні кожного члена суспільства в контексті необхідності для гарантованого існування його власної ідентичності публічного визнання необхідності (і саме тому – цінності) існування кожної з існуючих у цьому суспільстві ідентичностей. Визнаючи суб'єктивно цінність іншого, кожний із нас створює навколо себе ціннісне середовище, яке уможливорює існування його самості як загально визнаної, тобто об'єктивної, цінності. Утворюване в контексті загального (public) ідеалу визнання цінності іншого індивідуальне

усвідомлення, або визнання необхідності здійснення ідентичності іншого задля здійснення власної ідентичності виявляється, на думку Тейлора, єдино можливою практичною (політичною) мотивацією та гарантією підтримання існування в громадянському суспільстві ідентичності кожного окремого члена цього суспільства.

ЛІТЕРАТУРА

1. Берлін І. Два концепти свободи // Лібералізм: Антологія. – К.: Смолоскип, 2002. – С. 531–567.
2. Волцер М. Коментар // Мультикультуралізм і «Політика визнання». – К.: Альтерпрес, 2004. – С. 92–96.
3. Тейлор Ч. Подолання епістемології // Після філософії: кінець чи трансформація? – К.: Четверта хвиля, 2000. – С. 406–431.
4. Тейлор Ч. Атомізм // Лібералізм: Антологія. – К.: Смолоскип, 2002. – С. 235–254.
5. Тейлор Ч. Що негаразд із негативною свободою? // Лібералізм: Антологія. – К.: Смолоскип, 2002. – С. 603–618.
6. Тейлор Ч. Етика автентичності. – К.: Дух і літера, 2002.
7. Тейлор Ч. Політика визнання // Мультикультуралізм і «Політика визнання». – К.: Альтерпрес, 2004. – С. 29–71.
8. Mead G. H. The philosophies of Royce, James, and Dewey in their American setting // Mead G. H. Selected writings. – Chicago: University of Chicago Press, 1964. – P. 371–391.
9. Taylor Ch. Modes of Civil Society // Public Culture, 3, 1990. – P. 95–118.

ЛЕВИНАС И СПИНОЗА (Тезисы)

Левинас признавал, что иудаизм не может отстраниться от Спинозы, как не может он отстраниться от истины. Философия Спинозы, считал Левинас, выражает истину в той мере, в какой она может быть выражена в *рациональных отношениях*. По мнению Левинаса, «“Этика” до конца проясняет внутреннюю структуру рациональных отношений, их равнозначность высочайшим формам жизни. Иудаизм не может отстраниться от нее, как не может повернуться спиной к математике, оставаться безразличным к демократии, к социальным проблемам; как не может не предпочитать разумные отношения, диалог, доброжелательность и мир тому ущербу, какой наносят человеку люди и вещи. [...] Рационализм не представляет угрозы для иудейской веры».

Левинас, однако, не согласен с тем *способом*, посредством которого Спиноза *обращается к истине*. По мнению Левинаса, «в указанной Спинозой процедуре отсутствует обращенность к замыслу, который предшествует составному целому, поднимается над позитивистским обобщением текстов и коренится, быть может, в неизбежной целенаправленности. Спиноза полагает, что возможно понять дискурс, не видя проясняемых им истин».

Для Левинаса важен, прежде всего, *замысел*, который стоит за всем и который может раскрыться только в *диалоге*. Левинас стремится реконструировать, восстановить этот замысел *посредством* диалога, в *среде* диалога. Этой его позицией

обусловлено отношение Левинаса к Талмуду, в контексте которого он подходит и к Библии. «Быть может, именно Талмуд вернее всего восстанавливает идею единого Духа, говорящего через вступающих в диалог людей, и ту идею, что противостоящие друг другу положения выражают Слово живого Бога».

Для Спинозы же замысел неотделим от самого его раскрытия, он сам, как субстанция, раскрывается во всех своих модальных отношениях. Поэтому главным для Спинозы является не «живая» *интерпретация* текста, которая, будучи необходимо аффективной, способна, по его мнению, только исказить подлинный текст, но *сам* текст, очищенный от любых аффективных интерпретаций его. Текст, по мнению Спинозы, только тогда является *действительным* текстом, т. е. только тогда способен возбудить подлинное благочестие в сердцах людей, когда он адекватно соответствует Божественному порядку, т. е. представляет собой порядок идей, адекватно соответствующий порядку вещей. Представленная в «Этике» Спинозы интеллектуальная процедура определения идеального и одновременно реального порядка (*ordo*) может рассматриваться в известной мере как некая аналогия галахической процедуры определения порядка (*сэдер*), установленной в еврейской традиции.

Итак, для Левинаса наиболее важным является восстановление самого Духа или *сущности* Божественной истины, и в этом смысле его проект может быть представлен по своему замыслу как *агадический*. Для Спинозы же наиболее важным представляется восстановление *существования* Божественной истины, что означает восстановление и поддержание истинного порядка бытия, и в этом смысле его проект может быть представлен по своему замыслу как *галахический*.

ЛЕВИНАС И СПИНОЗА*

В основании всякого философского знания лежит вопрос об отношении мысли и предмета этой мысли. Отношение это может быть интерпретировано двояко: как *действительное* или как *смысловое* – в зависимости от того, делается акцент на *осуществлении* в мысли некой сущности или, наоборот, на *самой сущности*, скрытой за тем или иным действием. В еврейской традиции философской мысли философские учения Спинозы и Левинаса, могут служить иллюстрациями соответственно для первого и второго типов интерпретации.

Еврейская мысль, там, где она становится философской, неизбежно должна задаваться вопросом об отношении самой этой мысли и ее предмета. Здесь также обнаруживается указанная двойственность: искомое отношение выражается или 1) в действительном осуществлении в предмете некоего трансцендентного смысла, или 2) в неявном присутствии смысла в том или ином конкретном действии.

В любой традиции, устанавливающей отношение между мыслью и предметом этой мысли, обязательным условием является, чтобы это отношение сохранялось неизменным в течение всего времени существования данной традиции. Тождественность в существовании мысли и ее предмета, каким бы образом она ни была представлена, может сохраняться двумя

* Дымерец Р. Левинас и Спиноза // Материалы Двенадцатой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. 1. – М., 2005. – С. 140–147.

способами: 1) когда мысль и предмет мысли сохраняются неизменными; 2) когда изменения мысли и предмета этой мысли совершаются одним и тем же способом. В обоих случаях тождество должно быть каким-то образом зафиксировано. Это может происходить: 1) посредством указания на существование тождества; 2) методически, т. е. путем определения порядка осуществления этого состояния, иначе говоря, путем установления его происхождения.

В еврейской философии еврейская мысль становится предметом для самой себя, и в качестве таковой фиксируется посредством выявления ее характерных черт. Выражается это опять-таки двумя способами: 1) как апология еврейской мысли (в том или ином ее выражении); 2) как критика этой мысли (в том или ином ее выражении). В первом случае еврейская мысль представляется как данность, во втором – исследуются ее основания. И апология, и критика нацелены, прежде всего, на то, чтобы выявить отличительные черты своего предмета.

В первом случае задачу решают догматически, во втором – методически. В первом случае еврейская мысль заранее предполагается как нечто по сути своей неизменное; во втором – производится исследование ее становления. Однако как в первом, так и во втором случае в качестве основания еврейской мысли полагается некий неизменный набор принципов. Неизменность этого набора может обеспечиваться: 1) благодаря сохранению неизменности определенной системы действий, или, говоря иначе, благодаря определенной традиции существования; 2) благодаря сохранению неизменности определенного способа мышления, или, говоря иначе, благодаря традиционно определяемой сущности.

Особенность способа мышления, практикуемого в еврейской философии, выявляется уже в подходе к вопросу о принципах существования. В европейской философии, берущей начало в

философии древних греков, в качестве неизменных принципов существования всегда полагались либо материальные, либо идеальные *сущности*. В еврейской же философии, как и в еврейской мысли вообще, любые попытки усматривать принцип существования мира в представленной в каком бы то ни было виде его сущности, понимаемой как основание мира, всегда безоговорочно отвергались. Еврейская мысль не допускает, чтобы у мира могли быть его собственные сугубо сущностные основания. Любое данное состояние определяется не реальным или идеальным, но *действительным* отношением. В этом смысле еврейская мысль принципиально методична. Кроме того, в качестве принципа ее метода не может быть принята никакая стационарная модель, но только такая модель, в основании которой лежит действие. Иначе говоря, это должна быть динамическая модель.

В этом смысле традиции еврейской мысли несколько не противоречит философская мысль Спинозы, впервые четко и ясно высказавшегося против самого принципа догматической формализации отношения мысли и действия и показавшего, что такая формализация, представляющая *модальность* под видом *сущности*, является по сути недействительной. (А ведь именно недействительность мысли расценивается еврейской мыслью как ее неистинность¹.) Любая попытка представить какой бы то ни было смысл или разум в качестве *внешнего* критерия для определения сущности является, по мнению Спинозы, неэффективной, а следовательно, неистинной. Все такие попытки связаны, по мнению Спинозы, с неправильными (что подтверждается их неэффективностью) представлениями о действительности, подменяющими ее воображаемыми сущностями. Спиноза убежден, что действительность не сводится к осуществлению некой единственно возможной модели действительного существования; напротив, действительность — это вся

бесконечность необходимых конкретно действующих выражений сущности, способной выражаться всевозможными способами. Так у Спинозы обуславливается переход от онтологии к этике как к учению о *действительном отношении* всех возможных модификаций сущности. Сущность (субстанция) конципирует себя (говоря иначе, выступает по отношению к себе как *causa sui*) в виде своих модальных состояний. Иными словами, субстанция (Бог) самоосуществляется посредством создания необходимых (должных) моделей (модусов) своего существования.

Переходя к Левинасу, отметим, что и он, подобно Спинозе, говорит о фундаментально-определяющей роли долженствования в жизни человека, определяя тем самым свою позицию как этическую. Этическая позиция предполагает концептуальное существование некоего фундаментального отношения, определяющего должным образом все онтологические состояния. И Левинас, и Спиноза убеждены в том, что не может существовать никакой первичной *внешней* модели такого отношения. Только оно само может и должно быть для себя такой моделью (т. е. быть тем, что у Спинозы обозначается как *causa sui*, а у Левинаса – как ответственность). Конечно, у Левинаса представление об *отношении* совершенно иное, чем у Спинозы, у которого отношение – это рациональное *со-отношение* модусов субстанции. В отличие от Спинозы, полагающего, что всякая вещь соотносится с другими вещами в том смысле, что все они оказывают друг на друга определяющее или формирующее воздействие (*affectio*), Левинас представляет отношение как реакцию, существующую *до* какого бы то ни было воздействия. Для него отношение – это первичная, изначальная ответственность. Согласно Левинасу, ответственность существует до всякого действия – как «существование без существующего». Именно на этом основании строится утверждение Левинаса о существовании как первичном существовании Другого, который,

таким образом, оказывается *способом* осуществления моей самости. Левинас говорит о том, что существование моей самости предполагается существованием Другого.

Спиноза говорит как будто бы о том же, однако – не *так*, что и определяет фундаментальное различие между ним и Левинасом. У Спинозы и речи не может быть в терминах долженствования об *изначальной личностности* Другого. Такое представление в душе человека означало бы для Спинозы совершенно онтологическое пребывание этого человека во власти аффектов, вынуждающих возникновение в его душе неадекватных идей. Иными словами, этику Левинаса Спиноза расценил бы как *все еще* онтологию. Спиноза считает, что Другой может быть конципирован лишь как неадекватная идея *другого*, который, как и я, есть не более, чем *модификация* все той же единственной и самотождественной субстанции, и потому любое *отношение* к нему тоже конципируется в пределах этой субстанции как ее необходимая модификация. Спиноза говорит о таком отношении между различными модификациями субстанции как о сугубо рациональном отношении.

Левинас высоко оценивает позицию Спинозы, отказываясь, однако, при этом, фактически, рассматривать ее как *этическую*. Он отмечает, что «Этика» Спинозы «до конца проясняет внутреннюю структуру рациональных отношений, их равнозначность высочайшим формам жизни»². Левинас признает, что Спинозе удалось выполнить свою задачу, а именно – показать *отношения* как *вещи*. Но самого Левинаса интересуют совершенно другие отношения, и эти отношения вовсе не идентичны вещам. Левинас признает ценность для иудаизма спинозовской постановки вопроса об отношении, он говорит, что иудаизм не может отстраниться от Спинозы, как не может он отстраниться от истины. Философия Спинозы, говорит Левинас, выражает истину в той мере, в какой она *может* быть выражена в *рациональных*

отношениях. По словам Левинаса, «иудаизм не может отстраниться от [«Этики»], как не может повернуться спиной к математике, оставаться безразличным к демократии, к социальным проблемам; как не может не предпочитать разумные отношения, диалог, доброжелательность и мир тому ущербу, какой наносят человеку люди и вещи. [...] Рационализм не представляет угрозы для иудейской веры»³. Иначе говоря, Левинас не спорит против важности исследования отношений как *способов соотношений* различных *форм*, с тем, чтобы, определив порядок взаимоотношений таких форм, определить тем самым порядок существования *вещей* в мире. Но мир у Левинаса не сводится к вещам. Более того, мир, интересующий Левинаса, трансцендентен по отношению к вещам. Мир Левинаса не сводится к порядку своего существования (будь то порядок действий, порядок мыслей или порядок действительного соотношения того и другого). Левинас убежден, что в *порядке существования* (т. е. *действия, активного выражения*) еще не заключена *вся действительность*⁴. Он говорит о необходимости учитывать *замысел*, осуществляемый в порядке существования мира. Действительное существование для Левинаса – это прежде всего сам *смысл* существования, а не порядок конкретных действий, якобы выражающих этот смысл. Смысл не выражается в порядке действий, не раскрывается в нем формально до всякого вопрошания. Смысл *должен быть раскрыт* посредством *обращенности* к нему. Иначе говоря, смысл должен быть раскрыт в диалоге, а не в монизме *causa sui*. Таким образом, Левинас не согласен с тем *способом*, посредством которого Спиноза *обращается к истине*. Левинас против попыток *сознательно*, т. е. *активно* осмысливать истину. Он против попыток «обновлять способы мышления»⁵. По мнению Левинаса, «в указанной Спинозой процедуре отсутствует обращенность к замыслу, который предшествует составному целому, поднимается над позитивистским обобщением текстов и коренится, быть

может, в неизбежной целенаправленности. Спиноза полагает, что возможно понять дискурс, не видя проясняемых им истин»⁶. По сути, Левинас не согласен с самим *предметом*, на котором сосредоточена мысль Спинозы, и который, фактически, *определяется* этой мыслью. После Хайдеггера Левинас выступает против традиции опредмечивания, – но не потому прежде всего, что опредмечивание – это плохо, а потому, что оно – невозможно. Это особенно явно проявляется тогда, когда Левинас указывает на различия между подходами к *тексту* его и Спинозы. Спиноза подходил к тексту (Библии) как к выражению отношения между идентифицируемым им «историческим» автором текста и теми, кому этот текст, по мнению Спинозы, когда-то предназначался. Спиноза утверждал, что текст утрачивает свой *действительный* смысл (т. е. перестает оказывать воздействие на тех, кому он был предназначен) с исчезновением того действительного отношения, которое существовало в момент создания текста. Левинас рассматривает текст принципиально иначе: для него текст является выражением трансцендентного смысла. Это выражение, считает Левинас, не является какой бы то ни было модификацией смысла. Поэтому текст невозможно *действительно* понять (т. е. превратить его в событие своей жизни) посредством анализа, в соответствии с некими правилами, или расчета того «буквального» порядка, в котором, якобы, представлены фундаментальные модификации основного элемента (субстантива) этого текста. Левинас убежден, что для *действительного* понимания текста вообще неприменимы расчет, вычисление некоего его «истинного» смыслового порядка – *ratio*⁷. Текст является тем *условием*, благодаря которому *для меня* существует смысл. Не я определяю или рационально выявляю это условие, но, напротив, оно определяет меня. За текстом скрыт Другой – как смысл, к которому я должен относиться не активно, тематизируя или объективируя его в своей мысли, буквализируя

его в тот мертвый порядок, который я мыслю как идентичный порядку *моего* восприятия, а с *пассивностью ответственности*. Я не должен стремиться рационально отождествить с собой Другого в активности своего сказывания о нем, я должен пребывать в *пассивной ответственности* за него, за его существование как *Другого*. Только благодаря этому Другой сможет оставаться Другим, что является условием существования моей самости⁸.

Итак, для Левинаса важен, прежде всего, *замысел, смысл*, который стоит за всем и который может раскрыться только в *диалоге* (диалоге противостоящих положений, выражающих Слово живого Бога⁹). Левинас стремится реконструировать, восстановить этот смысл в *среде* диалога (т. е. так, как это, по его мнению, происходит в Талмуде). Этой позицией обусловлено отношение Левинаса к Талмуду, в контексте которого он подходит и к Библии. «Быть может, именно Талмуд вернее всего восстанавливает идею единого Духа, говорящего через вступающих в диалог людей, и ту идею, что противостоящие друг другу положения выражают Слово живого Бога»¹⁰.

Для Спинозы же пассивность человека означает его рабство, несовместимое с человеческим счастьем, невозможным без человеческой активности. Спиноза говорит об активности интеллектуального постижения, которое не осуществимо без посредства *пассивного* восприятия (аффекции воздействуют на дух, вызывая возникновение аффектов; интеллект – самый могущественный аффект, способный подчинить себе восприятие; в интеллектуальном постижении причины своей пассивности человек должен осуществить свою способность быть активным).

Для Левинаса пассивность (не в смысле пассивного восприятия), а как абсолютная *невосприимчивость* к чему бы то ни было *как к внешнему* важна как гарантия от насильственной онтологизации существующего (т. е. действующего в некоем

уникальном смысле). Любое действие *интериорно*: оно *осмысленно*, оно не является частью какого-то унифицированного порядка действий (зная который, можно, якобы, осуществить смысл без знания последнего), но обращено к Другому в осмысленности ответственности своего отношения к нему. В этом смысле оно – абсолютно личностно. Личность самотождественна «прежде любых сопоставлений»¹¹. Нет внешнего и внутреннего: в *пределах смысла* (замысла) можно говорить только об интериорности.

Для Спинозы же замысел (смысл) неотделим от процедуры его представления, он сам, как субстанция, представляется во всех своих модальных отношениях, представляющих собой действительные способы существования смысла. Поэтому главным для Спинозы является не «живая» *интерпретация* текста, которая, будучи по своей сути необходимо аффективной, и потому нерациональной, способна, по его мнению, только исказить подлинный текст, но *сам* текст, очищенный от любых аффективных интерпретаций его (иначе говоря, от любой отстраненности по отношению к тексту, любой смысловой альтернативы). Текст, по мнению Спинозы, только тогда является *действительным* текстом, т. е. только тогда способен возбудить подлинное благочестие в сердцах людей, когда он адекватно соответствует Божественному порядку, т. е. представляет собой порядок идей, точно соответствующий порядку вещей. Представленная в «Этике» Спинозы интеллектуальная процедура определения такого идеального и одновременно реального порядка (*ordo*) может рассматриваться в известной мере как некая аналогия галахической процедуры определения порядка (*сэдер*), установленной в еврейской традиции.

В заключение можно сказать, что для Левинаса наиболее важным является восстановление самого Духа или *сущности* (смысла) Божественной истины, и в этом смысле его проект

естественно представляется по своему замыслу как *агадический*. Без живого Слова Бога никакая активность для Левинаса не имеет смысла: это мертвящая активность. Для Спинозы же наиболее важным представляется восстановление действительного *существования* Божественной истины, что означает интеллектуальное распознавание и поддержание истинного порядка бытия, и в этом смысле его проект естественно представляется по своему замыслу как *галахический*. В человеческой жизни смысл не может существовать вне определенной системы человеческих действий, представляющей Божественный порядок осуществления смысла.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Например, в «Кузари» Иегуды ha-Леви эта позиция выражена посредством рассказа хазарского царя о том, как ему было во сне сказано, «что его интенции угодны Богу, но его действия – нет», и что в том же сне он получил повеление найти такой образ жизни, который был бы угоден Богу.

² Левинас Э. Трудная свобода // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. – М.: РОССПЭН, 2004. С. 414.

³ Там же, с. 414.

⁴ Сам Левинас вводит концепцию *пассивного* выражения (*лика*).

⁵ Левинас Э. Трудная свобода, с. 415.

⁶ Там же, с. 419.

⁷ Для Левинаса определяющим текстом является Талмуд, в контексте которого он рассматривает и Библию. «Богословские формулировки иудейской традиции заключают в себе долговременный внутренний опыт. Талмуд и раввинистическая литература – это ... не способ заключить Библию в рамки некоей сиюминутной философской системы либо привести логический порядок в напластования иудейской истории. Они обобщают тысячелетние усилия по преодолению буквального текста и даже его видимой догматики, чтобы пробиться к духовной истине даже в тех местах Писания, которые именуются историческими, ритуальными, церемониальными или повествующими о чудесах» (Левинас Э. Трудная свобода, с. 422).

⁸ «...Пассивность уязвимости [затронутости, опережающей мою свободу, – такой пред-начальной затронутости, такой искренности]...

[...] Активное Я обращается в пассивность *самости*... Пассивность такого выставления беспредельна... Есть сказывание, и оно словно имеет некий смысл прежде раскрываемой им истины; прежде, чем придет значение и передаваемая в нем информация. Смысл, очищенный от всего сказанного» (Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. – М.: РОССПЭН, 2004. С. 651).

⁹ См.: Левинас Э. Трудная свобода, с. 423.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же, с. 365.

ПОНЯТТЯ «CONCEPTUS» ТА «INTELLECTUS» Б.СПІНОЗИ У СВІТЛІ ЙОГО ВЧЕННЯ ПРО МОГУТНІСТЬ (POTENTIA) СУБСТАНЦІЇ*

Питання про роль влади у житті, про походження, сутність, способи здійснення та ефективність застосування влади завжди турбували й продовжують турбувати людей. Бо ці питання пов'язані з практичними питаннями, що стосуються, в кінцевому рахунку, проблеми виживання людини у світі. Вже в давні часи владу розуміли як здатність до існування, як здатність створювати та підтримувати життя шляхом створення та підтримання умов, необхідних для життя.

Аристотель, наприклад, вважав, що людина здатна вижити лише в людському суспільстві, в *полісі*. Але за яких умов здатен вижити сам *поліс* як необхідна умова виживання людини? Як відомо, проблема існування *полісу* привела Аристотеля до постановки питання про *сутність* полісу й, урешті рещт, про сутність як таку. Аристотель запропонував розглядати сутність як *дійсне* існування речі (як *ентелехію* або *енергію*), на противагу *можливого* існуванню речі (*дьюнаміс*).

* Димерець Р. Поняття «conceptus» та «intellectus» Б.Спінози у світлі його теорії могутності (potentia) субстанції // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2005» (26-27 квітня 2005 року): Матеріали доповідей та виступів. – Київ: ВПЦ «Київський університет», 2005. – Ч. I. – С. 17–19.

Латиною поняття *дійсність* було перекладене як *actus*, а поняття *можливість* – як *potentia*.

У Середні віки у латиномовному інтелектуальному середовищі, під впливом біблейського уявлення про Бога, поняття *potentia* пов'язується з поняттям *actus*. Бо вважається, що *potentia*, як всемогутність єдиного Бога, є *єдиною* дійсною силою у світі. Ця сила ототожнюється з божественним інтелектом. До цієї сили людина може долучитися в процесі (теологічного) пізнання. Знання людини про божественну потенцію стає силою, що *дійсно* впливає на життя, силою, що обумовлює людські дії. Ступінь долучення до божественної потенції стає певним *status quo* людського світу. Спосіб такого долучення набуває певної специфікації стосовно різних інститутів влади. Згідно з концепцією божественної благодаті Августина, людина тією мірою має потенцію, якою вона наділена нею Богом. Це стосується й інститутів влади, які в Середні віки не відокремлюються від тих, хто уособлює в собі божественну могутність. В залежності від конкретного інституту, божественна потенція представлена переважно або як влада наглядати від імені Бога за земними справами, маючи на це певні традиційні повноваження (*auctoritas*) від Бога (у цьому сенсі вона представлена у першу чергу в церковній владі-*potestas*), або як влада керувати людьми у певних справах, котрі не суперечать Божій волі. У цьому випадку теж потрібні певні традиційно визнані повноваження, отримані від Бога (такою є в першу чергу світська влада-*imperium* імператорів та королів, які вважаються помазанниками Божими).

Загалом термінологічний розподіл поняття влади виглядав таким чином: джерелом могутності (*potentia*), як основи будь-якої влади, є Бог; осередком контролю (*potestas*) на землі за будь-яким проявом цієї могутності є церква; осередком права керувати (*imperium*) людьми у справах, у яких здійснюється божественна потенція, є державна влада християнських правителів. На

практиці, як, власне, і в теорії, часто було досить складно провести розрізнення між *potentia*, *potestas* та *imperium*. Відомі суперечки між римськими папами та імператорами велися з приводу співвідношення *potestas* та *imperium*: як церковні, так і світські правителі претендували на поєднання у межах своїх повноважень всієї повноти світської та сакральної влади, бо розуміли, що справжнє правління потребує контролю за всіма наявними ресурсами (тобто за *potentia*); у свою чергу, контроль теж не може бути повноцінним, якщо він не реалізується у правлячих діях державця.

За доби Відродження тенденція людини до поєднання в собі всіх типів влади знайшла відображення у вченні Н.Кузанського про те, що людина не за своїм соціальним статусом, а вже за самою своєю природою має доступ до незкінченої божественної потенції, і у вченні низки італійських гуманістів про те, що людина за своєю природою є носієм природної потенції до дії. Італійці навіть виробили особливе поняття – *virtù*, в якому унікальним чином поєднані потенція та природа (найвідомішим виразником цієї концепції був Н.Макіавеллі). Одним із головних питань італійських мислителів у XVI ст. було питання про природу потенції та про умови її здійснення. Згідно з Б.Телезіо, дійсність визначається як стан боротьби двох протилежних за своєю природою активних потенцій: тепла та холоду. Принципово можливим однаково є як панування тепла, так і холоду, але у кожному даному випадку *панувати може* лише одна з двох потенцій. Згідно з Д.Бруно, безмежна потенція Всесвіту визначається з огляду на те, що він являє собою безмежний простір, де постійно відбувається незкінченна кількість взаємодій незкінченної кількості активних божественних і пасивних природних потенцій, і кожен стан є результатом цієї незкінченної взаємодії. Згідно з Т.Кампанеллою, потенція буття Всесвіту, або

макрокосму за порядком здійснення точно відповідає потенції буття людини, або мікрокосму.

Учення Кампанелли підводить до домінуючої в Новий час тенденції представляти індивідуума як наділеного власною потенцією. Потенція людини може в цей час мислитись на кшталт того, як мислив *благодать Божу* Августин: схожим було уявлення Р.Декарта про вроджені ідеї. Але, на відміну від августинової благодаті, ідеї Декарта властиві людині за її природою. В динаміці Г.Галілея потенція постає як *внутрішня сила* (*forza*) природного тіла, завдяки якій тіло зберігає інерційний стан руху. Т.Гоббс застосував це уявлення у своїй політичній теорії, розглянувши людину як природне тіло, наділене активною природною силою і природним прагненням (*conatus*) до збереження цієї сили, або природного права на існування. У Галілея та Гоббса потенція стає внутрішньою активною силою природного тіла, якою визначається існування (динамічний рух) цього тіла.

На відміну від своїх попередників¹, Спіноза звернув увагу на природу потенції не індивідууму взагалі, а *конкретного* індивідууму. Він стверджує, що ця потенція залежить від *впливів* на неї інших індивідуумів. Така залежність є суто *дійсною* залежністю, оскільки визначається комплексом *дій* (*affectiones*). У зв'язку з цим всі потенції стають у Спінози модусами єдиної потенції субстанції. Всі силові взаємодії відбуваються в самій субстанції і є способами її існування. Всі вони, отже, є *необхідними* за своєю природою. Ця необхідність обумовлює прагнення (*conatus*) кожного модусу до збереження себе як модального стану субстанції. У цьому прагненні виражена потенція самої субстанції. *Potentia* субстанції, отже, це незкінченність можливостей, якими субстанція здійснює своє існування. Ця незкінченність

¹ Учення Спінози про потенцію субстанції є досить оригінальним з огляду на домінуючу у Новий час тенденцію представляти індивідуума як наділеного природною потенцією, на відміну від Середньовіччя, коли джерелом потенції вважався Бог, а людина долучалася до божественної потенції у формах земної влади (*potestas* та *imperium*).

виражається в незкінченності атрибутів субстанції та незкінченності її модусів. Терміном «potestas» Спіноза позначає дійсний контроль над усіма модальними можливостями, котрі задіяні або можуть бути задіяні. Оскільки такий контроль теж є певною задіяною можливістю, він також входить до потенції субстанції. Цей контроль здійснюється завдяки інтелекту людини, який, коли він досягає стану контролю над афектами, здійснює контроль за всіма станами субстанції. Саме таку роль, як стверджує Спіноза, виконує верховна влада (*summam potestatum*) у державному стані по відношенню до індивідумів, що входять до цього стану. Всі розпізнані інтелектом людини відхилення від природного порядку (ці відхилення існують лише в людській уяві) виправляються за допомогою притаманної інтелекту здатності виправляти та впорядковувати (*imperium*) людські ідеї. Ця здатність здійснюється шляхом *пізнання* (під одним із двох доступних для сприйняття інтелектом атрибутів субстанції) ним субстанції, що здійснює своє існування у певному порядку конципованих нею речей або ідей. Уявлення про конкретну реалізацію цього порядку постає в інтелекті людини як *поняття* (*conceptus*). *Conceptus* у Спінози виступає як *творче уявлення*, котре є здійсненням субстанційної потенції у певному її модальному стані. *Conceptus* у Спінози є співвідношенням не *існуючих*, як у Декарта, а *створюваних* ідей. Процес створення ідей повинен постійно контролюватися інтелектом, інакше вони будуть існувати в душі людини як неадекватні ідеї, через що людина буде невольною, тобто неспроможною до активних дій. Активною дією тут є, власне, *інтелектуальне пізнання*. Інтелект адекватно *розпізнає дійсний порядок* у кожній конкретній ситуації. Пізнання відбувається шляхом встановлення порядку діючих у кожен даний момент афектів. Розпізнання того, який із діючих наразі афектів домінує, інтелект здійснює шляхом встановлення співвідношення між очікуваним і дійсним образами кожного афекту. Це

встановлення самé має афективну природу й полягає в перцепції того, чи образи ці співпадають (тоді результатом є адекватна ідея, котрій має відповідати афект задоволення), чи ні (тоді результатом є неадекватна ідея, котрій має відповідати афект незадоволення). У потенції такого встановлюючого або концептуального визначення й полягає потенція дійсного панування (*potestas*) інтелекту над афектами. Пануючий інтелект упорядковує ідеї так, аби вони були представлені у чіткому та ясному причинно-наслідковому зв'язку, тобто як *концепти*. Таке впорядкування здійснюється завдяки впорядковуючій потенції інтелекту, яку Спіноза позначає як *imperium* інтелекту. За допомогою цієї потенції інтелект людини розпізнає та підтримує в концептуальному порядку природно детермінований порядок або потенцію існування субстанції в усіх її модальностях, доступних інтелектуальному сприйняттю під одним із двох атрибутів.

Висновок: поняття «*conceptor*» у Спінози позначає дійсно пануючий у дану мить стан природної потенції; поняття ж «*intellectus*» стосується механізму встановлення (в *mens* людини) місця кожного окремого *conceptor*'а в загальному порядку здійснення природної потенції.

КОНЦЕПЦІЯ МОГУТНОСТІ (POTENTIA) В МЕТАФІЗИЦІ Б. СПІНОЗИ*

1. Концепція могутності (potentia) Бога (субстанції, природи)

Згідно з принципами спінозівської метафізики, існує тільки одна субстанція, яка є те саме, що Бог, і те саме, що природа. Все, що існує, існує в Бозі, й ніщо не може мислитися окремо від Бога [30, P. 1, Prop. XV, S. 34]. Оскільки всі речі існують в Бозі, або субстанції, тому всі вони за своєю сутністю є одне й те саме. Крім того, оскільки всі речі існують в одній субстанції й спричинені нею, вона є іманентною [30, P. I, Prop. XVIII, S. 54] діючою (виробляючою або творчою) причиною (causa efficiens) усіх речей [30, P. I, Prop. XVI, Corroll. I та Prop. XXV-XXVII, S. 46 та 64-68]. Й оскільки могутність (potentia) Бога (субстанції, природи) є ідентичною Його сутності [30, P. I, Prop. XXXIV, S. 88], то всі існуючі речі є виявленнями, маніфестаціями цієї могутності або, як каже Спіноза, способами її існування (модусами субстанції, а отже, й божественної могутності або могутності природи)¹. Таким чином, та природна за своїм походженням могутність, яку кожен індивідуум виявляє у своєму власному акті існування, є модальним виявленням божественної могутності², яка, як зазначає В. Гусев, є тотожною законам і необхідності природи [див.: 3, с. 128].

Таким чином, божественна або природна могутність є причиною існування тіл, які, зокрема, є актуальним вираженням цієї могутності. На думку М. Ямпольського, для створення своєї

* Димерець Р.Й. Концепція могутності (potentia) в метафізиці Б.Спінози // *Sententiae*. – № 1 (XII). – Вінниця, 2005. – С. 3–23.

концепції *potentia*, Спіноза скористувався концепцією протяжності Р. Декарта [19, с. 94]. Декарт уважав, що протяжність, хоча вона й покриває весь простір, однак за *суттю* своєю (тобто субстанціонально) не співпадає з протяжністю створених Богом тіл. Інакше кажучи, створена Декартом концепція *математичної* протяжності не співпадає з суто *фізичною* протяжністю. Концепція математичної протяжності Декарта імплікує необхідність принципового існування чогось нетілесного, тобто неречового, нереального, але водночас дійсного, тобто такого, що актуально приймає участь у створенні матеріальних речей. Ідеться про декартівську концепцію *cogito*, яке є відмінним від душі й становить фундамент декартівської метафізики. Завдяки цій принциповій відмінності протяжності як від духовності, так і від матеріальної речовинності Декарт, на наш погляд, зробив важливий крок до створення концепції того, що згодом буде названо «потенційною енергією»³, тобто концепції певного *силового напруження*, яке є безпосередньою причиною *дії*. Цей крок, якщо розглядати його в метафізичному плані, фактично означав створення нової концепції трансцендентного. Трансцендентне, тобто Бог, не є у Декарта чимось надреальним чи всереальним, не є Він і чимось ідеальним або духовним. Бог у Декарта є чимось таким, що перебуває *між* реальним та ідеальним, охоплюючи їх водночас Своєю потенцією. У цій принципово *проміжній, посередницькій* позиції Бога і полягає тепер Його трансцендентність. Ця трансцендентність є суто *енергетичною*, або, у термінах Декарта, «потенційною». У другому листі до Г. Мора Декарт, відстоюючи сутність своєї доктрини, входить в обговорення проблеми протяжності духів з точки зору їхньої могутності, влади над матеріальними тілами. У відповідь на твердження Мора, що існує «інша протяжність, рівним чином істинна», але не матеріальна, Декарт пише: «Як на мене, то я не досягаю ані в Бозі, ані в янголі, ані в нашому інтелекті

субстанційної протяжності, а лише потенційну, а саме таку, за якої янгол може простирати свою могутність (*potentia*) то на більшу, то на меншу частину тілесної субстанції...» [5, с. 579].

Коментуючи цей лист Декарта, Ямпольський зауважує, що, згідно з думкою Декарта, «Бог не змішується з тілом... а впливає на нього якимось чином за допомогою сили, ніби ззовні простору протяжності» [19, с. 96]. У тому ж самому листі Декарт ще раз формулює свою точку зору, обговорюючи всюдисутність Бога. Він не погоджується з думкою Мора, який, як видається, вбачає «безкінечність Бога в тому, що він існує скрізь», але вважає, «що Бог є присутнім скрізь з точки зору своєї могутності, а з точки зору своєї сутності не має абсолютно ніякого відношення до місця» [5, с. 580]. Те ж саме Декарт повторює і в третьому листі до Мора: «Я сказав, що Бог є протяжним з точки зору могутності (*potentia*), тобто що могутність ця виявляє себе чи може виявитися в протяжній речі» [6, с. 586]. Й уточнює, що не хоче створити враження, ніби він схвалює «думку тих, хто розглядає Бога як світову душу, зливу воедино з матерією» [6, с. 586]. Плутанина, на думку Декарта, виникає через те, що могутність, сила (*potentia*) приймається за сутність (*essentia*)⁴.

Що ж означає для Декарта могутність, чи сила (*potentia*)? Декарт дає її визначення у «Першопочатках філософії», де пов'язує її з незмінністю та постійністю Бога: «З того, що Бог не підвладний змінам і постійно діє однаковим чином, ми можемо вивести деякі правила, котрі я називаю законами природи, і котрі суть вторинні причини різних рухів, що їх ми помічаємо в усіх тілах, внаслідок чого вони мають велике значення. Перше з цих правил є таким: всіляка річ зокрема продовжує по можливості перебувати в одному й тому самому стані й змінює його не інакше як від зустрічі з іншими» [4, I, 37, с. 328]. Сила як прояв Бога та як результат законів природи виявляється в *утриманні постійності в матеріальних тілах*: «...сила кожного тіла при дії на інше тіло чи при опорі,

чинимому дії останнього, полягає лише в тому, що кожна річ прагне, наскільки це в її силах, перебувати в тому стані, в якому вона перебуває згідно з першим законом, викладеним вище...» [4, II, 43, с. 372]. Сила, або могутність Бога, таким чином, виявляється в божественному *збереженні* світу в тому стані, в якому його було створено Богом. Сила, могутність, міць – це наполегливе *утримання* Богом «в матерії такої ж кількості переміщення⁵, яку Він вклав у неї з першої миті творіння» [6, с. 586].

У третьому листі до Мора Декарт пояснює, в чому полягає важкість розуміння цього *принципу збереження* як сили: «...ти вбачаєш у тілі, що покоїться, певну силу, за допомогою якої воно опирається переміщенню – так, як коли б сила ця була чимось позитивним, а саме певною дією, відмінною від спокою як такого; а між тим сила ця не являє собою нічого відмінного від модельної сутності» [6, с. 587]. Коментуючи це місце, Ямпольський зазначає, що «сила ця не є властивістю самої створеної Богом речі, або, якщо сформулювати інакше, законом її існування, проявом самої її сутності» [19, с. 97].

Г. О. Вольфсон відмічає, що Декарт у своїх розсудах про силу або владу (power) Бога, котра виявляється в підтриманні status quo, опирається на середньовічний аргумент, згідно з яким всемогутність Бога виявляється як в акті творіння, так і в підтриманні існування світу: «Збереження» (conservation) – це середньовічний термін, котрий виражає продовження існування після того, як світ був створений, що розглядалося, як і акт творіння, як прямий наслідок божественної причинності» [34, р. 203].

Як зауважує Ямпольський, така влада «не може бути зведена до практичної влади, що здійснюється державним апаратом. Ця влада носить більш загальний, конструюючий характер, вона забезпечує існування самого суспільства, в котре державний апарат вписаний лише як його елемент. Ця найвища влада Бога та суверена є

аналогічною спінозівській *potentia*, котра протиставлялася *potestas* саме як такій практичній державній владі» [19, с. 98]. А. Негрі показав, що це розділення в Спінози є обґрунтуванням свободи. Так, у «Політичному трактаті» Спіноза пише: «Звідси ж, тобто з того, що могутність природних речей, завдяки якій вони існують і діють, є сама могутність Бога, ми легко зрозуміємо, що таке *право природи*. Бо, оскільки Бог має право на все, і право Бога є не що інше, як сама могутність Бога, оскільки вона розглядається як абсолютно вільна, то звідси випливає, що кожна природна річ має від природи стільки права, скільки має могутності для існування та дії; бо могутність кожної природної речі, завдяки якій вона існує та діє, є не що інше, як сама могутність Бога, яка є абсолютно вільною» [32, II, 3, S. 292]. Негрі вважає, що *potentia*, як здатність Бога до творення, до створення світу, несе, по суті, характер творення, що відновлюється, і тому завжди виходить за рамки будь-якого статичного, нерухомого явища, яким є *potestas*. Через це *potentia*, що веде до свободи, завжди врешті решт веде до знищення *potestas* [26, р. 192]. К. Шміт зауважив, що відношення цих двох влад є подібним до відношення *natura naturans* і *natura naturata* в Спінози, а тому ці відношення не можуть бути зведені до принципів механістичного раціоналізму [28, р. 147]⁶. З огляду на це, можна зробити висновок, що в Декарта та Спінози *potentia* має метафізичний характер стосовно *potestas*: у той час як *potentia* є приналежністю субстанції як такої, *potestas* є наявною у своїх модальних станах.

Як зауважує Ямпольський, цю принципову різницю *влади виробляючої* та *влади виробленої* або *влади похідної* можна виявити вже принаймні в Августина, котрий, наприклад, писав про те, що Бог наділяє створені Ним об'єкти трьома благами: мірою, формою та порядком, але Сам стоїть вище за ці блага: «Бог, таким чином, стоїть вище за всіляку міру створення, вище за всіляку форму, вище за всілякий порядок. Він вищий за них не в сенсі Свого

розташування, а невиразною та унікальною силою, від якої походить всіляка міра, всіляка форма, всілякий порядок» [цит. за: 19, с. 99–100].

Положення Декарта належать до цієї теологічної традиції. Однак декартівська своєрідність полягає, як зазначає Ямпольський, в тому, що в нього *potentia*, як *збереження*, є виявленням *закону* [19, с. 100]. Вона конститує закон і водночас є його виявленням. Сила в якості «діючої (виробляючої) причини» (*causa efficiens*) вписана в закон, і ця вписаність може бути здійснена лише завдяки незмінній сутності створених речей. Іншими словами, якщо існує закон, то й сила, що його підтримує, повинна мати постійність, тобто вона повинна бути відображенням цього закону. Декарт далекий від ідеї аморфної мінливості (чи довільності) конституюючої сили, котра постійно «перепишує» закон. Інакше сила не була б законом, а була б насиллям. На відміну від Т. Гоббса, у Декарта сила існує в рамках обмежень, так само як є обмеженою найвищим законом суверенність государя у Ж. Бодена.

М. Мамардашвілі звернув увагу на зв'язок у Декарта закону з *causa efficiens*, тобто з такою причиною, котра не передує наслідкові, а виникає водночас із ним: «Діюча причина, каже він [Декарт], – це приблизно те ж саме, що королівська воля в якості причини закону. [...] Бо діючою причиною називається... певне безперервне творення. Або те зусилля, завдяки якому відновлюється і живе закон, і це зусилля є відмінним від змісту самого закону» [14, с. 71].

Король у такому контексті – це саме «діюча причина», котра, подібно до Бога, самим своїм існуванням підтримує існування закону. Король стоїть поза законом, але безперервно його продукує. Боден надав цьому положенню парадоксального формулювання: «Ось чому закон каже, що Державець не підвладний владі законів...» [20, р. 120].

Аналогія короля з *causa efficiens* відображає дистанціювання влади від підданих. Як зауважив О. фон Гірке, Бога, вже починаючи з Середніх віків, перестають розуміти як такого, що є безпосередньою основою суспільства, і «божественна воля, залишаючись діючою причиною, відступає на позиції ‘*causa remota*’» [22, р. 72].

У XVII ст., зокрема в Декарта, закон уже не є виявленням безпосередньої всеприсутності Бога, його починають відносити до системи *репрезентації*, тобто відтепер він виражає собою *опосередковану* присутність Бога⁷, виступаючи в якості «діючої причини». Тепер система репрезентації конституюється владою Бога, опосередкованою світською владою. Як зауважує Ямпольський, закон, як і сила, відтепер не має місця, не розташовується всередині тіла, не є символічною душою тіла [19, с. 102].

На думку Ямпольського, Спіноза лише по-своєму розвиває це положення Декарта, але, по суті, повторює його. Наприклад, у «Політичному трактаті» Спіноза так аргументує необхідність у божественній силі для підтримання існування речей: «...їхня ідеальна сутність залишається тією ж самою після початку існування, якою вона була до початку. Отже, як початок існування, так і їхнє перебування в існуванні не можуть впливати з їхньої сутності, але для продовження існування вони потребують тієї ж могутності, якої потребували до його початку. Звідси випливає, що могутність природних речей, завдяки якій вони існують, а отже, й діють, не може бути нічим іншим, як самою вічною могутністю (*potentia*) Бога» [32, II, 2, S. 293].

Ми, однак, не можемо погодитися з висновком Ямпольського, ніби в Спінози кожна річ існує тією мірою, якою вона приймає участь у силі Бога, в його *potentia*, і що поняття природного права, як права на існування, впливає в Спінози зі співучасті в речі Бога. Висновок Ямпольського суперечить тому факту, що в філософії

Спінози ані річ, ані сила її існування не є *частиною* Бога (природи) або могутності Бога (природи); річ або сила в Спінози є *модусом*, або *дійсним станом*, *способом існування* Бога (природи, субстанції) або божественної (природної) могутності: «...кожна природна річ має від природи стільки права, скільки має могутності для існування та дії; бо могутність кожної природної речі, завдяки якій вона існує та діє, це не що інше, як сама могутність Бога, котра є абсолютно вільною. [...]

Отже, під *правом природи* я розумію закони та правила, згідно з якими все здійснюється, тобто могутність самої природи. І тому природне право всієї природи й, отже, кожного індивідууму простягається так далеко, як далеко простягається його могутність» [32, II, 3–4, S. 303–310].

Могутність визначається здатністю до існування, котра є абсолютною тільки в Бога, Який не потребує для Свого існування жодної зовнішньої причини (бо Він є причиною Самого Себе, *causa sui*).

На нашу думку, в філософії Спінози поняття *potentia* набуває більшого і, що найголовніше, іншого значення, ніж воно мало в Декарта. Ж. Дельоз показав, що, на відміну від Декарта, Спіноза не виводить прямо існування Бога з ідеї Бога, але «йде в обхід через могутність (*on passé par le detour des puissance*), щоб набути в могутності мислити обґрунтування об'єктивної реальності, що міститься в ідеї Бога, а в могутності існування – формальну дійсність Самого Бога» [21, р. 76].

Ямпольський вважає надзвичайно показовим те, що і в Декарта, і в Спінози закон ідентифікується з силою [19, с. 103]. «Сила», як і «закон», – каже він, – розуміються тут двояко. З одного боку, *potentia* – це атрибут Бога і, відповідно, суверена. З іншого боку, сила відноситься до фізичного світу матеріальних тіл, чию незмінність, у тому числі й незмінність руху та спокою, вона підтримує [19, с. 103]. Але ж атрибутом Бога *potentia* насправді є

лише в Декарта, в Спінози вона є тотожною сутності Бога. Саме цим, на нашу думку, визначається особливість метафізики Спінози: ми маємо тут справу не з традиційним уявленням про Бога і не з традиційним уявленням про тіла, а перш за все з *potentia*, поняття якої служить у Спінози для вираження нового уявлення про те, що згодом стануть позначати як *енергія* природи.

Така сама амбівалентність є, на думку Ямпольського, характерною і для декартівського поняття *закону*. Традиційне розуміння закону було *теологічним*: закон – це перш за все заповідь, наказ, волевиявлення Бога. Навіть фізика XVII ст. ще не в змозі вийти за межі розуміння закону як декрету трансцендентної волі Творця⁸. Божественний закон відноситься до непохитних та вічних універсалій і тому пов'язується з ідеєю підтримання незмінного порядку космосу.

Але Спіноза прагне показати, що закони Бога є необхідними, що вони впливають не з волі Бога, не з Його свавілля, яке, в традиційній концепції божественної волі, відокремлюється від божественної сутності, через що ця концепція вступає у протиріччя з концепцією монотеїзму, а з самої сутності речей, яка є *необхідною*, врешті решт – з самої сутності Бога. Звідси походить фундаментальний для Спінози принцип єдності розуміння та волі в Бога, з якого випливає й принцип могутностей (потенцій), рівною мірою представлених як у божественному інтелекті, так і в існуванні речей. Закони Бога можуть бути вічними істинами лише за умови, що Бог не може змінити їх і Свою власну сутність, інакше кажучи, якщо Він Сам діє у відповідності з законами Своєї власної сутності.

Але якщо закон є вираженням сутності, тоді він уже не є декретом у середньовічному розумінні. Як зауважив іще К. Фішер, для Спінози «Божественний закон є довічним порядком речей, безумовним за своєю дією та незмінним за своїм змістом. Тому він не пов'язаний якимись зовнішніми ознаками й, отже, не є

обрядовим законом...» [18, с. 331] Це означає, що божественний закон не є в Спінози законом трансляції атрибутів божественної влади шляхом здійснення процедури того чи того релігійного обряду, тобто обряду, порядку *образного* представлення божественної могутності в людських діях, а *містить у собі* всі свої прояви як прояви своєї могутності. Тому цей закон приписує поведінку не за допомогою санкцій, а через *розуміння* сутності. Для кого божественний закон є ясным у своїй істинності, як вічний порядок речей, який має бути пізнаний і визнаний нами, той живе в пізнанні Бога й любові до Нього, що просвітлюють людське серце й очищують його від жадоб. У цьому полягає істинне виконання закону та єдиний зміст будь-якого справжнього об'явлення. Таке виконання закону містить свою винагороду в собі самому, а саме, в свободі від себелюбства та пов'язаних із ним лих, і точнісінько так само протилежний настрій несе з собою покарання, а саме залежність від плоті [див.: 33, Cap. IV, S. 211]. На нашу думку, саме тут у філософії Спінози містяться, зокрема, ті «умови переходу від необхідності-примусу до внутрішньої необхідності, від рабства до свободи», про які казав С. Зак [36, р. 200].

Зауважимо, що аж до XIX сторіччя перехід від рабства до свободи міг мислитися як можливий лише в тому випадку, якщо між поняттями рабства та свободи не стояла нездоланною перешкодою ідея *справедливості*. У філософії XVII ст., яка звернулася до аналізу *силових відношень*, проблема встановлення справедливості, в її традиційному формулюванні, не була однією з центральних. Як зауважив Е. Кассіер, проблема справедливості аж до епохи Просвітництва (вірніше, мабуть, було б сказати, до XVII ст.) ставилася в платонічних термінах. Обговорювалася проблема «природи» справедливості, яка розумілась як щось аналогічне проблемі «прекрасного» чи «доброго». Пов'язування закону з силою (а також, добавимо від себе, сили з

природою) зробило нерелевантним питання про сутність «справедливого» як такого, про правосуддя як про *ідею* [12, с. 137]. На думку Кассієра, юридичний платонізм відродився у XVII ст. у Г. Гроція, який пов'язав проблему права з математикою. Математика ж, на думку Кассієра, є цариною платонівських ідей *par excellence*. Для Гроція право та правосуддя споріднені з гармонією та математичними законами пропорцій. Однак, Кассієр, здається, не враховує тут тієї обставини, що в XVII ст. принципово змінилося уявлення про математику, котра відтепер усе більше стає *інструментом* для вирішення *фізичних*⁹ задач, тобто наповнюється змістом, який виражає *природні*, а отже, за поглядами мислителів XVII ст., *силові* відношення (в цьому вони, попри весь свій нещадний критицизм, великою мірою залишаються нащадками Аристотеля, що найочевиднішим чином виразилося в постаті Г. В. Ляйбниця), а не ті відношення, котрі можна виявляти шляхом споглядання суто геометричних абстракцій, як це робили піфагорейці та представники платонівської Академії. Саме в Гроція, а ще більшою мірою в Гоббса закон та право асоціюються з силою. Як зауважує Ямпольський [19, с. 105], без асоціювання права з силою (котра розуміється, добавимо від себе, не лише в сенсі насилля, хоча, як це ми, зокрема, бачимо в політичній теорії Гоббса, і в ньому також, а в сенсі теологічному або фізичному) закон не міг би стати вираженням *відношення*, яким він, на думку Ямпольського, остаточно стає в Ш. Монтеск'є, який починає «Дух законів» зі знаменитого визначення законів: «Закони в найширшому значенні цього слова суть необхідні відношення, що випливають з природи речей...» [15, I, I, с. 163]

Не вдаючись тут у розгляд, безумовно, важливої відмінності між просвітницьким уже за своєю суттю поняттям «законів» у Монтеск'є та поняттям «закону» у Спінози, зауважимо, що згадане визначення Монтеск'є все ж таки є (хоча, можливо, й не без

посередництва локківського поняття «закону природи»), по суті, розвитком ідеї Спінози про іманентний порядок субстанції, що проявляється дійсним чином в утворених нею (як *natura naturans*) безкінечних її модифікаціях-станах (*natura naturata*), котрі можуть бути досягнуті людським інтелектом, по суті, однаково як смислові, або ідеальні (тобто під атрибутом мислення), або як речові (тобто під атрибутом протяжності) сутності (відповідно *idei* та *ideata*). Закон у Спінози виявляється в дії *афекції* (*affectiones*), котрі виникають між модусами субстанції як ті чинники, що, *впливаючи* тим чи іншим чином на окремий модус, спричиняють в його стані певні зміни (модифікації). Ці модифікації, що виникають у модусах субстанції і стають, у свою чергу, модусами (цих модусів), Спіноза називає *афектами*.

Говорячи про людський модус, Спіноза каже, що «Слово закон, взяте в абсолютному сенсі, означає те, що змушує кожного індивідуума – всіх чи декількох, що належать до одного й того самого виду, – діяти одним і тим самим відомим і визначеним чином; а це залежить або від природної необхідності (*necessitas naturae*), або від людського бажання¹⁰. Закон, який залежить від природної необхідності¹¹, це той закон, який необхідно впливає з самої природи чи визначення речі; закон же, який залежить від людського бажання і який більш вдало називається правом, це той закон, який люди приписують собі та іншим, щоб безпечніше й зручніше жити, або через інші причини» [33, S. 54]. Це означає, що закон у Спінози виступає як певний комплексний чинник або афекція, що змушує людей «діяти одним і тим самим відомим і визначеним чином». Тобто закон задає *порядок людської дії*. Ось чому, на думку Спінози, «слово «закон» застосовується, здається, в переносному сенсі до природних речей, і під законом зазвичай розуміється не що інше, як розпорядження, яке люди можуть як виконати, так і відкинути на тій підставі, що він стримує людську могутність у певних межах, за які вона прагне перейти, й не

наказує чогось, що перевищувало б сили; тому закон, здається, треба визначити більш вузько, а саме: закон – це спосіб життя, що приписується людиною собі або іншим заради якоїсь мети» [33, S. 55]. Відповідно до вчення, викладеного Спінозою в «Етиці», останнє, вузьке визначення закону є визначенням, власне, не закону, а *способу уявлення* людей про закон, тобто є неадекватною ідеєю, яку люди мають про закон. Оскільки таке визначення є *позитивним*, тобто встановленим у межах певної релігійної або юридичної системи, то звідси випливає, що будь-який релігійний чи юридичний закон є просто вираженням уявлення людей про закон, або неадекватною ідеєю закону. Саме на цій підставі, вважає Спіноза, й відбулася в державі підміна поняття закону, метою якої було утримання влади. Скориставшись з нездатності більшості людей мати адекватну ідею закону, тобто розуміти справжню мету законів, «законодавці, аби однаково стримувати всіх, мудро поставили іншу мету, вельми відмінну від тієї, котра необхідно випливає з природи законів, а саме: вони пообіцяли поборникам законів те, що натовп більш за все любить, і, навпаки, пригрозили порушникам їх тим, чого він більш за все боїться¹²; цим вони намагалися стримати натовп, неначе коняку вуздою, наскільки це можливо. Звідси вийшло те, що законом переважно вважали спосіб життя, що його приписують [одним] людям повелінням інших, а отже, й те, що про тих, хто кориться законам, кажуть, що вони живуть за законами та служать їм. А насправді, хто відплачує кожному своє, через те, що боїться шибениці, той діє через примус, внаслідок наказу іншої особи під страхом покарання і не може називатися справедливим» [33, S. 55-56]. З цього видно, що несправедливість Спіноза пов'язує з таким станом людини, коли вона, внаслідок зазнаних нею афекцій, має невідповідну, або неадекватну ідею, а отже не в змозі розуміти природну необхідність, підкорятися природному закону, виражати собою певний стан природної (божественної) могутності (*potentia*).

У даному випадку маємо приклад розгляду Спінозою *силових відношень*, з якого можна зробити висновок, що для Спінози силове відношення виступає як процес творчої дії (*efficio*) природної (божественної) могутності, якій протидіє (або протистоїть) неадекватне людське уявлення про цю могутність. На нашу думку, можна казати про те, що, окреслюючи своє уявлення про несправедливість як про енергетичну невідповідність, Спіноза ставить проблему дійсної (актуальної) невідповідності представленого тому, що представляється. (Тут можна також зазначити, що у своєму вченні про пізнання інтелекту Спіноза казатиме про те, як, виходячи з невідповідного дійсності уявлення, інтелект приходить до розуміння дійсності. Проблема, на його думку, полягає в тому, щоб спотворене уявлення (неадекватну ідею) про силові відношення перетворити на розуміння *дійсного стану* силових відношень (тобто такого стану, в якому вони справді *діють*). Це – проблема силових чинників, які дійсно впливають на дану ситуацію або, точніше кажучи, *створюють* її. Ці чинники *за своєю природою* можуть бути тільки силовими, ось чому в центрі спінозівського розгляду – сама *potentia*, тобто могутність або сила створювати певну ситуацію (тобто певне співвідношення діючих сил). Розглядаючи *людину* як певне виявлення (модус) природної *potentia*, Спіноза, зокрема, каже, що «людина, тією мірою, якою вона є частиною природи, тією мірою і складає частину могутності (*potentia*) природи; отже, те, що впливає з необхідності людської природи, тобто з самої природи, позаяк ми розуміємо її визначеною через посередництво людської природи, те впливає, хоча й необхідно, однак із людської могутності...» [33, S. 55]) У наведеному прикладі це уявлення виступає як уявлення Спінози про діючий закон. Справедливим або істинним для Спінози є те, що є *дійсним*, тобто природна могутність (*potentia*), виражена *певною мірою* в людській могутності, несправедливим – те, що обмежує дійсність, а саме –

неадекватне представлення (*conceptio*) її, механізмом якого є уявлення, або створення образів. Власне, увагу Спінози прикуто до проблеми того, що ж насправді є *дійсним*. Таким, уважає Спіноза, є те, що є необхідним, тобто невинпадковим. Принцип необхідності чи невинпадковості визначається Спінозою у такий спосіб: «Речі не могли бути продуковані Богом жодним іншим способом і в жодному іншому порядку, ніж продуковані» [30, Р. I, Prop. XXXIII, S. 80]. Спіноза каже також, що «...в речах немає рішуче нічого, завдяки чому вони могли б бути названі випадковими» [30, Р. I, Prop. XXXIII, Schol. I, S. 82].

Дійсним, або *актуальним* порядком, згідно зі Спінозою, є геометричний порядок. Це означає, що саме в контексті цього порядку *здійснюється*, або *актуалізується* божественна (природна) могутність (*potentia*). Щоб зрозуміти, яким чином відбувається актуалізація природної (божественної) потенції, треба звернутися до вчення Спінози про атрибути та модуси субстанції.

2. Атрибути субстанції у світлі вчення Спінози про *potentia*

Конкретні всезагальні форми буття субстанції, в тому вираженні, в якому воно *може* бути в принципі *сприйняте*, називаються в «Етиці» атрибутами, а *актуальні способи* буття субстанції називаються її станами-афекціями (*affectiones*) та станами-модусами (*modi*). Це означає, що тут ідеться про два принципові типи існування субстанції, що характеризуються відповідно способом *сприйняття* субстанції інтелектом (тобто способом *пасивного* ставлення до неї) та способом її *активного* існування (тобто її *дією*). У цьому полягає принципова відмінність метафізики Спінози від метафізики Декарта. У Декарта буття представлено як взаємодія субстанції мислячої та субстанції протяжної. Це означає, що обидві субстанції є в Декарта суто

активними. Саме це, на нашу думку, становить одну з головних проблем декартівської метафізики, так само, як і гоббсівської соціальної фізики: якщо обидві характеристики буття є суто активними, то незрозуміло, як можлива між ними взаємодія; для взаємодії ж бо потрібно, щоб хоча б одна зі сторін мала здатність *сприймати* дію.

На наш погляд, саме вирішуючи цю проблему, Спіноза представляє свою концепцію потенції субстанції як концепцію водночас *уможливлення дії* та *уможливленої дії*. Для того, щоб дія відбувалася, потрібно, щоб існувала можливість (*potentia*) відбування дії. Для цього атрибути субстанції повинні існувати в справжній взаємодії, що означає – у взаємодії активного існування субстанції в її просторових модусах і пасивного її сприйняття в інтелекті (мисленнєвому модусі)¹³. Ця взаємодія представляється Спінозою як певне *відношення*, яке існує в субстанції, і яким, власне, і є сама субстанція; і саме тому таке відношення є *тотожністю* – сутнісною тотожністю «просторової субстанції» та «мислячої субстанції»¹⁴. Оскільки йдеться про відношення між потенцією субстанції та її активним вираженням, це відношення є за своєю природою *енергетичним*. Інакше кажучи, субстанція в своїй тотожності зі своєю потенцією являє собою *природне* енергетичне відношення, котре виникає як взаємодія між активними вираженнями існування субстанції в її модусах і сприйняттям цих виражень інтелектом (тобто потенційно наймогутнішим [див: 11] із модусів-афектів людського модусу субстанції). Дію того чи іншого модуса на дух (*mens*) людини Спіноза називає афекцією (*affectio*), а сприйняття цієї дії духом – афектом (*affectus*).

Ця ситуація (буття) є сама *дійсність*, в якій і причиною, і наслідком, тобто, і тим, що діє, і результатом дії є Бог. У цій дійсності й полягає сама Його сутність, тобто саме в цьому сенсі Він є субстанцією. Безпосередній зв'язок категорій буття, сутності

та діяння найчіткіше виражений в [30, Р. III, Prop. VII, Dem., S. 274]: «Потенція або зусилля (conatus) будь-якої речі, в силу якого вона одна або разом із іншими [речами] створює дію (agere¹⁵) або силиться створювати дію, тобто потенція або зусилля [, спрямоване на те, щоб] перебувати в своєму бутті, є не що інше, як дана або дійсна сутність самої речі».

Отже, те, що Бог є сущим, означає для Спінози, що Він є діючим, точніше, створюючим дію (agent). Точніше кажучи, буття Бога, Його дійсність (актуальність) та Його дієвість (efficio), або творча спроможність – це одне й те саме (що виражається в ототожненні Спінозою Бога з Його потенцією). Потенція Бога та Його сутність – це одне й те саме: «*Dei potentia est ipsa ipsius essentia*» [30, Р. I, Prop. XXXIV, S. 88]. Сутність Бога, що розглядається як діюча, є саме тим, що Спіноза позначає в «Етиці» як «*essentia actuosa Dei*», ототожнюючи таким чином Його сутність та існування.

А. Майданський, аналізуючи першу дефініцію Першої частини «Етики», зауважує, що «існувати» означає у Спінози «діяти на себе, бути причиною і разом із тим – дією цієї причини, створювати себе за посередництва самого себе» [13, с. 161]. Майданський також відмічає, що «будь-яке існування для Спінози є дія, що викликається конкретною причиною» [13, с. 161]. Отже, у Спінози йдеться про поняття буття-акту. Майданський звертає увагу на те, що поняття буття-акту було вироблено в неоплатонічній традиції й відбилосся певним чином у творчості Ієроніма та Августина [13, с. 162]. Однак, зазначає він, за доби схоластики категорія буття-тотожності на декілька століть витіснила з філософського мислення категорію буття-акту. Ситуація знову змінилася, коли позиції формальної логіки, як методу мислення, стали дещо слабкішими, і філософи – перш за все Ф. Суарес (1548–1617) – знову звернулися до концепції буття, що походить із себе, діє в собі та через себе. Майданський звертає увагу на те, що в «Метафізичних розсудах» за допомогою поняття

причини себе (causa sui) Суарес конструює апріорне доведення буття Бога: «...Бог містить у Собі причину Свого буття (Deus habet causam sui esse), з чого апріорі доводиться [Його буття]» [цит. за: 13, с. 163]. Застосовуючи поняття буття-акту, Суарес, фактично, переглядає традиційне схоластичне уявлення стосовно причинності, і це відобразилося в його використанні концепції causa sui. Відомо, що Тома Аквінський, котрий керувався перипатетичними традиціями в логіці, вважав цю концепцію «неможливою». Тома писав: «Однак невідомо, да й неможливо, щоб щось було діючою причиною себе самого (causa efficiens sei ipsius), бо воно виявилось б первішим за саме себе, що неможливо» [цит за: 13, с. 166].

Пояснюючи міркування Аквіната, Майданський робить, на наш погляд, дуже важливе зауваження: «Категорія причини себе порушує формальний закон тотожності: річ А розглядається як відмінна від себе самої, як не-А, до того ж вона виявляється ‘первішою за себе’».

Тут треба зазначити, що, починаючи з доби Відродження, багато обставин, і, зокрема, розвиток фізики, вимагали застосування саме концепції буття-акту, для чого треба було якимось чином модифікувати принцип тотожності. Така модифікація необхідно повинна була призвести до кардинальних змін у логіці та метафізиці. Однією з ключових постатей, за участю яких відбувалися ці зміни, був Декарт. Будучи прибічником галілеєвських ідей і водночас намагаючись урятувати принцип тотожності, якому загрожувала створювана Галілеєм модерна динаміка з її фундаментальним принципом інерції, Декарт просто змушений був використовувати *подвійне* значення поняття субстанції: з одного боку, він визначає як субстанцію річ, що існує через саму себе [4, с. 334] (таким є Бог), з іншого ж боку, він використовує також і схоластичну концепцію субстанції як «окремо» існуючої речі. Сам Декарт спеціально вказує на подвійне

значення терміну субстанція: «Ім'я «субстанція» *неоднозначно* відповідає Богу та Його творінням, як на це зазвичай і вказується у школах; інакше кажучи, жодне зі значень цього імені не може чітко осягатися як спільне для Бога та Його творінь» [4, с. 334].

Уникнути вказаного декартівського дуалізму субстанцій можна було б, зокрема, шляхом *включення* однієї субстанції в іншу. Цього, однак, неможливо було ще тоді зробити на *метафізичному* рівні. На це вказав, зокрема, Гоббс [див.: 2]. Розглядаючи, слідом за Ф.Беконом та П.Гассенді, речі як такі, що існують принципово на *фізичному* рівні, Гоббс, у свою чергу, створив концепцію *єдиної природно-силової сутності* всіх речей, яка є водночас їхньою причиною та середовищем [див.: 24; аналіз цієї концепції див. у 9].

Спіноза, ототожнівши субстанцію з природою, зміг використати гоббсів фізикалістський аналіз у своєму метафізичному вченні, що дозволило йому в певному сенсі зняти питання, пов'язані як з гоббсівською, так і з декартівською концепціями. Головною проблемою гоббсівської «соціальної фізики» було те, що всі речі в ній виявлялися *рівно активними* («рівними за своєю природою»), через що важко було уявити, як, на рівні укладання суспільного договору, про що йдеться в гоббсовому «Левіафані», принципово активні індивідууми можуть добровільно стати *пасивними*, перенісши в акумульованому вигляді всю активність в одне тіло – тіло держави, уособленої в суверені.

Гоббсівська соціальна фізика вплинула, зокрема, на британських фізиків, які шукали спосіб, що міг би надати змогу людині (державі – Британській монархії) акумулювати в якомусь штучно виробленому агрегаті безмежну силу природних тіл (це було завдання, поставлене перед британською науковою спільнотою лордом-канцлером Великої Британії Ф. Беконом). Ця мета буде досягнута, вважав найвидатніший тогочасний представник цієї спільноти Р. Бойль, якщо вдасться *змусити* природні тіла існувати в режимі *пасивного реагування* у межах

планомірно розробленого комплексу спрямованих стосовно них дій.

Бачення Спінози, котрий, фактично, листувався з Бойлем за посередництва Г. Ольденбурга, було принципово іншим: він не міг погодитися розглядати речі виключно у фізичному контексті, тобто бачити в них не божественні творіння й не субстанціальні утворення, а лише «природні тіла», у ранг яких, після Бекона, в британському природознавстві зводилися колишні схоластичні атрибути субстанції, тобто якості. Державницьке за своїм характером учення Бекона вело, фактично, до насильства над природою. Але ж така позиція жахає, якщо представити, що природа – це Бог.

Бачення Спінози знайшло своє вираження в його концепції єдиної субстанції, ототожнюваної з Богом (а отже, з Його потенцією здійснювати будь-який акт) і з природою (яка, у відповідності з ученнями Гассенді та Гоббса, мислилась ним як енергетична сутність усіх речей). Завдяки цьому субстанція в Спінози стала водночас і *потенційно* активною (як така), і *дійсно* активною (в своїх станах або способах буття). Субстанція Спінози не «стоїть» за речами, вона не «ховається» за своїми атрибутами та модусами або якостями, які або просто заважають нам до неї «дістатися», як уважав Декарт, або є її «представниками», як уважатиме Д. Лок. Субстанція Спінози є водночас як дійсною причиною себе, так і своїми наслідками, котрі (у вигляді атрибутів та модусів) виражають її дійсність. Ця ідея була виражена в першу чергу в спінозівській концепції *potentia* субстанції, згідно з якою *активність* (конкретне енергетичне здійснення) субстанції кожного разу визначається всім потенційним комплексом взаємодій (афекцій, тобто одночасних ко-операцій актів (*actiones*) і сприйняття цих актів (*passiones*)) енергетичних станів (атрибутів та модусів) субстанції. Це означає, що спінозівська субстанція є водночас і *активною*, і *пасивною*. Ця нова тотожність знайшла

вираження в ученні Спінози про атрибути субстанції, завдяки якому Спіноза зміг уникнути як декартівського субстанціального дуалізму, так і гоббсівського фізикалізму.

Згідно зі Спінозою, сутність Бога, так само, як і Його існування, складають атрибути [30, Р. I, Prop. XX, Dem., S. 56, 58]. Отже, кожен із атрибутів субстанції повинен бути також одним із виражень божественної *potentia*. Дійсно, в «Етиці» окремий атрибут позначається як «*infinita potentia*» або «*virtus*» [30, Р. II, Prop. I, Sch., S. 114], а в «Короткому трактаті» – як «*kragte van uytwerkinge*» [31, II, 19, 6, S. 51] (на думку Л. Робінсона [16, с. 235], вірогідно, тут це є перекладом «*potentia*» або «*virtus agendi*»).

Робінсон вважає, що атрибути є силами – у тому сенсі, в якому є силою Сам Бог. Тільки Бог, на відміну від окремих атрибутів, є такою силою, що не обмежена певним родом досконалості, тобто Бог є силою абсолютно, в усіх родах, безкінечною та безкінечно діючою [16, с. 236].

На нашу думку, погляд Робінсона, попри його власні твердження, не суперечить насправді за своєю суттю поглядові Фішера. Згідно з Фішером, діюча причина є силою (*Kraft*), тому Бог, Який є єдиною причиною, є також єдиною силою, що продукує всі явища та діє в кожному з них визначеним чином. Оскільки існує незліченна кількість явищ, то існує й незліченна кількість сил, в яких полягає повнота єства Бога: «*substantiam constantem infinitis attributis*» [30, Р. I, Def. VI, S. 4]. З того, що «атрибут відноситься до Бога або субстанції як сила до причини, як первинна сила до первинного єства», Фішер робить висновок, що атрибути Бога суть Його *первинні* сили [18, с. 389].

Якщо це так, продовжує свої міркування Фішер, тоді кожен атрибут повинен осягатися з себе самого. Окремі речі є мінливими й тимчасовими, тоді як те, що діє в речах і зберігає свою дію в зміні явищ, має вічне й божественне походження. Ці діючі в речах сили і є цими речами, але не в стані виникнення та проходження, а в

стані буття в собі. Субстанціально ці сили, однак, є силою Бога як всесильного первинного єства. Виходячи з цього, Фішер вважає, що положення Спінози про те, що «Бог, оскільки Він складається з безкінечних атрибутів (*attributa infinita*), є в дійсності причиною речей, як вони суть у собі», означає, що «Бог, як сукупність первинних сил, є причиною речей, оскільки вони мають діючу природу» [18, с. 389].

Отже, згідно з інтерпретацією Фішера, в ученні Спінози субстанція, або Бог складається зі світу сил. Фішер ілюструє це в такий спосіб: «як у математиці безкінечні вічні істини, що містяться у природі простору, не суперечать поняттю *єдиного* простору, так і в ученні Спінози безкінечні атрибути не суперечать поняттю *єдиної* субстанції, а, навпаки, наповнюють останню безкінечним багатством сил, з яких з постійною необхідністю випливають безкінечні речі» [18, с. 390]. На наш погляд, твердження Фішера про те, що «атрибути надають сили субстанції» [18, с. 390], слід розуміти не так, як його тлумачить Робінсон, тобто не в тому сенсі, ніби атрибути, як щось зовнішнє по відношенню до субстанції, надають їй іззовні якоїсь сили, а в тому сенсі, що те, що інтелект людини сприймає як атрибут субстанції («*Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tamquam eiusdem essentiam constituens*» [30, P. I, Def. IV, S. 4]), є по суті її силою (*potentia*). (Але, зауважимо, *актуальною* силою, бо під тим чи іншим із двох указаних Спінозою атрибутів субстанція саме *сприймається в акті* – в акті *реагування* людського інтелекту на зовнішні дії, афекції. Тобто, йдеться про *ре-активне* сприйняття, або, якщо можна так висловитись, «активну пасивність» чи «пасивну активність».) Тому, на нашу думку, Фішер і каже, що «атрибути в ученні Спінози суть, отже, ... сили чи потенції» [18, с. 390]. І тому він вважає, що поняття субстанції та її атрибутів «пов'язані так само тісно, як поняття причини та сили» [18, с. 390]¹⁶.

Пізніше А.Вулф, розвиваючи «динамічну теорію» Фішера, висловив думку про те, що в Спінози реальність є суттєво активною, субстанція ж є безперервно активною, кожний атрибут проявляє властивий йому рід енергії всіма можливими шляхами [див.: 17, с. 212]. По суті, до цієї точки зору наближався і В.Дільтей, який убачав у спінозівському розумінні всесвіту та людини як системи сил глибинний зв'язок спінозизму зі стоїцизмом [8, с. 214].

Г.Галлет запропонував динамічне тлумачення спінозівської онтології, відмовившись від інтерпретації її як механічного детермінізму [23, р. 6, 9, 10, 13, 33]. З тлумаченням Галлета в принципі погоджується В.Соколов, який вважає, що саме воно найкращим чином узгоджується з його власним органістичним розумінням субстанції. На думку Соколова, оскільки Бог-субстанція є продукуючою причиною всіх речей, і якщо, за Спінозою, «сила, котрою субстанція підтримує себе, є не що інше, як її сутність, і відрізняється від неї тільки назвою», а «могутність Бога є сама Його сутність», тоді безкінечні атрибути субстанції повинні бути онтологічно витлумачені як ті безкінечні сили, або потенції, у відповідності з якими субстанція продукує свої безкінечні модифікації [17, с. 212].

3. Стани (*affectiones i modi*) субстанції у світлі вчення Спінози про «*potentia*»

У вченні Спінози про модуси субстанції його концепція потенції субстанції (Бога, природи) набуває ще більшого значення. Перш за все треба зазначити, що поняття модуса в Спінози набуває помітної зміни порівняно з Декартом. Як зауважує Майданський, Декарт називав «модусом» усе, що належить речі, але не складає її сутність. Тобто, йшлося, по суті, про аристотелевські «якості», що не могли бути суб'єктом цілеспрямованої дії. Наприклад, сутність

тілесної субстанції Декарт убачав у протяжності в довжину, ширину та глибину, а фігуру та рух уважав її модусами. Внаслідок цього рух розглядався ним не як дія, а як стан. Спіноза ж, для якого все є дія, розповсюджує категорію модуса на *все* суще в іншому, включаючи й сутності речей [13, с. 164]. У Спінози дія перестає бути виключно актом діяча, вона більше не є чимось атрибутивним, чимось таким, що існує лише у межах предикату, дія в Спінози набуває субстанціального характеру. Субстанція та її стани (модуси) існують *дійсно*, постулює Спіноза. Звідси випливає, що дійсно існує й потенція субстанції. Інакше кажучи, *потенція субстанції є дійсність*. Це – нове формулювання принципу тотожності, згідно з яким субстанція являє собою єдину для всього сущого діючу причину, а модуси суть дії цієї причини.

Спробуємо тепер з'ясувати, яким є в ученні Спінози відношення Бога, як буття діючого, або породжуючого (*natura naturans*) до Своїх модусів, як буття породженого (*natura naturata*), котре є результатом Його дій, тобто є буттям, що перебуває у стані речей або ідей, які виникають шляхом сприйняття (*perceptio*) різного роду афекцій (*affectiones*). Важливим для подальшого аналізу є зауваження Гусева стосовно того, що в Спінози «породження світу окремих, одиничних речей не розгортається в часі, а має суто логічний характер» [3, с. 132].

Важливо також відмітити, що, ототожнивши природу з Богом, Спіноза надав їй головної властивості Бога – властивості бути представленою одразу в усіх своїх можливих станах, властивостях чи якостях. Це означає, що природа в ученні Спінози є *якісно* та *кількісно безкінечною*. У теології здатність або властивість Бога бути якісно безкінечним визначається як Його *всеомогутність*. Ототожнивши природу з Богом, Спіноза представив її *безкінечно* могутньою. Звідси випливає, що всі *природні стани*, які є *модусами* субстанції, що виникають як *стани* божественних *афекцій* (*affectiones*), є проявами божественної могутності

(*potentia*)¹⁷, яка виражається в безкінечному продукуванні цих станів. Бог безкінечно продукує безкінечне безкінечними способами. Згідно з інтерпретацією Робінсона, відбувається це таким чином: безпосередньо з безкінечної природи кожного з божественних атрибутів в безкінечному процесі продукування впливає безкінечна й вічна модифікація, яка являє дійсну безкінечність способів існування Бога (субстанції) [див.: 16, с. 288].

Кожен окремий спосіб існування субстанції – це *модус* субстанції, який являє собою стан, що визначається дією незліченної кількості інших модусів субстанції. У цьому сенсі модус є результатом певної *афекції*, або, власне, цією афекцією, яка, коли її розглядають *окремо*, конципіюється як певний модус.

Визначивши всі речі як модуси субстанції, або, що те ж саме, як *божественні модуси*, Спіноза зміг наділити їх божественною могутністю (*potentia*), хоча і з певним обмеженням: у межах кожного окремого модусу субстанції могутність субстанції обмежена межами природи даного модусу, тобто вона визначена певним афекційним станом. Але в цих межах, тобто в цій модифікації, або афекційному стані, могутність субстанції здійснюється в усій своїй повноті, або, як каже Спіноза, «довершеності». Це означає, що в певному кінечному стані субстанція демонструє певне кінечне вираження своєї безкінечної потенції. З цього, зокрема, випливає, що божественна потенція, здійснюючись у межах певного модусу, не може бути відділена від цього модусу інакше як із самим його існуванням. Бо конкретний модус, як кінечний стан субстанції, не є *causa sui*, але існує як такий, лише маючи в якості причини свого існування божественну потенцію. Згідно зі Спінозою, річ, як кінечний модус, існує у часі та має тривалість¹⁸. Для речі її існування, що має певну тривалість, означає *збереження* її існування впродовж певного відтинку часу. Але збереження існування речі, як каже Спіноза в «Метафізичних

розмислах», це те ж саме, що її створення¹⁹. Важливо, на нашу думку, відмітити, що в цьому творі Спіноза, говорячи про те, чим визначається створення речі, фактично, ототожнює божественну «могутність» або «здатність» (*potentia*) та божественну «владу» (*potestas*). Річ у її тривалості є проявом божественної влади або здатності створювати, зберігати та знищувати речі в їхньому існуванні²⁰. Ми бачимо, що тут концепція влади Спінози сполучається з його концепцією творіння²¹. Будь-яка «зміна» даного стану, або модусу є, фактично, не зміною цього стану, а його *знищенням* і створенням *нового*, фактично, якогось *іншого*, стану, який, як такий, теж є у певному сенсі вічним і незмінним, і він пов'язаний із «попереднім» станом не часово-просторовим відношенням, а *sub specie aeternitatis*, як за певними *правилами виведена* з нього модифікація субстанції. Новий стан є, в певному сенсі, *логічним* наслідком певного *афекційного* становища і він є новим *енергетичним* становищем, новим *модусом* субстанції. Будь-який стан, або модус належить до *natura naturata*, природи породженої²², тоді як субстанція, або Бог, що створює зміни шляхом Своїх модифікацій, є в Спінози *natura naturans*, природою породжуючою²³.

ПРИМІТКИ

¹ Як зауважує Ж.Дельоз, посилаючись на [30, Р. I, Prop. XXXIV, S. 88] завдяки такій могутності Бог однаково є як причиною всіх речей, що впливають із Його сутності, так і причиною Самого Себе, тобто причиною власного існування, як воно розуміється під Його сутністю [7, с. 274].

² «*Ex quo sequitur rerum naturalium potentiam, qua existunt, et consequenter qua operantur, nullum aliam esse posse quam ipsam Dei aeternam potentiam*». [32, II, 2, S. 282].

³ Самий термін «енергія» («*energia*») в XVII ст. зустрічається в «*Philosophiae Epicuri Syntagma*» (1649) П.Гассенді (1592–1655), де він виступає в значенні сили (*vigor*), котра є першопочатком руху [див.: 1, с. 165].

⁴ Заздалегідь звернімо увагу на те, що в цьому сенсі дуже важливим для розуміння вчення Спінози є *ототожнення* ним могутності та сутності Бога.

⁵ Виділення підкресленням скрізь моє. – *Р.Д.*

⁶ Думку про те, що вчення Спінози треба відносити радше до органістичного, ніж до механістичного раціоналізму, розвивав В.Соколов [див.: 17].

⁷ Це виражалося вже в ранньосередньовічній концепції християнської церкви як намісника Бога на землі; але поступово ця роль стала все більше переходити до світської держави (саме в цьому полягає метафізичний смисл боротьби між папами та імператорами в Середні віки [див.: 25, р. 36]) та суспільства (з цим пов'язаний, зокрема, метафізичний аспект європейської Реформації).

⁸ Значимо, що Спіноза, відмовляючись від концепції волі на користь концепції причинності, змінює тим самим і традиційну концепцію закону.

⁹ Ми усвідомлюємо, що фізика в цей час, у свою чергу, великою мірою *математизується*, але, все ж таки, не абсолютно, на що вказує хоча б розквіт емпіричної методології.

¹⁰ Перше (широке) визначення закону.

¹¹ Гоббс, навпаки, говорив про таку залежність як про *право*; закон у нього – це не те, що залежить від чогось, а те, що визначає те, з чого складається якийсь стан (скажімо, комплекс умов збереження стану природи чи державного стану). У Спінози ж закон, який залежить від природної необхідності, і є власне природною необхідністю як такою, тобто він є субстанцією, котра, таким чином, визначається як природна закономірність.

¹² Тобто, діючи на людей певним чином (афікуючи їх у певний спосіб), «законодавці» цілеспрямовано *створили* в натовпі людей певні афекти, які, в свою чергу, змусили людей діяти певним, вигідним для «законодавців», чином.

¹³ На думку Дельоза, тотожність могутності та дії пояснюється тим, що будь-яка здатність не може бути відокремлена від [змоги] (*puissance*) піддаватися дії, і така [змога] піддаватися дії постійно й необхідно заповнюється станами, що реалізують її. Дельоз, посиляючись на [30, Р. I, Prop. XXXV, S. 90] вважає, що слово *potestas* виявляється тут абсолютно законним, оскільки *potentia* як сутності відповідає *potestas* як [змога] піддаватися дії [7, с. 274 (з нашим уточненням перекладу, відміченим прямокутними дужками – *Р.Д.*)].

¹⁴ «Субстанція мисляча та субстанція протяжна є одна й та сама (*una eademque*) субстанція...» [30, Р. II, Prop. VII, Sch., S. 122].

¹⁵ Про вживання Спінозою терміну «*agere*» див.: [11].

¹⁶ Позиція Фішера з цього питання стала, фактично, визначальною для багатьох пізніших німецьких дослідників. Її сучасне формулювання можна знайти, наприклад, у [27, S. 139–142].

¹⁷ У цьому відношенні важливим, на нашу думку, є зауваження Дельоза стосовно зв'язку в Спінози *modus*'а і *conatus*'а. Посилаючись на [30, Р. IV, Prop. IV, S. 450], Дельоз стверджує, що сутність модуса – це ступінь [могутності] (*puissance*; цим словом Дельоз перекладає спінозівське «*potentia*»), частина божественної могутності (*puissance*), тобто, інтенсивна частина або ступінь інтенсивності [7, с. 275 (з нашим уточненням перекладу, відміченим прямокутними дужками – *Р.Д.*)]. Оскільки ця сутність прагне зберегтися в існуванні, тобто, утримувати та оновлювати власні частини, що належать їй під її зв'язністю (перше визначення *conatus*'а [30, Р. IV, Prop. XXXIX, S. 522]), то сутність сама задається як *conatus* або [спрямоване зусилля] [7, с. 275 (з нашою інтерпретацією поняття «*conatus*», відміченою прямокутними дужками – *Р.Д.*)].

Оскільки, зазначає Дельоз, [змога] (*poivoir*) піддаватися дії (*potestas*) відповідає сутності Бога як могутності (*potentia*), то схильність (*aptitude*) піддаватися дії (*aptus*) відповідає сутності існуючого модуса як ступінь могутності (*conatus*). Ось чому, робить висновок Дельоз, посилаючись на [30, Р. IV, Prop. XXXVIII, S. 522], *conatus* – за другим визначенням – це прагнення утримувати та максимізувати схильність (*aptitude*) піддаватися дії [7, с. 275–276].

¹⁸ «Час і тривалість розпочалися разом із речами...» [29, S. 249].

¹⁹ «Діяльність створення світу та діяльність його збереження є одна й та сама діяльність Бога» [29, S. 249]. «...Бог не стільки зберігає речі, скільки знову створює їх»; «...кожної миті Бог безперервно ніби заново створює річ» [29, S. 254]. «...жодна створена річ жодної мить не може існувати за своєю природою, але безперервно продовжує створюватися Богом» [29, S. 256].

²⁰ «...[П]ро жодну створену річ не можна сказати, що її природа не включає руйнування владою Бога. Хто мав владу (*potestas*) створити річ, має владу і зруйнувати її» [29, S. 256]. «...[М]и пізнаємо тривалість не лише з розгляду створених речей, але також із споглядання безкінечної могутності Бога в творінні. Бо творіння можуть бути представлені існуючими або такими, що тривають, не самі по собі, а лише за безкінечною могутністю Бога, від Котрого вони мають свою тривалість...» [29, S. 253]. «...[Р]ечі як такі не мають ніякої здатності продукувати щось або визначати себе до якоїсь дії» [29, S. 254].

²¹ Аналіз концепції творіння Спінози див. в [10] та [11].

²² «під *natura naturata* я розумію ... всі модуси атрибутів Бога...» [30, Р. I, Prop. XXIX, Sch., S. 74].

²³ «Під *natura naturans* ми розуміємо... Бога» [31, S. 107; див. також: 30, Р. I, Prop. XXIX, Sch., S. 74].

ЛІТЕРАТУРА

1. Гассенди П. Свод философии Эпикура // Гассенди П. Сочинения в 2-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1968. С. 107–400.
2. Гоббс Т. [Третьи] Возражения против «Размышлений» [Декарта] с ответами автора // Декарт Р. Сочинения в 2-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1994. С. 135–154.
3. Гусев В. И. Західна філософія Нового часу XVII–XVIII ст. – К.: Либідь, 2000. С. 368.
4. Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения в 2-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. С. 297–422.
5. Декарт Р. [Письмо] Мору [15.04.1649] // Декарт Р. Сочинения в 2-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1994. С. 578–584.
6. Декарт Р. [Письмо] Мору [август 1649] // Декарт Р. Сочинения в 2-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1994. С. 585–588.
7. Делез Ж. Спиноза // Ж. Делез. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. – М.: Per Se, 2000. С. 193–318.
8. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. – М., Иерусалим: Университетская книга, 2000. С. 464.
9. Дымерец Р. К вопросу о концепции власти в политической философии Т.Гоббса // *Sententiae*, 2001, III, с. 68–87.
10. Дымерец Р. Концепция творения в философии Б.Спинозы // Материалы Одиннадцатой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. 2. – М., 2004. С. 79–90.
11. Дымерец Р. К вопросу о концепции творения в философии Бенедикта Спинозы // *Sententiae*. – № 1-2 (VIII-IX), 1 (X). – Вінниця: УНІВЕРСУМ–Вінниця, 2003-2004. – С. 43–60.
12. Кассирер Э. Философия Просвещения. – М.: РОССПЭН, 2004. С. 400.
13. Майданский А. Д. Категория существования в «Этике» Спинозы // Вопросы философии, № 1, 2001, с. 161–174.
14. Мамардашвили М. К. Необходимость себя. – М.: Культура, 1993. С. 225.
15. Монтескье Ш. О духе законов // Монтескье Ш. Избранные произведения. – М.: Госполитиздат, 1955. С. 159–733.
16. Робинсон Л. Метафизика Спинозы. – СПб.: Изд. Шиповник, 1913. С. 422.
17. Соколов В. В. Философия Спинозы и современность. – М.: Изд-во Московского университета, 1964. С. 450.
18. Фишер К. История Новой философии. Т. II. Спиноза, его жизнь, сочинения и учение. – СПб.: Издание Д. Е. Жуковского, 1906. С. 583.

19. Ямпольский М. Физиология символического. Кн. 1. Возвращение Левиафана. Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима. – М.: Новое литературное обозрение, 2004. С. 800.
20. Bodin J. Les six livres de la République. – Paris: Librairie Générale Française, 1993. P. 760.
21. Deleuze G. Spinoza et le problème de l'expression. – Paris: Minuit, 1968. P. 158.
22. Gierke O. von. The Development of Political Theory. New York: Norton, 1939. P. 458.
23. Hallett H. F. Benedict de Spinoza. The Elements of His Philosophy. – London: Athlone Press, 1957. P. 386.
24. Hobbes T. Leviathan. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 519.
25. Morall J. B. Political Thought in Medieval Times. – New York: Harper Torchbooks, 1962. P. 152.
26. Negri A. The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991. P. 326.
27. Röd W. Benedictus de Spinoza. Eine Einführung. – Stuttgart: Reclam, 2002. S. 415.
28. Schmitt C. La dictature. – Paris: Seuil, 2000. P. 387.
29. Spinoza B. Cogitata Metaphysica // Spinoza. Opera. B. I. – Heidelberg: Heidelberg Akademie der Wissenschaften, 1925. S. 231–282.
30. Spinoza B. de. Die Ethik. Lateinisch und Deutsch. – Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1977. S. 755.
31. Spinoza B. Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelfs welstand // Spinoza. Opera. B. I. – Heidelberg: Heidelberg Akademie der Wissenschaften, 1925. S. 1–122.
32. Spinoza B. Tractatus politicus // Spinoza. Opera. B. III. – Heidelberg: Heidelberg Akademie der Wissenschaften, 1925. S. 269–360.
33. Spinoza B. Tractatus theologico-politicus // Spinoza. Opera. B. III. – Heidelberg: Heidelberg Akademie der Wissenschaften, 1925. S. 1–268.
34. Wolfson H. A. The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning. V. I. – Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1934. P. 420.
35. Zac S. Philosophie, théologie, politique dans l'oeuvre de Spinoza. – Paris: Vrin, 1979. P. 315.

ЛЕВИНАС О СВОБОДЕ (Тезисы)

Левинас рассматривает проблему свободы в ряде взаимосвязанных контекстов: 1) свобода и идентичность (еврея); 2) свобода и традиция; 3) свобода слова.

Левинас считает, что свобода невозможна вне *своей среды*, которая определяется рамками своей традиции. Свобода невозможна в бесконечном универсальном *логосе* бытия, в языковом *дискурсе*. Левинас уверен, что посредством дискурса нельзя освободиться от *лжи*: дискурсивное опровержение лжи делает ложь безысходной. Невозможно вырваться из этой дискурсивной *замкнутости* в *пространстве логоса*, в котором нет свободы *слова*. Под свободой слова Левинас понимает не свободу *высказывания*, поскольку само *высказывание*, т. е. *система формально-логических пропозиций* есть уже *несвобода*. Левинас *слово* противопоставляет *логосу*. Слово – интериорно, логос – экстериорен, внешнедискурсивен. Растворение в дискурсе влечет за собой для еврея потерю идентичности. Слово – диалогично. А именно в диалоге, согласно Левинасу, утверждается свобода Другого.

ЛЕВИНАС О СВОБОДЕ

Вопрос о свободе ставится Левинасом в связи с проблемой идентичности, которая, как это мы узнаем из еврейской философии *par excellence*, не может быть решена посредством апелляции к принципу самоидентичности.

Свобода, как способность к трансцендентности, должна, кажется, противостоять всякому реальному основоположению. Но в иудаизме, в основании которого – известная традиция, это не так. И потому именно апелляция к традиции позволяет Левинасу соотнести свободу с трансцендентностью и одновременно противопоставить ее произволу¹. Свобода – не произвол прежде всего потому, что произвол есть отрыв от реальности, разрыв с нею. Свобода же, напротив, есть стремление к преодолению этого разрыва – посредством определенного отношения к Другому².

Тезис о трансцендентности предполагает наличие границ, которые преодолеваются. Осуществленная возможность такого преодоления и есть свобода. Но такая возможность неосуществима без наличия в пределах этих границ способности к их преодолению. Более того, сами эти границы должны обуславливать наличие такой способности. Что такое эти границы, как не та реальная среда, традиционно обеспечивающая свободу, без которой невозможно существование?

В еврейской традиции реальные границы *обусловлены трансцендентно*: они установлены и поддерживаются *словом* – библейским текстом. Следовательно, именно текст является реальным выражением трансцендентного основания свободы.

Слово, текст у Левинаса противопоставляется *логосу*. Поскольку свобода невозможна вне *своей среды*, которая определяется рамками определенной традиции, она невозможна в бесконечном универсальном *логосе* бытия, в некоем универсальном языковом *дискурсе*. Левинас уверен, что посредством дискурса нельзя освободиться от *лжи*: дискурсивное опровержение лжи делает ложь безысходной. Невозможно вырваться из этой дискурсивной *замкнутости* в *пространстве логоса*, в котором нет свободы слова. Под свободой слова Левинас понимает не свободу *высказывания*, поскольку само *высказывание*, т. е. жестко заданная *система* формально-логических *пропозиций* есть уже *несвобода*. Слово – интериорно, логос – экстериорен, внешнедискурсивен. Растворение в дискурсе влечет за собой для еврея потерю идентичности. Слово – диалогично. И именно в диалоге, согласно Левинасу, утверждается свобода Другого.

Свобода Другого является необходимым условием *моей* свободы. Ибо бытие Другого, без которого мое бытие не будет целостным, является необходимым условием моего бытия. Поэтому бытие и свобода Другого имеют для меня приоритетное значение. Борюсь за право Другого на бытие, за его свободу, я вступаю в сферу трансцендентности. С чем я борюсь? – С запретностью, табуированностью – с сакральностью, которая, не позволяя мне достичь трансцендентности, мешает достижению целостности.

Свобода – внутренняя целостность, единственность, достигаемая перед лицом *единого* Другого. Свобода выражается в бунте против сугубо внешнего, против навязываемого человеку как сакральное³. Этот бунт⁴ направлен против сакральности как таковой⁵.

Не противоречит традиции, свобода не противоречит закону. Наоборот, сочетается с ним. Закон всегда установлен для *определенной среды*. Левинас цитирует Псалмопевца⁶: «Странник

я на земле; не скрывай от меня заповедей Твоих». Быть странником означает менять среды обитания. Поэтому просьба тут – открыть мне заповедь моего странничества, заповеди сред (дать заповеди в Своем Откровении). Открыть мне Закон (содержащий заповеди сред), чтобы я мог осуществлять справедливость – и потому быть свободным.

При пребывании в некой среде *соответствующее следование* закону, регулирующему бытие этой среды, есть *справедливость*.

Свобода же – всегда *внутри* данной среды, интериорна ей, и потому она – в *подчинении* ритуальному (регулирующему *поведение*, задающему норму его) закону этой среды (земли, общества, народа, связанного с этой землей).

Свобода – в пределах среды, за которую ты *способен отвечать* (*быть ответственным*). Но где пределы этой способности? Они устанавливаются *справедливостью* – *универсальной опосредованностью, выражающейся в ответственности за Другого, друг за друга*.

Эта ответственность устанавливается как «установление праведного общества – общества, «принимающего дождь».

«...Дождь изливается и на праведных, и на неправедных», – отмечает Левинас⁷. Речь идет об *универсальной среде как среде универсального восприятия*.

Как же оказаться в этой среде? Как выйти за пределы опосредования? Выйти в *беспредельное опосредование*? – Только *посредством неравенства взаимного отношения*. Неравенства, реализуемого в *обособлении*⁸.

Обособление реализуется в постоянной *перемене сред*, в постоянном перемещении⁹.

Опыт травмирующей невозможности перемещения – это опыт рабства, позволяющий понимать сущность человека, и чрез это понимание – *быть ответственным за другого*¹⁰. Поэтому ответственность – *всеобща*.

Эта всеобщность ответственности достигается через одиночество свободы.

Человек *должен* быть свободным, ибо он *должен* быть ответственным за другого (должен быть одиноким, дистанцированным от другого), иначе он – *не может быть*.

Свобода в иудаизме осуществляется удерживанием (посредством ритуализма) еврейского существования в бытии как самого что ни на есть естественного и в то же время удаленного от естества¹¹. «Но, может быть, это и значит: как существовани[я], предстояще[го] перед Всевышним»¹².

Свобода невозможна без одиночества. Но одиночество – это не эгоизм (который выражается, в частности, и в стремлении к личному спасению¹³), одиночество – это нравственная интериорность¹⁴. В одиночестве избранничества – сама сущность иудаизма, в котором «пребывают, как пребывают в самом себе»¹⁵. Поэтому иудаизм – это интериорность, обособленность, избранность, одиночество, ответственность, свобода.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «Как удаётся иудаизму сочетать требование прямо-таки головокружительной свободы и желание трансцендентности?

...Иудаизм учит о *реальной* трансцендентности, об отношении с Тем, Кого душа не способна удержать в себе и без Кого она не может держаться даже самой себя. Коротко говоря, «я» пребывает в состоянии разорванности и растерянности. Это значит: оно осознано уже посягнувшим на другого, насильственным, вершащим произвол» (*Левинас Э. Трудная свобода. Очерки по иудаизму // Э. Левинас. Избранное: Трудная свобода. М., 2004. С. 334*).

² «...Почему Откровение начинается с рассказа о сотворении мира?.. ...Вот старый ответ, предлагаемый Раши: для того чтобы владеть землей обетованной, человеку нужно знать, что землю сотворил Бог. Ведь без этого знания он владел бы землей как узурпатор! Итак, никакое право не может проистекать из того простого факта, что человек нуждается в жизненном пространстве [право на среду не возникает из нужды в среде – *Р.Д.*]. Осознание моего Я не являет мне никаких прав. Моя свобода оказывается произвольной; она вызывает к

инвеституре. «Нормальное» самоосуществление моего Я, делающего «моим» все, до чего оно дотянется и дотронется, поставлено под вопрос. Обладать – это всегда получать. Земля обетованная нигде в Библии не названа «собственностью» в римском смысле; и земледелец в час сбора первин думает не о вечных узах, привязывающих его к земле, а о своем предке, сыне Арама, который был *странником*.

Для нас в Ветхом Завете важен не своеобразный правовой статус собственности на землю, а стоящее у его истоков *самосознание*: то сознание, в котором собственные права постигаются человеком одновременно с постижением их незаконности. Самосознание неизбежно выявляет себя в лоне нравственного сознания. Это последнее – не довесок к самосознанию, а его первичный модус. Быть для себя – значит уже сознавать свою вину перед другим.

[...] В этическом отношении другой предстает в то же время абсолютно иным; но эта его радикальная инаковость не разрушает, не отрицает моей свободы... Этическое отношение первее противостояния свобод, первее войны, с которой у Гегеля начинается история. Лицо моего ближнего исполнено инаковости, которая не вызывает аллергии, но являет запредельное. Небесный Бог становится доступным, ничего не теряя от своей трансцендентности, но и не отрицая свободы верующего. Эта промежуточная сфера существует» (*Левинас Э. Трудная свобода. Очерки по иудаизму. С. 334–336*).

³ «Магическое и сакральное обволакивает человека и уносит его за пределы его возможностей и желаний. Но истинную свободу оскорбляет такое неконтролируемое излишество. Сакральное уничтожает личностные отношения, заставляя сущих как бы в экстазе участвовать в тех драмах, которых они не желали, в том порядке, который их поглощает. С точки зрения иудаизма, эта сакраментальная власть божественного наносит ущерб человеческой свободе; она противоречит [делу воспитания] человека, которое остается *воздействием на свободное существо*. Не то чтобы свобода была самоцелью; она есть необходимое условие любой ценности, какой только способен достигнуть человек. Обволакивающее и уносящее меня сакральное – это *насилие*» (*Левинас Э. Трудная свобода. Очерки по иудаизму. С. 332*).

⁴ «Монотеизм... недоступен тому, кто не достиг еще возраста сомнений, одиночества и бунтарства» (*Левинас Э. Трудная свобода. Очерки по иудаизму. С. 334*).

⁵ «Иудейский монотеизм не перевозносит какую-то одну сакральную силу, ...торжествующую над прочими сакральными силами, но все еще причастную к их таинственной и скрытой жизни. [...] Монотеизм знаменует разрыв с определенным пониманием сакрального. Он не унифицирует многочисленных

магических богов и не выстраивает их в иерархическом порядке; он их отрицает» (*Левинас Э. Трудная свобода. Очерки по иудаизму. С. 332*).

⁶ *Левинас Э. Трудная свобода. Очерки по иудаизму. С. 337.*

⁷ *Левинас Э. Трудная свобода. Очерки по иудаизму. С. 339.*

⁸ *Левинас Э. Трудная свобода. Очерки по иудаизму. С. 340.*

⁹ «Быть может, свобода от оседлого существования и есть человеческий способ бытия в мире. Для иудаизма мир становится постижимым перед лицом человека, а не при взгляде на дома, храмы и мосты...

В этой свободе нет ничего болезненного, судорожного, раздирающего. Она ставит на второй план ценности укоренения и утверждает другие формы верности и ответственности: в конце концов, человек – не дерево, а человечество – не лес. Формы более человеческие, ибо они предполагают осознанную вовлеченность; более свободные, ибо позволяют разглядеть более широкие горизонты, нежели родная деревня и человеческое сообщество.

...Свобода от истории во имя морали, справедливость поверх культуры (земли предков, архитектуры, искусств) – именно в таких терминах описывается в конечном счете тот способ, каким еврей встречает Бога» (*Левинас Э. Трудная свобода. Очерки по иудаизму. С. 340, 341*).

¹⁰ *Левинас Э. Трудная свобода. Очерки по иудаизму.*

¹¹ *Левинас Э. Трудная свобода. Очерки по иудаизму. С. 344.*

¹² *Левинас Э. Трудная свобода. Очерки по иудаизму. С. 344.*

¹³ *Левинас Э. Трудная свобода. Очерки по иудаизму. С. 363.*

¹⁴ *Левинас Э. Трудная свобода. Очерки по иудаизму. С. 364.*

¹⁵ *Левинас Э. Трудная свобода. Очерки по иудаизму. С. 365.*

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

Мультикультурализм, если его рассматривать в сугубо философском смысле, то есть как принцип организации, распространения и трансляции определенных структур мысли, представляется вызовом европейской традиции утверждения метафизической *одноосновности*, на протяжении определенного периода времени властно определявшей характер мышления и бытия целых народов. В различных своих выражениях, будь то в форме философского монизма или цивилизационного глобализма, традиция эта всегда утверждала себя в противостоянии принципу *многоосновности*, который пытался проявиться и закрепиться самыми разнообразными способами. И до сих пор ей удавалось выстоять в этом противостоянии.

Щекотливость нынешней ситуации придает туман, которым в наше время окутан вопрос о том, будет ли и впредь доминировать одноосновная философия, или же вновь наступает время господства многоосновности? Дело в том, что в лице мультикультурализма принцип одноосновности столкнулся лицом к лицу с особым рода противником. Мультикультурализм, в отличие от любого другого выражения мультиструктурализма, вооружен сократовским умением ставить под вопрос одноосновность в ее претензии на монопольное обладание истиной. Мультикультурализм способен использовать средства своего противника для обвинения его в незаконной узурпации

права на утверждение и пропаганду своей позиции как единственно правильной. Особенностью этих обвинений является то, что они идут не изнутри, не как критика, подправляющая и укрепляющая формообразующие основания, а извне, как разрушительный натиск.

При этом, однако, следует обратить внимание на то, что средства, которые мультикультурализм использует для подрыва европейского онтологического тоталитаризма, могут оказаться губительными также, а возможно, что и прежде всего, для самого мультикультурализма.

Губительность эта обусловлена тем обстоятельством, что используемые мультикультурализмом средства являются продуктом принципиальной *политизации* мысли, и притом политизации именно *европейского* типа. Воспользоваться продуктом европейского интеллектуализма и идеологизма и не поддаться при этом соблазну политического экстремизма пока еще никому не удавалось. История марксистского и других левых движений в XX веке может служить тому ярким подтверждением.

Явным выражением политизации всегда являлось стремление к пересмотру установившейся практики институционализации власти.

В мультикультурализме это стремление проявляется в имплицитном или эксплицитном игнорировании основ европейской культуры, которые являются и основами европейского способа властвовать, все еще доминирующего в мире. В основе этого доминирования – *осознание* того, что власть, в конечном счете, никогда не бывает многоосновной. У власти всегда – *один* принцип, даже когда это принцип демократии или мультикультурализма.

Итак, осознание. Но мультикультурализм не только отказывается каким бы то ни было внешним образом признавать свое стремление к политической власти, – в конце концов, отказ от публичного признания своих подлинных целей, является

средством борьбы за власть, к которому прибегают все политические силы, – но, что гораздо серьезнее, у него нет в наличии средств, которые дали бы ему возможность в полной мере *осознать* собственные мотивы. Неосознанность же мотивов ведет обычно к некомпенсируемой деструктивности.

Именно эти соображения лежат в основании интеллектуальной критики мультикультурализма, не находящей ни в одной культуре, кроме европейской, аналогов кантовской самокритики или гегелевского самосознания.

Отрицая адекватность европейской культуры интеллектуального самоконтроля современным геополитическим реалиям и одновременно стремясь к активному участию в осуществлении политического контроля над мировыми энергетическими, финансовыми и интеллектуальными ресурсами, мультикультурализм не осознает, что таким образом он *de facto* участвует в процессе глобализации, который, по своему философскому основанию, прямо противоположен философским основаниям мультикультурализма.

Но *интеллектуализм* может и должен это осознать. И потому он должен осознать и признать мультикультурализм не как атаку *извне*, направленную на разрушение онтологических границ и эпистемологических правил, а как самовопрошание, способствующее их переосмыслению, – быть может, каким-то совершенно неожиданным образом.

Возможно, что интеллектуальная интериоризация вызова, брошенного мультикультурализмом как будто бы откуда-то *извне*, могла бы помочь избежать угрозы тотального экстремизма, тень которого кажется надвигающейся отовсюду.