

Российская Академия Наук
Институт философии

И.И. Блауберг

**ИСТОКИ БЕРГСОНИЗМА.
ФИЛОСОФИЯ ФЕЛИКСА РАВЕССОНА**

Москва
2014

УДК 14
ББК 87.3
Б 68

В авторской редакции

Рецензенты:

доктор филос. наук *А.А. Кротов*
доктор полит. наук *М.М. Федорова*

Б 68 **Блауберг, И.И.** Истоки бергсонизма. Философия Феликса Равессона [Текст] / И.И. Блауберг ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2014. – 187 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 174–181. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0279-9.

В данной работе впервые исследуется концепция Феликса Равессона – одного из главных представителей французского спиритуализма XIX в. В центре внимания автора – метафизическое учение Равессона, разработанное им в первой половине столетия с опорой на идеи Аристотеля, Лейбница, Мен де Бирана, Шеллинга и др. В монографии также освещаются франко-германские философские контакты этого времени, налаживанию которых во многом способствовал В. Кузен – создатель «эклектического спиритуализма». Проведенное автором исследование позволяет более четко представить ту «философскую почву», из которой выросло учение А. Бергсона, проследить эволюцию идей спиритуализма и в целом несколько прояснить картину философской жизни Франции XIX столетия – периода, мало изученного в России.

ISBN 978-5-9540-0279-9

© Блауберг И.И., 2014
© Институт философии РАН, 2014

Введение

Эхо «забытого столетия»

Французская философия XIX столетия – во многом еще terra incognita для российских исследователей. Историко-философское образование в советский период строилось так, что после изучения французского Просвещения, материализма и сенсуализма XVIII в. мы сразу «перескакивали» в конец XIX столетия, к философии Бергсона, по пути получив определенные сведения о Конте и Сен-Симоне. Да и в последние два десятилетия данная тема привлекала мало внимания¹. Больше повезло в этом смысле политической философии², но многие значимые фигуры теоретической философии по-прежнему остаются в тени. Фактически мы обходили стороной почти целое столетие, философская жизнь которого была между тем разнообразной и интенсивной. Правда, некоторые современники характеризовали этот период как «кризис в философии», но разговоры о кризисе, наверно, почти столь же древни, сколь сама философия. В XIX в. происходили важные процессы в интеллектуальной жизни Франции, ее философская мысль, в чем-то продолжая прежние традиции, в чем-то пересматривая их, обретала новые формы и новое содержание. И без изучения и понимания этих процессов мы, думается, рискуем упустить что-то существенное и во французской философии XX – начала XXI в., которая, при всей новизне происходивших в ней событий мысли, сохраняет преемственную связь с идеями и темами предшествующего столетия.

Сходная ситуация до недавнего времени существовала и в самой Франции. Не случайно в 1960-е гг. французский философ-марксист Л.Сэв назвал XIX в. «почти забытым столетием» в философской литературе своей страны. Это обстоятельство он охарактеризовал как «философскую загадку»: ведь такие деятели данного периода, как П.Руайе-Коллар и В.Кузен, создали спиритуализм, составляющий «основу современной университетской философии»; в их учениях берут истоки течения мысли, которые позднее «через Лашелье и Ренувье или Равессона и Бергсона привели к современным спиритуалистам: феноменологам, персоналистам или экзистенциалистам»³. Хотя эта преемственность, добавляет автор, не является исчерпывающей, она все же не подлежит сомнению.

Сэв, убежденный противник спиритуализма, решает эту загадку в идеологическом ключе: философы XX в. с их новаторскими концепциями, часто радикальными по духу, старались «затушевать» свои истоки – ведь их предшественники нередко в политическом плане были консерваторами, придерживались охранительных позиций. Эти суждения Сэва заставляют о многом задуматься, еще раз доказывая, что чрезмерная идеологизация была свойственна далеко не только советской философии. Тому есть и другие свидетельства. Так, в книге одного из ведущих французских бергсоноведов Фредерика Вормса «Французская философия XX в. Моменты» хорошо показано, что негативное отношение к философии Бергсона, критические атаки на него часто бывали обусловлены именно трактовкой его как «буржуазного философа», наследника идей спиритуализма (показательный пример – известный памфлет Ж.Политцера «Конец философского парада»)⁴. Еще один пример: философия П.Рикёра порой толковалась как «обветшалый спиритуализм»⁵ – именно потому, что он опирался в своем творчестве в том числе и на эту традицию. Таким образом, данный термин действительно имел отрицательные коннотации.

Но в высказываниях Сэва интересно в первую очередь не его объяснение, а само указание на идейную преемственность как на нечто несомненное. Это суждение подтверждается и другими, высказанными с совсем иных позиций. Особую роль здесь сыграла книга известного французского философа-хайдеггерианца Доминика Жанико «Генеалогия французского спиритуализма. К истокам бергсонизма: Равессон» (1969), где подробно прослежены линии, связывающие философию Бергсона с учениями его предшественников. Жанико подчеркивал своеобразие ситуации французского спиритуализма как в истории идей, так и в современности: «Характеризуемое скорее общностью вдохновения, чем объединением в некую систему, это течение мысли продолжает оказывать известное воздействие на выдающиеся умы, однако не является предметом подлинно всеобщего интереса»; оно держится «на краю интеллектуального горизонта нашего времени и обсуждается на “полях идеологических сражений” лишь как представитель традиции, не слишком преуспевшей в признании собственных возможностей. В ситуации взлета марксизма, феноменологии, структурализма оно защищает позиции, которые многие считают безнадежно

устаревшими»⁶. Сторонников этого течения, отстаивавших права метафизики на познание бытия и противостоявших сциентизму и позитивизму, часто обвиняли, замечает Жанико, в иррационализме, антинаучности, отказе от диалектики и пр. В этом, возможно, и кроется одна из причин того, что спиритуализм XIX в. остается еще мало исследованным и в самой Франции, хотя полностью забытым его назвать, конечно, нельзя. Целое столетие развития спиритуализма не могло не сказаться на последующих философских учениях. Отдельные мыслители, принадлежащие этой традиции, вызывали немалый интерес в XX и начале XXI в. Отметим, что в последние десятилетия французская философия XIX в. все чаще становится предметом внимания как во Франции, так и в других странах (в том числе в Японии), причем к ней обращаются и молодые исследователи, посвящающие ей семинары, конференции, коллективные труды. Один из примеров тому – сборник «От природы к духу» (2001), авторы которого считали своей задачей «показать богатство философских интуиций данной эпохи и перспективы, открываемые ею для современной философии»⁷. Здесь идет речь о необходимости «реабилитировать» это течение мысли, вновь ввести его в историю философии, откуда оно несправедливо было исключено.

Феликс Равессон (1813–1900) – одна из наиболее интересных фигур во французской философии XIX столетия. В то же время фигура это несколько загадочная. Из-под его пера вышло сравнительно мало работ, но некоторые из них до сих пор приковывают внимание исследователей, продолжающих искать в них скрытые, потаенные смысловые пласты. Его «метафизическая поэма» «О привычке» и сегодня служит своего рода полигоном для оттачивания интерпретаторского мастерства; для Поля Рикёра его учение стало одним из важных ориентиров при написании «Философии воли». Встречаются и совсем неожиданные свидетельства: так, по словам друга Хайдеггера, французского философа Жана Бофре, Хайдеггер питал особое уважение к Равессону⁸.

Равессон продолжил одну из линий спиритуализма, которые берут начало в творчестве Мен де Бирана – мыслителя-автодидакта, ставшего основоположником французского спиритуализма XIX в.; обогатил и развил это течение, придав ему новые, глубокие метафизические оттенки. Равессона, как впоследствии Бергсона,

называли «революционером» в философии: предложенное им преобразование метафизики базировалось на объединении понятий действия и индивидуальности, на акцентировании роли индивидуального духовного опыта⁹. Он не сделал собственно философской университетской карьеры, но по глубине идей, по авторитетности занимал очень важные позиции в философском мире. Его учение явилось значимой вехой на пути от Бирана к Лашелье и Бутру – мыслителям, которые, каждый по-своему, разрабатывали спиритуалистическую философию, ставшую альтернативой не только позитивизму, но и иному варианту спиритуализма – эклектическому спиритуализму В.Кузена. Именно из этой «семьи идей» (термин С.Г.Семеновой) во многом выросла концепция Бергсона, что никоим образом не отменяет ее своеобразия. Но традиция – фактор очень существенный, это та связующая нить, без учета которой можно упустить важные особенности последующих учений, дальнейшего развития идей. Соответственно, исследование учения одного из главных предшественников Бергсона позволяет лучше понять и взгляды великого интуитивиста, соотнести их с тем, что было достигнуто в философии до него, полнее выявить его оригинальность.

По словам Ж.Шевалье, Бергсон очень ценил в Равессоне «художественную и философскую интуицию»¹⁰. Сам Бергсон писал о нем: «Столь же связанный с Паскалем, сколь с Мен де Бираном, так же влюбленный в греческое искусство, как в греческую философию, Равессон прекрасно объясняет нам, что оригинальность любого французского философа не препятствует его соотносению с определенной традицией и что сама эта традиция связана с традицией классической. Сколько бы ни старался Декарт порвать с философией древних, его творчество сохраняет качества порядка и меры, характерные для греческой мысли. Равессон высветил эту художественную и классическую сторону французской философской мысли. Сам он очертил контуры философии, измеряющей реальность вещей по степени красоты»¹¹. Здесь Бергсон, как видим, говорит о традиции в широком смысле – как принадлежности к французской философии, восходящей к Декарту, и в узком смысле, связанном прежде всего с именем Мен де Бирана.

Хотя по ходу изложения мы будем довольно часто вспоминать о Бергсоне и отсылать к соответствующим понятиям и темам его учения, нам хотелось бы избежать той установки, которую

Ж.Кангилем назвал «вирусом предшественника». В.П.Визгин так обобщает эту позицию: «В методологической концепции “предшественников” предшественник – это мыслитель или ученый, которого историк извлекает из его социокультурного и интеллектуального контекста и переносит в иной контекст. ...При установке на поиск предшественников необратимое время истории делается обратимым, а тем самым устраняется сама история»¹². Речь идет об опасности анахронизма, в данном случае – перенесения в прошлое современных представлений и мыслительных установок. Кто, как не Бергсон, доказывавший в своих работах необратимость времени, дал основание для протеста против такого подхода! И все же, как следует из приведенной выше цитаты из его работы, существование традиции он признавал. Учитывая все это, мы попытаемся описать контекст, в котором исторически формировалась концепция Равессона, чтобы выявить, какие проблемы и почему оказались в то время в фокусе его внимания. И здесь нам поможет в том числе и сам герой нашего рассказа – ведь одним из направлений его творчества была история мысли.

Работы Равессона важны, кроме прочего, тем, что в них вполне четко описана философская ситуация, сложившаяся во Франции в первой трети XIX в., и ее дальнейшее развитие. Он сформулировал те проблемы, которые решала французская философия, выявил логику движения философской мысли, описал основные пройденные ею этапы. Он был также одним из крупнейших во Франции той эпохи исследователей учения Аристотеля, рефлексия над идеями которого пронизывает многие его сочинения. Помимо Аристотеля, Декарта и Мен де Бирана, он черпал вдохновение в философии Плотина, Лейбница, Паскаля, представителей анимизма и витализма XVI–XVIII вв.

Был и еще один мыслитель, сыгравший в формировании учения Равессона особую роль, – это Шеллинг. И здесь сфера нашего исследования существенно расширяется. В ту пору, как хорошо известно, именно Германия была центром западной философской мысли, а немецкие университеты, соответственно, – центром притяжения интеллектуалов из разных стран. Влияние новейшей немецкой философии определенным образом сказалось и на развитии философских идей во Франции. Мы вторгаемся здесь в особую и очень интересную область – исследование восприятия

французскими философами первой половины XIX в. взглядов их немецких современников. Каковы были пути этой рецепции, как она происходила, к чему привела? Как, наконец, проявилось в данном процессе различие национальных способов мышления? По словам Д.Жанико, «исследовать сложную проблему прочтения французскими современниками великих трудов немецких идеалистов – значит вносить вклад в историю рецепции шеллинговских и гегелевских идей во Франции, область, привлекавшую слишком мало внимания, лучшее знание которой, по контрасту, позволит оценить по достоинству подлинно оригинальные черты Равессона. Нельзя понять Равессона, не зная той культурной и философской основы, на которой он выткал собственные узоры»¹³. Мы постараемся в ходе дальнейшего изложения осветить некоторые из этих вопросов.

Вероятно, первый подробный обзор учения Равессона сделал Эмиль Бутру в статье, опубликованной вскоре после кончины философа. Он рассмотрел все главные направления творчества учителя – метафизику, исследования в области искусства, работы по проблемам образования и воспитания¹⁴. Вслед за Бутру сказал свое слово и Бергсон, выступивший в феврале 1904 г., как того требовала традиция, на заседании Академии моральных и политических наук с речью о своем предшественнике, Равессоне, чье место в Академии он «унаследовал» после его смерти. Данная речь не была для Бергсона сочинением «по случаю», а имела самостоятельное значение: позже он включил ее в сборник «Мысль и движущееся» (1934)¹⁵ – последнее прижизненное издание, где были опубликованы столь важные, можно сказать, программные его произведения, как «Введение в метафизику» и «Философская интуиция». Обычно такой отбор Бергсон производил очень тщательно, и случайная работа там просто не могла оказаться.

В своем обстоятельном рассказе о Равессоне Бергсон основывался не только на его опубликованных сочинениях, но и на архивных материалах, собственных воспоминаниях, беседах с его родственниками и коллегами. Неудивительно, что именно эти сведения позже легли в основу биографических очерков и заметок о французском спиритуалисте, публиковавшихся в разных энциклопедических изданиях. Речь Бергсона – замечательный образец философской биографии, изложенной прекрасным языком. Но

вместе с тем она поставила перед исследователями серьезную проблему. Тот философ, о котором столь проникновенно и ярко рассказал Бергсон, – это действительно Равессон «в оригинале» или же «бергсонизированный» Равессон, чьи идеи несколько привязаны рассказчиком к собственной философской позиции, а значит, интерпретированы чересчур вольно, искажены?

Исследователи, обращавшиеся к творчеству Равессона в XX в., нередко видели свою задачу в том, чтобы снять с него налет «бергсонизации», увидеть, по словам известного французского историка философии Анри Гуйе, оригинал, а не отражение. Гуйе писал о бергсоновском докладе: «Глубина изложения и красота стиля таковы, что под именем Равессона мы склонны видеть отныне прекрасный портрет, сделанный с него Бергсоном. Задача истории философии – восстановить оригинал»¹⁶. Впрочем, сам Бергсон, знавший об этих сомнениях, полагал, что предложенная им интерпретация – единственный способ продолжить идеи мыслителя, развивая их.

На протяжении XX в. взгляды Равессона нередко привлекали к себе внимание. Правда, монографий ему посвящалось мало, однако начиная с 1980-х гг. было опубликовано много статей. Классическими стали несколько работ. Во-первых, это объемистый труд Жозефа Доппа «Феликс Равессон. Формирование его философии (по неизданным документам)» (1933). Здесь автор, назвавший Равессона «одной из самых привлекательных фигур XIX в. во Франции», отмечал, что его концепция «пока еще мало известна. Не существует действительно детального исследования его творчества»¹⁷. Сам автор продвинулся в этом направлении очень далеко. В его книге дан подробный анализ ранних работ философа, выявлены источники, на которые он опирался, прослежена эволюция его идей до 1843 г., описаны основные черты методологии. Учению Равессона посвящены также разделы в книге Габриэля Мадинье «Сознание и движение. Опыт об отношениях сознания и двигательного усилия во французской философии от Кондильяка до Бергсона» (1938) и работе Жана Бофре «Заметки о философии во Франции в XIX веке» (1984), куда вошли материалы лекций, прочитанных им в июле 1946 г. в Манчестерском университете. Серьезный вклад в изучение творчества Равессона внес Шарль Девивез, автор диссертации о его философии (1952) и публикатор

ряда его архивных работ. В 1958 г. вышла также монография Жана Казенёва «Медицинская философия Равессона», где освещаются взгляды философствующих натуралистов XVI–XVIII вв., виталистов и анимистов, на которые опирался французский мыслитель.

Следующим важным этапом в исследованиях стала упоминавшаяся выше книга Д.Жанико «Генеалогия французского спиритуализма». Здесь довольно подробно описано состояние архивных фондов, основного рукописного наследия философа; в приложении помещен целый ряд архивных материалов. Концепция Равессона очень заинтересовала Жанико, ей посвящена не только данная работа, но и ряд статей. Жанико подготовил к изданию и сборник сочинений Равессона «Искусство и греческие мистерии» (1985). Именно он сыграл особую роль в «дебергсонизации» учения Равессона. Свою задачу исследователь сформулировал так: используя «генеалогический» метод, выявить как спиритуалистские истоки философии Бергсона, так и границы данного духовного родства. Главной фигурой для сопоставления он избрал Равессона, стремясь показать, что этот мыслитель, наиболее близкий Бергсону из его предшественников, был истолкован великим интуитивистом слишком тенденциозно и субъективно, так что в итоге интерпретация, предложенная Бергсоном, стала не чем иным, как его философским автопортретом, и нуждается в существенной корректировке. Этим Жанико и занялся в своей книге, предприняв детальную реконструкцию воззрений Равессона как одного из важнейших участников и свидетелей спиритуалистического движения XIX в. **Большая часть работы посвящена сопоставлению концепций Равессона и Бергсона, в процессе чего выявляются многочисленные моменты сходства, «общие перспективы», но показаны и специфические черты бергсоновского учения, принципиально отличающие его от воззрений предшественников.**

Интересно, что именно Равессону посвятил одну из своих ранних работ Франсуа Ларюэль, известный сегодня своей концепцией «не-философии»¹⁸. К идеям мыслителя обратился и другой современный французский философ, Пьер Монтебелло, который рассматривает его, наряду с Ницше, Бергсоном и Тардом, как представителя «другой метафизики», предложившей особую трактовку природы, противостоявшую идеалистическим конструкциям посткантианской метафизики¹⁹.

В XX в. выходили специальные выпуски философских журналов, освещавшие разные темы творчества Равессона; в философской периодике публиковались важные архивные документы (см. библиографию в конце нашей книги). В 1980–1990-е гг. интерес к Равессону усилился, в посвященных ему работах появились новые акценты. Целый ряд исследователей, в том числе Кристиана Мов и Патрис Вермерен, занялись изучением проблем образования во Франции в XVII–XIX вв., в связи с чем в поле их внимания попали Виктор Кузен, философ-эклектик и крупный деятель в системе образования, и Феликс Равессон, интерес к которому постепенно стал уже вполне самостоятельным (эти проблемы обсуждались в конце 1980-х гг. в рамках специального семинара в Международном философском коллеже в Париже). Была продолжена активная работа в архивах, приведшая к важным результатам, хотя, как следует из публикаций, не все ценные материалы, о которых сообщали исследователи в 1930-е гг., удалось обнаружить – за годы немецкой оккупации архивы сильно пострадали. Сейчас переиздаются сочинения Равессона, а некоторые авторы, например Жан-Мишель Ле Ланну и Клэр Марен²⁰, постоянно обращаются к его творчеству.

В последние десятилетия особое внимание привлекла тема «Равессон и Шеллинг», изучение которой позволяет значительно расширить представления о развитии французской философии в XIX–XX вв. Эта проблематика подробно рассмотрена, в частности, в книге Г.Гибера «Феликс Равессон. От ранней философии к философии откровения Шеллинга», где автор, сосредоточившись на вопросе о религии в учении Равессона, выявляет нити, связывающие его с учением Шеллинга²¹. Современные авторы погрузились в «медленное чтение» работ французского спиритуалиста, обнаруживая в них все новые смыслы, важные и ценные в том числе и для сегодняшней философской рефлексии²². Как пишет К.Мов, след, оставленный Равессоном во Франции, «может оказаться более глубоким и прочным, чем представлялось»²³.

О понятии спиритуализма

Но что же означает сам термин «спиритуализм» и какова история его употреблений?

В не очень давние времена, изучая философию, мы твердо усваивали деление философских систем на материалистические и идеалистические, с соответствующими разновидностями и формами. Те, кто профессионально занимался историей философии или интересовался ею, встречали, в том числе в текстах русских философов, к которым и тогда можно было получить доступ, еще один термин – «спиритуализм». Его значение раскрывается в статье П.П.Гайдено и Ю.Н.Попова, помещенной в 5 томе «Философской энциклопедии»: «Спиритуализм (франц. spiritualisme, от. лат spiritualis – духовный, spiritus – душа, дух) – филос. воззрение, исходящее из противопоставления духовного (психического) и телесного бытия и рассматривающее дух (душу) в качестве первоосновы действительности или в качестве особой бестелесной субстанции, существующей независимо от материи»²⁴. В статье содержится много полезных разъяснений. Здесь указано, что в качестве философского термина «спиритуализм» был введен в употребление Кузенном, который обозначил так собственные взгляды, сложившиеся под влиянием Мен де Бирана, Шеллинга и Гегеля. Впоследствии он применялся к разным философским учениям XIX–XX вв., в том числе к концепциям французских мыслителей Равессона, Лашелье и Бутру, а также Ренувье, Бергсона и Лавеля, итальянских философов Розмини и Джоберти и др. В широком смысле спиритуализм обозначает позицию, утверждающую, в противоположность материализму, субстанциальность духовного начала, и «выступает как менее употребительный синоним идеализма» (там же). Однако в философии XX в., особенно англо-американской, отмечают авторы статьи, принято различать термин «спиритуализм» – как онтологическую характеристику того или иного учения – и «идеализм» в качестве его гносеологической характеристики. В этих случаях возникают особые оппозиции: спиритуализм выступает как противоположность материализма, а идеализм, в рамках которого объект знания зависит от субъекта познания, оказывается противоположным реализму, утверждающему независимость объекта от субъекта. «Такое употребление терминов отличается как от средневекового различения их (номинализм и реализм), так и от принятого в марксистской философии, восходящего к философской традиции середины XIX в.» (там же).

Данная статья дает хорошую методологическую основу для понимания некоторых историко-философских реалий, недостаточно, как представляется, проясненных в нашей литературе, а также позволяет несколько скорректировать принятые у нас классификации философских учений. Так, концепция Бергсона справедливо отнесена здесь именно к спиритуализму. Характеристика ее как одной из разновидностей философии жизни, думается, верна лишь отчасти и влечет за собой много вопросов, поскольку само понятие жизни у философов, традиционно относимых к этому направлению, употребляется далеко не сходным образом. Кстати, отмеченное авторами статьи особое применение терминов «спиритуализм», «реализм» и «идеализм» было характерно и для французской философии XIX–XX вв. У того же Бергсона (например, в «Материи и памяти») неоднократно противопоставляются друг другу именно спиритуализм и материализм, идеализм и реализм. Термины «спиритуалистический позитивизм» и «спиритуалистический реализм», которые, как отмечают авторы статьи, применяются соответственно к концепциям Ф.Равессона и Д.Сантаяны, иногда употребляются во французской исследовательской литературе и для характеристики учения Бергсона (как и термин «неспиритуализм»).

Мы попробуем продвинуться немного дальше в анализе термина «спиритуализм» и некоторых его исторических употреблений²⁵.

Поль Жане, французский философ-спиритуалист XIX в., кратко формулировал суть данных воззрений так: «Если вы признаете Бога, душу, свободу, будущую жизнь, вы спиритуалист; если же вы их не признаете, то вы им не являетесь»²⁶. Более развернутое определение мы встречаем во французской энциклопедии Ларусса: «Спиритуализм – философское учение, утверждающее существование духа как субстанциальной реальности». Здесь выделяются два основных значения этого понятия: 1) **теологическое**, подразумевающее стремление души жить духовной жизнью; 2) философское, которое далее разъясняется следующим образом: «Слово *спиритуализм* означает всякую систему метафизики, утверждающую следующие основные положения: 1. **Бог есть чистый дух**, личностный, отделенный от мира и трансцендентный ему; 2. Сознательные личности суть души, т. е. индивидуальные и активные духовные реальности, отличные одновременно от Бога

и от живых тел, с которыми они соединены; 3. Душа переживает тело; 4. Поскольку Бог является первопричиной и покровителем универсума, все существует в виду единой цели, все имеет и конечные, и действующие причины»²⁷. Как поясняется в энциклопедии, Платон – спиритуалист, поскольку утверждает личностность Бога, духовность и бессмертие души, а Аристотель – потому что говорит о радикальной разделенности Бога и мира, о духовной природе человека, разумной души. В энциклопедии указывается целый ряд различий между системами, которые можно отнести к спиритуалистическим. Так, спиритуализм дуалистичен у Декарта, постулирующего, наряду с существованием Бога и индивидуальной души, метафизическую реальность протяженной субстанции – материи. Напротив, спиритуализм имматериалистичен, хотя и по-разному, в учениях Лейбница и Беркли. Различие можно провести и по другому основанию: по Декарту, душа – это начало не жизни, а мышления, и картезианский спиритуализм характеризуется радикальным биологическим механицизмом; напротив, спиритуализм св. Фомы и Равессона можно назвать анимистическим, поскольку для них душа, руководящая телом, – начало и органической жизни, и мышления.

Кроме того, спиритуалистические учения по-разному трактуют проблемы божественной и человеческой свободы, отношения души и тела и др. Как признают авторы энциклопедии, со всеми этими различиями связана некоторая неопределенность в философском употреблении слова *spiritualiste*; трудно отрицать, что данный термин довольно нечеткий, расплывчатый. Поэтому они предлагают применять его ко всякой теистической и персоналистической системе, т. е. безусловно отличной не только от материализма, но и от пантеизма.

В «Специальном критическом словаре по философии», подготовленном в 1902–1923 гг. под редакцией А.Лаланда, находим следующие основные значения термина «спиритуализм»: I. 1) психологическое, согласно которому представления, интеллектуальные операции и акты воли не могут быть полностью объяснены физиологическими явлениями; 2) этическое и социологическое, в соответствии с которым у человека и обществ имеются различные цели, отчасти пребывающие в конфликте: одна из них обусловлена интересами животной природы, другая – потребностями собственно человеческой жизни. II. С точки зрения онтологической,

спиритуализм – учение, предполагающее существование двух субстанций, радикально отличных по атрибутам. Одна из них – дух – характеризуется такими свойствами, как мышление и свобода; существенными свойствами другой – материи – являются протяженность и всецело механическая передача движения или энергии. III. Наконец, это учение, согласно которому всё есть дух (авторы словаря уточняют, что данное значение гораздо более употребительно в немецком языке, чем во французском).

Из словаря Лаланда мы можем почерпнуть и другие важные сведения. Дело в том, что словарь этот, как сказали бы сегодня, «интерактивный»: в нем, помимо основных словарных статей, содержится и их критический анализ, обсуждение. Важным предметом обсуждения становятся здесь понятия природы и жизни, а также их место в разных концепциях спиритуализма. Согласно картезианской традиции, антитеза духа – это материя с характерными для нее геометрическими, механическими явлениями, доступными расчетам. Однако, если исходить из данной оппозиции, какое же место занимает в ней биологическая жизнь, «совокупность инстинктов и органических импульсов, коль скоро она отделяется от духа и противопоставляется ему»?²⁸ По Декарту, она относится к области протяженной субстанции и механизма; у Лейбница, который уже не толковал протяженность как субстанцию, концепция жизни противостоит сведению мира к механическим и геометрическим явлениям. У Бергсона, в отличие от Декарта, жизнь по природе тождественна духу и противостоит ему лишь потому, что обретает характер жизненного порыва, обремененного взаимодействием с созданными им же самим механическими явлениями; но тем самым для Бергсона, как и для Декарта, главная антитеза духу – геометрическая необходимость и пространственность. Автор критического рассмотрения делает поэтому следующий вывод: все эти учения бесспорно спиритуалистические, но можно признать, что в их основе лежит противоположность духа и биологической жизни.

Статья о понятии «спиритуализм» и критический анализ сопровождались обсуждением. Среди высказанных мнений для нас важно прежде всего суждение Жюля Лашелье, ученика Равессона. Определяя спиритуализм как учение, «признающее независимость и первичность духа, т. е. сознательного мышления» (р. 1020), он

разграничивает два уровня спиритуализма. Первый из них просто полагает дух выше природы, не устанавливая отношения между ними, но «более глубокий и полный» спиритуализм ищет в самом духе объяснения природы, считая, что действующая в ней бессознательная мысль тождественна той, что становится сознательной в нас, и ее действие нацелено на «создание организма, который позволит ей перейти (благодаря представлению о пространстве) от бессознательной формы к сознательной» (ibid.). Ко второму уровню Лашелье относит и учение Равессона. С чисто умозрительной точки зрения, полагает автор, наиболее глубока противоположность между механизмом и жизнью, а с точки зрения моральной и практической – между природой и духом; в конечном счете, добавляет он, «ни одна из этих оппозиций не является абсолютно неустранимой: природа чревата духом; а механизм – это то, что остается от природы, если абстрагироваться от всякой жизни и реальности» (ibid.).

В особой трактовке отношения природы и духа видят специфику французского спиритуализма XIX в. и авторы упомянутой выше книги «От природы к духу». Они выделяют, в качестве главной, идею о необходимом переходе или опосредовании между природой и духом, которые не являются обособленными инстанциями, а напротив, сложным образом взаимодействуют. С одной стороны, дух ведет природу «к ее истине и действительности», а с другой – сама эта природа есть лишь осадок, отложение духа, «объяснение которого составляет задачу сознания»²⁹.

Как видим, спиритуализм выступает в разных исторических формах, имеет много значений, изучение которых только и может, очевидно, внести большую ясность в вопрос терминологии. Те формы, в каких он предстал во французской философии XIX в., во многом обусловлены идеями его предшественников – Декарта, Паскаля, Мальбранша, Боссюэ, Фенелона и др. Нам предстоит познакомиться ближе с теми значениями, которые приобрело это понятие в концепции Феликса Равессона, полнее определить своеобразие данной версии спиритуализма на фоне духовных исканий эпохи.

Глава 1.

Развитие идей спиритуализма во Франции в первой трети XIX в.

Мен де Бيران, Виктор Кузен и возврат к метафизике

Равессон фактически был «ровесником века» – его жизнь охватывает большую часть XIX столетия, которое, как, впрочем, и предыдущее, нельзя назвать спокойной эпохой в истории Франции: страну неоднократно сотрясали политические катаклизмы, империя сменялась монархией, монархия – республикой, затем опять империей... Годы духовного формирования Равессона как мыслителя совпали с периодом Июльской монархии (1830–1848), пришедшей на смену пятнадцатилетнему периоду Реставрации (1815–1830), когда в стране после долгого правления Наполеона Бонапарта была восстановлена власть Бурбонов.

К этой поре во французской философии сложилась довольно сложная теоретическая ситуация. Со времени революционных событий конца XVIII в. прошло более 40 лет, и интеллектуальный климат сильно изменился. Осмысление уроков Революции и последовавшего за ней правления Бонапарта во многом обусловило облик политической философии, ее основные проблемы. Что касается философии теоретической, то здесь духовные интересы и запросы в большой мере определялись противостоянием материализму и атеизму прошедшего столетия, хотя многие нити по-прежнему связывали философию с идеями предшествующих учений. Равессон так описывал впоследствии философию XVIII в.: «Философские учения, доминировавшие в прошлом столетии, исходили из презрения к плохо определенным сверхчувственным принципам, коими довольствовались Средневековье, и из почти

исключительного интереса к материальным явлениям, регулярность и постоянство которых, казалось, достаточны для того, чтобы все объяснить. Согласно этим учениям, все сводится к телам и их отношениям, а так называемая “философия природы”, с ее физическими и моральными следствиями, составляет философию в целом. К началу <XIX> века возобладало мнение, что эти учения не объясняли в достаточной мере ни саму природу, ни наличие у нас идей и верований, выходящих за ее пределы»¹.

Французский историк философии конца XIX в., Марэн Ферра, усматривал истоки спиритуализма этой эпохи в учениях Монтескьё, Руссо и Тюрго, выступавших против материализма XVIII в., а вместе с тем – против злоупотреблений абсолютной власти. Но главным фактором в становлении спиритуализма он считал реакцию на «моральные и материальные бесчинства Революции и абсолютизм Империи»². Именно осмысление этого опыта побудило интеллектуалов заново поставить вопросы о «правах духа, заглушенного чувствами или подавленного силой» (*ibid.*), о свободе и ее социальных и индивидуальных условиях и предпосылках, о возможностях духовного развития человека, о нравственном формировании личности. Из переосмысления этих важнейших философских проблем и выросло в первой половине XIX в. интеллектуальное движение, занявшее, по мнению Ферра, достойное место в культуре Франции наряду с историей и литературой.

Предшественницей французского спиритуализма XIX в. явилась мадам де Сталь (Анна-Луиза Жермена Неккер, в замужестве баронесса де Сталь, 1766–1817) – писательница, одна из выдающихся личностей эпохи, поклонница Руссо и оппонент Наполеона. Интеллектуальная элита Франции зачитывалась ее сочинениями, где ставились нравственно-психологические, философские проблемы, поднимались вопросы о роли литературы в обществе. Она сумела сказать свое слово в области политической философии, истории; в ее работах вызревали идеи французского романтизма. Именно мадам де Сталь в книге «О Германии» одной из первых познакомила французскую образованную публику с новейшими идеями немецкой философии (в силу разных, в том числе политических, обстоятельств ей приходилось подолгу жить за границей, в частности в Германии). Она создала здесь многоплановую картину немецкой культурной жизни, в том числе представив краткие

обзоры «новой германской философии» – учений Канта, Фихте и Шеллинга (на французском языке книга была издана в 1814 г.)³. «В морали она подчинила чувства разуму, страсть воле, т. е., в конечном счете, материю духу, отдаляясь таким образом от Гельвеция и сенсуалистов и подготавливая Мен де Бирана. ... Она провозгласила согласие опыта и рефлексии, разума и чувства, морального духа XVII в. и либерального духа XVIII в., – словом, открыла путь, который столь блистательно прошли рационализм и либерализм Реставрации»⁴.

В целом французскую философию начала XIX в. пронизывали разные «силовые линии». Среди важнейших из них – влияние идей Декарта, которые продолжали свою жизнь в культуре, переосмыслились, обсуждались. «Франция – картезианская страна», – пишет об этом польская исследовательница Барбара Скарга, подчеркивая, как одну из отличительных черт французской философии, то, что со времен Монтеня она занималась человеком или человечеством, а не абсолютным духом⁵. Наряду с тематикой *cogito*, особое значение приобрели проведенное Декартом разграничение разума и воли, идея о беспредельности человеческой воли, о свободе как «высшем совершенстве» человека⁶. Для данной эпохи характерна тенденция к расширительной трактовке этого аспекта картезианства, унаследованная, кстати, и в XX столетии. Так, Бергсон усматривал в философии Декарта стремление хотя бы частично свести мысль к воле, проявившееся вполне отчетливо в «волюнтаристских» концепциях XIX в.⁷. Мы увидим, каким образом эта тенденция выразилась в философии Равессона.

Вместе с тем, подвергался критике картезианский механицизм, разрыв двух субстанций – телесной и протяженной. С поисками решения этих проблем, активно обсуждавшихся еще во второй половине XVII в. последователями Декарта⁸, было связано обращение к идеям органицизма, анимизма, витализма, позже – эволюционизма. С начала XIX в. постепенно рос интерес и к учению Канта, которое получило известность во Франции благодаря работам Й.Кинкера, Ш.Виллера⁹, Ж.-М.Дежерандо¹⁰, И.Ф.Ансильона¹¹, Й.Г.Бюле¹² и мадам де Сталь.

По мнению Ж.Доппа, в начале века Франция находилась в сфере образования «в состоянии убожества, какое мы с трудом можем вообразить. Здесь существует всеобщая и полная неосведомлен-

ность в области философии»¹³. Автор имеет в виду прежде всего низкий уровень историко-философской культуры. По его словам, в XVII и XVIII столетиях исключительный успех учений соответственно Декарта и Кондильяка оттеснил то, что выходило за рамки их систем, а политические события конца XVIII в. еще усложнили ситуацию: «...революция, перевернувшая образование на всех его уровнях и сразу упразднившая преподавание философии, повлекла за собой новые утраты в этом столь уже урезанном интеллектуальном капитале»¹⁴. Возможно, автор несколько сгустил краски, но доля истины в его суждении, думается, есть. Во всяком случае, вышедший в 1804 г. трехтомный труд Дежерандо «Сравнительная история философских систем», где излагалась история философии от античности до современности, стал событием в интеллектуальном мире, несмотря на адресовавшиеся автору критические замечания. Он сильно способствовал расширению философского кругозора в те времена, когда еще не началась активная деятельность переводчиков и интерпретаторов, которая станет позднее важной приметой эпохи.

Еще в первой декаде столетия в университетах господствовала сенсуалистическая философия Кондильяка, на которую опирались представители школы «идеологии», исследовавшие происхождение идей в человеческом познании, – Дестют де Траси, Кабанис, Ларомигьер. Однако становилось все более очевидно, что кондильяковский сенсуализм, в котором субъект представал пассивным восприимчиком данных ощущений, исчерпал свои возможности. Сами представители идеологии уже осознавали эту ограниченность; так, в учении Пьера Ларомигьера (1756–1837) делался акцент на роли внимания в познании, учитывалась активность субъекта. В курсе лекций, читавшихся в Сорбонне с 1811 г., он выделил внимание как способность, не выводимую из ощущения, т. е., вопреки Кондильяку, подверг сенсуализм существенному пересмотру. В то же время учение Канта, несмотря на признание многих его достоинств, в том числе как раз утверждения активной роли субъекта в познании, воспринималось как форма скептицизма, а потому подвергалось критике. Шел поиск новых возможностей обретения достоверного знания, иным путем, чем предложенный Кантом, – с опорой на собственные традиции французской философии, в том числе учение Декарта, на идеи шотландской школы

здорового смысла с ее обращением к обыденному опыту субъекта, а также на концепции представителей идеализма, активно развивавшегося в Германии.

Особую роль в определении новых путей развития философии сыграло учение Мен де Бирана (1766–1824), хотя судьба его идей оказалась очень непростой. Аристократ по происхождению, чудом уцелевший среди волнений и бурь Французской революции, он стал впоследствии видным политическим деятелем. Не получив специального философского образования, Биран был, однако, глубоким мыслителем, посвящавшим свой досуг и периоды вынужденного отхода от дел философским исследованиям. Особенно плодотворным стало для него время, когда, переживая в своем имении Гратлу близ Бержерака политические катаклизмы, он начал систематически заниматься философией. Вначале он находился под влиянием физиологов, увлекался идеями Гартли и Бонне, одобряя выведение функций мышления из деятельности мозга, но затем понял, что движется неверным путем. Биран читал труды Академии моральных наук, где появились тогда первые работы Кабаниса и де Траси, изучал и труды Берлинской Академии. Он познакомился с работами Ж.-М. Дежерандо и И.Ф. Ансильона, освещавшими идеи тогдашней германской философии; именно по ним он позже цитировал Канта, Фихте и Шеллинга. Итогом углубленных занятий стали сочинения, которые были награждены премиями влиятельных научных организаций – Французского Института, Берлинской Академии и Королевского научного общества Копенгагена. При жизни Бирана были опубликованы лишь несколько его работ, в том числе «Мемуар о влиянии привычки на способность мыслить» (1802). В силу обстоятельств¹⁵ четырехтомник сочинений Бирана увидел свет лишь в 1834–1841 гг., а главный труд зрелого периода его творчества – «Опыт об основаниях психологии» – в 1858 г. Таким образом, путь бирановских идей к читателю был довольно долгим, хотя среди друзей и единомышленников философа, посещавших его кружок, они обсуждались и приобрели большое влияние. Членами этого кружка были А.М. Ампер – в будущем выдающийся ученый, В. Кузен, П. Руайе-Коллар и др.

Биран сказал веское слово в обсуждении фундаментальных проблем, сформулированных родоначальниками философии Нового времени – Бэконом и Декартом: это задачи философии и ее роль в

отношениях с естественными науками; исследование истоков человеческого мышления, способностей индивида и его предназначения в мире; проблемы философского метода и др. Развитие новоевропейской философии он кратко представляет так: Бэкон, стремясь осуществить «великое восстановление наук», определил предмет естественных наук, методы познания и необходимые для этого способности, после чего встала задача проделать ту же работу применительно к психологии, к «моральным наукам»; и здесь между философами долгое время не наблюдалось согласия. Именно к этой области относится одно из важнейших достижений Бирана – новая формулировка психо-физической, или психофизиологической, проблемы и ее решение, делавшее упор на значении внутреннего чувства. Биран, в первый период деятельности разделявший сенсуализм Кондильяка, впоследствии внес важные коррективы в свою теорию, переосмыслив идеи предшественников – Декарта, Локка, Лейбница и др. Все они, с его точки зрения, осознавали значение внутреннего чувства в психологии и философии, но не сделали из этого необходимых выводов, не довели свои послышки до логического конца. Так, именно внутреннее чувство, по Бирану, подсказало Декарту его идею *cogito*; оно выступило у Локка под названием рефлексии; Лейбниц называл его апперцепцией, т. е. осознанным восприятием; к признанию его возможностей близко подошел Юм, который, однако, усомнился в них. Но Декарт, по мнению Бирана, совершил неверный логический ход, перейдя от чувства собственного существования к постулированию мыслящей субстанции, к тому же полностью оторванной от субстанции протяженной. Локк больше сосредоточился на внешних чувствах, считая их первичными. Для Бирана же первичным выступает именно внутреннее чувство, которое он называет также, вслед за Локком, рефлексией, или, следуя Лейбницу, внутренней апперцепцией; это чувство собственного существования, отождествляемого с активностью. Декартовскому дуализму мыслящей и протяженной субстанций Биран противопоставил исходную двойственность факта сознания, в котором одновременно схватываются субъект – носитель волевого усилия, и объект, оказывающий сопротивление этому усилию. Важно, что под объектом здесь имеется в виду не вещь внешнего мира, а то внутреннее, мускульное сопротивление, которое испытывает субъект, осознающий себя источником воли, усилия.

Тем самым в учении Бирана создавались условия для преодоления «философии представления», которая, сразу разделив субъекта и объект, затем принималась искать пути их соединения. В первичном факте внутреннего чувства Биран увидел ключ к решению проблем и загадок, приводивших к бесполезным дискуссиям и дававших повод для скептицизма, сомнения в возможностях философии. Он предложил особый, срединный путь между учениями, авторы которых выводили знание из внешних чувств, и теми, где утверждалась врожденность, априорность знаний. В простом «факте сознания» заключен, по Бирану, огромный потенциал: ведь если продумать все следствия исходного тезиса, это позволит примирить философов, положить конец нескончаемым спорам. Такой факт нельзя объяснить исходя из внешних чувств, он не нуждается и в априористских объяснениях. Акцент на роли факта, данности, воспринятый последователями Бирана (вспомним бергсоновские «непосредственные данные сознания») свидетельствовал, очевидно, и о духе эпохи, озабоченной научностью, «позитивностью» исследований. По словам Пьера Тиссерана, исследователя философии Бирана и издателя собрания его сочинений, «для Мен де Бирана психология – это наука, которую можно было бы назвать позитивной, признавая, однако, вопреки взглядам Конта, позитивность фактов сознания, как и внешних фактов. Это позитивизм в том смысле, что он исходит из фактов и постоянно ссылается на них. Это даже единственный последовательный позитивизм, ибо первичный факт, предполагаемый всеми другими, есть факт психологический, факт сознания»¹⁶.

Исходно присущая данному факту двойственность является той «внутренней пружиной», которая служит стимулом развития личности, формирования его мышления. В этом процессе возникают идеи силы, субстанции, причины, единства, тождественности и пр. Стало быть, самоочевидный и самодостаточный факт внутреннего опыта позволяет, по Бирану, понять истоки человеческого мышления, философии и науки. Вместе с тем, границы концепции Бирана задавались его феноменализмом: тот единственно достоверный для субъекта факт, на котором держится все его знание, не дает возможности выносить обоснованные суждения о внешнем мире, как и не позволяет считать субстанцией сознание. Но, в отличие от Канта, для которого «я» субъекта

само для себя является ноуменом, у Бирана открывается большой простор для знаний о «я» (мы вернемся к этому вопросу, излагая мнение Равессона).

Одна из главных особенностей спиритуализма Мен де Бирана, которая также сыграла свою роль в последующей философии, – его связь с проблематикой телесности. Понятию собственного тела, введенному Бираном при анализе первичного факта сознания, суждена была долгая судьба в XX в. Именно Бирана можно считать инициатором разработки проблем, которые заняли важное место в концепциях М.Мерло-Понти, П.Рикёра, М.Анри и других (а еще раньше – у Бергсона, тоже во многом воспринявшего такой подход). Здесь, безусловно, сказалось знакомство Бирана с исследованиями физиологов его эпохи, как и с философскими идеями века Просвещения. Кроме того, ему, сыну врача, были, очевидно, хорошо известны проблемы, связанные с человеческим организмом, к тому же постоянно напоминал о себе его собственный организм: слабое здоровье, перепады настроения – все это нашло отражение и на страницах «Дневника», который он вел с молодых лет. Он уже не мог, как спиритуалисты прежних времен, отвлечься от соответствующих фактов; напротив, его работы наполнены описаниями из этой сферы знания, наблюдениями за собственными реакциями. В «Опыте об основаниях психологии» Биран отмечал, что, проведя линию демаркации между явлениями живой природы и мыслящей природы, он «попытался выявить и точки соприкосновения, которые эти разные науки могут иметь в изучении чувствующего и разумного существа», установил влияние некоторых органических состояний на развитие интеллектуальных способностей и, напротив, некоторых идей или чисто моральных чувств – на функции организма. «Насколько мало обоснованно в теории объяснять физическими учениями или опытами явления духа или внутреннего чувства, настолько мало обоснованно на практике с презрением отбрасывать психологические соображения в исследованиях тела»¹⁷. Биран и в «Опыте» подчеркивает, что опирается на работы Биша по физиологии. Ведь в первичном факте важны оба компонента: как волевое усилие, так и сопротивление тела. Тело предстает не «темницей души» (Платон), не препятствием для мышления; напротив, работа мысли не может начаться без такого сопротивле-

ния, а это значит, что тело должно быть способным его оказать. Как хорошо показывает, анализируя «Дневник» Бирана, Пьер Монтебелло, тело – это необходимый инструмент мысли, при том условии, что оно обладает достаточной «жизненной силой», крепостью, способностью противостоять игре аффектов, чувственности, спонтанности: «Для того чтобы оформиться, укорениться (prendre corps), мысль должна ввести тело в свои операции. ... Трагедией для философии было желание разделить человека на две части, тело и душу, животную природу и благодать, тогда как мышление, всегда поддерживающее отношение к телу через усилие и волевое движение, могло возникнуть, лишь вовлекая тело. По сути, именно об этом твердит “Дневник”, вопреки всему и вся – субстанциализму, опасному в обеих своих формах, духовной и материальной, вопреки идеологам, сторонникам Кондильяка, христианскому спиритуализму, картезианству и его производным формам и т. п. ... Заслугой бирановской философии было постижение мысли как причинности, воздействующей на тело, а не как субстанции...»¹⁸.

Действительно, по Бирану, субъект непосредственно схватывает в себе чувство силы, усилия как действующей причинности. Каузальность открывается ему не как абстрактное понятие, некая сущность, а как факт внутреннего опыта, показывающий, что источником причинности является он сам, субъект. Это дано человеку столь же неоспоримо, непосредственно, как чувство собственного существования. Отсюда следуют чрезвычайно важные выводы, касающиеся трактовки человеческой свободы. «В факте сознания, – пишет Биран, – я нахожу образцовый тип идеи свободы, противопоставленной идее необходимости»¹⁹. А если так, то из свободы не стоит, как выражается философ, делать проблему, это только ведет к излишним сложностям. Ведь «всякий вопрос об этом первичном факте теряет смысл в силу одного того, что данный факт ставят под вопрос. Свобода или идея свободы, взятая в ее реальном источнике, есть не что иное как чувство нашей активности или способности действовать, совершать усилие, конституирующее я. Противоположная ей необходимость – это чувство нашей пассивности; она не является первичным и непосредственным чувством, ибо, для того чтобы чувствовать или признавать себя пассивным, нужно вначале познакомиться с сознанием силы»²⁰. Значит, не-

обходимость или пассивность есть не что иное, как лишенность свободы, чисто негативная идея, предполагающая ту позитивную идею, с которой она соотносится.

Эти суждения о свободе как внутренней, непосредственно данной причинности, как факте, не требующем дальнейших разъяснений, явным образом перекликаются с определениями свободы, сформулированными гораздо позже, в конце 80-х гг. XIX столетия, двумя мыслителями – французским и русским. «Свобода есть факт, и к тому же самый ясный среди всех установленных фактов», – писал в «Опыте о непосредственных данных сознания» Бергсон²¹. А практически одновременно с ним то же мнение высказал русский спиритуалист Л.М.Лопатин: «...свобода воли есть *факт*, с очевидностью вытекающий из всего содержания нашей душевной жизни, – если только мысль наша не затуманена предвзятыми механическими аналогиями, к явлениям духа совершенно неприменимыми»²². Сходство это отнюдь не случайно: оба философа опирались на идеи Мен де Бирана.

Итак, именно Биран стал создателем одной из наиболее оригинальных концепций во французской философии XIX в. В спорах о трактовке его учения оттачивались, оформлялись философские идеи эпохи. А споры эти охватывали много вопросов: о роли психологии в развитии метафизики, о способах исследования «я», о соотношении психологического и онтологического и пр. (некоторые из этих тем мы рассмотрим дальше). Последующие поколения философов, видевших в нем своего предшественника, оценили его концепцию очень высоко. О Биране писали Г.Марсель, М.Мерло-Понти, Г.Мадинье, П.Рикёр, М.Анри, П.Монтебелло и другие. Нам особенно интересно здесь суждение Бергсона, охотно признававшего, что именно Биран указал философии верный путь, по которому пошли многие мыслители, в том числе и он сам. Бергсон даже сетовал на то, что путь этот избрали не все: «Мен де Биран – метафизик как таковой (*le métaphysicien*). Он долго был неизвестен; его идеи были слишком глубокими, а помимо того, не нашли адекватного и полного способа выражения. Как жаль, что современная философская мысль последовала не за ним, а за Кантом, который завел ее в тупик...»²³. В связи с этим Бергсон, кстати, оспаривал распространенное в литературе отнесение Бирана к французскому неокантианству²⁴.

Если в учении Бирана ведущей была теория воли, то его друг Ампер, тесно сотрудничавший с ним в философских изысканиях, сделал шаг вперед в исследовании разума, подчеркнув значение способности сравнения, рассуждения. Другой последователь Бирана, Пьер Руайе-Коллар (1763–1845), продолжил эту тенденцию, подвергнув углубленному анализу и критике принципы разума. При этом он опирался на идеи шотландской школы и, заняв кафедру философии в Сорбонне еще во время правления Наполеона Бонапарта, в 1811 г. посвятил им курс лекций. Как впоследствии отмечал Равессон, его учение, объединившее в себе три элемента, унаследованных от предшественников, – ощущение, волю и разум – положило конец почти исключительно преобладанию идеологии, опиравшейся на ранние теории Кондильяка²⁵. На лекциях Руайе-Коллар переводил и комментировал своим слушателям работы шотландского философа, основателя школы «здорового смысла» Томаса Рида, которому, как он полагал, удалось разрешить проблемы, поставленные эмпиризмом Локка, идеализмом Беркли и скептицизмом Юма. Руайе-Коллар подверг критике, с одной стороны, сенсуализм Кондильяка, а с другой – скептицизм, ведущий к деградации нравов. Именно он, по словам Ферра, стал бороться с кондильякианством подлинно философским оружием. Он разделил, вопреки Кондильяку, ощущение и восприятие; подчеркнул значение индукции, связывающей данные чувств с принципами разума; проанализировал принципы причинности, субстанции, пространства, длительности, полагая, что они, в согласии с положениями Рида, должны быть приняты как очевидные, без обсуждения.

Не получив специального философского образования, Руайе-Коллар, однако, за два с лишним года преподавания, пока политика не увлекла его на иную стезю, сумел привлечь и заинтересовать философски настроенную молодежь, в том числе Виктора Кузена (1792–1867), которому суждено было сыграть важную роль как в интеллектуальной жизни того времени, так и в судьбе Феликса Равессона. Учитывая эти особые обстоятельства, расскажем о нем подробнее.

Кузен родился в Париже, в семье рабочего-ювелира и глицильщицы. В 1810 г., успешно окончив лицей Карла Великого, он поступил в Нормальную школу (эпитет «Высшая» она получила

позднее), а два года спустя стал репетитором в той же школе, ведя занятия по греческому языку и философии. Вспоминая впоследствии своих учителей, он отмечал, как крупные события своей жизни, лекции П.Ларомигьера и П.Руайе-Коллара. Лекция первого из них в 1811 г., писал он, «определила всю мою жизнь... Я не Мальбранш; но, слушая г-на Ларомигьера, я испытал то же, что, как говорят, пережил Мальбранш, случайно открыв трактат Декарта. Г-н Ларомигьер преподавал философию Локка и Кондильяка, удачно измененную в некоторых пунктах... Нормальная школа принадлежала ему вся целиком»²⁶. На следующий год лекции Руайе-Коллара изменили его философские интересы: строгостью логики и весомостью суждений Руайе-Коллар постепенно, преодолевая сопротивление ученика, показал ему иной путь в философии, чем путь сенсуализма. Наконец, еще одним учителем Кузена стал Мен де Биран – мыслитель, которому во Франции «не было равных по таланту внутреннего наблюдения, тонкости и глубине психологического чутья» (ibid.). Именно у Бирана Кузен почерпнул идею о значении психологического метода, научился «различать во всех наших знаниях, и даже в простейших фактах сознания, волевою активность... в которой проявляется и раскрывает себя наша личность» (ibid.) **Добавим, что именно Кузен стал в 1834–1841 г. первым издателем сочинений Бирана.**

Эти три школы мысли и явились той почвой, на которую упали вскоре семена совсем иных философских устремлений.

Уже с 1815 г. Кузен начал преподавать в Сорбонне, где его лекции пользовались успехом (кстати, одним из его слушателей был в ту пору Оноре де Бальзак). Сменив Руайе-Коллара на кафедре истории современной философии, он осваивал учение шотландской школы, излагал слушателям идеи Рида и Дугалда Стюарта. Как он вспоминал позднее, преподавание в Нормальной школе и Сорбонне отнимало у него столько времени, что на отдых ничего не оставалось: весь мир сузился до границ Латинского квартала. Между тем Кузен начал осознавать, что внутренне перерос своих прежних учителей: его перестало удовлетворять то, что он вынес из их лекций и трудов. Стремясь хоть на время вырваться из привычного круговорота занятий, он стал мечтать о путешествии за границу, которое можно было бы совместить с приобретением новых знаний. «Мои взоры обратились к Германии, чья философия,

долго остававшаяся на немецкой почве и отделенная от Франции войной, начала появляться на европейской сцене»²⁷. Он углубился в латинский перевод сочинений Канта – «варварский» перевод Борна, единственный к тому времени во Франции, и параллельно начал изучать немецкий язык. Вскоре он уже смог сверять по немецким оригиналам особенно интересовавшие его места из работ Канта, и в 1817 г. прочел курс лекций, посвященный обеим первым Критикам. Так Кузен прожил два года, «словно заживо погребенный в подземельях Кантовой психологии и озабоченный единственно переходом от психологии к онтологии»²⁸. Впоследствии он опубликовал в «Обозрении двух миров» (*Revue des Deux Mondes*)²⁹, одном из ведущих литературных и общественно-политических журналов того времени, статью «Кант и его философия», в которой, очевидно, использовал курс лекций, прочитанный в свое время в Нормальной школе, а также более поздние материалы. Здесь отмечается, что вначале учение Канта не произвело большого впечатления на французских читателей, возможно из-за сложности восприятия непривычной терминологии. По мнению Кузена, работы Канта «плохо написаны», а немецкий язык по своему синтетическому характеру не похож на аналитический французский, что также затрудняет восприятие. Вместе с тем, Кузен подчеркивает роль Канта в преодолении догматизма всех видов, «великих гипотез» идеализма XVII в., а также произвольных построений сенсуализма. «Кант – отец немецкой философии: он автор или, скорее, орудие величайшей философской революции, произошедшей в современной Европе после Декарта. Ведь всякая революция, достойная этого названия, – дочь времени, а не одного человека»³⁰. Самое важное в учении Канта Кузен видел в его методе, принципы которого он подробно излагает в данной статье.

С помощью учителя немецкого языка он прочел некоторые сочинения Фихте, однако других современных немецких философов знал лишь по вторичной литературе, в том числе по обзорам Дежерандо и книге мадам де Сталь «О Германии». Уже тогда Кузена все больше интересовала философия природы, и он понимал, что найти ее сможет только в Германии. Он надеялся, что пребывание в этой стране, личное знакомство с ее мыслителями помогут ему подготовиться к последующему серьезному изучению «самой знаменитой философии» того времени.

Наконец, летом 1817 г. он отправился в Германию. Его путешествие на другую сторону Рейна было очень насыщенным; оно принесло Кузену новые впечатления, встречи и беседы, во время которых он постепенно начал разбираться в сути проходивших в Германии философских дискуссий, оценил «поле битвы, силы и руководителей разных партий»³¹. Неоднократно впоследствии, став уже известным философом, главой философской школы, он возвращался в мемуарах к этой поездке. При чтении его воспоминаний, опубликованных в 1857 и 1860 г. в «Обзрении двух миров»³², приходят на ум «Письма русского путешественника» Н.М.Карамзина, который посетил Германию за два с лишним десятилетия до Кузена, во времена Французской революции, и живо передал свои впечатления от встреч с немецкими философами и писателями. Как и Карамзин, Кузен отправился познавать мир совсем еще молодым человеком: ему исполнилось тогда 25 лет, и на его стороне было, помимо прочего, преимущество «философской невинности».

«По природе немцы экспансивны и доверчивы; их трогал вид профессора из Парижа, который преодолевал три и четыре сотни лье, чтобы осведомиться о системах, слывших экстравагантными в стране Кондильяка и де Траси. У меня было еще одно большое преимущество: я был молод и безвестен; я никому не внушал зависти; я привлекал людей самых различных взглядов, надеявшихся заманить под свои знамена пылкого и умного ученика, которого им послала Франция»³³. В первый свой приезд Кузен посетил Марбург, Гёттинген, Берлин, Дрезден, Йену, Лейпциг, Вюрцбург, Франкфурт, Гейдельберг и другие города. Программа его знакомства с Германией была очень разнообразной: его интересовала немецкая история, философия, культура, искусство, литература, а также система образования, которую он стремился изучить как можно детальнее.

В мемуарах Кузен излагает историю городов, описывает обычаи немецкого студенчества, рассказывает о правах и структуре университетов, об устройстве библиотек. Посещая университеты, он встречался с философами и теологами; в Берлине познакомился со Шлейермахером, во Франкфурте – с теоретиком романтизма Фридрихом Шлегелем, братом Августа Вильгельма Шлегеля, известного ему еще по Парижу. Славу наиболее выдающихся философов делили в то время, как Кузен узнал от Шлегеля, Баа-

дер, Якоби и Шеллинг. Но с идеями первых двух Кузен был уже знаком по изложению их последователей, и они не произвели на него сильного впечатления. Шеллинга же, преподававшего в ту пору в Мюнхене, он смог посетить лишь через год. Добавим, что в разные свои приезды в Германию Кузен несколько раз побывал в Веймаре у Гёте, причем последний раз – незадолго до смерти великого мыслителя.

В Марбурге Кузен встретился с историком философии, кантианцем В.Г.Теннеманном, который подарил ему свой учебник – очень авторитетное в то время издание по истории философии. В 1829 г. оно стало доступно французским читателям благодаря переводу, подготовленному Кузеном, и сыграло важную роль в историко-философском образовании его соотечественников.

Кузен восхищался живописными пейзажами и уютными городками Германии, но нередко испытывал и совсем другие чувства. В его мемуарах читаем: «Можно ли провести несколько дней в Лейпциге, не вспомнив о гигантском сражении, где решилась судьба Франции? Тщетно я говорю себе, что эта катастрофа явилась неизбежной карой за безрассудные амбиции Наполеона и что было бы нелепо корить в этом Германию, коль скоро она решительно потребовала независимости и сбросила тяготившее ее ярмо. Нет, беспристрастная история не может оправдать Наполеона ни в его проекте всемирной монархии, ни еще менее, возможно, в методах его осуществления. Известное европейское равновесие, с умеренными расширениями, смотря по обстоятельствам, – вот единственный справедливый и разумный план в XIX в. ... Так думает, а в случае необходимости сказал бы философ; но француз во мне жестоко страдает при виде этих мест, напоминающих о недавних бедствиях»³⁴. С высоты Лейпцигской обсерватории Кузен обозревал театр былых военных действий, во всех деталях представляя себе ход сражения.

Постепенно представления Кузена о Германии, ее истории, культуре, духовной жизни обогащались; расширялся и философский кругозор. Он вел с немецкими коллегами беседы о политике, философии, культурных событиях. Характерен в этом смысле его разговор с йенским профессором Я.Ф.Фризом, рассказавшим ему о том, что рейнские провинции, столь страдавшие при Наполеоне, сожалеют теперь об утрате либеральных институтов, созданных в

период Империи: «Все мы в Германии смотрим на Францию, ту Францию, которая первой провозгласила в 1789 г. свободу и права человека, не только для себя, но для всего рода человеческого. ...Вы счастливее нас; вы – это нация», – говорил Фриз (р. 606).

Встреч было много, однако главное, можно сказать providенциальное, событие этого путешествия произошло, как нередко бывает, почти случайно. Откликаясь на предложение знакомого, Кузен без особой охоты заехал на несколько дней в Гейдельберг, где в ту пору преподавал Гегель. Он не пользовался тогда такой известностью, как Шеллинг; его «Энциклопедия философских наук» незадолго до того увидела свет. Но Кузен с первой беседы угадал в нем человека исключительного, оценил его значение. Двух философов связала искренняя симпатия, и нет сомнений, что Кузен, вспоминая впоследствии о дружбе с немецкими мыслителями, которая с годами только крепла, а прервана была лишь смертью, имел в виду прежде всего Гегеля. Между тем общаться им было непросто: Гегель, по словам Кузена, говорил по-французски столь же плохо, как его собеседник по-немецки. В отличие от католика Шлегеля, сторонника абсолютной власти в государстве и религии, Гегель разделял приверженность Кузена «принципам 1789 года», восхищался Французской революцией, интересовался ее историей, что служило постоянной темой их бесед.

При первой встрече Гегель вручил Кузену экземпляр «Энциклопедии», и тот активно взялся за ее изучение, но вскоре столкнулся с сильными затруднениями. Спустя много лет Кузен так вспоминал об этом периоде: «Он [Гегель] только что опубликовал свою *Энциклопедию*. ... Я жадно набросился на эту книгу, но она сопротивлялась всем моим усилиям, и я вначале видел в ней только компактную массу абстракций и формул... К счастью, я встретил у г-на Гегеля студента моего возраста, образованного и любезного молодого человека, г-на Карове... той осенью 1817 г. он оказал мне услугу, читая вместе со мной некоторые главы ужасной (*terrible*) *Энциклопедии*. Несколько раз в неделю мы собирались по утрам и гуляли по развалинам старого замка или по той чудесной дороге, которую все в Гейдельберге называют *Тропой философов*³⁵, с учебником Гегеля в руках, я – задавая ему вопросы, он – отвечая мне с неизменной любезностью. Но на деле юный мэтр едва ли более преуспел, чем его ученик: мои вопросы нередко оставались без от-

вета. Вечерами мы ходили пить чай к г-ну Гегелю, на немецкий манер, и задавали вопросы оракулу, которого я не всегда хорошо понимал» (р. 612–613).

Кузена как-то настораживал размеренный ритм гегелевских триад. В «Энциклопедии», свидетельствовавшей, по его словам, об «удивительной силе ума», его поразили и сразу вызвали смутные подозрения симметрия, параллелизм, неуклонный порядок трехчастных делений. Так, выдвигая возражения против Логики, он писал: «Общая идея бытия самого по себе, чистого и неопределенного бытия, без какого-либо качества, *das in sich Seyn*, не дана нам первой; она приходит лишь после особенной идеи того или иного определенного бытия. ...Такой [т. е. гегелевский] порядок есть, на наш взгляд, инверсия истинного порядка» (р. 615). И каким образом – недоумевал Кузен – происходит развитие, если категория причинности, без которой его невозможно понять, появляется в гегелевской системе лишь к концу второй части Логики; в неопределенном бытии, без качества и количества, причинности не существует. По его мнению, ложность первой триады (бытие, ничто, становление), поражающая гегелевскую систему в самой сердцевине, сказывается и на других ее частях. «Все эти столь единообразно упорядоченные классификации триад» (р. 616) показались Кузену искусственными и произвольными, а потому, сомневаясь в исходных принципах учения Гегеля, он предпочитал обсуждать с ним их «приложения», т. е. вопросы религии, искусства, истории, политики, истории философии. Далеко не все понимая в его философских идеях, Кузен чувствовал: «Между г-ном Гегелем и мною было по крайней мере нечто общее, – общая вера в философию, убеждение, что для человеческого духа существует или может существовать наука, поистине достойная этого названия, которая достигает не только видимости, но реальности вещей, выражает не только изменчивые грезы человеческого воображения, но подлинную природу сущностей» (р. 547)³⁶.

В Гейдельберге Кузен встретился с Георгом-Фридрихом Крейцером, профессором классической филологии Гейдельбергского университета, специалистом по неоплатонизму, готовившим в то время новое издание сочинений Плотина. Эта встреча была чрезвычайно важна для Кузена – ведь еще в Париже он начал работать над переводами Платона и очень нуждался в рекомендациях и со-

ветах профессионала. Именно в Германии Кузен «пристрастился» к александрийской философии, что побудило его потом предпринять публикацию неизданных работ Прокла.

Гегель поддержал его намерения заняться древней философией, хотя в этой сфере приоритеты у них были различны: как замечает Кузен, Гегель предпочитал Аристотеля Платону, тогда как самого Кузена больше интересовал Платон. Гегель очень ценил Декарта, объявляя его отцом всей философии Нового времени, и позже, когда Кузен предпринял издание работ французского мыслителя, приветствовал это начинание. Кузена удивляло, что Гегель, высоко ставя Декарта, куда менее восторженно отзывался о Лейбнице; а также и то, что он не скрывал своих симпатий к французским философам XVIII в., энциклопедистам, которых их соотечественник оценивал очень критически. Впоследствии, по словам Кузена, между ними наметилось много расхождений, так что в конце концов политика осталась их последней и единственной связью. В этой сфере они вполне понимали друг друга. Гегель считал Французскую революцию величайшим событием в человеческой истории со времен возникновения христианства и часто расспрашивал Кузена о делах и людях той эпохи. Вместе с тем он, как и Кузен, вовсе не был республиканцем, считая, что республика, возможно, необходима для разрушения старого общества, но неспособна помочь в установлении нового.

С этих пор между философами завязалась дружба. Вернувшись в Париж, Кузен сообщил друзьям, что встретился с гениальным человеком. И все же его впечатление от Гегеля было «глубоким, но туманным»³⁷. В воспоминаниях Кузена, особенно в приведенных им выдержках из путевого дневника, отразились разные чувства: разочарование молодого философа, не нашедшего в прославленной философии той эпохи того, что он ожидал; недоумение по поводу теологических дискуссий, проходивших в Германии; а возможно, и растерянность неискушенного ума перед сложными философскими построениями, которые ему не удалось полностью постичь. В учении Канта он усматривал разновидность скептицизма, в философии природы Шеллинга, с которой тогда был знаком лишь понаслышке, – вариант Спинозизма. В дневнике порой звучат ноты насмешки, иронии. Разочарование Кузена отчасти объяснялось тем, что многие немецкие философы недостаточно владели французским и не ри-

сковали вдаваться на нем в детали своих теоретических построений (характерный нюанс, хорошо демонстрирующий особенности тогдашних философских контактов: с Теннеманном Кузен объяснялся на латыни). Несмотря на обилие впечатлений, за несколько месяцев, проведенных в Германии, Кузен не обнаружил того, что искал, – той философии природы, которая дала бы ему возможность развить собственные взгляды. В его путевом дневнике звучит мысль о том, что не стоит пытаться перенести на французскую почву иные, чуждые ей идеи, что французская философия должна развиваться естественно, силами психологического метода, презираемого в Германии, но представляющего собой, по его мнению, «единственный источник всякого истинного света»³⁸.

И все же отныне Германия стала постоянным маршрутом его путешествий. Он побывал там через год, в 1818 г., причем на сей раз отправился на юг. Гегель дал ему советы относительно посещения Мюнхена и тамошних философов, в том числе Шеллинга: «Вы, несомненно, – писал он, – найдете у него открытый прием и манеру мыслить политически без антифранцузских предубеждений»³⁹. Шеллинг читал тогда в Мюнхене лекции по философии откровения. Разумеется, Кузен мечтал познакомиться с мыслителем, о котором уже много слышал как от его сторонников, так и противников. Он знал, что Шеллинг в начале XIX в. сделал «третий [после Канта и Фихте] и последний шаг в немецкой философии, сходный в сфере науки с тем, который сделали Франция и Европа в области политики»⁴⁰. В те годы «великое имя Шеллинга» звучало во всех философских школах; одни его прославляли, другие проклинали, его учение повсюду возбуждало интерес. Кузен провел месяц в Мюнхене, общаясь с Шеллингом и Якоби, и наконец, по его собственному признанию, стал несколько лучше понимать, что такое философия природы. В свое время Ф.Шлегель предупреждал его о том, сколь опасен путь, на который он хочет ступить: ведь от Канта он неминуемо придет к Фихте, а от него к «пантеизму» Шеллинга. Но, самостоятельно оценив ситуацию, Кузен сделал другой вывод: «...последним словом системы Фихте было я, положившее или скорее полагающее себя как единственный принцип. Германская философия, дойдя до этой крайности, должна была погибнуть там или выйти [из этого состояния]: именно Шеллинг стал тем человеком, который извлек ее из лабиринта идеалистической

и в то же время скептической психологии и вернул к реальности и жизни. Он особенно отстаивал права внешнего мира, природы; отсюда и проистекает название его философии»⁴¹. Кузен высоко оценил такой поворот философии к действительности, и даже в более поздние времена, когда его отношение к немецким коллегам стало куда более прохладным, писал о «великой системе», которой Европа обязана Германии, а Германия – Шеллингу: «Эта система – истина, ибо является наиболее полным выражением всей реальности, универсального существования» (р. 21).

Впоследствии он сравнивал свои впечатления от общения с обоими мыслителями, подчеркивая, что Гегель в ту пору имел еще репутацию «видного ученика Шеллинга», но не более того: «Ученик и учитель очень мало подходят друг на друга. Гегель медленно роняет слова, глубокомысленные, но несколько загадочные; его четкая, но скованная речь, неподвижное лицо, затуманенное чело, кажется, отображают мысль, обращенную к самой себе. Шеллинг – это мышление в саморазвитии; его язык, как и взгляд, полны блеска и жизни; он красноречив от природы» (р. 20). Кузен неоднократно встречался и беседовал с Шеллингом. В его заметках, хранящихся в архиве, есть такая запись: «Шеллинг излагал мне фундаментальные идеи своей философии на таком уровне абстракции и с такой тонкостью анализа, что я мало что понял, – разве то, что впервые вижу столь умного человека»⁴².

На самом деле Кузен довольно многое вынес из знакомства с воззрениями немецких мыслителей. Он активно опирался на их учения (не особенно афишируя свои источники) в курсах лекций, читавшихся в Сорбонне, в которых все четче проступали контуры «новой французской философии», устремлявшейся, в отличие от предшествующей традиции, к самым вершинам метафизики. В письме от 20 июля 1821 г., обращаясь к Шеллингу с просьбой принять посвящение перевода комментария Прокла к платоновскому «Пармениду», Кузен писал: «Надеюсь, Вы увидите в этом комментарии некоторые из своих идей. Я особенно желал бы, чтобы Вы усмотрели в моей работе доказательство того, что Германия не была для меня совсем бесполезной и что во Франции тоже начинают интересоваться платоновской философией, углубленное изучение которой, равно как и изучение немецкой философии, может возродить у нас вкус к высокому умозрению»⁴³.

Кузен посетил Германию и в 1824 г., причем на сей раз его поездка оказалась довольно драматичной. С 1820 г. из-за сложной политической ситуации (усиления ультрароялистов во Франции) он был отстранен от преподавания: он придерживался либеральных взглядов, а в то время, возможно, был близок к карбонариям. На целых 8 лет Кузен отошел от публичной деятельности, избрав иное поприще: он стал воспитателем сыновей герцогини Монтебелло. Когда в 1824 г. ему пришлось сопровождать одного из своих воспитанников в Дрезден, французская полиция предупредила прусское правительство о его приезде. В результате Кузен был арестован в Дрездене по подозрению в связях с немецкими радикалами и отправлен в Берлин⁴⁴. И здесь ему на помощь пришел Гегель, который уже несколько лет преподавал в Берлинском университете. Он обратился с письмом в Прусское министерство внутренних дел, где изложил обстоятельства своего знакомства и общения с французским философом. Гегель охарактеризовал его как человека, который «проявлял глубокий интерес к науке, и особенно к своей специальности; в частности, он выражал сильное стремление выработать точное представление о том, как преподается философия в университетах Германии. Такое стремление, особенно ценное у француза, – продолжал Гегель, – старание и основательность попыток понять наши трудные методы преподавания философии, а также то, что явствовало из ознакомления с конспектами, на основе которых он читал свои лекции по философии в Парижском университете, равно как весь его характер, представлявшийся мне глубоко порядочным и сдержанным, – все это вызвало во мне, смею утверждать, живое, почтительное и искренне дружеское отношение к его научным устремлениям»⁴⁵. Кузен был освобожден только в феврале 1825 г., проведя несколько месяцев под следствием (впрочем, это вынужденное пребывание в Берлине дало ему хорошую возможность для общения с Гегелем). Хотя на его освобождение повлияли, скорее всего, другие факторы, в том числе давление общественного мнения в Пруссии и во Франции, все же вмешательство Гегеля многое говорит о его дружеских отношениях с французским коллегой. С Шеллингом Кузена связывали скорее чисто деловые контакты, хотя и его Кузен иногда называл своим другом.

Оба немецких философа поддерживали переписку с Кузеном (они писали ему на французском языке). Гегель высоко оценил издательскую деятельность Кузена, которая действительно была

интенсивной и плодотворной: начиная с 1822 г. он издавал собрание сочинений Платона (в 13 томах); в 1824–1827 гг. выпустил в свет сочинения Декарта (11 томов), в 1820–1827 гг. – Прокла (6 томов). В письме от 5 апреля 1826 г. Гегель писал Кузену: «...хочу поздравить Вас с тем усердием, на которое способны только Вы, а также поздравляю Францию с тем, что там могла быть предпринята такая грандиозная работа, связанная с изданием философских сочинений. ...Меня радует прежде всего Ваше изложение философии Декарта и Ваша критика этой философии – прекрасная тема сама по себе, к тому же весьма плодотворная для нашего времени с точки зрения метода рассмотрения философии»⁴⁶. Кузен вспоминал, как Гегель неоднократно говорил ему, что Франция достаточно сделала для философии, дав миру Декарта. А в июле 1827 г. Гегель сообщил Кузену о своем намерении посетить Париж по пути в Нидерланды и повидаться с ним⁴⁷. Эта поездка действительно состоялась в сентябре 1827 г., и Кузен сопровождал Гегеля в осмотре города и достопримечательностей⁴⁸. В последний раз Кузен, по его словам, виделся с Гегелем в Берлине за два месяца до его смерти, и тот с тревогой расспрашивал его о событиях Июльской революции во Франции.

Таким образом, именно Кузену Франция во многом была обязана знакомством с новейшими идеями германской философии, что, как увидим, сыграет важную роль и в философском развитии Феликса Равессона. Сам Шеллинг позже отмечал, что именно Кузен первым, после Гизо и некоторых других лиц, «как только закончилась революционная война, живо пробудил внимание своей страны к нашей литературе и науке»⁴⁹. Вслед за Кузенoм в Германию устремились и другие французские интеллектуалы. После кончины Гегеля центр притяжения переместился в Мюнхен, к Шеллингу.

Вместе с тем, сами эти философские интересы Кузена ставили его в довольно сложную ситуацию. Во-первых, на родине в его адрес звучали упреки в «канто-платонизме» и пантеизме, в непатриотичном заимствовании идей из враждебной страны (как известно, Франция была тогда постоянным противником Германии). Во-вторых, отношения с Шеллингом осложнялись тем, что последний весьма ревниво следил за философской ситуацией во Франции, с большим неодобрением подмечая интерес Кузена к

идеям Гегеля, которого он воспринимал как главного соперника. Шеллинг никак не мог одобрить позиции Кузена, который не скрывал своих дружеских контактов с Гегелем и пропагандировал идеи великого диалектика как у себя на родине, так и в Германии. В письмах Шеллинга Кузену нередко звучала мысль о том, что в самой Германии философские идеи еще не разработаны в достаточной степени, для того чтобы их можно было представить в другой стране, а потому естественно, что у Кузена нет возможности донести их до французов в адекватной форме. Шеллинг имел в виду прежде всего собственные воззрения, ведь как раз в то время он был занят разработкой философии мифологии, а затем философии откровения. Так, в письме от 27 ноября 1828 г. он писал, с явным неудовольствием отзываясь на изданные незадолго до того лекции Кузена по истории философии: «Почему бы не избавить французов от лет учения, которые пришлось пережить нам, немцам? Зачем излагать им непроясненные идеи, с которых мы начинали, если можно было бы, набравшись терпения, сразу вывести их на путь ясного, достоверного знания, достигшего цели?»⁵⁰ Особое раздражение вызвало у Шеллинга то, что Кузен явно сблизил в своих лекциях его воззрения с идеями Гегеля. Правда, как замечают К.Мов и П.Вермерен, опирающиеся на архивные материалы по данной теме (в том числе неопубликованную переписку Шеллинга и Кузена), сам Кузен едва ли осознавал, какие «подводные камни» здесь скрываются. Причины и цели философской баталии, происходившей тогда в Германии, не были хорошо известны во Франции.

Кузен в самом деле не очень разделял учения Гегеля и Шеллинга, относя их к «философии природы». Он равным образом вдохновлялся «философией духа» Гегеля и «философией тождества» Шеллинга. Сравнивая обоих мыслителей, он писал: «...никто не может отрицать, что учитель [т. е. Шеллинг] наделен мощным воображением (*invention*), а ученик [Гегель] – глубокой рефлексией. Гегель многое заимствовал у Шеллинга; а я, гораздо более слабый, чем тот и другой, заимствовал у обоих»⁵¹. Впрочем, разработанный им вариант рационализма сильно отличался от учений Гегеля и Шеллинга. Укоренившись на иной философской почве, попав в другую интеллектуальную среду, их идеи давали порой совсем неожиданные всходы, представляли в особой, «превращенной» фор-

ме, весьма далекой от оригинала. По словам самого Кузена, многое отделяло его от его «знаменитых друзей», и прежде всего это касалось проблемы метода: они с самого начала исходили из умозрения, он же – из опыта. Стремясь избежать субъективных выводов несовершенной психологии, немецкие мыслители, писал он, «начинают с онтологии, которая является не более чем гипотезой; я же начинаю с психологии, и именно она ведет меня к онтологии, уберегая одновременно от скептицизма и гипотетичности»⁵².

Психология, наука о человеческой душе, опирающаяся на внутреннее наблюдение и опыт, является, по Кузену, основанием философии. Гарантию же достоверности получаемых в опыте знаний обеспечивает разум, безличный по своей природе. Если воля и ее акты, сама суть которых состоит в свободе, – собственная принадлежность человека, то разум ему не принадлежит. Он универсален и абсолютен, и именно в этом заключается его обязывающая сила, непреложная для всех индивидов. В ошибках же повинны чувства и воображение. Отвергая сенсуализм и развивая эту особую форму рационализма, Кузен стремился противостоять скептицизму, к которому относил и философию Канта. Он полагал, что тезис о безличном характере разума спасет его от нападков, которым его подверг основатель критицизма, а значит, позволит обоснованно защищать абсолютные истины, достигаемые разумом, в противовес тезисам об относительности и субъективности знания, которые отстаивали, хотя и в различных формах, сенсуалисты и Кант. «В этом-то антикантианском контексте и рождалась кузеновская теория безличности разума: синтетическая формулировка идеализма, быть может претенциозная, выражавшая попытку дать позитивный и твердый ответ на метафизический порыв, возникший на рубеже веков...»⁵³.

С начала самостоятельной деятельности Кузену двигало честолюбивое стремление создать метафизическое учение, способное «вернуть французскому народу духовное единство»⁵⁴. Он отвергал материализм и атеизм, полагая, что они подрывают моральные устои народа, и в противовес им считал необходимым воссоздать «вечную метафизику» и ее принципы: свободу и автономию личности, бессмертие души, существование Бога. В своем философском учении он с 1816 г. отстаивал принцип эклектизма, стремясь соединить идеи разных систем, переосмысленных под

углом зрения спиритуализма. Как и Биран, он осознавал опасность скептицизма, выведившего из факта существования множества философских учений, зачастую противоположных друг другу, невозможность достижения истинного знания, и видел выход в примирении различных систем, доказательстве того, что противоречия между ними не столь уж велики. Как отмечалось выше, учение Кузена развивалось во многом в противостоянии методу сенсуалистов. Его не устраивало сведение всего знания к ощущению, утверждение пассивности субъекта в познании. В картезианском методе он видел единственно правомерный метод философии. «Мы все дети Декарта в том смысле, что философский авторитет, который все мы признаем, – это разум и что исходный пункт всякого философского исследования для нас – анализ сознания, того сознания, которое каждый из нас носит в себе»⁵⁵. Обращение к Декарту говорило о намерении Кузена связать «порванную нить» французской метафизики, вновь опереться на рационалистические традиции философии XVII в. Вместе с тем, Кузен психологизирует Декартов метод, усматривая в нем главным образом интроспекцию, представляющую собой «оправданное и необходимое расширение научного метода на сферу ментальных явлений»⁵⁶.

Взгляды Кузена приобрели более-менее завершенную форму в «Философских фрагментах» (1826), затем уточнялись в лекциях 1828 г., в предисловиях к позднейшим изданиям «Фрагментов», в работе «Об истинном, прекрасном и благом» (1837) и др. По словам Ж.Доппа, исследовавшего эволюцию идей Кузена начиная с 1818 г., в его творчестве «любопытным образом противостоят друг другу два течения мысли. Первое соотносится с романтизмом и порождает прославление спонтанности, инстинкта, свободы, которая предшествует рефлексии, культ народных верований и первобытных цивилизаций. Второе питается у Кузена его темпераментом вождя-теоретика и мечтой о национальном возрождении»⁵⁷. И здесь он основные надежды возлагал на разум, на рациональную рефлексию, силу логики и абстрактной мысли, с помощью которых стремился отстаивать самостоятельность философии перед лицом, с одной стороны, официальной религии, а с другой – мистицизма, опирающегося на индивидуальный опыт. Отмеченная Доппом двойственность учения Кузена проявилась в разделении двух типов разума – спонтанного и рефлективного. Спонтанный

разум, предшествующий рефлексии, изначально открывает человеку его самого, мир и Бога – в целостном, но неясном, нечетком виде. В лекциях 1828 г. Кузен говорил: «Я называю спонтанностью разума... его способность сразу схватить истину, понять ее и принять, не спрашивая об этом и не отдавая себе в этом отчета». Затем приходит черед рефлексии, которая постепенно при помощи анализа проясняет это сложное явление: тогда «я» отделяется от «не-я», возникающая между ними оппозиция приводит к отчетливой идее конечного, а оно, будучи несамодостаточным, отсылает к бесконечному: «...так возникают категории. Но их источник – первичная апперцепция, их первая форма – не рефлексия, а спонтанность»⁵⁸. Именно спонтанность является, по Кузену, надежным свидетельством в пользу независимости истин, усмотренных разумом, от самого разума. Эти истины, источником которых является Бог, выражаются во всеобщих и необходимых принципах разума, таких как субстанция, причина, время, пространство и др. Утверждая спонтанность разума, служащую в его концепции «гарантией» достоверности знания о реальном, Кузен вместе с тем отрицал возможность непосредственного познания абсолютного, считая, что признание подобной способности ведет к мистицизму (к учению Кузена мы вернемся в следующей главе).

Стремясь соединить в своем «эkleктическом спиритуализме» идеи разных учений, Кузен отмечал как одну из важнейших черт современной ему философской ситуации сближение взглядов немецких и французских мыслителей. В лекциях 1828 г. он подчеркивал, что во Франции происходит поворот от сенсуализма к рационализму, а в Германии – от субъективного идеализма Фихте к философии природы. Большую роль в этом процессе Кузен отвел Мен де Бирану, сопоставив его учение с воззрениями Фихте: «Человек... которого справедливо назвать величайшим метафизиком, прославившим Францию со времен Мальбранша, почти не зная современных немецких работ, ведомый инстинктом высшей мудрости, постепенно... пришел к точке зрения, которой недостает только последовательности, широты и смелости, чтобы обрести сходство с точкой зрения Фихте» (р. 352). Если французская философия, благодаря деятельности целого ряда мыслителей, стала более идеалистичной, то немецкая от системы абсолютной субъективности, с вершины пирамиды «я», «спустилась на землю», за-

явила о более реальных взглядах. А это значит, полагал Кузен, что «господство исключительных систем сенсуализма во Франции и субъективного идеализма в Германии миновало... что французская философия благодаря новому идеализму, германская – благодаря учению о природе стремятся встретиться и подать друг другу руку, и в этом непрочном еще соединении формируется в тиши подлинный эклектизм в европейской философии» (р. 354). Будущее, утверждал он, принадлежит совсем иной философии, чем сенсуализм и субъективный идеализм, борьбой которых был наполнен XVIII в. Под этой «иной философией» Кузен подразумевал, конечно, собственное учение.

При жизни Кузена и впоследствии его взгляды часто подвергались критике; современные исследователи, его соотечественники, порой довольно скептически оценивают его философские достижения. Так, по словам Д.Жанико, Гегель был Кузеном воспринят, но «опошлен», и причиной тому – сама личность Кузена, который был скорее оратором, чем философом⁵⁹. Возможно, оценка эта слишком сурова, но трудно отрицать, что Кузен действительно не смог бы равняться с немецкими мыслителями по масштабу и силе философского дарования. Его философия претерпела много изменений, в ее развитии выделяют разные этапы, но часто и в работах одного периода можно встретить суждения, не очень согласующиеся друг с другом. Идеи, почерпнутые из разных теоретических источников, нередко сосуществовали в его учении без особой взаимной связи, не сочетаясь в единое целое. И все же его роль во французской культуре XIX в. оказалась очень значительной, а его «эклектический спиритуализм» стал важным звеном в развитии философской мысли во Франции. Именно Кузен, как мы видели, сыграл существенную роль в философских контактах между Францией и Германией в ту пору, когда эти контакты были еще очень стихийными, спорадическими. Его лекции в Сорбонне имели оглушительный успех; уже к концу 1820-х гг. он приобрел известность и за пределами Франции. Если в современных исследованиях чаще подчеркиваются негативные черты его личности, несамостоятельность мысли, то авторы, более близкие к нему по времени, отмечали и достоинства. Так, В.Брошар писал о нем: «Виктор Кузен был несравненным преподавателем. Никто не вносил в публичные лекции столь пылкое и убедительное крас-

норечие. Никто не возбуждал у многочисленной аудитории столь страстный энтузиазм. ...Этот человек, которого позже упрекали в колебаниях или в банальности его учений, не раз устрашал своих современников смелостью мысли, в то же время не боясь привести их в замешательство неясностью своего языка. ...Он казался тогда каким-то иерофантом, пришедшим из невидимого мира, чтобы возвестить об удивительных вещах»⁶⁰. Кузен был «идолом университетской молодежи», которая настолько прочно усваивала его идеи, что позднее, даже изменив свое мнение и критикуя его учение, все же многому оставалась верна.

Впоследствии он стал одной из самых влиятельных фигур в сфере французской политики, философии, образования. После 1828 г., когда политическая ситуация в стране изменилась и Кузен смог вернуться к преподаванию, он, «дитя Революции», как он сам себя называл (напомним, что он родился в 1792 г., в разгар революционных событий), превратился в одного из видных, уважаемых представителей французской политической элиты, а с 1830-х гг. его философия приобрела статус официального учения в Университете. Он был человеком чрезвычайно деятельным; помимо теоретических занятий, выполнял много административных функций. По натуре он был личностью авторитарной, властной; от его расположения или нерасположения нередко зависели человеческие судьбы и карьеры. При Июльской монархии Кузен занимал целый ряд высоких постов: он был директором Нормальной школы – одного из самых престижных высших учебных заведений, министром народного просвещения, пэром Франции; в 1830 г. возглавил Королевский совет народного просвещения, в том же году стал членом Французской Академии, а через два года – Академии моральных и политических наук. По словам Дюппа, «с 1830 по 1850 гг. преподавание философии во Франции находилось в руках Кузена»⁶¹. После революции 1848 г. и государственного переворота 1851 г. он был вынужден отказаться от преподавания и заняться литературным трудом. Но период его руководства сферой просвещения оставил глубокий след в истории Франции.

В целом система образования во Франции в конце XVIII и в XIX вв. претерпевала различные метаморфозы, в соответствии с часто менявшейся политической ситуацией. До 1789 г. образование находилось в руках духовенства. Революция покончила с этим

положением: постановлением Конституционного собрания были упразднены все религиозные конгрегации. Однако после Реставрации духовенство предпринимало попытки восстановить прежнее положение. Кузен противостоял этим намерениям; стремясь создать систему светского образования, он запретил преподавание на латыни. Вместе с тем, в дискуссиях с представителями католических кругов он старался доказать, что его идеи вдохновлены подлинным духом, а не буквой христианства.

В основе учения, преподававшегося при Кузене в Университете, лежала психология шотландской школы, которая «выражала тогда современный, новый дух. То был дух наблюдения, заместивший дедуктивный метод средневековья»; к этому отчасти примешивалась и кантовская критика⁶². А противоядием от скептицизма, по свидетельству Поля Жане, служила метафизика, объединявшая идеи Платона и Декарта, т. е. включавшая в себя сторону поэтическую, идеальную, и более строгую, удовлетворяющую научный разум. На лекциях излагались «прекраснейшие мысли Платона, Декарта, Фенелона, Мальбранша и Лейбница, приспособленные к возрасту и пониманию юных слушателей»⁶³. Публикация сочинений Мен де Бирана со временем обеспечила этой школе, как подчеркивает Жане, более прочную базу, чем несколько расплывчатые принципы эклектизма.

Одним из важнейших направлений деятельности Кузена в системе образования было развитие историко-философских исследований. Известно, что XIX столетие было временем расцвета исторического знания, роста внимания к историческим изысканиям в разных областях. Кузен заинтересовался историей философии еще до поездки в Германию (отчасти этот интерес определялся самой позицией эклектизма), а после знакомства с достижениями немецких коллег – Теннеманна, Тидеманна, Вендта, с работами Гегеля по истории философии и философии истории его решимость развивать эту сферу знания упрочилась. Он восхищался тем уровнем, какого достигла история философии в Германии, и надеялся, что Франция, «вернувшись на поприще философии, которое она открыла остальным народам»⁶⁴, тоже завоюет здесь достойное место. Историю философии он понимал очень широко, включая в нее историю религий, историю искусств, богатства, законодательства и даже отчасти физическую географию. Кузен приписывал исто-

рии философии исключительную роль, считая, что она превосходит все иные формы исторического знания: «...как философия есть вершина человеческой природы, так история философии есть вершина истории» (р. 86–87) – и даже единственная подлинная история, история истории. Кузен всячески поощрял историко-философские исследования, в том числе популяризацию среди французских интеллектуалов идей немецкой философии.

Постепенно вокруг него сложилось целое сообщество исследователей и переводчиков, среди которых были не только его ученики, но и сторонники иных философских взглядов, вполне независимые по духу. В 1839 г. Академия моральных и политических наук объявила по предложению Кузена конкурс на критическое рассмотрение немецкой философии, и прежде всего учения Канта. Это способствовало исследованиям, которые, в свою очередь, привели к публикации серьезных работ по данной тематике, а также переводов трудов Канта, Фихте и Шеллинга. Сам Кузен стал автором целого ряда учебников по истории философии. Таким образом, именно Кузен, как отмечает М.Геру, «дал первый импульс движению, из которого много лет спустя вышла ...современная французская школа истории философии»⁶⁵. Стараниями Кузена и его коллег был существенно обогащен интеллектуальный багаж французской культуры, что, безусловно, способствовало развитию философских исследований.

Он побуждал студентов изучать прежде всего историко-философские проблемы, обращаться к прежним традициям мышления. Если вспомнить приведенное выше мнение Доппа, охарактеризовавшего плачевное состояние дел в этой области в начале XIX в., станет ясно, насколько важна была эта работа. Вместе с тем, она нередко воспринималась и как «иссушение мозгов»: по словам одного из современников, Кузен «обрек учеников Нормальной школы тратить силы на вопросы философской эрудиции»⁶⁶. Углубляясь в историко-философскую проблематику, расходуя всю энергию на овладение «ученостью» прежних эпох, студенты, как полагали многие, утрачивали интерес к живому творчеству. Здесь необходимо добавить, что Кузен побуждал учащихся выявлять в предшествующих концепциях и течениях мысли элементы эклектизма: так, требовалось доказать, что Аристотель был эклектиком, что Платон стремился к эклектизму, а все великие философы были предшественниками Кузена.

Хотя во Франции в XIX столетии существовали разные течения мысли, своеобразие этой эпохи можно ретроспективно охарактеризовать как противостояние двух основных комплексов идей – спиритуализма и позитивизма (родоначальник последнего, Конт, начал самостоятельную деятельность в конце 1820-х гг.). Ставкой в соперничестве между сторонниками этих интеллектуальных движений было решение древней философской дилеммы: свобода или детерминизм. Эта дихотомия осталась одной из важнейших и в XX в., и нити к ней во многом вели из предшествующего столетия. «Тому, кто создает... карту философского небосвода во Франции начала XX в., вопрос о детерминизме и свободе, в сопоставлении с поразительным развитием естественных наук, предстает как один из полюсов притяжения, в орбите которого находятся конкретные произведения. Многим мыслителям (таковы Равессон и Бутру, Лекье и Ренувье, Лашелье и Ланьо, не забудем и о Бергсоне...), при всех разделяющих их различиях, даже казалось, что решение проблемы детерминизм/свобода влечет за собой решение других вопросов, а значит, она является центральной проблемой философии»⁶⁷. Именно подходы к ней обозначили ту демаркационную линию, которая разделила спиритуалистов и позитивистов. Во многих вопросах они были антагонистами: ведь первые разрабатывали как раз ту метафизику, которую отрицали вторые. Стремление обосновать свободу стало одним из важнейших стимулов деятельности спиритуалистов, но сам предлагавшийся ими способ обоснования, их опора на авторитет Бога (при всем различии его трактовок) совершенно не устраивали позитивистов. «Кузен был либералом очень умеренного типа, человеком 1789 г., превратившимся при Реставрации в защитника “золотой середины”, конституционной монархии как компромисса между абсолютизмом и демократией. Индивидуальная свобода для него была неотделима от учения о свободе человеческого духа. Конт был сторонником технократического авторитаризма. Индивидуальная свобода для него была простой фразой, миражом, исключавшимся законами человеческой природы и социального развития – законами столь же неумолимыми, как те, что управляют движением светил»⁶⁸.

Острые атак позитивистов было направлено на спиритуалистскую трактовку психологии как основы философии – для них психология была не чем иным, как ветвью физиологии (не случайно

конттовский «Курс позитивной философии», опубликованный в 1830–1842 гг., оказал сильное влияние, в частности, на физиологов и медиков). Они упрекали своих оппонентов в невнимании к развитию естественных наук, незнанию их достижений, причем по отношению, например, к Кузену это вполне справедливо: он был по складу личности типичным гуманитарием, литератором. Правда, при всех принципиальных несогласиях существовали и моменты, сближавшие этих философских противников. Так, Конт вовсе не был чужд духовных устремлений, отвергал редукционизм, в поздний период творчества хотел создать особого типа религию – религию Человечества.

Первоначально эклектический спиритуализм, как официальная идеология Июльской монархии, находился в гораздо более выгодной позиции. Кузен, будучи всего шестью годами старше Конта, занимал высшие посты в системе образования, тогда как Конт в этом плане оставался фигурой скорее маргинальной. Но по мере развития наук именно идеи позитивизма завоевывали все более прочные позиции. И постепенно сам спиритуализм, который отнюдь не был однородным, выступал в разных формах, стал впитывать в себя позитивистские идеи. Не случайно Равессон назовет свое учение «спиритуалистическим реализмом или позитивизмом». И в неоспиритуализме Бергсона, чья концепция оформилась в середине 1880-х гг., сказалось осмысление идей, пришедших от позитивизма.

Таковы главные особенности той интеллектуальной ситуации, в которой складывалось учение Равессона. Он создал особую форму спиритуализма, противостоящую эклектическому спиритуализму Кузена. Его мысль искала иные пути, но нельзя отрицать, что сам ее контекст был во многом сформирован именно Кузенем. В раннем учении Кузена (до 1830 г.) можно обнаружить немало элементов, послуживших позже питательной почвой для размышлений Равессона.

Глава 2. Жизнь и творчество Феликса Равессона

Путь на «заброшенное поле метафизики». От Аристотеля к Шеллингу и обратно

Феликс Равессон (полное имя – Жан Гаспар Феликс) родился 23 октября 1813 г. в Намюре (теперь это территория Бельгии) в семье городского казначея¹. Отец его, Франсуа Лаше-Равессон, был уроженцем юга, откуда и происходит имя «Равессон» – это название небольшой территории близ Монтобана. Во время событий 1814 г., после падения наполеоновской империи, семья покинула Намюр. В 1815 г. отец умер, после чего семья обосновалась в Дюнкерке. Образованием Феликса занялись мать, Полина Мольен, и ее брат Гаспар-Теодор Мольен, известный путешественник и археолог (фамилию Мольен Равессон позже по его просьбе присоединил к своей). Уже в детские годы Феликс отличался особыми дарованиями. Мать, талантливая художница, прививала ему любовь к искусству; под ее руководством он научился играть на скрипке, осваивал рисунок, живопись и скульптуру. Еще ребенком он брал уроки рисования у художников – учеников Давида. Проявлял он интерес и к математике и гуманитарным дисциплинам. Гаспар-Теодор в одном из писем так охарактеризовал племянника: «Феликс – сложившийся математик, антиквар, наконец, историк».

Семья не отличалась особым достатком, поэтому Феликс начал свое обучение в скромном пансионе, но затем поступил в коллеж Роллена в Париже, где получил среднее образование, зарекомендовав себя как блестящий ученик. Философию там преподавал один из друзей Полины Мольен, Эктор Поре – последователь шотландских философов и переводчик ряда их трудов. По ее просьбе

он взял шефство над мальчиком, и с этого времени между ними завязались контакты, позже перешедшие в дружбу, которая соединяла их всю дальнейшую жизнь (в 1847 г. они породнились – Равессон женился на дочери Поре). Бергсон, имевший возможность прочесть несколько работ по философии, написанных юным Равессоном, сделал следующий вывод: «Это работы послушного и умного ученика, получившего хорошую подготовку. Те, кто стал бы искать в них отпечаток личности самого Равессона и первые проявления философского призвания, испытали бы известное разочарование. У нас есть все основания полагать, что юный Равессон покинул коллеж без какой-либо явной склонности к философии, еще не догадываясь о том, каков его путь»². Феликс закончил коллеж в 1832 г., получив почетную премию за сочинение «Метод в философии».

Следующий период жизни Равессона по-разному освещается в литературе. Так, есть сведения о том, что он три года проработал помощником учителя в том же коллеже. Другие авторы сообщают, что он продолжил свое образование в Сорбонне, где слушал лекции того же Эктора Поре, замещавшего там Кузена, который уже отошел в это время от преподавания. Примечательно, что темой первого выступления Поре в Сорбонне была «Александрийская школа»; это свидетельствует о его научных интересах, которые, как увидим, разделял и Равессон. Хотя Поре считают учеником Кузена, его нельзя назвать верным последователем создателя эклектизма: в его лекциях нашли отражение преимущественно идеи раннего учения Кузена, к которому в целом он относился довольно критически, что, как можно полагать, передалось и его воспитаннику. Зато Поре пробудил у Равессона интерес к учениям немецких мыслителей, в которых он усматривал подлинно научную философию.

В этот период Равессон посещал в Нормальной школе лекции известного историка и публициста Жюля Мишле, который по стилю преподавания сильно отличался от многих других историков этой эпохи. Так, рассказывая, например, о Древнем Риме, он не сосредоточивался на изложении фактов, на исторической хронике, не опирался исключительно на письменные тексты, но «заставлял говорить землю, камни, медали, надписи, чтобы постичь саму *душу* Рима»³. Его интересовало все, что относилось к изучаемой эпохе: не только события и институции, но и психология вождей

и народов, искусство и религия. Во многих отношениях он стал предшественником французской исторической школы «Анналов»; таковым его признавали Ж. Ле Гофф и Л.Февр. История представляла у него как жизнь души, развертывание духовных принципов, борьба витальных сил, что явным образом противоречило детерминистским или механицистским представлениям. Лекции Мишле сильно повлияли на юного Равессона, восхищавшегося тем, что «история может быть воскрешением души, истоки которой кроются в легенде, мифе или во мраке символики» (ibid.). Позже, в 1834–1835 гг., он слушал лекции Мишле в Сорбонне, вместе с другими студентами навещал его дома, где шли разговоры о Шатобриане, Вико, Гердере и Гегеле. В этот же период он на некоторое время стал секретарем Мишле, что, очевидно, тоже способствовало научным контактам. И когда Мишле в 1838 г. начал преподавать в Коллеж де Франс, Равессон посещал его курсы, так же как и лекции историка Эдгара Кине, с которым у Феликса завязалась дружба. Знакомство с этими людьми, приобретенные благодаря им знания и методологические навыки впоследствии очень помогли Равессону в его философской и историко-культурной деятельности.

В свою очередь, Поре привлек его внимание и к работам немецких историков философии – Рикснера, Теннеманна, Вендта, откуда Равессон первоначально почерпнул сведения о шеллинговской философии тождества. Он следил и за публикациями в журнале «*Rheinische Museum für Philologie*». Эти работы, как и труды других немецких философов – Брандиса и Тренделенбурга – очень пригодились ему, когда он в 1833 г. принял участие в конкурсе, объявленном Академией моральных и политических наук, темой которого стало сочинение Аристотеля «*Метафизика*». По условиям конкурса, требовалось проанализировать «*Метафизику*» и определить план этого труда; провести его исторический анализ, выявив его влияние на последующие системы античности и Нового времени; выяснить, какую долю в нем составляют истинные и ложные суждения; показать его современное значение. Кузен сделал «*Метафизику*» предметом своего курса в Нормальной школе и гордился тем, что со времен Рамуса и упадка схоластики он первым из современников читал лекции на эту тему. Выбирая тему для конкурса, он хотел инициировать научное изучение философии великого греческого мыслителя, в ту пору почти забытого

во Франции. Этим Франция сильно отличалась от Германии, где к тому времени вышел целый ряд историко-философских работ, посвященных Аристотелю; Гегель читал о нем курс лекций, на идеи Аристотеля опирался Шеллинг, хорошо знавший «Метафизику». Франция в этом плане очень отстала, и инициатива Кузена была, разумеется, полезной. Благодаря ему исследования философии Аристотеля получили сильный импульс: в выпускной экзамен (агрегацию) были включены испытания по философским учениям античности, среди которых, как правило, важное место занимала и «Метафизика». Забегая вперед, отметим, что это существенно сказалось на развитии французского спиритуализма, представители которого должным образом оценили и аристотелевский реализм, и телеологию – учение о конечных причинах, в котором увидели противовес механистическим трактовкам закона природы.

Правда, при этом идеи Аристотеля нередко истолковывались сквозь призму каких-то иных философских установок. Так, Кузен, считавший Аристотеля одним из величайших умов, просветивших мир, усматривал в его учении черты эклектизма. «Аристотель обосновывает и организует, – писал он, – и, стало быть, ничего не исключает. Он всё классифицирует (*classe*) – как системы, так и идеи и предметы. Вместо того чтобы презирать системы своих предшественников, он их исследует, изучает и, путем углубленного анализа, сводит к их элементарным принципам»⁴, отводя каждому из них место в новой науке о началах и причинах, т. е. первой философии.

Равессон, исследовавший учение Аристотеля «с тщанием, эрудицией, методом, старанием и силой рефлексии, которых нельзя было ожидать от столь молодого человека»⁵, прочел Стагирита совсем в ином ключе. Поданный им на конкурс мемуар «О Метафизике Аристотеля» большей частью остался неопубликованным. Лишь недавно увидел свет небольшой, но очень важный его фрагмент, где автор подводит итоги своей работы⁶. Описание структуры и подробное изложение мемуара содержится в некоторых вторичных источниках, в том числе в написанном Кузеном докладе о конкурсе, в книге Ж.Доппа и в обзорной статье Э.Бутру. В докладе, прочитанном в Академии моральных и политических наук, Кузен отмечал: общий успех конкурса, на который было представлено 9 мемуаров, говорит о том, что «во Франции произошла большая

перемена в умах; что история философии наконец была включена в саму философию и что сам этот союз, оплодотворив ту и другую, вернул вкус к великим проблемам и породил интерес к исследованию великих эпох и памятников человеческого духа»⁷. Кузен подробно разбирает все работы, представленные на конкурс, но только две из них выделяет как полностью отвечающие программе, сформулированной Академией. По его словам, их авторы продемонстрировали хорошее знание греческого текста и эрудицию; обширные познания в истории философии и талант к умозрению позволили им держаться на уровне поставленных задач. Кузен особо отметил работу Равессона, в которой «по ясности и изяществу языка повсюду узнается французский ум», хотя ее автор хорошо знаком с немецкой философией (р. 89).

По словам Кузена, в первой части мемуара дан подробный анализ «Метафизики», нередко представляющий собой настоящий перевод. Автор стремится выделить основные идеи Аристотеля и выявить особенности учения Платона как исходного пункта системы Аристотеля, не приписывая при этом последнему полной правоты в споре с Платоном; он прекрасно объяснил теорию идей, опираясь на сочинение Тренделенбурга «*Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*». Правда, замечал Кузен, было бы лучше, «если бы автор больше придерживался языка Аристотеля и не примешивал к нему иногда язык новейшей немецкой философии; ибо для французского читателя это создает две сложности вместо одной» (р. 96). Лучшей во всей работе Кузен счел вторую часть, посвященную истории «Метафизики». По его словам, автор, проанализировав историческую роль учения Аристотеля в античности, в Средние века и Новое время, дал обзор немецкой философии от Канта до современности, выявляя следы влияния Аристотеля; наконец, в последней части мемуара он исследовал истинные и ложные элементы «Метафизики».

Подытоживая, Кузен делает следующий вывод: хотя очевидно, что автор мемуара прошел школу немецкой философии, важно, что он сохранил при этом свободу мысли. Черпая вдохновение в Германии, он, по собственным словам, не принял полностью ни учения Шеллинга, ни – еще меньше – Гегеля. Идеи обоих питали его мысль, но не подчинили, не поработили ее. «Единственная система, которую он соглашается признать как основу собствен-

ной, – это система Лейбница, возрожденная и упорядоченная при помощи современной науки, – система, где аристотелизм претерпел свое высшее преобразование» (р. 111).

Ж.Допп в своем анализе работы Равессона несколько по-иному расставляет акценты, подчеркивая как раз влияние Шеллинга. Хотя Равессон опирался и на «Лекции по истории философии» и «Философию религии» Гегеля, в его понимании значения и природы метода в философии обнаруживается, по словам Доппа, «тесная зависимость от философии тождества Шеллинга»⁸. Исследователь отмечает «скрыто антигегельянский» характер его позиции, где уже ощущается критический настрой по отношению к гегелевской диалектике, которую Равессон фактически отождествляет с методом дискурсивной мысли, с логикой, имеющей дело лишь со всеобщим (*général*). **«С его точки зрения, – пишет Допп, – идеальный философский синтез должен опираться на интуицию абсолютного, превосходящего все противоположности, в частности оппозицию субъекта и объекта и еще более важную противоположность конечного и бесконечного. Из этого он выводит, в системе живых идей, одушевленных самой жизнью абсолютного, два параллельных ряда проявлений – реальное, или природу, и идеальное, или мысль»**⁹.

Как замечает Бутру, задачей Равессона уже тогда не было лишь историческое воссоздание развития идей. Он искал свой путь в философии, вопрошая великие умы, чтобы продвинуться вперед в познании истины, установить принципы теоретической философии. История предстала ему как «живая диалектика, которая отвергает ложные гипотезы, выявляя истинные и плодотворные идеи»¹⁰ (заметим, что термин «диалектика» понимается здесь не в гегелевском смысле). Исследуя греческую философию, он обнаружил, что в конечном счете возможны две философские системы: материализм и спиритуализм. Идеализм бессилен в борьбе с материализмом, поскольку не может противопоставить философии материи, имеющей дело с чем-то реальным, ничего кроме абстракций. И в этом смысле именно Аристотель, а не его учитель, Платон, преодолел сенсуализм и материализм, став подлинным основателем спиритуалистической метафизики. Если Платон, в противоположность первым греческим философам, показал, что материя может быть понята только через Идею, то Аристотель продемонстриро-

вал, что эта Идея, будучи по сути всеобщим, «оставляла без объяснения существенный элемент реального бытия, а именно движение к определенной форме, жизнь с ее целесообразностью, индивидуальность. И он искал первый принцип в уме, источнике Идеи, активности подлинно сверхчувственной и реальной» (ibid.).

В завершающей части своего мемуара Равессон сосредоточился на проблеме, которая, как мы увидим, находилась в центре его размышлений всю дальнейшую жизнь. Это проблема возможности и действительности, потенции и акта. С его точки зрения, Аристотель, при всех достоинствах его учения, все же не поднялся до понятия подлинной причины, энергии, потенции (*puissance*). Абсолютное для него – это чистая действительность, тождество без различий; но это значит, что в нем нет движения, что само это тождество уподобляется абстрактному. Философ с самого начала разделил потенцию и акт, чтобы затем определить их отношения. Но, будучи изначально разделены, они уже не могут объединиться. «Всякое подлинное бытие конкретно, – пишет Равессон, – т. е. под действительным содержит возможное... отнюдь не являясь чистой детерминацией, неподвижной формой, оно непрестанно определяет само себя; это движение жизни»¹¹, в котором реальное – одновременно и конечно, и бесконечно. Такое бытие есть дух, постигаемый как реальное, саморазвивающееся единство. Аристотелевское же бытие, по Равессону, – это непосредственное тождество, где недостает момента «личности», предполагающего различие, самоопределение. Отождествив бытие с простой формой, Аристотель не нашел должного посредника между бесконечным множеством индивидуальных форм и абсолютным единством *vous*, мышления. Эти недостатки его учения, полагает Равессон, начала преодолевать уже александрийская философия, в которой *εὐεργετία*, чистая форма, утратила абстрактную неподвижность, включив в себя движение. Равессон особенно подчеркивает значение Лейбница, который, возродив аристотелевское учение, во многом его преобразовал. Бытие, субстанция предстала у него прежде всего активной: стремление, усилие стало посредником между потенцией и актом, сила сделалась *личным* началом. И признанием этого Лейбниц выгодно отличается как от Декарта, у которого субстанция является абсолютно безличной, неопределенной, выступая как «я» вообще, и

от Гегеля, понимающего бытие как чистый дух, а не верховный принцип силы, содержащий «в наивысшем единстве мышление, волю, любовь» (р. 213).

Мемуар Равессона заканчивается следующими словами: «Какой философии принадлежит будущее? Мы не думаем, что обязаны давать формальный и полный ответ на подобный вопрос. Великое научное движение нашего времени вовсе не завершилось, и мы не рискуем указать его конец. Только... мы пришли к результатам, которые резюмируются так: 1. Подлинный метод состоит в *обращении духа к самому себе*, где он схватывает себя одновременно в своей потенции и в своем развитии, как активную причину и абсолютную силу. 2. Высший принцип всякой реальности, как в существовании, так и в мышлении, – это *сила*, где бесконечное и конечное непрестанно различаются и отождествляются в движении жизни. – Система мышления и мира строится, путем гармоничного развития, на основе принципа силы как *универсальный динамизм*. 3. Закон философского метода отображает закон мышления и существования; это развертывание и свертывание (анализ и синтез), сведение различий ко все более высокому единству, где они обретают свое значение и абсолютную истину. ... Именно эти, отныне бессмертные, принципы направляли нас в работе и будут направлять впредь в наших философских занятиях» (р. 212–213).

Действительно, в этом раннем исследовании вполне четко сформулирована спиритуалистическая позиция Равессона: обращение духа к самому себе, постижение душой, направленной вглубь, собственного бытия и активности, единство реального и идеального, потенции и акта – все эти положения философ будет разрабатывать и впредь. Многие конкретные характеристики философских учений, данные в мемуаре, также постоянно встречаются в последующих сочинениях. Что же касается Аристотеля, то интерес к нему Равессон пронес через всю жизнь. Впоследствии он смягчил свою критику в адрес Аристотеля, но возражения, высказанные им в мемуаре, хорошо характеризуют его собственные взгляды. В дальнейших работах он переосмысливал темы аристотелевского учения – реализм, первенство проблематики бытия, приоритет конечных причин и др. – под углом зрения, намеченным еще в юности. Как бы сложно ни складывались впоследствии его отношения с Кузеном, это инициированное Кузенном исследование

во многом зададо ориентиры, определило линии его философской судьбы. Аристотель и – шире – античная философия и культура на всю жизнь остались одной из главных областей его интересов.

Равессон стал победителем конкурса, разделив награду с профессором из Берлина, автором работ по этике Аристотеля, одним из ведущих представителей левого гегельянства Карлом-Людвигом Мишле. Кузен сообщил Шеллингу о результатах конкурса. В ответном письме Шеллинг писал: «...философия вновь укоренилась во Франции! ...И юные таланты уже готовы вступить в борьбу... молодой человек [имеется в виду Равессон] далеко пойдет. Он уже коснулся великой истины; его соперник силен лишь тогда, когда замыкается в тесном кругу идей своего учителя, сам он не делает ничего значительного»¹². Очевидно, именно с этого времени Равессон привлек к себе благожелательное внимание Шеллинга, уловившего в его мемуаре отголосок собственных идей. И вскоре Равессону представилась возможность поближе познакомиться с творчеством Шеллинга и даже перевести одну из его работ. Связано это было не с кем иным, как с Кузеном. Расскажем вкратце о предыстории этих событий.

Хотя немецкая философия несомненно оказала сильное влияние на взгляды Кузена, он стремился оградить себя от звучащих на родине упреков в чрезмерных заимствованиях из нее, а потому при всяком удобном случае подчеркивал самостоятельность своего учения. Один из таких случаев представился ему в 1833 г., при подготовке очередного издания его работы «Философские фрагменты». Кузен написал для него специальное предисловие, где, излагая основы собственной философской системы, воздал должное немецким мыслителям, но во многом и дистанцировался от них. Одним из главных пунктов размежевания стал вопрос о методе. Как отмечалось выше, для Кузена принципиальной методологической установкой, в которой он, по собственному признанию, сближался с французской философией XVIII в., был акцент на роли опыта и наблюдения. Именно во внутреннем опыте, в анализе сознания при помощи внимания и рефлексии он усматривал важный инструмент познания всех других вещей, окружающего мира. Если новая немецкая философия, «стремясь воспроизвести в своих концепциях сам порядок вещей, начинает с бытия сущих, чтобы спуститься затем по ступеням существования к человеку и

различным способностям, которыми он наделен», если она «приходит к психологии через онтологию, через метафизику вкупе с физикой»¹³, то Кузен считает оправданным лишь противоположный метод, обратный путь следования – движение от психологии к онтологии. Он согласен с тем, что психология укоренена в онтологии, но задается вопросом: «откуда я это знаю? как я это узнал?» Иными словами, как я могу сразу полагать начало, общее для человека и природы, если еще не знаю ни человека, ни природы? Немецкая философия приходит к этому путем конструирования, но в глазах Кузена оно имеет лишь ценность гипотезы, не более того. Конечно, переоценка эмпирических методов, таких как наблюдение, ведет, отмечает он, к скептицизму, но их недооценка не менее опасна, поскольку чревата произвольностью, гипотетичностью заключений. А вот если двигаться тем путем, который предлагает сам Кузен, т. е. начав с исследования сознания человека и выделив в нем при помощи анализа определенные элементы, то можно затем, опираясь на индукцию и рассуждение, постепенно обнаружить те же элементы во внешней природе и сделать вывод об этом общем для них начале.

Нам уже известно, чем обеспечивается в учении Кузена достоверность такого вывода. Далее он поясняет, что выделяет в сознании три класса явлений: чувственность, активность, разум. Именно разум, имеющий не субъективный, личностный, но безличный характер, постигает с достоверностью как явления, так и сущности. Разум является источником принципа причинности, идеи субстанции, возводя нас к идее верховной причины и высшего Сущего; он «открывает нам мир и Бога с той же непреложностью, что и наше существование и малейшую из его модификаций, и онтология столь же правомерна, как и психология, ибо именно психология, просвещая нас относительно природы разума, сама приводит нас к онтологии» (р. 15).

Кузен затронул здесь и проблему национальной специфики философствования, заметив, что французскую философию отличают «дух метода и анализа, потребность в ясности, точности, совершенной связности» (*ibid.*). Но, чтобы остаться верным самому себе, французский дух должен поддерживать контакт с иными философскими школами, погружаться в «темные глубины» немецкой философии, этой сокровищницы мысли.

Кузеновские «Фрагменты» заинтересовали Гегеля, который вначале хотел написать о них статью¹⁴. Но из этого замысла ничего не вышло; 26 февраля 1830 г. он сообщил Кузену, что его намерение опубликовать критический анализ двух вышедших к этому времени томов «Философских фрагментов» (1826 и 1828 гг.) не осуществилось. Объясняя причины, Гегель писал о своем несогласии с изложением Кузеном хода развития тогдашней философии во Франции и других странах, в том числе в Германии: «Если говорить коротко, то вот соображения, по которым я не имел оснований быть недовольным тем, что я сделал в философии. Ибо если уж мне кажется излишним то, что Вы говорите о положении в философии у нас вообще, то мне вполне может показаться еще менее необходимым распространить Ваш взгляд на более развитые эпохи. Таким образом, я не мог обойти молчанием и не говорить публично о том, что я предпочел бы, чтобы Вы не толковали обо всем том, что Вы говорите по части истории, в той манере, в какой Вы это делаете. Я должен был сказать, что философия Шеллинга, которую Вы упоминаете, содержит в своих основоположениях гораздо больше того, что приписываете ей Вы, и Вы сами, должно быть, отлично это знаете. Я бы не посмел корить Вас за молчание, но все же я был несколько смущен и у меня создалось впечатление умалчивания...»¹⁵.

А вот Шеллинг откликнулся на «Фрагменты» 1826 г. – вернее на предисловие Кузена, которое он называет «трактатом», – прервав «время молчания», длившееся к тому моменту уже очень долго (он читал курсы лекций, но не публиковал крупных сочинений). Его рецензия в первом варианте, содержавшем в основном изложение идей Кузена, увидела свет в ноябре 1833 г. в издании «Баварские анналы» («*Bayerische Annalen*»)¹⁶. Весной 1834 г. Шеллинг расширил ее и опубликовал в качестве предисловия к немецкому изданию данной работы Кузена¹⁷. Тот, явно польщенный вниманием великого философа, пожелал, чтобы предисловие Шеллинга было переведено на французский и опубликовано в журнале «Новое немецкое обозрение» («*Nouvelle revue germanique*»), регулярно освещавшем события интеллектуальной жизни Германии. Поскольку сотрудник этого журнала Ж. Вильм, уже подготовивший такой перевод, несколько задержался с его публикацией, Кузен стал искать иные варианты. В итоге выбор пал на Феликса Равессона, который

тем временем по собственной инициативе перевел предисловие Шеллинга. Тот, уже знавший о достоинствах Равессона, одобрил его кандидатуру. Таким образом в октябре 1835 г. в «Новом немецком обозрении» был издан перевод, выполненный Равессоном и озаглавленный «Суждение Шеллинга о философии г-на Кузена и в целом о состоянии французской и немецкой философии»¹⁸.

Публикацию предваряла небольшая заметка Равессона, где он писал: «Суждение величайшего философа нашего века о теперешнем состоянии философии во Франции заслуживает особого внимания с нашей стороны; что же касается связанных с этим его соображений о философии в целом, о ее будущем и о новом периоде, в который она вступит, дабы подвергнуться там, как он считает, решающему изменению, то они имеют значение более универсальное, но и более высокое. Новое учение Шеллинга или по крайней мере та новая форма, которую он придал своей системе, была известна лишь по отрывкам из его лекций по мифологии, по работам его виднейших учеников, таких как гг. Шталь, Зенглер etc.; теперь, в публикуемом далее предисловии, он приоткрывает некоторые особенности, сам знакомит нас со своей точкой зрения. Философская Германия, устав от тяжкого ярма гегелевской Логики, начала обращать свои взгляды к Мюнхену; она с нетерпением ждет исполнения обещаний этого мощного и неутомимого гения, на чьих лекциях она выучилась и который сможет вновь послужить ей учителем»¹⁹. Итак, Равессон, не обинуясь, называет здесь Шеллинга «величайшим философом века», и эти слова говорят сами за себя.

Предисловие Шеллинга – действительно очень важный документ, особенно если учесть, что к тому времени «ничего или почти ничего» из его работ не было переведено на французский²⁰. В небольшом тексте в какой-то мере выразились собственные взгляды немецкого мыслителя, развивавшиеся им в этот период. За Кузеном он распознал Гегеля, тем более что сам Кузен и не думал скрывать, что вдохновлялся идеями обоих философов. Шеллинг подвергает резкой критике как учение Гегеля, так и воззрения Кузена. Но вначале он подчеркивает роль Кузена в установлении философских контактов между Германией и Францией: «Представление о том, что от этого выиграла лишь Франция, доказывало бы узость и ограниченность точки зрения; общепризнано, что мы можем кое-чему научиться у наших соседей – простоте, ясности, умению

упорядочивать материалы науки. ...Немцы так долго философствовали меж собой, что в своих идеях и языке постепенно отдалились от общепонятных форм; дошло до того, что любое отдаление расценивается как еще одна ступень в достижении господства в философии. Излишне приводить примеры. Семейства, которые отделяются от остального мира и ведут обособленное существование, в конце концов усваивают, наряду с другими особенностями, выражения, которые лишь они и могут понять; немцы поступили так в философии. Отказавшись, после ряда бесплодных усилий распространения вовне философии Канта, от [попыток] стать понятными другим нациям, они увидели в философии нечто существующее само по себе, абсолютным и независимым образом, не подумав о том, что изначальная цель всякой философии, о которой часто забывают, но которую никогда не следует упускать из виду, – это всеобщее (*universel*) объяснение. ...Философия, не являющаяся понятной для всех просвещенных наций и доступной для всех языков, уже тем самым не может быть всеобщей и истинной»²¹.

Характеризуя учение Кузена и его роль во французской философии, Шеллинг подчеркивает, что хотя оно выросло из эмпиризма, а точнее – чистого сенсуализма, господствовавшего тогда во Франции, однако, к чести Кузена, он осознал необходимость связать эмпиризм с рациональной философией, основанной на всеобщих принципах. Кратко изложив позицию Кузена, Шеллинг переходит к критике. Он выделяет в учении Кузена две существенно различные части, которые невозможно, по его мнению, связать в единую систему. Первая часть, составляющая основание его философии, – психология, остающаяся в сфере субъективного, поскольку единственную способность, с помощью которой достигаются всеобщие принципы, автор находит в сознании; во второй, догматической, части учения он доказывает – исходя из этих принципов – существование внешнего мира, человеческой личности и Бога. Таким образом, это не цельная, последовательная философия, выкроенная «из одного куска», и к тому же она осталась на уровне докантовской метафизики, поскольку «довольствуется *что* (например, тем, *что* Бог является высшей причиной мира), не утруждая себя [вопросом] *как*» (р. 72). Разбирая проблему психологии и онтологии, Шеллинг возражает Кузену: если немцы не могут согласиться с ним относительно способа искать начало

философии, это не значит, что они отказываются полагать всякий опыт, отрицают, что «всякая индивидуальная философия покоится на опыте» (р. 73). Напротив, Кант признавал, что любое знание основано на опыте; и в целом для философии важна «эмпирическая сторона», свидетельствующая о ее связи с реальностью. И его собственная философия, замечает Шеллинг, вынуждена признать «эмпирическое определение», из-за того что в нее, «как бы принудительно, вошла живая реальность и <...> из-за необходимости обеспечить себе способ развития» (р. 74).

Здесь Шеллинг, на время отвлекаясь от Кузена, обращает острие своей критики на Гегеля (того уже несколько лет не было в живых), ставя ему в вину невнимание к этой эмпирической стороне. Гегелю, пишет Шеллинг, необходимо было сохранить принцип движения, признававшийся предшествующей философией, однако субъектом его стала в гегелевском учении логическая идея. Но диалектическое движение идеи сохраняется лишь до тех пор, пока система держится в сфере чистой логики; затем «нить диалектического движения рвется; становится необходимой вторая гипотеза: идея, неизвестно почему, разве что для того чтобы прервать скуку чисто логического существования, постепенно спускается и развертывается в те моменты, которые образуют природу» (р. 75). Этот переход в природу, полагает Шеллинг, уже не является диалектическим, и ему трудно подыскать название, для него нет категории в чисто рациональной системе. В итоге получается, что эмпирический элемент, вначале изгнанный Гегелем, возвращается через «заднюю дверь» Становления идеи; и это доказывает, что к реальности невозможно прийти путем чистого рационализма²².

Далее Шеллинг возвращается к Кузену, излагая свою идею о негативном и позитивном в познании. Все «априорные» формы содержат лишь негативный элемент знания, то, без чего оно невозможно; равным образом и в абсолютном первоначале (*prîus*), которое в своей всеобщности и необходимости может быть только самим Сущим (*l'Être, das Seyende*)²³, можно постичь лишь негативное всеобщее, а не то, благодаря чему нечто существует. Если же искать этот последний принцип, т. е. позитивную причину всего, а значит, позитивное знание, то к нему нельзя прийти ни путем одного эмпиризма, не достигающего понятия всеобщей Сущности (*de l'Être, des Wesens*), ни путем рационализма, который не может

выйти за пределы необходимости-в-мысли. Именно здесь встает вопрос, сформулированный Кузеном: как я это знаю? Или как у меня возникает желание это узнать? Однако, признавая (хотя и в ином смысле, чем Кузен), что всякая здравая философия должна исходить из наблюдения и опыта, нельзя основывать ее на психологических фактах. «Эти факты всегда предстанут очень бедными и стерильными в сравнении с великими принципами становления, какими их представляет Платон в *Филебе*, какими мы находим их при помощи простого анализа опыта вообще, но не психологического опыта, – теми, что вытекают, как у пифагорейцев, из природы чисел или принципов геометрии, где, будучи данностью, они в конечном счете взяты из опыта». Психологии нельзя отказать в известной пропедевтической полезности, она представляет собой своего рода вступление к философии как таковой, но не может служить подготовкой к той философии, начальным утверждением которой является следующее: «Я не хочу чистого сущего (l'Être, das Seyende), я хочу Сущего (l'Être, das Seyende), которое есть, которое существует» (р. 77). Эмпиризм, по Шеллингу, уже не будет означать тогда сенсуализм, систему, отрицающую всеобщность и необходимость человеческого знания, а приобретет более высокий смысл, в соответствии с которым истинный Бог может быть назван не просто всеобщей Сущностью (l'Être, das Wesen), но особенной, или эмпирической. Шеллинг усматривает в приверженности эмпиризму протест против частичного и исключительного (т. е. гегелевского) рационализма, из которого немцы еще не вышли, и надеется, что в будущем это создаст основу для взаимопонимания.

Разбирая, далее, предложенный Кузеном переход от психологии к онтологии, Шеллинг обнаруживает в его рассуждениях порочный круг. Ведь на пути психологического развития можно достичь разума, впервые дающего всеобщие идеи и принципы, лишь с помощью подобных же идей и принципов (особенно это касается идеи субстанции, играющей важную роль в учении Кузена). В целом, отмечает Шеллинг, хотя Кузен отходит от сенсуализма французской школы и усматривает источник онтологических идей не в чувственности, а в разуме, однако разум фактически остается у него чем-то эмпирическим, данностью столь же необъясненной, как и чувственность. Простая независимость разума от чувственности и личности еще не позволяет приписать ему ту объектив-

ность, к которой стремится Кузен. Разум не является для Кузена чем-то субъективным, однако находится лишь в субъекте, в нас. Но следует узнать, обладает ли он подлинной объективностью, а не только объективностью в кантовском смысле. А это, по Шеллингу, предполагает «процесс, движение вещей... идея *процесса* есть именно тот шаг вперед, который сделала современная философия и который составляет... в самом методе, подлинную сущность немецкой философии. Разумеется, речь здесь не идет о понятии *развития* в его неверном и неправомерном приложении (возможно, единственном, которое известно г-ну Кузену) к чистой логической идее; я говорю о *реальном* развитии этой философии, главной заслугой которой стало то, что она первой ввела идею развития» (р. 82). В целом, полагает Шеллинг, учению Кузена еще очень далеко до того, чтобы стать реальной философией, к которой стремятся современные системы.

Как видим, в полемике Кузена и Шеллинга были затронуты фундаментальные вопросы: о начале философии, о методе, об «истинном эмпиризме»²⁴. Здесь отмечены и действительно важные различия в способах философствования в Германии и Франции. Понятно, что небольшое предисловие Шеллинга стало событием, чему способствовал и сам его автор, попросивший издателя работы Кузена вставить в рекламу ее немецкого перевода следующий текст: «Предисловие Шеллинга посвящено прежде всего трактату Кузена, но одновременно содержит и краткое изложение главных его позиций в философии и может рассматриваться как достойная подготовка его больших философских произведений, которые появятся в ближайшем будущем. От Шеллинга, конечно, ждали, что он выскажется в своей работе по всему тому, что было выдвинуто против него. Ожидания не будут обмануты; можно только подивиться, как простыми средствами и немногими штрихами он показал ничтожество того, что почиталось некоторыми как важнейшее. Слов здесь немного, но это убийственные слова»²⁵.

Кузен отреагировал на критику со стороны Шеллинга разными способами. Так, в предуведомлении к следующему изданию «Философских фрагментов» он отметил, что его предисловие 1833 г. встретило как благожелательный отклик, так и резкую критику, вызвало полемику, которая более четко обрисовала «характер новой французской философии и ее место среди современных

школ»²⁶. Отвечая на возражения Шеллинга, он в основном повторил прежние аргументы, но местами в довольно ироническом тоне. Реакция Кузена отразилась и в том, что в 1836 г. он предложил для экзамена на степень агреже следующую тему сочинения: «О методе. В какой мере и в каком смысле верно сказать, что экспериментальный метод является единственно верным методом в философии? Провести различие между естественным познанием и познанием философским. Возможно ли сделать хоть один уверенный шаг в метафизике, не исходя из психологии? Обеспечивает ли психология лишь совокупность личных и произвольных наблюдений или открывает также необходимые и всеобщие законы мысли? Определить метод или методы, закономерно ведущие к великим результатам, которых достигает всякая здравая философия. В заключение рассмотреть главные методы, рекомендуемые или используемые сегодня»²⁷.

Здесь уже в постановке вопросов хорошо видно, какого ответа от кандидатов ожидал Кузен: конечно, защиты экспериментального метода, каким он его понимал. Равессон, кстати, в том году успешно сдал экзамен, заняв первое место на агрегационном конкурсе. Но в целом его отношения с Кузеном к этому времени претерпели существенные изменения. Исследователи нередко отмечают тот факт, что в своей преамбуле к переводу «Суждения» Шеллинга Равессон не сделал никакой попытки защитить Кузена (зато этот перевод, как увидим, сыграл важную роль в укреплении его контактов с Шеллингом). Кузен поначалу отнесся к нему очень благожелательно, попытался приблизить его к себе, в 1835 г. назначил своим секретарем. Он считал Равессона одним из лучших своих учеников, но удерживал вне сферы преподавания; отказал ему в просьбе вести курс по философии Аристотеля на кафедре древней философии в Коллеж де Франс, посоветовав заняться публикацией документов по истории Франции, в частности неизданных писем Абеяра.

Но юный философ стремился к другому. Именно в период с 1835–1837 гг., по мнению Бергсона, Равессон «открыл самого себя», осознал свое философское призвание, чему способствовали, помимо рано открывшихся у него интеллектуальных склонностей и дарований, и другие обстоятельства. В 1830–1848 гг. во Франции «высшее образование предстало во всем своем блеске»²⁸ (добавим,

благодаря деятельности Кузена), и Равессон, посещавший светские салоны и знакомый со многими выдающимися людьми, не мог не проникнуться атмосферой напряженной интеллектуальной жизни. Здесь нужно, кстати, напомнить, что во Франции салоны играли чрезвычайно большую роль не только как место светского общения, но и как сфера духовного формирования. Существовали разные типы салонов, но некоторые из них, собиравшие в своих стенах представителей образованного сословия, были подлинными центрами культуры, и постоянное посещение их давало обильную пищу для ума. В.Мильчина пишет об этом: «Париж не случайно с XVIII столетия считался не только столицей моды, но и столицей светской беседы. Хотя было принято рассуждать о закате салонной культуры в XIX в., в Париже эпохи Реставрации и Июльской монархии сохранились салоны, где блистали умом и талантами самые яркие политики и литераторы своего времени»²⁹. Так, в салоне красавицы Жюльетты Рекамье собирался с начала 1820-х гг. цвет парижской интеллектуальной элиты. В 1830-е годы этот салон постоянно посещал возлюбленный Рекамье, Шатобриан; там устраивались чтения его мемуаров «Замогильные записки».

Равессон, надо полагать, в полной мере воспользовался теми возможностями духовного обогащения, которые предоставляла парижская салонная культура. «Именно в эту эпоху, – пишет Бергсон, – шел процесс сближения между политическими деятелями, художниками, писателями, учеными, наконец, всеми теми, кто мог бы создать в обществе, уже тяготевшем к демократии, аристократию интеллекта. Несколько избранных салонов служили местом собраний этой элиты. Равессон любил свет. Он был очень молод, еще малоизвестен, но благодаря его родству с бывшим министром Мольеном перед ним открылись многие двери. Мы знаем, что он посещал принцессу Бельджоёзо, где, вероятно, встречал Минье, Тьера, а главное – Альфреда де Мюссе; бывал у мадам Рекамье – она, несмотря на возраст, все еще не утратила былого очарования и объединяла вокруг себя таких людей, как Вильмен, Ампер, Бальзак, Ламартин: вероятно, именно в салоне мадам Рекамье Равессон познакомился с Шатобрианом»³⁰. Можно себе представить, сколь важна была для человека, сызмальства тяготевшего к искусству, эта среда общения, беседы с людьми, достигшими, каждый в своей области, высот профессионального мастерства.

Значительную роль в процессе духовного «взросления» Равессона сыграли и углубленные занятия философией Аристотеля. После публикации мемуара о «Метафизике» он посвящал все свободное время его переработке и дополнению. В итоге в 1837 г. он опубликовал первый том своего «Опыта о Метафизике Аристотеля» – фундаментального труда, высоко оцененного современниками. 24-летний философ выказал себя талантливым, глубоким исследователем. В предисловии автор писал: «Философия Аристотеля, около двух столетий тому назад попавшая в опалу и почти в забвение, начинает восстанавливать свое положение. Но она может вновь предстать в истинном виде лишь в свете метафизики, освобожденной от плотных покровов, которыми ее окутала схоластика»³¹. В первой части работы Равессон детально анализирует исторический контекст, опираясь на античных авторов и немецких исследователей, в том числе Брандиса, Шнайдера, Коппа. Целью проведенного здесь историко-критического экскурса было выявление подлинного плана «Метафизики», причем автор признает, что не нашел полного и окончательного решения, но надеется, что достигнутые им результаты могут в будущем послужить анализу аристотелевского труда. «Опыт» насыщен переводами из «Метафизики» (Равессон пользовался изданиями сочинений Аристотеля, осуществленными немецкими исследователями Беккером (1823) и Брандисом (1830–1831)); в нем подробно излагаются книги, составляющие этот труд. Содержательному анализу посвящена третья часть работы, где ставится задача реконструировать целостность «Метафизики», выявить ее единство в свете всей системы Аристотеля, постичь ее дух, глубже проникнуть в ее смысл.

Равессон стремится показать отличие аристотелевского реализма от платоновского идеализма, отмечая, что если в учении Платона диалектика есть наивысшее и наиболее общее (*générale*) знание, то позиция его ученика уже иная. И дело здесь не только в терминологии: «Точка зрения диалектики – логическая, т. е. точка зрения общности (*généralité*). В учении, где универсальным первопринципом является идея, диалектика должна была стать наукой, первой из наук. Ей пришлось спуститься с этой высоты к перипатетической школе, которая рассматривает обобщения как первую ступень философии и стремится продвинуться вперед в реальности. Диалектика возвысилась с идеализмом; она и спускается вместе с ним» (р. 249–250).

Излагая идеи «Метафизики», Равессон постоянно возвращается к этому противопоставлению Аристотеля и Платона. В платонизме, подчеркивает он, нет места движению и его причине, поскольку идеи – это принципы постоянства, а не изменения, покоя, а не движения. «Теория идей не объясняет природу, а разрушает ее, устраняя из нее движение, рождение и смерть, действие и причинность, и сводит ее к неподвижности абстрактных понятий» (р. 309). В общих понятиях и формах невозможно найти принципы движения, времени и пространства; их нельзя выявить в глубине идеальной материи, составить из абстрактных противоположностей, лишенных реальности. Между логической формой и реальностью, между общим и индивидуальным, утверждает философ, пролегает пропасть, непреодолимая в рамках платонизма. Попытки решить эти проблемы посредством диалектического метода, при помощи диалектики бытия и небытия тоже мало что дали, ведь «природу нельзя извлечь из логики» (р. 330). Платон стремится сразу понять бытие в его всеобщности, абстрактной идее, тогда как, по Аристотелю, нужно было бы рассмотреть его в многообразии его выражений, а затем отделить от того, что с ним соотносится, то, что им не является, выявив тем самым его сущность. «Упраздняя все различия, стирая все характерные черты, диалектика вынуждена была прийти к тому, чтобы охватить всякую множественность в негативном элементе (*terme*), содержащем лишь абсолютную неопределенность. От него нет уже возврата в область существования и реальности; не во власти диалектики вывести из него множество и разнообразие» (р. 336). Мировая душа, которую Платон называет причиной движения и жизни универсума, – это, по Равессону, всего лишь идея; в платоновской системе она – чужестранка, пришедшая неизвестно откуда, которой «нельзя найти места в этой системе форм без субстанции и абстракций без реальности» (р. 338). В такой системе логический порядок смешивается с порядком бытия, а реальные начала бытия – с формальными принципами знания. Метафизика же должна, как то и утверждал Аристотель, строиться на иных основаниях: в ней «всеобщность понятий должна соединяться с реальностью индивида, сущность – с существованием, мышление – с бытием, абсолютная универсальность – с абсолютной индивидуальностью» (р. 346).

Данную задачу Равессон воспримет как центральную для собственной философии. Об этом свидетельствуют его нацеленность на проблемы бытия, интерес к глубинным основам природы и многообразию ее проявлений. В его поздних работах тоже встречаются характеристики, сходные с теми, что были даны в «Опыте». Так, в статье о философии Паскаля (1887) он назовет нематериальный мир, описанный в учениях пифагорейцев и платоников, «миром абстракций, где отсутствует что-либо субстанциальное и жизненное». Как можно, спрашивает Равессон, найти в этом мире «нечто подобное тому богу, которого, однако, воображали пифагорейцы, чье дыхание, проникающее повсюду, поддерживает существование универсума?»³² На этот вопрос он даст, как увидим, свой ответ.

«Опыт» стал подлинным прорывом во французском аристотелеведении, хотя, как водится, прозвучали и критические замечания в адрес Равессона. Его упрекали в излишней унификации учения Аристотеля, придании ему того единства, которого в нем на деле не было. Оспаривалась точность некоторых переводов, подвергался сомнению ряд интерпретаций. Так, Бергсон, в целом высоко оценив этот труд, полагал, что Равессон порой трактует Аристотеля с позиций неоплатонизма. Он отмечал и некоторые неточности, допускаявшиеся Равессоном с историко-философской точки зрения, в том числе излишнее, как ему казалось, противопоставление Аристотеля и Платона: «Но если бы Равессон полностью соответствовал в этих вопросах требованиям историков философии, мы бы, возможно, утратили то, что является самым оригинальным и глубоким в его учении. Ибо эта устанавливаемая Равессоном противоположность между Платоном и Аристотелем отображает разграничение, постоянно проводившееся им, – разграничение между философским методом, который он считал истинным, и методом, являющимся, на его взгляд, только его подделкой»³³.

По мнению известного французского аристотелеведа Пьера Обанка, в исследовании структуры «Метафизики» и обстоятельств ее публикации Равессон был на высоте современного ему знания, а также пришел к некоторым новым выводам, значимым до сих пор, – например, о том, что деление трудов Аристотеля на экзотерические и эзотерические основано на различии не предметов, а методов. «Новое в то время соединение герменевтической глубины и рождавшейся филологической точности позволило Равессону

осуществить примечательное – и привлекающее внимание – вторжение в ту сферу, которая с конца XVIII в. была заповедной зоной немецкой учености»³⁴. Обанк полагает, что Равессон практически до конца XIX столетия оставался единственным французским автором, вписавшим свое имя в историю аристотелизма. При этом исследователь отмечает и целый ряд излишне вольных интерпретаций Аристотеля, содержащихся в «Опыте». Действительно, Равессон подает учение Стагирита как философию природы, «реабилитировавшую» движение, изменение, разнообразие, жизнь. Он как-то отвлекается от того, что аристотелевская физика, относящаяся к подлунному миру, подчинена более высокой философии, в центре которой – неподвижный Перводвигатель. Некоторые суждения Равессона наводят на мысль о сближении им учения Аристотеля с философией континуальности (для которой характерно утверждение непрерывности, отсутствия скачков между уровнями бытия), что несет угрозу трансцендентности Перводвигателя. (С подобной проблемой, кстати, столкнулся позже в «Творческой эволюции» Бергсон, которого подозревали или прямо обвиняли в «имманентизме».) Равессон порой отождествляет аристотелевскую «форму» с «душой», тогда как у Аристотеля душа является формой лишь живого тела. При таком понимании, замечает Обанк, аристотелевский гилеморфизм смешивается с гилозоизмом, представляющим собой лишь его частный случай. Как и другие исследователи, Обанк подчеркивает влияние на Равессона Шеллинга, приводя следующий характерный пример. Равессон описывает учение Аристотеля в соответствии с триадической схемой: «Вначале единство, смутная индивидуальность, материя и чувственность; затем противоположности и абстракции рассудка; наконец, индивидуальность и высшее единство разума в нематериальной форме чистой активности»³⁵. Представленный Равессоном порядок отнюдь нельзя считать хронологическим, так как он не согласуется с порядком книг «Метафизики»; ясно, что он заимствован из иного контекста, а именно – из немецкого идеализма, точнее, философии Шеллинга. «Равессон проецирует на Аристотеля шеллинговскую одиссею сознания»³⁶, – подытоживает Обанк.

Итак, в методологической части «Опыта», как и в предшествовавшем ему мемуаре, Равессон опирался на Шеллинга. Осенью 1837 г. он послал немецкому мыслителю свой труд, на что тот 14 ян-

варя 1838 г. откликнулся благодарственным письмом, где, в частности, сообщал: «Еще только узнав о Вашей работе из превосходного доклада г-на Кузена, я с радостью увидел, что во Франции появились философские таланты, такие как Ваш»³⁷. Оказалось, что это не просто формула вежливости: «Опыт» Шеллинг действительно прочел: отсылки к нему содержатся в 14 и 15 лекциях «Введения в философию мифологии»³⁸. А в работе «Об источнике вечных истин», помещенной в конце того же «Введения...», Шеллинг, упоминая о «французе, который... имеет немалые заслуги в изучении Аристотеля», безусловно подразумевает именно Равессона³⁹.

В том же январском письме Шеллинг поблагодарил Равессона за согласие перевести на французский его труд о мифологии (об этом Шеллингу сообщил Кузен). Но уже в октябре того же года выяснилось, что Равессон не сможет взяться за перевод⁴⁰. Французские исследователи гадают, что именно было тому причиной: то ли Равессон не хотел отвлекаться от собственной работы, то ли Кузен передумал, или что-то еще... Но контакты Равессона с Шеллингом на этом не прервались.

К данному моменту разногласия Равессона с Кузеном, очевидно, уже обострились. Об этом свидетельствует, например, письмо мадам Поре мужу от 8 сентября 1837 г.: «Твой г-н Кузен – шарлатан, каких мало. Бедный Равессон тоже стал его жертвой. К счастью, он уже достаточно знает Кузена, чтобы не удивляться этим капризам»⁴¹. Такая ситуация понятна: Равессон был слишком самостоятельным исследователем, чтобы подчиняться в своей работе установленным стереотипам, а авторитарный по природе Кузен не мог с этим смириться. Уже в первом томе «Опыта о Метафизике Аристотеля», отказавшись рассматривать Стагирита как эклектика и эмпирика, Равессон поставил себя вне принятых в то время в университетской философии правил. Если в мемуаре 1834 г. еще ощущалось влияние Кузена в подходе к античному мыслителю, то в «Опыте» оно было преодолено.

«О привычке»: от феноменологии к философии природы

В 1837 г. Равессон успешно сдал экзамен на степень агреже и занялся подготовкой докторской диссертации. Докторат *ès lettres* (по гуманитарным наукам, словесности) был введен декретом 17 марта 1808 г. и предполагал защиту двух диссертаций – одной по риторике и логике, другой по древней литературе, причем первая должна была быть написана и защищена на латинском языке. Диссертации в ту эпоху были краткими (обе по 50 стр.) и давали доступ к преподаванию в высших учебных заведениях. Равессон, неоднократно побеждавший на конкурсах, завоевавший авторитет в философских кругах своим трудом об Аристотеле, явно выделялся среди других соискателей. Его неординарные способности признавал и Кузен, отмечавший в отчете министру просвещения: «Я рад случаю обратить Ваше внимание на этого молодого человека как одного из самых выдающихся учеников, каких может приобрести Университет, и надеюсь, что он сможет остаться в Париже, чтобы развивать и совершенствовать свой талант»⁴². А в протоколе заседания комиссии он написал рядом с фамилией Равессона: «Выдающийся» (*hors de ligne*).

В качестве темы докторской диссертации Равессон избрал привычку. Возможно, мысль о ней возникла у него еще при подготовке «Опыта», когда он излагал аристотелевское учение о привычке, – во всяком случае, в обеих работах можно заметить сходные суждения по данному вопросу. У этой темы давняя история: Аристотель называл привычку «второй природой»; известно, какое значение придавал ей Юм при исследовании проблемы причинности. Представители школы идеологов, например де Траси, тоже обращались к ней. Но непосредственным предшественником Равессона стал Мен де Биран, автор мемуара «О влиянии привычки на способность мыслить», написанного еще в ранний период творчества. Привычка выступает здесь как ключевой феномен, демонстрирующий связь между физическим и духовным, пассивным и активным в поведении человека.

В исследовании привычки между Бираном и Равессоном есть очевидная преемственность (Равессон неоднократно ссылается в диссертации на работу Бирана). Выбирая эту внешне «локальную», частную тему, Равессон, как и Биран, насыщает ее обсуж-

дение глубоким философским смыслом. Но заметно и отличие от его предтечи – в подходе, в акцентах, а главное – в самом масштабе рассмотрения проблемы, который у Равессона вырастает до размеров мироздания, универсума. Это удивительное произведение – по сути, философский трактат, где лаконично представлены основы бытия и познания, основы Природы.

Данная работа свидетельствует об интересе Равессона к воззрениям анимистов и виталистов XVI–XVIII вв.: среди цитируемых или упоминаемых им авторов – Ян Баптист Ван Гельмонт, Шталь, Рихтер, Биша, Бонне, Бюиссон и др. (их, кстати, цитирует в некоторых работах и Мен де Биран). Такой интерес был вызван тем, что именно эти авторы – философствующие ученые и врачи – исследовали человека как целое, в единстве его телесных и душевных проявлений, и тем самым противостояли механицистским трактовкам. Ван Гельмонт (1577–1644), голландский ятрохимик (от греч. ιατρός, врач), последователь Парацельса, выделял в человеческой душе две части: бессмертную интеллектуальную душу, познающую посредством интуиции, и чувственную, общую для человека и животных, для которой характерно рассуждение (разум, полагал он, присущ не только человеку). Стало быть, Ван Гельмонт отличал интеллект⁴³ от разума, наделяя последний преимущественно логическими функциями; тем самым разум предстает как косвенный, окольный способ понимания. В отличие от чувственной души, интеллектуальная свободна от ошибок, ибо не смешивается с разумом⁴⁴; интеллектуальное познание осуществляется без труда, это чистое озарение, дар Божий. Ван Гельмонт писал и о божественной интуиции, являющейся источником оккультных знаний. Вслед за Парацельсом он утверждал, что всяким существом и даже любым органом и функцией управляют особые жизненные силы – археи, полуматериальные-полу-духовные начала спонтанности, движения, активности. Они подчиняются главному архею, который, в свою очередь, подчиняется идеям, составляющим более высокий уровень универсума. Такие «субстанциальные идеи», тоже сочетающие в себе духовные и материальные свойства, могут, по Ван Гельмонту, оказывать как благоприятное, так и вредное действие на организмы, например, вызывать болезни и пр. Как отмечает Ж.Казенёв, «значение интуиции в познании жизни, представление о материи как осадке

динамического духовного порыва – вот два элемента философии Ван Гельмонта, которые были возрождены благодаря работам Равессона и Бергсона»⁴⁵.

Опорной фигурой для Равессона стал также немецкий ятрохимик, создатель теории флогистона Георг Эрнст Шталь (1660–1734). Он защищал концепцию анимизма, согласно которой нематериальная душа является началом жизни – «не в рефлексивной форме, но в форме инстинктивной мудрости и интуиции»⁴⁶, а соответственно, животные, вопреки утверждениям Декарта, обладают душой (правда, Шталь отрицал существование души у растений, хотя это противоречило позиции анимизма). Шталь различал два способа познания: λόγος, при помощи которого душа управляет телом, представляющий собой разумную интуицию, дающую неосознаваемое знание (например, во сне или предчувствиях), и λογισμός, который включает в себя рассуждение, сознание, память, интеллектуальное знание⁴⁷. Шталь был теоретическим противником Декарта, стремясь более убедительно, чем он, решить проблему связи души и тела, ментального и физического. Он утверждал возможность прямого воздействия души на тело, считая посредником, проводником такого воздействия движение. Равессон цитирует и учеников Шталя – Ретиуса, Рихтера и др.; опирается и на идеи своих соотечественников-виталистов – Бартеза, Биша и Бюиссона. В целом, как подчеркивает Казенёв, детально изучивший эту тему, взгляды виталистов и анимистов данного периода, несмотря на их явную архаичность, в чем-то опережали свое время. Именно этот контекст работы «О привычке» во многом определил ее оригинальность.

По словам французского философа Клода Брюэра, диссертация Равессона – «гениальное сочинение, которое трудно комментировать, невозможно резюмировать. Ни одного лишнего слова!»⁴⁸ Это действительно так: текст столь насыщен по содержанию и лаконичен по форме, что при кратком его пересказе рискуешь упустить много существенных моментов. Здесь очень важна аргументация, сам ход рассуждений; без их передачи пропадет все своеобразие этой работы, которая завораживала не одно поколение читателей, предлагавших все новые ее интерпретации, терпеливо «расшифровывавших» тезисы автора.

Последуем же за автором в мир привычки, столь знакомый нам всем, но предстающий совершенно новым в описании Равессона.

В самом широком смысле привычка, по Равессону, – это обший и постоянный способ бытия, состояние существования⁴⁹. Как видим, философ сразу делает решительный шаг вперед по сравнению со своими непосредственными предшественниками: привычка обретает философский статус, выступая не как особый феномен или способность, а как способ бытия. Автор уточняет: поскольку привычка всегда является результатом какого-то изменения, он будет рассматривать ее именно в этом аспекте. Ведь знак, по которому узнается привычка, – то, что она представляет собой не только состояние, но предрасположенность (*disposition*): она продолжает существовать и тогда, когда изменение уже прекратилось или еще не наступило (р. 9). Отметим, что само понятие «предрасположенность» указывает на аристотелевские корни размышлений Равессона: Аристотель тоже определял привычку как предрасположенность, *hexis*.

Далее, всякое изменение, кроме такого, которое переводит существо от небытия к существованию или наоборот, совершается во времени; привычка тем сильнее, прочнее, чем дольше продолжается или повторяется вызвавшая ее модификация. Отсюда вытекает следующее определение: привычка – это предрасположение к изменению, порожденная в существе непрерывностью или повторением одного и того же изменения.

Привычка возможна лишь там, где есть изменение, но обратное неверно. Так, физическое тело может изменить место, но сколько его ни бросай в определенном направлении, привычку оно не приобретет. Дело в том, что привычка предполагает «изменение в предрасположенности, в потенции (*puissance*), во внутреннем качестве того, в чем оно происходит» (р. 10). Здесь появляется, как видим, восходящий к Аристотелю термин «потенция», и сама проблема привычки обретает соответствующий контекст: речь пойдет об условиях, смысле и последствиях данного перехода от потенции к акту.

Диссертация поделена на две части. В первой предложен внешний, «объективный» анализ, во второй – анализ «субъективный», с позиции сознания. Исследуя онтологические условия возникновения привычки, Равессон восходит в своем изложении

по ступеням бытия, иерархического устройства мира. Всеобщим законом, фундаментальной особенностью бытия он считает стремление продолжать существование (упорствовать, *persiste*) в своем способе бытия. На всех уровнях существования, полагает он, соединяются постоянство и изменение. Ведь условия, при которых «бытие (*l'être*) предстает нам на сцене мира» (*ibid.*), это Пространство и Время (здесь явно звучит кантовская тема). Если Пространство есть условие и наиболее видимая и элементарная форма устойчивости, перманентности, то время – всеобщее условие изменения. Уже на первом уровне существования, благодаря движению и присущей ему инерции как тенденции к постоянству создаются, по Равессону, предпосылки для появления привычки. Но их одних недостаточно: ведь то реальное существование, где она могла бы укорениться, предполагает определенное единство. А в первом царстве природы – в механических, физических или химических соединениях – нет подлинного единства, поскольку там господствует однородность, происходит «гомогенный синтез». Однородное целое всегда неопределенно делимо на части, подобные и ему, и друг другу. «Однородность исключает индивидуальность; она исключает подлинное единство и, следовательно, подлинное бытие. В гомогенном целом есть, конечно, что-то от бытия (*de l'être*), но нет сущего (*un être*)» (р. 12). В этом множественном существовании, поясняет философ, нет определенной субстанции и индивидуальной энергии, где может утвердиться и сохраниться привычка. В неорганической природе совершается непосредственный переход от потенции к акту, но нет длительного (*durable*) изменения, которое могло бы породить привычку, нет перманентной потенции, в которой она могла бы закрепиться. Здесь фактически отсутствует интервал между действием и реакцией.

Итак, делает вывод Равессон, в царстве непосредственности (*immédiation*) и однородности, образующем сферу неорганического, привычка невозможна. Подлинные условия для нее возникают только на следующей ступени бытия, с появлением органической природы, жизни. Изменение уже не является здесь непосредственным объединением или комбинацией, его начало и конец разделены временным интервалом, а сам синтез, происходящий в природе, утрачивает гомогенный характер. Если во времени для достижения синтеза нужна последовательность посредствующих звеньев (*in-*

termédiaires), то в пространстве необходима совокупность средств, требуются определенные инструменты, органы. Итак, обобщает Равессон, гетерогенное единство в пространстве – это Организация, а последовательное единство во Времени – Жизнь; вместе с последовательностью и разнородностью начинается индивидуальность. Разнородное по своей природе целое уже не делится, как в неорганическом мире, на части, подобные друг другу и всему целому; здесь имеется сущее (*un être*), субъект, определенная субстанция, которая развивается – в различных формах и в разные эпохи – внутренне присущую ей потенцию. Таким образом, именно в сфере жизни сразу соединяются все условия, необходимые для появления привычки.

Жизнь выше неорганического существования, но предполагает его как свое условие: «В неорганическом мире у организации есть материя, которой она придает форму», – пишет Равессон (р. 14). Отнюдь не являясь обособленным и независимым царством во внешнем мире, жизнь подчиняется его общим законам, без конца подвергается влиянию извне, но преодолевает его и одерживает над ним победу. Если в неорганическом мире все предметы, тела непосредственно доступны внешним воздействиям, подвластны всеобщим законам необходимости, то у всякого живого существа, напротив, есть своя собственная судьба. Оно, и только оно, обладает, по Равессону, постоянной природой, коль скоро является сущим. «Значит, именно в жизненном начале собственно и состоит природа как бытие» (р. 13). В этом смысле неорганический мир может рассматриваться как царство Судьбы, органический – как царство Природы. «Итак, привычка может начаться только там, где начинается сама природа» (*ibid.*).

В целом для жизни характерна оппозиция восприимчивости и спонтанности, причем первый член этой оппозиции в процессе развития жизни все более уменьшается, а второй – возрастает. Эту особенность, подмеченную еще Бираном, Равессон называет *всеобщим законом привычки* (р. 14), которая развивается в том же направлении, в каком движется природа. Будучи очень мало выраженной в растительной жизни, где сильна еще необходимость, привычка обретает гораздо лучшие условия в жизни животной, с присущим ей разнообразием форм, более сложной организацией и большей разнородностью. Главные условия привычки – посто-

яньство и изменение – находят здесь новые способы выражения, поскольку именно на этой стадии возникает движение в пространстве, представляющее собой, по Равессону, общее свойство и наиболее явный признак данной формы жизни. Оно приходит на смену неопределенной подвижности, существующей в неорганическом мире, а также характерному для растительной жизни развитию, возрастанию в пространстве, определенному по направлению и величине. Подобное усложнение наблюдается и в области времени. Если неорганическое тело «не имеет никакого определенного отношения со временем» (р. 16) и потому как бы пребывает вне времени, а растительной жизни требуется определенное время, которое она непрерывно заполняет, то животной жизни свойственно чередование покоя и движения; все ее функции имеют прерывистый характер. Длительность ее прерывается пустыми интервалами и разделена на периоды; это разделенное и дискретное время. В такой прерывистости функций Равессон усматривает наиболее ясное выражение спонтанности, инициативы, присущей жизни.

На более высоких уровнях жизни, по мере усложнения движения, с появлением новых органов, воспринимающих на все больших расстояниях впечатления от внешних объектов, «с новой силой проявляется контраст восприимчивости и спонтанности» (р. 18), характеризующий привычку. Двойкий закон привычки: постепенное ослабление восприимчивости и возрастание спонтанности – выражается здесь все более заметным и неоспоримым образом. Если в неорганическом мире реакция в точности равна действию, то в сфере жизни внешнее воздействие и реакция все сильнее различаются, все менее зависят друг от друга. А это значит, по Равессону, что все более необходимым делается некий центр, который служил бы общей границей действия и реакции, все лучше регулировал бы их отношения, измерял и расходовал силу. «Чем было бы подобное измерение, если не судьей, который знает, оценивает, предвидит и решает? Что это за судья, если не то начало, которое зовется душой?» (Р. 19.) (Заметим, что все сказанное очень напоминает описание Бергсоном в «Материи и памяти» возникновения областей индетерминации по мере развития жизни, нервной системы: именно появление и все большее увеличение интервала между действием и реакцией создает условия для произвольного действия, спонтанного движения.)

Так, продолжает Равессон, в царстве Природы возникает область познания, предвидения, где пробивается первый луч Свободы. Затем жизнь делает последний шаг, вознося двигательную активность вместе с органами движения на предельный уровень совершенства. «Существо, изначально вышедшее из фатальности механического мира, предстает в нем в осуществленной форме наиболее свободной активности. А это существо – мы сами» (ibid.). Так рождается сознание, разделяющееся на интеллект и волю. И далее Равессон формулирует одно из важнейших положений спиритуализма: если до сей поры природа выступала для нас как спектакль, который мы видим только извне, то «в сознании, напротив, одно и то же существо действует и видит действие, или скорее действие и видение действия совпадают. Автор, драма, актер, зритель составляют единое целое» (р. 19–20). **Значит, именно исходя из сознания мы можем понять привычку: в нем можно схватить начало, первопринцип действия** – не только констатировать видимый закон привычки, но и проникнуть в истоки самого сознания, понять его причину.

К такому исследованию Равессон и переходит во второй части диссертации. Рассматривая, каким образом привычка предстает в сфере сознания, мы можем – по аналогии – сделать вывод обо всем мире, о природе. Так начинается тема «аналогии привычки», восходящая к Аристотелю. Аналогия, или пропорция, у Аристотеля, как показал Равессон в «Опыте», – это отношение, связывающее между собой все категории бытия. Метод аналогии сыграет очень важную роль в его учении. В его спиритуалистической трактовке он означает, что *в силу изначальной аналогии между явлениями мира, коренящейся в их духовной природе, обращение к собственному сознанию позволяет человеку выносить суждения и о внешних явлениях.* Сферу сознания Равессон исследует с очевидной опорой на Канта, привлекая также идеи Аристотеля, Дестюта де Траси, Мен де Бирана. Особенно важны для него кантовские соображения о схематизме чистых рассудочных понятий из «Критики чистого разума»; порой его высказывания звучат как вариации на темы очень вольно интерпретированного Канта. Вот вкратце ход его рассуждений: сознание предполагает знание, а знание – интеллект; общее условие интеллекта, как и существования, – единство. Но в абсолютно неделимом единстве простой интуиции простого

объекта знание, а стало быть и сознание, исчезает. Идея, объект знания, есть интеллигибельное единство некоего разнообразия. Синтез разнообразия в единстве идеи есть суждение. Способность суждения есть рассудок (*entendement*). Итак, знание заключено в рассудке. Сформулировав эти тезисы, Равессон исследует далее те условия, которым рассудок подчиняет знание. Проследим внимательно за ходом его мысли.

Разнообразие, пишет философ, есть материя количества, а единство – его форма. Однако рассудок схватывает количество только при условии разделения частей, т. е. в форме единства множественности, дискретного количества, числа. Идея разделения частей, в свою очередь, постигается рассудком лишь при том условии, что части отделены друг от друга интервалами; иными словами, рассудок представляет число только в форме множества границ (*limites*) непрерывного количества. «Непрерывность же схватывается рассудком только при условии сосуществования. Непрерывное сосуществующее количество есть протяженность. Итак, количество есть логическая, научная (*scientifique*) форма протяженности; и рассудок представляет себе количество только в чувственной форме протяженности, в интуиции пространства» (р. 21)⁵⁰.

В этом рассуждении Равессон явным образом выступает предшественником Бергсона. Связь дискретного количества, числа с делимым пространством, связь операций рассудка с пространством – именно эти идеи Бергсон развил в 1889 г. во второй главе диссертации «Опыт о непосредственных данных сознания». Отмечая, что Равессон в работе «О привычке» проводит четкое различие между чисто интенсивным, динамическим, и экстенсивным, механическим, Д.Жанико подчеркивает: «Связь между качеством и интериорностью, с одной стороны, между количеством и пространственностью, с другой, кажется нам сегодня специфически бергсоновской; на деле она имеется уже у Равессона»⁵¹. Поэтому можно согласиться с Артуром Лавджоем, который напрямую соотносит эти идеи Равессона с учением Бергсона «об отношении интуиции пространства к категории количества и о существенности обеих для всякого отчетливого представления»⁵². Здесь нужно только сделать важное уточнение: Бергсон проводил различие между пространством и протяженностью, а Равессон, как можно понять, их отождествляет.

В последующих рассуждениях Равессона о времени можно найти как сходство с Бергсоном, так и существенное отличие. В пространстве, пишет он, нет определенности, нет единства. На деле субъект черпает единство в себе, а затем переносит его вовне и противопоставляет себе. Если я представляю себе разнообразие только в множественности делений, которые устанавливаю в протяженности, то для того чтобы представить целостность, единство некоей совокупности, требуется последовательное прибавление частей друг к другу, их сложение; а оно возможно только во времени.

«Но во времени все проходит, ничто не пребывает. Как изменить этот непрерывный поток и это неограниченное следование, если не посредством того, что не проходит, но сохраняет свое существование и длится? И что это, если не я? Ведь все, что связано с пространством, – вне времени. В я, во времени и вместе с тем вне времени, находится субстанция, мера изменения и постоянства, тип самождественности (*identité*)» (р. 21–22). Здесь, как полагает Лавджой, Равессон возвращается к кантовскому «синтетическому единству самосознания»: «...и он ведет нас к нему, хотя и странно ускоренным шагом, по привычному кантовскому пути»⁵³. Действительно, Равессон строит свое изложение чересчур лаконично, не отвлекаясь на разъяснения, предоставляя читателю самому разбираться в деталях. Вслед за Кантом он связывает время с сознанием, причем время, о котором он говорит, далеко от бергсоновской длительности. Из предыдущего изложения можно заключить, что Равессон представляет временную последовательность как количество или число, коль скоро применительно ко времени речь идет о сложении, прибавлении частей, как это было в случае пространства. Но тогда, отмечает Лавджой, можно говорить о сосуществовании, об экстенсивном количестве в кантовском смысле. Однако «мыслить время внутреннего опыта как экстенсивное количество означает как раз представлять временное пространственным, последовательное – сосуществующим»⁵⁴. Бергсон же, напротив, подчеркивая неделимость внутреннего времени, т. е. длительности, говорил о взаимопроникновении состояний сознаний, а не об их сосуществовании.

Но вернемся к рассуждению Равессона. Стремясь показать, каким образом в сознании возникает представление о движении, он делает следующий логический шаг: необходимое для синтеза

многообразия в пространстве прибавление, сложение частей, которое осуществляется в непрерывной протяженности, предполагает непрерывный переход от границы (*extremité*) одной из ее частей к другой через все посредствующие деления. «Этот переход есть движение, которое я, неподвижный, совершаю из глубины своей самотождественности» (р. 22). А для того чтобы представить себе синтез многообразия в пространстве, я не только должен быть субстанциальным субъектом, осуществляющим движение, по крайней мере в воображении; нужно, чтобы я мысленно обозначил его конец, определил его направление. Из этой связи рассудка с движением следует, что во всяком отчетливом представлении (*conception*) предполагается более или менее смутное сознание свободной активности.

У всякого движения имеется не только скорость, но и интенсивность, измеряемая энергией причины, силой. В конечном счете, движение есть результат победы силы (*puissance*) над сопротивлением. Отношение же силы и сопротивления выражается в сознании *усилия* – сознании, в котором, как подчеркивает Равессон вслед за Мен де Бираном, «с необходимостью проявляется самой себе, в высшей форме свободной активности, личность» (р. 23). Усилие включает в себя два элемента – действие и претерпевание (*passion*), или, иными словами, активность и пассивность. В сочетании этих противоположностей заключены, по Равессону, все возможные формы существования. Действие, как непосредственное условие разделения субъекта и объекта познания, является и условием отчетливого познания; с действием тесно связано ясное *восприятие*. В претерпевании же отсутствует ясность: оно выражается в сознании лишь как смутное *ощущение*. Отсюда Равессон выводит «необходимый закон», состоящий в том, что в сознании восприятие и ощущение противоположны, как и выражаемые ими действие и претерпевание. Усилие же представляет собой общую границу данных противоположностей, то место, где они уравниваются.

Усилие осуществляется в осязании – отсюда ведущая роль именно этого чувства, которую, опять-таки вслед за Бираном, подчеркивает Равессон (кстати, именно осязание занимало важнейшее место и в сенсуализме Кондильяка). Осязание выступает в формах и ощущения, и восприятия, причем по мере развития

органов чувств восприятие, с которым связаны движение, активность, свобода, приобретает все большее значение, оттесняя ощущение на второй план. В отношениях действия и претерпевания, или страсти, возможны, по Равессону, две крайности: в чистой страсти испытывающий ее субъект весь замкнут в себе, а потому не выделяет, *еще не знает себя*; в чистом действии он весь пребывает вовне и *уже не знает себя*. Абсолютная активность, как и абсолютная пассивность, исключает сознание, во всяком случае отчетливое; личность равно исчезает, теряется и в крайней субъективности, связанной со страстью, и в крайней объективности, зависящей от действия. Самое ясное и достоверное сознание личности сосредоточено, вместе с рефлексией, в средней области осязания, в среднем элементе – усилении.

Отсюда Равессон и переходит, наконец, к привычке, выявление истоков которой путем анализа сознания было, напомним, задачей всего предшествующего рассуждения. Поскольку движение, являющееся условием отчетливого сознания, происходит во времени, то «бытие сознания есть бытие во времени» (р. 27), выступающем как первый закон и необходимая форма сознания. Все существующее в сознании представляет собой изменение, имеющее свою длительность в субъекте. Как же влияет длительность изменения на саму область сознания? «Непрерывность или повторение страсти ослабляет ее; непрерывность или повторение действия усиливает и подкрепляет его. Продолжаемое или повторяемое ощущение постепенно уменьшается и в конце концов угасает. Продолжаемое или повторяемое движение постепенно упрощается, становится более быстрым и уверенным. Восприятие, связанное с движением, равным образом становится более ясным, достоверным, быстрым» (ibid.). Формирующаяся в результате привычка, облегчая и тем самым освобождая движение, постепенно замещает пассивное активным, чувство знанием; она способствует нарастанию активности, которое и является важнейшим признаком жизни.

Привычка, по Равессону, родственна инстинкту, представляющему собой первичные стремления, конституирующие нашу природу, но инстинкт более нерелективен, непреодолим. «Привычка все больше приближается, никогда, возможно, ее не достигая, к надежности, необходимости, совершенной спонтанности инстинкта. Между привычкой и инстинктом, между привычкой и природой

различие только в степени, и оно может бесконечно уменьшаться» (р. 34). По мере того как мы учимся, путем упражнения, соразмерять свое усилие с целью, которой хотим достичь, привычка превращает произвольные движения в инстинктивные, и в этом процессе постепенно исчезает, стирается то сознание сопротивления среды, которое представляет собой усилие. Но в этой отсылающей к Мен де Бирану теме усилия и сопротивления возникает, как и у Бирана, круг: «...если усилие предполагает сопротивление, то сопротивление в свою очередь проявляется только в усилии. Как же выйти из этого круга, где найти начало?» (Р. 36.)

Биран искал выход в связи усилия с инстинктом. Решение, предложенное Равессоном, приводит его к центральной идее учения о привычке, идее, которая как раз и продвинула это учение в область более обширную, чем у Бирана. В описанной им истории двух противоположных сил – пассивности и активности – есть одна общая черта, которая, как он полагает, объясняет все остальное. Это – наличие некоей смутной, произвольной активности, которая развивается благодаря непрерывности или повторению как в сфере чувственности, так и в сфере активности; «усилие с необходимостью требует предшествующего стремления без усилия» (*ibid.*). С примерами такого невольного стремления (*tendance*), или склонности (*penchant*), мы, напоминает философ, нередко сталкиваемся в жизни. Так, монотонный шум, непрерывное движение, например раскачивание на качелях, навевают сон, но стоит им прекратиться, как человек просыпается. Это значит, что в органах чувств действовала, без его ведома, смутная активность, вследствие которой ощущение стало потребностью. Как только ощущение прекратилось, эта потребность заявила о себе.

Итак, Равессон постулирует наличие в организме особой нереплексивной спонтанности, существующей ниже области воли и сознания личности. При этом, если постепенное ослабление ощущений и возрастающую легкость движений еще можно было бы гипотетически объяснить каким-то изменением в физическом строении органов, то существование стремления, склонности, совпадающей в своем развитии с ослаблением ощущения и усилия, такому объяснению уже не поддается. И физические, и рационалистические теории здесь, по Равессону, равным образом неверны. Дело в том, что «закон привычки объясняется только развитием

Спонтанности, одновременно пассивной и активной, и равно отличной и от механической Фатальности, и от рефлексивной Свободы (*Liberté reflexion*)» (р. 32). Клэр Марен так характеризует этот поворот мысли Равессона: «Вводя в работе о привычке понятие смутной активности, Равессон помещает метафизическую проблематику в центр своего анализа, где до того преобладала феноменологическая тенденция»⁵⁵. На это указывает, добавим, использование философом прописных букв (Спонтанность, Фатальность, Свобода), свидетельствующих о переходе на более глубокий уровень рассмотрения. Он уже не ограничивается наблюдением и описанием, но хочет проникнуть в причину, открыть принцип.

Продолжая анализ, философ замечает: если в сфере рефлексии и воли цель предстает как более или менее отдаленное завершение движения, как нечто такое, чему противопоставляет себя интеллект, то в процессе развития привычки стремление, склонность все больше приближается к акту реализации; возможность (потенция) постепенно превращается в стремление, а оно – в действие. Таким образом сокращается интервал между движением и его целью, представляемый рассудком, стирается различие между ними и само стремление в итоге сливается с целью. На смену рефлексии, измеряющей расстояние между противоположностями, постепенно приходит «непосредственный интеллект, где ничто не разделяет субъекта и объект мысли» (р. 32).

Итак, если в области рефлексии и воли цель движения есть идея, идеал, возможность, которая должна осуществиться, то по мере развития привычки эта возможность реализуется. «Идея становится *бытием*... Привычка все больше становится *субстанциальной идеей*. Смутный интеллект, благодаря привычке заменяющий собой рефлексию, тот непосредственный интеллект, где сливаются объект и субъект, – это *реальная* интуиция, в которой смешиваются реальное и идеальное, бытие и мышление» (р. 33). Загадочную фразу о привычке как субстанциальной идее французский историк философии Э.Брейе поясняет так: «Через привычку раскрывается, что такое природа»⁵⁶. Другие исследователи видели в ней влияние Шеллинга. По мнению Ж.Казенёва, здесь сказывается воздействие воззрений Ван Гельмонта, Штала и других; влияние Штала заметно и в концепции непосредственного интеллекта: интеллект не всегда ясен и сознателен, а тем самым он сближается

с инстинктом (у Бергсона, напротив, инстинкт и интеллект представляли собой разные и во многом противоположные формы жизни). По Казенёву, именно в «субстанциальной идее» кроется весь секрет жизни, ибо эта идея «находится в точке соединения между природой и интеллектом»⁵⁷. Так или иначе, для нас здесь важно то, что благодаря «субстанциальной идее», в которую превращается привычка, преодолевается противоположность идеального и реального, которую устанавливал рассудок, изначально нацеленный на их разрыв, чуждый движению и жизни.

По словам одного из исследователей, здесь происходит «открытие по-новому понятой и используемой интуиции»⁵⁸. Действительно, тезис о непосредственном интеллекте как «реальной интуиции», об идее, которая, сливаясь с бытием, становится «субстанциальной», – один из центральных моментов работы «О привычке». Равессон показывает, что именно дорефлексивное выводит за пределы представления, предполагающего дистанцию между мышлением и бытием; этот разрыв преодолевается с помощью непосредственного интеллекта, в котором происходит синтез бытия и мышления. Привычка открывает доступ к этому непосредственному, дает ключ к такому синтезу. Хотя понятие интуиции постепенно будет насыщаться в учении Равессона разными оттенками, в нем сохранится значение «дорефлексивного интеллекта», связывающего мысль и бытие.

Отвлекаясь от нашего изложения, подчеркнем, что нередко отмечавшаяся исследователями сложность понимания данной работы Равессона вызвана, в частности, тем, что он нередко употребляет некоторые понятия в непривычном для нас смысле. Так, Д.Жанико обратил внимание на то, что термин «интеллект» (intelligence) используется в двух значениях. Первое из них вполне традиционно и не играет большой роли: оно тождественно рассудку (entendement), а точнее, «абстрактному рассудку». Второе значение – непосредственный, неререфлексивный интеллект. Именно с его существованием связан, очевидно, следующий момент: сфера неволевого, в которую погружена смутная активность, находится, по Равессону, «вне и ниже области личности и сознания» (р. 31), но в то же время остается «в сфере интеллекта» (р. 32). Стало быть, интеллект у Равессона шире, чем сознание. А между тем ранее философ писал, что сознание разделяется на интеллект и волю, из

чего следует, что интеллект, напротив, является частью сознания. Это противоречие объясняется, вероятно, тем, что в первом случае имеется в виду непосредственный интеллект, а во втором – рефлексивный, т. е. рассудок.

Процесс развития привычки сложен и многосторонен, в нем действует не внешняя сила, не принуждение, но необходимость иного рода – необходимость влечения (*attrait*) и желания. Это именно закон, *закон членов*, следующий за свободой духа, поясняет Равессон. «Но этот закон – закон *благодати* (*grâce*). Целевая причина все больше берет верх над действующей причиной и поглощает ее. И тогда, действительно, цель и начало, факт и закон смешиваются в необходимости» (р. 34). Это очень важный момент, привлекая пристальное внимание исследователей. Рассуждения Равессона, проясняющие его понимание духовной причинности, явным образом соотносятся здесь с евангельским контекстом. Они прямо отсылают к словам апостола Павла из Послания к Римлянам: «Доброе, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божию; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти? ...Итак тот же самый я умом (моим) служу закону Божию, а плотию закону греха» (Рим 7, 19–25). Мы видим, что св. Павел противопоставляет «закон членов», или «закон греха», – закону Божьему. Равессон рассуждает по-иному, сближая и фактически отождествляя закон членов и закон благодати. Что же это означает? В каком смысле благодать может быть законом? Не является ли это парадоксальным выражением, как пишет, например, Дениз Ледюк-Файет? Если благодать – это закон, что же тогда свобода?

Как поясняет Ледюк-Файет, в привычке, по Равессону, открывается та средняя область, где соединяются материя и дух, необходимость и свобода, а также закон и благодать. «Привлекая это понятие [«благодать»], чуждое философии, Равессон объясняет сущность свободного акта, так что привычка выступает здесь как ключ к “сверхнатуральной” метафизике – так ее называет автор, –

онтологии, пронизанной *теологией*»⁵⁹. Благодать, или дар Божий, оказывается «истиной» феномена привычки, поскольку телесность очищается и облагораживается духовным началом, выступающим как цель ее совершенствования. Тем самым Равессон уже на раннем этапе творчества объединяет философию и христианство; и «коль скоро оспариваемое понятие христианской философии имеет смысл, он, во всяком случае, предлагает нам прекрасную ее иллюстрацию»⁶⁰.

Клод Брюэр дает свой комментарий: привычка несет с собой нечто большее, чем было до ее формирования, то, чего мы не ждали. Например, человек, играющий на фортепьяно, благодаря привычке способен подняться к высшему уровню совершенства, что можно рассматривать как своего рода подарок, дар. В этом размышлении Равессона, где Аристотель перетолковывается в духе христианства, – весь смысл, вся «ставка» данной работы: речь идет о духе, вносящем в природу нечто иное. Приобретение привычки – это усвоение нового способа существования, который, по Брюэру, соотносится с тем, что «Аристотель называл – и это самое гениальное, быть может единственное его открытие – *бытием в потенции, т. е. духом в природе*»⁶¹.

Аллюзией на евангельский сюжет, использованием слова «благодать» Равессон готовит читателя к тому, о чем скажет на завершающих страницах работы. Ведь уже на данном этапе изложения возникает вопрос: где источник благодати, откуда она появляется? Так философ переходит к главной для него теме – «аналогии привычки». Установив, путем анализа сознания, как действует привычка в нас самих, какова ее причина, мы можем при помощи аналогии сделать более общие выводы, перейдя уже в сферу природы, мира как такового. Проследим за ходом рассуждений Равессона.

Подобно тому как усилие является границей между действием и претерпеванием, пишет он, так привычка есть средний термин между волей и природой, граница между ними, которая в ходе развития постоянно перемещается от одного края к другому. А потому привычка есть как бы бесконечный дифференциал Воли в Природе, а Природа – предел убывания привычки. Это означает, по Равессону, что привычку можно рассматривать как единственный реальный метод, позволяющий пусть приблизительно, гипотетически, но все же определить отношение, связывающее Природу и

Волю, – отношение, которое не может познать рассудок, действующий в сфере абстрактного, логического. «Постепенно спускаясь из самых освещенных областей сознания, привычка несет его свет в глубину и темную ночь природы. Это природа приобретенная, *вторая природа*, коренящаяся в первой природе, но единственная, которая объясняет ее рассудку. Это, наконец, природа *порожденная*, продукт и последовательное раскрытие (*révélation*⁶²) природы *порождающей*» (р. 35). **Здесь, как видим, «встречаются» Аристотель и Спиноза.** Говоря о «второй природе», Равессон ссылается на работу Аристотеля «О памяти и припоминании»⁶³. Действительно, «привычка – вторая натура», все мы знаем это аристотелевское выражение. У Равессона эти слова приобрели общефилософское значение, встроившись в контекст спинозовского различения порождающей и порожденной природы.

Постепенно возвращаясь от заключительного акта движения к его началу, мы спускаемся, утверждает философ, от единства направления в нераздельную множественность, где движение рассеивается во множестве стремлений и в разнообразии органов, а жизнь – во множестве независимых центров. На низшем уровне привычка соответствует уже самой природе – той области, где механика сменяется «непредставимым и необъяснимым динамизмом жизни» (р. 38), где господствует спонтанность желания, лежащая в истоках произвольного движения. Желание – это, по Равессону, первичный инстинкт, в котором «цель акта сливается с актом, идея с реализацией, мысль с порывом (*élan*) **спонтанности; это состояние природы, сама *природа***» (р. 37). Возвращаясь к теме желания (стремления, склонности), т. е. произвольной активности, о которой речь шла выше, Равессон, как мы видим, включает ее в более широкий, метафизический контекст.

Таким образом, привычка показывает нам движение «от вершин жизни, освещенных светом мысли, до низших и самых темных областей» (р. 38); она действует еще в сфере растительной жизни и лишь на низших уровнях, в самых элементарных формах организации сводится к нулю. «Но даже в этих, недоступных ей, пропастях последние угасающие лучи света, который она извлекает из сознания, освещают в самой глубине природы тайну отождествления идеального и реального, вещи и мысли и всех противоположностей, которые разделяет рассудок, соединенных в необъяснимом

акте постижения (intelligence) и желания... Не в этом ли состоит и божественный секрет трансмиссии жизни как некоей творческой идеи, которая выделяется и обособляется в порыве (transport) любви, чтобы жить собственной жизнью и создать себе свое тело, свой мир и судьбу?» (Р. 39).⁶⁴ Отметим, что здесь Равессон сравнивает жизнь с творческой идеей, подобно тому как раньше назвал привычку субстанциальной идеей.

Аналогично тому как у человека усвоение привычки ведет сознание от воли к инстинкту и от единства личности к крайнему рассеянию ее, к безличности, преобразуя волевое в неволевое, так и в природе движение вниз, от высших форм к наиболее элементарным, являет нам постепенное рассеивание мысли и активности «в смутных желаниях самых темных инстинктов» (р. 42). Поэтому можно сказать, по Равессону, что именно аналогия привычки проникает в самую тайну существования, жизни, открывая нам ее смысл. «Низшая граница – необходимость, если угодно, Судьба, но в спонтанности Природы; высшая граница – Свобода рассудка. Привычка спускается от одной к другой; она сближает эти противоположности, выявляя их глубинную суть и необходимую связь» (ibid).

Так философ описывает движение вниз по лестнице существования, природы. А что же происходит на высших уровнях, можно ли сказать, что закон привычки действует и там? Равессон полагает, что данный закон универсален: влияние привычки охватывает также волю и интеллект, «эти более высокие и более чистые области духа и сердца» (ibid.). В душе, достигшей самосознания, открывается мир, который все больше отделяется от жизни тела. Жизнь души (при описании ее Равессон ссылается на Плотина, Эннеады, I, б) – это высшая ступень, недостижимый предел, к которому стремится, как к своему совершенству и благу, непрерывный прогресс природы. В мире души существует самая подлинная форма чувственности; это страсть – удовольствие и страдание, коренящиеся в благе и зле и являющиеся их чувственными знаками. В свою очередь, «чувству противостоит духовная и нравственная активность, которая преследует добро или зло, тогда как чувство получает впечатление от них» (р. 43). А коль скоро в мире души имеются, стало быть, и действие, и претерпевание, к ней вполне применимы предыдущие рассуждения о привычке. Непрерыв-

ность или повторение постепенно ослабляют пассивные чувства, одновременно облегчая моральную деятельность, развивая в душе стремление к действию. Мимолетное удовольствие от пассивной чувственности сменяется удовольствием от действия, на смену жалости приходит активность и радость милосердия; а затем воля к действию превращается в непроизвольную склонность. Добродетель, вначале требовавшая усилия, вызывавшая усталость, по мере практического усвоения привычки становится удовольствием, желанием. В этом Равессон, ссылаясь, среди прочего, на аристотелевскую «Никомахову этику», усматривает весь секрет воспитания, призванного путем действия нацеливать человека на благо и создавать у него соответствующую привычку. Именно так формируются нравы, моральность.

Выше шла речь о том, что в глубине самой души, как и в мире природы, Равессон обнаруживает – в качестве предела развития привычки – нерефлективную, естественную спонтанность желания, которая представляет собой исток и первопричину действия. Применительно к сфере нравственности это означает, что хотя она по преимуществу является царством свободы, но и в ней, как на низших уровнях существования, первичное побуждение к действию исходит не от рефлективной воли или абстрактного рассудка, а от нерефлективной свободы Любви, направляющей к благу способности души. «Воля создает лишь форму действия; нерефлективная свобода Любви создает всю его субстанцию, и любовь больше не отделяет себя от созерцания того, что она любит; именно здесь – основа и необходимое начало, то состояние природы, первичную спонтанность которого таит в себе (*enveloppe*) и предполагает всякая воля. Вся природа состоит в желании, а желание – во влекущем его благе. Так подтверждаются слова одного выдающегося теолога: “Природа есть предваряющая благодать (*grâce prévenante*)”. Это Бог в нас, скрытый [от нас] одним тем, что пребывает чересчур глубоко внутри нас, в тех глубинах, куда мы не спускаемся» (р. 45)⁶⁵. Таким образом, глубинные основания души, как и природы, составляет божественная любовь, и именно ее в конечном счете открывает нам аналогия привычки. Понятие «предваряющая благодать», восходящее к Августину, станет одним из важнейших в словаре Равессона, обозначая в его концепции изначальную одухотворенность природы.

Подобный же способ рассуждения философ применяет, наконец, к сфере, на первый взгляд наиболее свободной от чувственности, – к чистому рассудку и абстрактному разуму. Закон привычки, полагает он, действует и в ней – ведь здесь тоже имеется пассивность: если рассудок получает импульс к движению от какого-то объекта, то он полностью пассивен, а если от самого себя, то объединяет в себе действие и претерпевание. Как и в предыдущих случаях, влияние привычки сказывается здесь в том, что всякое в какой-то мере пассивное представление постепенно стирается при продолжении или повторении; становясь все более смутным, расплывчатым, оно все больше отдаляется от памяти, рефлексии, сознания. И напротив: «... чем больше рассудок или воображение упражняются в постепенном синтезе идей или образов, тем легче он становится для них, тем больше превращается в стремление, независимое от воли» (р. 47). **Обращаясь в связи с этим к проблеме ассоциации идей, получавшей в истории философии разные решения, Равессон делает вывод о том, что ассоциация идей не объясняет привычку, как полагал Юм, а, напротив, находит в ней свое объяснение.**

Первичная, нерефлективная спонтанность, к которой, как показал Равессон применительно к другим областям, отсылает нас привычка, существует и в сфере разума: ведь всякая отчетливая мысль, рефлексия имеет своим условием и первоисточком нечто нерефлективное, какую-то смутную идею, которая является ее материей, тем, из чего мы исходим и на что опираемся. В самом деле, каким образом мы решаем «схватить в настоящем или вновь уловить в прошлом отсутствующую идею? Либо мы ищем то, что знаем, либо не знаем того, что ищем... Рефлективная мысль предполагает предшествующее опосредование некой смутной интуиции, где идея не отделена от мыслящего ее субъекта, как и от мышления. Именно в непрерывном потоке произвольной спонтанности, бесшумно текущем в глубине души, воля устанавливает границы и определяет формы» (р. 47). **Только признав существование такой спонтанности в самой сфере мышления, мы можем, по Равессону, избежать регресса в бесконечность; она позволяет понять возможность самой рефлексии.**

Таким образом, интеллект и воля предполагают соответственно непосредственный интеллект, или «конкретную мысль», – идею, слитую с бытием, и непосредственную волю –

«желание, или скорее любовь, которая одновременно обладает и желает». Эти дорефлективные мышление и желание, «идея, ставшая субстанциальной в движении любви» (р. 48), и лежат, по Равессону, в основании Природы, которая создает конкретную непрерывность, полноту и динамику реальности, в отличие от рассудка и воли, связанных с дискретным и абстрактным. Следуя за направляющей нитью аналогии привычки, мы можем, полагает философ, допустить наличие непрерывности в природе, хотя различение форм в пространстве говорит об обратном и ничто во внешнем мире не указывает на абсолютную непрерывность, основанную на единстве одного и того же начала. «Непрерывность природы есть только возможность, идеальность, недоказуемая самой природой. Но эта идеальность имеет свой тип в реальности прогресса привычки; из нее она извлекает свое доказательство, при помощи сильнейшей из аналогий» (р. 40). Данная мысль Равессона, справедливо отмечает Жанико, имеет истоком лейбницеvский принцип непрерывности: «...природа есть дух в состоянии бесконечно-малой потенции, внешними разрывами цепи маскируются незаметные переходы»⁶⁶. Но такую непрерывность, по Равессону, нам не покажет внешнее наблюдение: ее можно постичь лишь исходя из сознания.

Для пояснения своей мысли философ использует следующий образ: можно представить, что два предела описанной им иерархии форм существования – первичный уровень природы и наивысшая точка рефлективной свободы, – между которыми имеется бесконечное число степеней, связаны друг с другом своего рода спиралью, коренящейся в глубине природы и завершающейся в сознании. По этой спирали и спускается привычка, которая, будучи замкнутой в сфере контрарности и движения, всегда остается ниже чистой активности, единства, «божественного тождества мышления и бытия» (р. 49), устремляясь, как к конечной цели, к спонтанности природы, к «несовершенному тождеству» идеального и реального, бытия и мышления. Само ее движение, ее история «показывает возврат от Свободы к Природе, или скорее вторжение в область свободы естественной спонтанности... Во всякой вещи Необходимость природы есть основа, на которой создает свою ткань Свобода. Но это подвижная и живая основа, необходимость желания, любви и благодати» (р. 49, 47).

К. Брюэр истолковал этот фрагмент как резюме всей работы «О привычке». Действительно, аналогия привычки постепенно приводит к философии природы, одухотворенной природы, в основе которой лежит божественное начало. Ж. Допп полагал, что «эта идентификация принципа органической жизни с принципом духовной жизни – безусловно, одно из наиболее оригинальных учений Равессона»⁶⁷. Постулируя примат природы, органической спонтанности, определяющей динамическую картину мира, над дискурсивным рассудком и рефлексивной волей, философ в то же время трактует саму природу как стремление к духовности, утверждая реальность начала, высшего чем природа, – «акта, конституирующего бытие» (р. 49). В понимании Равессоном этого начала соединяются христианские представления о Боге и аристотелевское учение о чистом Акте, которому посвящена его латинская диссертация. Как показывает Допп, утверждение реальности такого начала основано не на логическом выводе, а на имплицитном, несформулированном принципе: то, к чему устремлено реальное существо, не может не быть более реальным, чем само это существо. Именно поэтому природа – сфера действующих причин – стремится к царству свободы, конечных причин. Но тогда и необходимость, присущая природе, обретает иной вид: это уже не фатальность, где царит механическая причинность, но «необходимость желания, любви и благодати», т. е. подлинная необходимость, законом которой является подчинение действующей причины причине конечной. Здесь лежат истоки того учения о «внутренней» причинности, опирающегося на идеи Аристотеля и Менде Бирана, которое воспримут позже последователи философа (мы вернемся к этому вопросу в Заключение). Впоследствии Равессон более четко изложит проблему соотношения действующих и конечных причин, но и здесь она играет важнейшую роль.

Тем самым проясняется и приведенное выше суждение Равессона о «законе членов» и законе благодати. Между ними нет противоречия, поскольку природа не отделена непреодолимой границей от духовной жизни, а, напротив, стремится к ней. Духовная жизнь для христианина Равессона, конечно, соотносится с царством благодати. Но, как замечает Допп, обращение к идее благодати предполагает позитивное указание на творческую активность, конституирующую природу. Это означает, что в работе

«О привычке» в неявном виде уже присутствует проблема, сформулированная Шеллингом в «Суждении о философии Кузена»: вопрос о том, *как* происходит творение⁶⁸. Но дать ответ на него Равессон попытается лишь впоследствии: привычка здесь уже ничего не может прояснить.

Работа «О привычке», нечто среднее между трактатом и поэмой, считается главной в творчестве Равессона. Подчеркивая оригинальность этого сочинения, Жанико пишет: даже «специалисты и наиболее проницательные умы признают, что подпали под очарование текста, абсолютно своеобразного во французской философии»⁶⁹. Исследователь предлагает два взаимодополняющих прочтения работы: феноменологическое и метафизическое. Первое, как он полагает, не только возможно, но необходимо, поскольку у Равессона представлены описание и анализ феномена, открываемого в опыте; автор намерен не столько дедуцировать и доказывать, сколько показывать и объяснять, «направляя философский взгляд в самую глубину жизни и духа» (р. 18). Но затем возникает необходимость перейти от наблюдения и анализа к более глубокому уровню – к исследованию причин. Одна лишь феноменологическая трактовка не может объяснить онтологическое богатство и значение привычки; наступает черед метафизического прочтения. «Хотя бесспорно существует равессоновская онто-теология (предпосылки и требования которой более эксплицитно предстанут в сочинениях и фрагментах, последовавших за работой “О привычке”), ее структура обрисована лишь слегка и имя Бога появляется в самом конце труда, почти проскальзывает в движении любви и благодати...» (р. 19).

В данном сочинении ясно выразилась трактовка отношения между телесным и духовным, свойственная той версии спиритуализма, которую, вслед за Бираном, развивал Равессон. Для обоих мыслителей привычка выступает не только как предмет, но и как метод исследования: она «становится инструментом, своего рода “горнилом”, необходимым для познания человеческого духа»⁷⁰, предстает посредником между телесным и душевным, неволевым и волевым, помогая понять важные стороны человеческой природы, которые нередко относили к чистой физиологии, трактовали лишь как автоматизм. Духовное, вопреки Декарту, оказывается укорененным в телесности, неразрывно связанным с ней, а телесное, в свою

очередь, возвышается и одухотворяется, облагораживается самой этой неразрывной связью. Усвоив уроки сенсуализма, развития физиологии и наук о жизни, спиритуализм обратился к бессознательному, к дорефлексивному уровню опыта, стремясь «схватить» человеческое бытие в его «подпочве», глубинных истоках. Равессон, как и Кузен, проходит путь от психологии к онтологии, но путь этот иной: он пролегает через человеческое бытие, истоки которого усматриваются в доволевой, спонтанной активности.

26 декабря 1838 г. Равессон защитил докторскую диссертацию «О привычке»⁷¹. По словам Доппа, эта работа «очень удивила философский мир. Интеллектуалы, сформированные в школе [Кузена], чувствовали замешательство при чтении этой богатой идеями и туманной книги, где автор столь по-новому сочетал абстрактные формулировки с конкретными наблюдениями»⁷². Еще на защите Равессона упрекали за то, что он использовал в своей диссертации язык Аристотеля, далекий от ясного и совершенного стиля французской философской традиции. Действительно, при чтении «Опыта о Метафизике Аристотеля» становится совершенно очевидным, у кого Равессон черпал вдохновение: язык обеих работ очень сходен.

В 1838 г. министр народного просвещения Сальванди, политический противник Кузена, назначил Равессона секретарем исторической комиссии при министерстве. Это был примечательный поворот судьбы философа. Он оказался вне университетской системы, предоставлявшей главные возможности для карьеры. Правда, отчасти это был его собственный выбор. Ведь тот же Сальванди вскоре поручил ему читать курс лекций в Реннском университете, но Равессон, формально приняв эту должность, так никогда ее не занял. Он был нужен Сальванди как руководитель секретариата и кабинета министра, а кроме того, его вовсе не привлекала жизнь в провинции. Скорее всего, его назначение в Реннский университет и некоторые другие открывшиеся возможности были связаны с его положением в высшей администрации, что позволяло ему в какой-то мере противостоять Кузену.

В начале марта 1839 г. правительство Моле, в которое вошло министерство народного просвещения, ушло в отставку, и Равессон временно остался не у дел. Но уже 15 апреля он был

назначен генеральным инспектором библиотек королевства. Эта должность была учреждена незадолго до того, и философ занимал ее в общей сложности 10 лет (в 1839–1845 и 1848–1852 гг.). За это время он провел научные изыскания в библиотеках разных городов Франции, результаты которых представлены в работах «Отчет о библиотеках западных департаментов» (1841); «Каталог рукописей, хранящихся в Ланской библиотеке» (1846); «Отчет об архивах Империи и об организации Имперской библиотеки» (1862).

В мае 1839 – июле 1840 гг. Равессон совершил инспекционные поездки в западные департаменты, побывал в Нанте, Ренне, Бресте, Шербуре, Кане, Дьеппе, Гавре, Руане и других городах, где ознакомился с состоянием дел в публичных библиотеках. Занявшись составлением предварительной описи книгохранилищ, он в ходе этой работы обнаружил ряд старинных рукописей и опубликовал фрагменты из них в приложении к своим отчетам. Большинство фрагментов, изданных им в 1841 г., относятся к эпохе Средневековья, а значительную часть среди них составляют выдержки из схоластических трактатов, посвященные вопросу о преимуществе созерцательной жизни. В числе опубликованных Равессоном фрагментов – две проповеди на Пасху, атрибутированные св. Августину, а также проповедь Иоанна Скота Эриугены на начало Евангелия от Иоанна⁷³. Философа интересует также символический смысл таинства евхаристии, эквиваленты которому он стремится найти в других религиях. Все это в какой-то мере говорит о предмете его тогдашних размышлений, которые вскоре нашли вполне ясное выражение.

Но этому предшествовал недолгий, но очень важный период в жизни Равессона – его личные контакты с Шеллингом. Еще раньше, защитив диссертации – «О привычке» и латинскую (о Спевсиппе), он отправил их немецкому философу. Из-за нерадивости персонала французской дипломатической миссии, через которую были посланы работы, они добирались до Шеллинга более полугода. Тот, еще не успев с ними как следует ознакомиться, сообщил Равессону, что темы их интересны во многих отношениях, но он заранее уверен в том, что его особенно порадует прогрессивный, или восходящий метод, использованный Равессоном в диссертации о привычке⁷⁴. «Я предвижу, – писал он, – что однажды мы при-

дем к согласию по существенным вопросам философии, из чего Вы можете сделать вывод, что я с наивысшим интересом ознакомлюсь со всем, что Вы пожелаете мне передать»⁷⁵.

Кульминацией контактов Равессона с Шеллингом стала его поездка в Мюнхен в ноябре 1839 г. Почти столетие спустя, в 1936 г., П.-М.Шуль, объединив материалы из разных архивных фондов, воссоздал серию писем, которыми обменивались в 1836–1840 гг. Равессон и Эдгар Кине (1803–1875) – французский писатель, историк, впоследствии известный политический деятель. К этой переписке он добавил письма Шеллинга Равессону, написанные в 1838–1839 гг. Позже были опубликованы и другие ценные материалы по этой теме. Таким образом вполне проясняются обстоятельства, предшествовавшие поездке Равессона в Германию.

Этому путешествию благоприятствовали его дружеские контакты с Кине, который в 1826 г. уехал в Германию, жил в разных городах, в том числе Страсбурге и Гейдельберге, и в письмах делился с Равессоном своими впечатлениями о пребывании «по ту сторону Рейна», описывал тогдашнюю философскую ситуацию. Еще в 1836 г. он советовал Равессону посетить Гейдельберг, где была прекрасная библиотека. Но позже, весной 1839 г., когда Равессон нашел наконец возможность отправиться в Германию и надеялся «спрятаться в каком-нибудь тихом и ученом городе», имея в виду Гейдельберг, Кине рекомендовал ему обязательно побывать в Мюнхене. «Один Гейдельберг, – писал он, – мало чему научит Вас в философии. Вы знаете, что здесь не хватает людей... Нужно рассматривать Гейдельберг лишь как прелестный кабинет для занятий» (р. 501).

Равессон, по его признанию Кине, испытывал большую потребность в уединенных занятиях философией. В одном из писем 1838 г. он жаловался, что масса мелочей, всяких дел, писем, визитов отнимают у него целые дни: «Поздравляю Вас с Вашим одиночеством; моя философия... очень нуждается в нем» (р. 492). **Перед самой поездкой** в Германию он писал Кине: «Я желаю этого путешествия не только ради необходимого мне специального изучения немецкого языка и философии, но для того чтобы порвать с административной жизнью, с которой я счастлив расстаться, и вернуться с помощью книг, природы и одиночества к моей прежней жизни, посвященной размышлению и умозрению, о коей я всегда сожалел. Я уйду от

привычек и занятий, быстро старящих ум и сердце...» (р. 498). А в другом письме есть примечательная фраза: «Я займусь обработкой заброшенного поля метафизики...» (р. 500).

Последовав совету Кине, Равессон отправился в Мюнхен. Бывший наставник, Эктор Поре, поручил ему собрать в Германии сведения, в том числе библиографические, касающиеся Аристотеля и древнегреческих поэтов, и Равессон выполнил его просьбу, получив в Мюнхене соответствующие консультации. Но главное – он провел несколько недель, слушая лекции Шеллинга, общаясь с ним. В одном из писем Кине (оно было опубликовано в 1952 г. М. Дави) он описывал некоторые впечатления: «Я предпочел город побольше, а также и наиболее философский, и отнюдь не раскаиваюсь в своем решении. Я нашел здесь Шеллинга, во всей силе и молодости его великого ума, и смог изучить вблизи этот новый и поистине важный этап немецкой философии, создателем которой он станет. Нет, с Гегелем здесь все не завершилось. Шеллинг выходит сегодня из этого схоластического тумана, он отвергает то, что называет *сухим формализмом*, и пустую напыщенность всей этой логики, и уже преподавал в своих лекциях, которые я читаю, начала философии свободной и содержательной – по его словам, подлинно *позитивной*. Мы оба находим удивительное сходство между этим новым направлением и тем, которое я смутно, казалось, предвидел и попытался в общих чертах набросать. Может быть, именно это побуждает меня видеть позитивную философию в свете надежды». И хотя, как отмечал Равессон, борьба между Шеллингом и «неугомонными учениками» Гегеля носит «бурный и страстный» характер, именно Шеллинга он считал философом, способным высвободить немецкий дух из пелены абстракций, которой его опутали, из «логической тюрьмы»⁷⁶. Хотя Равессон, очевидно, был знаком с некоторыми работами Гегеля, в том числе «Наукой логики», «Лекциями по истории философии» и «Философией религии», он неизменно толковал учение великого немецкого мыслителя как логицистский формализм и интеллектуализм. Такая узкая трактовка объясняется, вероятно, глубокой духовной симпатией к Шеллингу⁷⁷.

27 ноября Равессон писал Эктору Поре: «Я часто видел Шеллинга, и он сам, насколько мог, ввел меня в курс своих новых идей, которые, конечно, составят в его философии новую и, быть может,

плодотворную эпоху. К сожалению, мое слишком несовершенное знание немецкого не позволило ему прочесть мне, как он намеревался, первую часть книги, которую он решил наконец опубликовать»⁷⁸. Здесь скорее всего имеется в виду «Философия мифологии», над которой работал тогда Шеллинг; замечание о «несовершенном знании немецкого» вызвано, очевидно, трудностями с разговорной речью, ведь Равессон уже зарекомендовал себя как неплохой переводчик с немецкого языка.

Это «философское паломничество», как Равессон называл свое путешествие, много дало ему. Его встреча с Шеллингом была одушевлена, по словам современного исследователя, «подлинным стремлением к философскому диалогу»⁷⁹. Именно в Мюнхене он «утвердился в своих духовных открытиях»⁸⁰ и задумался о дальнейших действиях. А.Койре в «Исследованиях по истории философской мысли» замечал: «В отличие от ситуации в Германии, Англии и Италии, гегельянская школа так никогда и не сформировалась во Франции. У Гегеля никогда не было там подлинного ученика, каким для Шеллинга стал Равессон»⁸¹.

Влияние идей Шеллинга сказалось на всем дальнейшем творчестве французского мыслителя. Если Кузен все больше отходил от немецкого идеализма, то Равессон, напротив, всю жизнь продолжал интересоваться деятельностью «величайшего философа века». Впрочем, Бергсон избегал в таких случаях слова «влияние»: «В работах Равессона, – писал он, – встречаются страницы, которые можно было бы сравнить – по направленности мысли и по стилю, – с лучшим из того, что написано немецким философом. Правда, не стоило бы преувеличивать влияние Шеллинга. Возможно, здесь мы видим не столько влияние, сколько естественное средство, общность истоков и, скажем так, предустановленное согласие между двумя умами, которые парили высоко и встречались на тех или иных вершинах»⁸².

«Современная философия»: о субстанциальности духа

Равессон не смог, как советовал ему Поре, задержаться подольше в Мюнхене – его звали назад служебные обязанности, а также незавершенный труд об Аристотеле, над которым он про-

должал работать. Его философские интересы, несколько потесненные иными профессиональными занятиями, не угасли и только ждали момента, чтобы вновь заявить о себе. В ноябре 1840 г. он открыто высказался в «Обзрении двух миров» по ключевым вопросам, обсуждавшимся тогда философами. Опубликованная им в этом журнале статья «Современная философия. Фрагменты философии г-на Гамильтона» – фактически программная работа, где после подробного разбора идей представителей шотландской философии и Кузена Равессон излагает принципы собственного учения. В центре его внимания сразу оказывается проблема метода. Существенный изъян учений шотландцев – Рида, Стюарта, Гамильтона (при всех различиях между их учениями), а также Руайе-Коллара и Кузена он видит в опоре на бэконовский метод наблюдения и индукции, в признании его одинаково плодотворным применительно как ко внешним, так и к внутренним, душевным явлениям. Тем самым естественные науки и философия объявлялись родственными по методу: в обоих случаях наблюдение, будь то внешнее или внутреннее, собирает факты, индукция открывает в них законы.

Хотя шотландцы признавали существование врожденных принципов – «первичных суждений», дающих возможность усмотреть за явлениями сущности, за следствиями – причины, поднимаясь таким образом от видимого мира к невидимому, к Первоначалу, все же они, отмечает Равессон, не намеревались продвигаться очень уж далеко за пределы опыта: индукция позволяет сделать заключение от следствия к причинам, от явлений к сущности, но о самих причинах и сущностях человеку знать не дано. «Следует признать, – замечает Равессон, – что это просто-напросто означает устранить из философии сам предмет всякой философии, достойной этого имени. Французские ученики шотландской школы никогда не соглашались с этим приговором»⁸³. Так, Кузен отказывается признавать какие-либо ограничения в науке о причинах и субстанциях, о сущностях самих по себе, т. е. в метафизике. Истоки такого решения, полагает Равессон, следует искать в Германии – ведь Кузен сам рассказал о своем знакомстве с немецкой философией природы, восхищался ее величиим. «...Г-н Кузен обладает сильным воображением; он любит высокие вершины, широкие горизонты; он хотел охватить в своей системе всю протяженность немецких умозрений. Но, усвоив принципы философии

наблюдения, он надеялся лишь при их помощи справиться с этим замыслом. Учение г-на Шеллинга показалось ему тонкой гипотезой, которую следовало бы доказать; в конце концов оно предстало ему как сама истина, которой, однако, недоставало метода, чтобы стать наукой; и именно в сочетании умозрения с методом опыта должны заключаться отличительный характер и собственное достоинство философии» (р. 403). Продолжая полагаться, подобно шотландцам, на опыт, наблюдение и индукцию, Кузен уповает на трансцендентную метафизику, онтологию, которая была бы учением об абсолютном, бесконечном. Но такое решение важнейшего философского вопроса не устраивает, как отмечает Равессон, обе школы – и немецкую, одобряющую выдвинутую Кузеном цель, но не средство, и шотландскую, которая считает саму цель призрачной, а предложенный Кузеном способ ее достижения – всего лишь неверным применением истинного метода.

Если немецкие метафизики – Фихте, а за ним Шеллинг, видели возможность познать абсолютное при помощи высшего рода познания – интеллектуальной интуиции, в которой субъект и объект познания «сливались бы в нераздельное единство», то Кузен, не признавая интеллектуальной интуиции, надеется найти абсолютное, посредством наблюдения и индукции, в самом сознании. Но возможно ли, спрашивает Равессон, отказаться от интеллектуальной интуиции и сохранить абсолютное? Интересно, что он не высказывает согласия с Шеллингом в вопросе об интеллектуальной интуиции как способе познания абсолютного. Здесь его рассуждения нельзя назвать достаточно ясными, но, как можно понять, его сомнения связаны с тем, что абсолютный род познания не может существовать «при условиях многообразия и разделения, от которых неотделимо обыденное познание» (р. 404). В этом с немецкими метафизиками не согласен и Кузен, который, стремясь найти абсолютное в самом сознании, считает сознание «непременно подчиненным условию оппозиции познающего субъекта и познаваемого объекта, многообразия самого объекта и в целом закону ограничения и *относительности*» (р. 404–405). Но ведь это означает, что человеку недоступно знание абсолютного? Равессон оставляет вопрос открытым, делая лишь следующее замечание: «Быть может, умозрение не всегда будет бессильно прояснить, если не полностью *объяснить* это таинственное единство различий, которое в

не меньшей мере является тайной знания, чем тайной жизни. Но мы не думаем, что ключ к этой тайне когда-либо может быть найден в учении шотландцев» (р. 406), равно как и Кузена.

Правда, Кузен уповает на разум и его возможности, но разум в его учении, полагает Равессон, выполняет примерно ту же роль, что здравый смысл у шотландцев: он ведет к выводу о существовании субстанций и причин, но ничего не сообщает о том, каковы они, не раскрывает внутреннюю природу явлений. В конечном счете все надежды возлагаются опять же на индукцию, которая, однако, приводит лишь к более или менее вероятным результатам. Таким образом, философия, опирающаяся на принципы шотландской школы, по сути ограничивается гипотезами. Даже ее утверждение о возможности познать существование сущностей кажется Равессону очень сомнительным. И далее он формулирует целую серию вопросов. Как мы можем говорить о существовании того, что нам не известно? Как разум переходит от явления к утверждению сущности? Каким образом индукция сразу восходит от следствия какого-то события к его причине? Шотландцы видели в этом факт, не требующий объяснения, или, на языке Рида, следствие некоей способности внушения и указания; Кузен объяснял это «откровением разума». Но в обоих случаях философия может прийти лишь к предположениям, основанным на предрассудках, а не к подлинному знанию.

В целом, подытоживает Равессон, система Кузена «обширна по очертаниям и общим линиям, здесь изобилуют возвышенные взгляды; но догматические высказывания, в которых он резюмировал свое учение о природе Бога, о душе и материи, о сущности существ и их внутренней связи, вовсе не выходят за границы шотландских умозрений. Мы не найдем ничего подобного в теориях, составляющих основу современной немецкой метафизики» (р. 408). Возвращаясь к переведенному им «Суждению» Шеллинга, Равессон цитирует следующее его высказывание о Кузене: «Метафизика г-на Кузена вовсе не отличается от той, которая предшествовала Канту, поскольку опирается единственно на силлогизм, а главное, довольствуется *что* (например, тем, *что* Бог является высшей причиной мира), не утруждая себя [вопросом] *как*. Стало быть, ей очень далеко до того, чтобы стать наукой о вещах самих по себе (*real-philosophie*), как философия, к которой

стремятся современные системы» (*ibid.*). Очевидно, что это положение, высказанное Шеллингом, послужило важным ориентиром для самого Равессона.

Шотландцам и Кузену Равессон противопоставляет Канта, который стремится объяснить сами принципы, представляющие собой необходимое условие и в определенном смысле составной элемент опыта. Именно об этом рассуждает Кант, задаваясь вопросом о возможности *синтетических суждений a priori*, т. е. вопросом о возможности метафизики, с которым связана судьба философии: «Там, где вовсе нет проблемы для шотландской философии, автор критической философии выявляет фундаментальную проблему всякого рационального знания» (р. 410).

В самом деле, как разум переходит от познания явлений к суждению о сущностях? Ведь для этого он должен иметь какое-то знание о таких сущностях. «Откуда же он извлечет это знание, если не существует иного предмета непосредственного знания, кроме феноменов, а с другой точки зрения – кроме видения фактов? В какой реальности почерпнет он, таким образом, идею, на которой основана его вера, и из какой интуиции к нему пришло бы это представление?» (Р. 411.) Обращаясь к кантовской теории времени, сформулированной в «Критике чистого разума», Равессон подчеркивает, что время у Канта выступает как посредник, соединяющий объект наблюдения и объект представления, т. е. явление и сущность. Со временем связаны идеи причины и субстанции: причина есть не что иное как выражение отношения явлений между собой, во времени; субстанция – выражение их отношений со временем, с самой длительностью. Но время у Канта, в трактовке Равессона, – это лишь единственно возможный способ представлять факты, а значит, простая *форма* нашего интеллекта. Отсюда следует, что причина и субстанция – всего лишь символические реализации условий человеческого интеллекта. В результате реальность сверхчувственного исчезает, рассеивается, становится иллюзией.

Это второе (после работы «О привычке») обращение Равессона к проблеме времени у Канта тоже содержит в себе важные моменты, которые, очевидно, оказались значимыми для Бергсона. Как замечает Допп, «трудно не вспомнить здесь учения об интуиции длительности и субстанциальности длительности, обосновывающие бергсоновский реализм. Возможно, не будет

рискованно видеть в данном пассаже Равессона один из источников, откуда Бергсон впервые почерпнул идею этих учений»⁸⁴. Ведь для Равессона, как и для Бергсона, внутренний опыт дает знание не только о явлениях, но о реальности, и в этом смысле оба они противостоят Канту.

В системе Канта, делает вывод Равессон, бытие есть «обманчивый образ пустой формы, которую называют Временем» (р. 412), но здесь по крайней мере дано рациональное обоснование связи суждений о явлениях и сущностях⁸⁵. В шотландской же философии между миром явлений и миром умопостигаемых сущностей нет посредника, и разум высказывает суждение впустую.

Итак, заключает Равессон, шотландцы выразили принцип всей английской философии со времен Бэкона: Бэкон, Гоббс, Локк и Рид согласны в том, что предмет опыта – не причины и субстанции, а только лишь явления. Но что если поискать во Франции иной, противоположный принцип, плодотворный в той же мере, в какой этот оказался бесплодным? Может быть, здесь-то и найдется истинный метод, позволяющий выйти за рамки феноменализма? Английская философия, «казалось, приобрела гражданство во Франции; но, породив материализм, ее естественный плод, мысль Бэкона и Локка, попавшая в страну Декарта и Мальбранша, тайно преобразилась, подобно растению, изменяющему свойства при перемене климата. От точки зрения материи французская философия поднялась, через ряд ступеней, которые мы попробуем обозначить, к точке зрения духа» (р. 412). Эти «ступени» – учения Кондильяка, Дестюта де Траси и Мен де Бирана. От учения Кондильяка, который свел два источника знания, выделенных Локком, – ощущения и рефлексию – к одной способности, ощущению, понимая его как способ существования того, кто испытывает это ощущение, – всего лишь шаг до той крайности, к которой привел теорию Локка Юм. Однако во втором издании «Трактата об ощущениях», поясняет Равессон, Кондильяк несколько модифицировал свою концепцию, выделив среди ощущений то, которое дает сведения о реальности. Это осознание, наделяемое особым статусом: благодаря ему душа выходит за свои границы, оно позволяет сделать вывод о сопротивлении внешних тел, об их прочности, непроницаемости. А потому субъект уже не может считать себя запахом, цветом, вкусом, как первоначально полагал Кондильяк.

Кондильяковский анализ Равессон находит «грубым и несовершенным», но отмечает, что ученик и последователь Кондильяка Дестют де Траси высказал в работе «Идеология» важную мысль. Откуда я знаю, спрашивает он, что движение моей руки останавливается, натолкнувшись на сопротивление? Ведь я предварительно должен знать, что такое движение, что оно существует. Значит, необходимо особое ощущение, которое учит меня этому. Таким образом де Траси переходит от ощущения внешнего сопротивления ко внутреннему чувству движения, а далее, сочтя это недостаточным, вводит еще один фактор: способность воления, желания. Я хочу продолжать движение, но это оказывается невозможным, так как я испытываю сопротивление. Что же из этого вытекает? Равессон цитирует пассаж из «Идеологии»: «...если мое ощущение прекращается, [тогда как] мое желание продолжает существовать, я не могу не признать, что это – не следствие одной моей чувствующей способности; это предполагало бы противоречие, поскольку моя чувствующая способность хочет, всей энергией своей силы, продолжения ощущения, которое останавливается» (р. 415). Именно действие, желаемое и ощущаемое нами, с одной стороны, а с другой – сопротивление этому действию образуют, согласно де Траси, связь между нашим «я» и внешним миром.

Равессон называет эти рассуждения «наивными описаниями», замечая, однако, что интересно наблюдать за ходом психологической рефлексии, которая, продвигаясь постепенно от внешней, поверхностной точки зрения наблюдения, сосредоточивается в глубинах субъекта. А главное, хотя де Траси вслед за Кондильяком еще называет воление «способом восприимчивости», отождествляя действие с претерпеванием, все же «активность становится у него основой личного существования и даже принципом социальной жизни» (р. 416): ведь работа де Траси «Трактат о воле и ее действиях» – это сочинение по политической экономии.

Следующий, важнейший шаг в данном направлении сделал, утверждает Равессон, ученик де Траси – Мен де Биран, которому суждено было стать реформатором философии во Франции. Именно он вывел из сенсуализма совершенно новую теорию и возвел ее, «на руинах ложной философии, из которой она родилась» (ibid.), в ранг первопринципа. Кратко изложив идеи Бирана⁸⁶, Равессон подчеркивает, что в его учении акт воли и вызванное им движе-

ние представляют собой нераздельные стороны единого факта, одного и того же «активного модуса». А это значит, что сознание двигательной активности оказывается непосредственным знанием причины, связанной воедино с ее следствием, знанием причины в ее реальной действительности. «Эта причина, – поясняет Равессон, – есть я сам, проявляющийся во внешнем знаке, в контрасте с не-я, в котором я его запечатлеваю. Действующая причина – это не только объект моего сознания, она есть субъект, который познает, и, собственно говоря, само сознание» (р. 417). И далее он делает очень важный вывод, позволяющий охарактеризовать его как одного из предшественников феноменологии XX в.: «...внутренние субъективные явления, изолированные от всякого объективного элемента (по крайней мере воображаемого), суть чистые абстракции, где нет ничего реального, совершенно пустые и бесплодные» (р. 418). Стало быть, в учении Бирана преодолевается противоположность субъекта и объекта, они представлены в единстве, синтетическим образом. Добавим, что положение об изначальной связи субъекта и объекта в сознании двигательной активности, усилия особенно важно тем, что в нем заключено ядро реалистического учения, то зерно, из которого вырастает реализм самого Равессона, названный им позже спиритуалистическим позитивизмом.

На этом фоне теория шотландской школы предстает как абстрактная психология, или, уточняет Равессон, как абстрактная феноменология внутреннего чувства. Вместе с тем, он возражает Гамильтону, не видевшему особых различий между восприятием внешних объектов и сознанием «я». Локк, полагает Равессон, вполне правомерно разделит восприятия и рефлексию: хоть они и связаны в живое единство, все же рефлексия представляет собой особый, оригинальный элемент. Знание, свойственное человеку, – не простое восприятие, присущее и животному; оно есть то, что Лейбниц называл апперцепцией, или восприятие, соединенное с рефлексией. Рефлексивный элемент в сознании есть «я», «я сам»; но в то же время «я» – это действие, энергия. Значит, сознание предполагает не только восприятие внешнего объекта, но и чувство активности, субъектом которой оно является. «...Внутренние явления, рассмотренные отдельно, сами по себе... не представляют собой, что бы ни говорили об этом сенсуалистская и шотландская школы, субъективных явлений сознания я. Именно это пре-

восходно установил Мен де Биран» (р. 419). Иной подход, полагает Равессон (подразумевая здесь и Кузена), не может вывести из сферы абстракций и пустоты, из «царства теней», не может дать живого знания о субъекте мысли, т. е. подлинно субъективного знания в глубоком смысле слова.

Если непосредственный объект знания о внешнем мире – это явления, то опыт сознания, апперцепция постигают причину. Философ усматривает принцип своего знания внутренним взором: он сам и есть, по Равессону, этот принцип, причина того, что в нем происходит. Стало быть, следует вместе с Мен де Бираном отвергнуть неосмотрительное применение метода Бэкона к исследованию человеческой души, увидев в этом заблуждение, пагубное для философии.

Ошибки философии двух предшествующих веков Равессон усматривает в том, что она либо, как в XVII в., **стремилась уподобиться математике**, либо, как в XVIII столетии в **Англии**, а особенно в Шотландии, уподобляла философию физике, подчиняя ее «игу натурального метода». Но философия – не «наука, основанная на определениях, как математика, не поверхностная феноменология, как экспериментальная физика. Она есть по преимуществу знание причин и духа всех вещей, ибо прежде всего это знание внутреннего Духа в его живой Причинности. У нее есть своя точка зрения – точка зрения субъективной рефлексии, указанная Декартом, но оставленная им ... в плохо определенной сфере *мышления* как такового; она была лучше определена Лейбницем и теперь, благодаря оригинальному развитию французской философии, помещена в центре духовной жизни, во внутреннем опыте волевой *активности*» (р. 420). Таким образом, утверждает Равессон, было найдено то, о чем мечтал Декарт, – непоколебимая основа, на которой можно возвести здание философии. Под всеми формами и абстрактными законами сознание обнаружило реальный принцип, связывающий мир явлений и мир сущностей. И в установлении этого Биран сближается, по мнению Равессона, с поздним Фихте.

В целом Равессон, как и Кузен (чье суждение мы приводили выше), видит явные признаки сближения двух способов философствования – немецкого и французского: «Сегодня, – пишет он, – пройдя через новые периоды натурализма и абстрактного идеализма, немецкая философия укрепляется и возвышается в

этом видении живой реальности и духовной энергии; г-н Шеллинг полагает в действии, личности, свободе основание будущей метафизики. Франция и Германия, следовавшие столь различными путями, наконец встречаются, и родина Декарта, кажется, вскоре соединится мыслью, рискну сказать – сердцем и душой, с родиной Лейбница» (р. 421).

На последних страницах работы Равессон излагает и собственную концепцию. Поместив в центр своего рассуждения проблему субстанции, он уже стремится продвинуться дальше, чем Биран, сделать следующий шаг, позволяющий окончательно выйти за рамки феноменализма (хотя и у самого Бирана он находит высказывания, свидетельствующие о попытке преодоления феноменализма). По Бирану, во внутреннем опыте человек открывается себе как прочная сила, как постоянство, а это позволяет предположить, что в нем в какой-то мере совпадают относительное и абсолютное. Но в то же время Биран отрицал, что мы можем познать себя в качестве субстанций. Это прямо вытекало из его восходящего к Локку понимания субстанции как пассивного субъекта модификаций: если мы познаем себя в качестве свободной активности, то, значит, пассивная, глубинная сторона нашего существа нам недоступна. В этом смысле наше познание самих себя завершается волей; за ее пределами, как образно замечает Равессон, – «безмерная пропасть, непроницаемая ночь». В этом вопросе он не может согласиться с Бираном, усматривая в такой трактовке ту же опасность, с какой столкнулась шотландская школа: если отделить волю от субстанциальной реальности, она окажется всего лишь абстракцией. И Равессон ищет способ «пробиться» к этой реальности, к самой субстанции души. Ход его рассуждений следующий: воля проявляется самой себе в усилении, а усилие, как признавал и Биран, коренится в стремлении, т. е. некоей изначальной активности. Всякая воля предполагает представление о возможности объекта как цели, которой нужно достичь, блага, которое нужно осуществить; а понятие цели, как и блага, предполагает в желающем их субъекте чувство, что они желательны. Таким образом, благо, до того как стать мотивом, уже существует в душе, словно вследствие «предваряющей благодати», – Равессон вновь употребляет это понятие, с которым мы уже встречались в работе «О привычке».

Первичная активность действует вначале в бытии и через бытие, лишь затем проявляя себя в сфере мышления. Но основу активности, а значит и сознания, Равессон усматривает не в желании как таковом, а в любви, все степени которой охватывает желание. Если высшей формой сознания является идеальная противоположность его объекта (не-я) и его субъекта (я) в воле, если непосредственным условием сознания является их несовершенный, полуматериальный и полуреальный союз в желании, то в любви осуществляется их реальный союз. В отличие от воли, представляющей собой простой модус субстанции, Любовь – это завершенность, осуществление Первоначала, сама субстанция души.

Но если так, если суть души – в стремлении или желании, определяющем само себя как «живой закон, в упорядоченной чередности внешних манифестаций, из глубины вечной любви» (р. 426), то нет смысла говорить, как это делает Биран, о совершенно пассивном субъекте. Ведь субъект вне всякого акта – это либо простая способность быть, «потенция души», либо материя, где проявляется эта потенция. Оба эти варианта не стоит, по Равессону, и обсуждать. Активность, утверждает он, присуща субстанции изначально, по самой сути. «Пассивный субстрат явлений – всего лишь абстракция, созданная воображением, а подлинная реальность существует только во внутренней активности Духа» (р. 427). Итак, субстанцию нужно понимать по-иному: это вовсе не пассивный субстрат, как полагали Юм, Кант, Биран и Кузен, а Дух, чья сущность состоит в самопонимании и владении самим собой. Именно Дух следует признать универсальным началом, сущностью, первопричиной всех вещей.

Таким образом, в финале этой пространной статьи Равессон возвращается к темам, обсуждавшимся в диссертации «О привычке». Он приходит к ним иным путем, но здесь, как и там, в самой терминологии заметно влияние идей Аристотеля, Лейбница и Шеллинга. При этом Равессон делает и решительный шаг вперед в разработке своей позиции, обосновывая субстанциальность духовного начала мира. Мы видим, что его мысль описала своего рода круг. Вначале он рассматривал мнения философов о возможности познания абсолютного; затем сузил тему, задавшись вопросом о возможности познания сущностей, а не только явлений; и наконец, в результате проведенного анализа, вернулся к абсолютному,

увидев возможность его познания в обращении к собственному сознанию как активной субстанции, любви. Путь к абсолютному Равессон обнаружил не в интеллектуальной интуиции, как ее понимали немецкие мыслители, а в индивидуальном душевном опыте, который, как он полагал, открывает гораздо более глубокую и обширную реальность, чем представлялось Мен де Бирану (напомним, что в этот период он не был знаком с поздними работами Бирана, который по-своему пришел к этой проблематике). Как и в работе «О привычке», он подчеркивает, что абстрактное знание не может достичь реальности, и уповаает на непосредственный опыт, опираясь в этом на бирановскую трактовку рефлексии как непосредственного схватывания «я» в качестве активной причины, неразрывно связанной со следствием.

Одной из центральных в «Современной философии» стала проблема метода, столь остро обсуждавшаяся в «Суждении» Шеллинга. Допп особенно выделяет здесь влияние Шеллинга: позитивный метод, по Равессону, должен «привести к позитивной теологии, которая позволила бы постичь природу божества иначе, чем через его “негативные” атрибуты, коими довольствовались до сих пор вся философская традиция. Нужна теология, которая не ограничивается утверждением, *что* Бог есть творец мира, но объясняет, *как*. Речь о том, чтобы прийти в конечном счете к метафизике вполне определенного типа, к подлинной теософии. Метод же оценивается сообразно его способности обеспечить объяснение, соответствующее данному типу»⁸⁷. Эту цель Равессон, как полагает Допп, заимствовал у Шеллинга, причем если в прежних работах он опирался на шеллинговскую философию тождества, то теперь на первом плане для него оказалась философия откровения.

Именно «Современная философия» явно свидетельствует о разрыве Равессона с Кузеном и обретенной в результате этого свободе суждений. Ведь Равессон выступил здесь с критикой одного из «сильных мира сего», влиятельнейшего философа, облеченного высокими полномочиями в сфере науки и образования. Он отчетливо показал слабости, противоречия его концепции, продемонстрировав, что Кузен, на словах высоко ценивший Мен де Бирана, фактически внес в его учение такие ограничения, которые привели к значительным искажениям. Указав на существенное различие между методом шотландцев и Кузена, с одной стороны, и мето-

дом Бирана, Равессон опроверг эклектизм Кузена и его трактовку бирановского учения. Тем самым он открыл «путь к обновлению спиритуализма во Франции, наследником которого в XX в. является Бергсон»⁸⁸. В ту пору подобный поступок был настоящим вызовом, демонстрацией самостоятельности философского поиска, и примириться с этим Кузен не смог. Статья, где автор «советовал французской философии искать вдохновителя и признать предшественника в Мен де Биране, определила решение Виктора Кузена отлучить еретика... Было решено, что свободная метафизическая мысль, свободная религиозная мысль будет изгнана из официального преподавания ради эклектического кредо, столь бедного и бесцветного»⁸⁹, – так оценивалась данная ситуация в 1900 г., после смерти Равессона.

«Так мгновенно закончилась философская карьера самого блестящего интеллектуала его поколения, победителя всех конкурсов, дававших доступ к университетскому признанию...»⁹⁰ – пишет об этом П.Вермерен. Да, закончилась официальная карьера, но не прервалась философская мысль, хотя развивалась она теперь уже в других условиях, менее благоприятных. После публикации «Современной философии» Равессон лишился возможности печататься в «Обзрении двух миров». В 1842 г. он дважды потерпел неудачу на выборах в Академию моральных и политических наук, куда представил мемуар, над которым начал работать в августе того же года. Очевидно, это сочинение было посвящено не Аристотелю (с такой темой в Академии не возникло бы проблем), а иному сюжету, заинтересовавшему философа с начала 1840-х гг., – теологическим учениям позднего Средневековья.

Данное предположение подтверждается письмом Равессона Поре 13 ноября 1842 г., где, вспоминая о начатом мемуаре, философ писал: «Я знаю, что это неясная область; но сколько существует знаний смутных и все же достоверных и необходимых для знаний ясных. Мальбранш находит смутным знание, каким мы обладаем о своей душе, и однако не в этом ли – основа любой науки? И разве все величайшее и глубочайшее в человеческой душе не скрывается наполовину при свете человеческой мысли? ...Я считаю возможным осветить эти глубины относительным светом, достаточным для опытных и внимательных глаз. Речь идет лишь о том, чтобы пройти по естественным ступеням от совершенно яс-

ной области к смутной; постепенный переход спасает различие. И тогда в этих идеях, достоверность коих столь же трудно установить, как не признать их реальность, и к которым решалась идти лишь поэзия, сможет наконец утвердиться философия. ...Общая идея, которой я руководствуюсь, надеясь увидеть ее оправдание в ходе истории, это необходимость основать *спекулятивное* знание на *практическом* сознании, теорию – на *активной* потенции, каковой является сама наша сущность; *великие мысли приходят от сердца* – вот девиз этой философии. А глубины сердца – это (как понял и Мальбранш) *любовь*, вечный источник которой – Бог. Воля есть выражение человеческой личности; ее смысл – любовь. Теологи говорят, что нужно соединить *рвение со светом*; именно к этому сводится то, о чем я думаю, а сверх того, именно это рвение, душа, порождает в нас подлинный свет и знание»⁹¹.

В данном письме, представляющем собой, по словам Доппа, «ключ к мысли» философа, очерчена программа его дальнейших исследований. В 1840-е гг. круг интересов Равессона существенно расширяется, вовлекая в себя не только философские учения, в том числе еврейскую философию и неоплатонизм, но и религии, мифологию, искусство, поэзию. Он читает отцов Церкви; помимо Аристотеля, Лейбница, Паскаля, Фенелона – еще и Сведенборга, Эмерсона; изучает творения художников Возрождения, особенно Леонардо да Винчи, сам занимается искусством. Он неоднократно выставлялся в парижском Салоне под фамилией «Лаше», и его работы привлекали к себе внимание. Разные сферы человеческой культуры Равессон воспринимает и толкует как выражение деятельности души в ее союзе с божественным началом – источником любви; именно эта сторона прежде всего интересует его в творческих усилиях интеллекта, в художественных произведениях, в сфере религии.

В 1845 г. его бывший шеф, Сальванди, вновь вошел в кабинет министров, и Равессон занял свою прежнюю должность руководителя секретариата Министерства народного просвещения. В 1846 г. наконец увидел свет второй том его «Опыта о Метафизике Аристотеля», где фактически изложена краткая история эллинистической философии. При его подготовке Равессон углубленно изучал работы античных мыслителей, в том числе Прокла, Плотина, Ямвлиха. Так, среди архивных материалов, оставшихся после его смерти,

была обнаружена пачка рукописных листков, объединенных под заглавием «Прокл», с рабочими записями, содержащими многочисленные цитаты из разных трактатов философа⁹².

В начале тома Равессон дает краткий общий обзор учения Аристотеля, подчеркивая, что великий мыслитель сумел, поднявшись над рассудком и над чувствами, занять высшую точку зрения интеллектуальной интуиции, тождества бытия и мышления⁹³. А дальше он формулирует ту проблему, которая определила, на его взгляд, дальнейшие пути развития послеаристотелевской философии. В аристотелизме, полагает Равессон, осталось недостаточно ясно выраженным отношение между первоначалом и миром. Суть аристотелизма – идея о субстанциальном мышлении, самодостаточном, абсолютно активном и мыслящем самого себя, от которого все зависит. Но создается впечатление, что остальной мир, предоставленный воле случая и фатальности частных причин, находится вне сферы его влияния. «Замкнутый в вечном созерцании самого себя, не оставляет ли Бог вселенную, или по крайней мере весь подлунный мир, вне своего мышления?» (Р. 23.) И хотя высшая часть человеческой души находится в непосредственном общении с божественным интеллектом, не является ли это общение все же поверхностным и внешним? Равессон усматривает в этом главную трудность: если первоначало отделено от природы, то каким образом оно могло бы быть во всем, а всё, соответственно, в нем? Если потенция и акт разделены, то кажется, что их нельзя понять ни сами по себе, ни в их союзе.

Такова, по Равессону, великая проблема, разные решения которой предлагались в системах, следовавших за аристотелевской. Он подробно анализирует эти решения, отмечая, что сама перипатетическая школа постепенно отказывается от идеи чистого акта абсолютного мышления. Эпикуреизм, по мнению Равессона, сводит все к инертной материи, а стоицизм, в свою очередь, вновь вводит в материю мышление, в потенцию – акт, в физику – метафизику; неоплатонизм, «последнее и недостаточное усилие греческой мысли» (р. 26), ищет в абсолютном единстве исток потенции и акта, природы и мышления. Так постепенно мышление проникает во внутренний мир (в нем, по Равессону, коренится и учение Аристотеля) и продвигается к принципу, составляющему суть христианства.

Все эти проблемы, в том числе изменившаяся ситуация в философии, связанная с переоценкой отношения между метафизикой и физикой, как можно понять, живо волнуют самого Равессона, который, погружаясь в историко-философский материал (так когда-то поступал и Кузен), проясняет темы, важные и для его времени. Вот характерное рассуждение. Стоики и киники, сойдя с пути, открытого перипатетической философией, и усматривая первопричину всякого существования, как и всего мира, не в чистом нематериальном акте, но в напряжении, конкретном единстве потенции и акта, поставили на место высшего, трансцендентного начала начало, неотделимое от материи. Благодаря этому упрочился союз между первопричиной и конкретными сущностями, тогда как у Аристотеля первопричина казалась чересчур отделенной от мира; была выдвинута плодотворная идея конкретной силы, пронизывающей мельчайшие части универсума. Но если первопричина существует, лишь будучи смешана с материей, то мы, поясняет Равессон, можем ее понять лишь через ощущения. А значит, нет способов постичь ее в ней самой; стало быть, не существует абсолютных правил знания и поведения. Тем самым причины, субстанции, подлинные сущности становятся недоступными опыту, оказываясь лишь предметами рассуждения. «Но если причины ускользают от всякого прямого, непосредственного знания, то рассуждение, лишившись основы, уже не может их достичь: нет перехода от феноменов к ноуменам, нет определения, нет возможного концепирования ноуменов» (р. 288). Очевидно, что этот ход мысли вполне созвучен тем, с которыми мы встретились в статье «Современная философия», — здесь также исследуются возможности разных форм познания в постижении абсолютного, делается вывод о недостатках чувственного и рационального знания и о значимости непосредственного знания. Что же касается общей проблемы, сформулированной Равессоном, то здесь находят развитие идеи, высказанные им еще в раннем мемуаре о метафизике Аристотеля, где греческий философ был подвергнут критике за разрыв потенции и акта, возможности и действительности.

Как отмечается во французской «Большой энциклопедии», двухтомное исследование Равессона об Аристотеле — «один из важнейших памятников французской философии XIX в.»⁹⁴. В рецензии на очередное издание этой работы, вышедшее в 1914 г.,

читаем: «...для того, кто хочет понять развитие современной мысли, *Опыт* Равессона является главнейшим из свидетельств: разделяя предубеждения Аристотеля против платоновской диалектики, развивая понятие потенции под двояким влиянием *усилия* Мен де Бирана и *интуиции* Шеллинга, Равессон углубил пропасть между рациональным идеализмом и психологическим динамизмом; таким образом он положил начало фундаментальному постулату, которым более или менее осознанно вдохновлялись антиинтеллектуалистские учения настоящего времени»⁹⁵. Термином «антиинтеллектуализм», как известно, долгое время обозначали и воззрения Бергсона.

После революции 1848 г., в связи с очередными политическими осложнениями Равессону пришлось вернуться к функциям генерального инспектора библиотек. Его научные заслуги наконец были оценены по достоинству: в 1849 г., представив в Академию надписей и словесности работу «Основной принцип стоической философии», он был избран ее членом. В 1852 г. Равессон занял должность генерального инспектора высшего образования. В том же году Министерство просвещения выдвинуло на рассмотрение вопрос об обучении рисованию в лицах, и комиссию, созданную в июне 1853 г. для разработки соответствующего проекта, в которую вошли Делакура, Энгр и Фландрен, возглавил Равессон. Подвергнув критике метод, применявшийся тогда в обучении рисованию, он предложил его радикальную реформу, суть которой можно вкратце сформулировать так: ученик не должен начинать с вычерчивания геометрических линий и фигур, а потом постепенно переходить к изображению контуров живых тел, как то было принято тогда в соответствии с идеями Песталоцци. Подобный метод, основанный на применении механических приемов к имитации живых форм, Равессон счел совершенно непригодным. Вначале, полагал он, ребенок должен научиться рисовать наиболее совершенные из человеческих фигур – образцы, предоставленные древнегреческой скульптурой. А после того как он преуспеет в этом, вычерчивание линий и фигур не составит для него никакого труда. Очевидно, Равессон учел в своих рекомендациях и собственный опыт рисовальщика. Мы увидим, что этот путь – от сложного к простому, от высшего к низшему – он сочтет необходимым и для подлинной философии.

В 1863 г., когда во Франции был вновь введен отмененный ранее экзамен на степень агреже, Равессон получил еще одно назначение, став председателем жюри. В этом своем качестве он оказывал сильное влияние на юные умы, причем по-иному, чем когда-то Кузен. Если тот, по словам Бергсона, «воспламенял, но господствовал», то воздействие Равессона было менее непосредственным и живым, зато не вырождалось в доминирование, в диктат. Его отношение к экзаменуемым всегда отличалось непредвзятостью и доброжелательностью, заботой о том, чтобы выявить действительно талантливых кандидатов.

«Доклад о философии во Франции» – манифест «спиритуалистического реализма»

К открытию Всемирной выставки 1867 г. имперское правительство сочло необходимым издать ряд докладов, освещавших развитие наук, литературы и искусства во Франции в XIX столетии. И тогдашний министр просвещения Дюрюи, соученик Равессона по коллежу Роллена, поручил именно ему подготовить доклад о развитии философии. Равессон в полной мере воспользовался этой возможностью, сумев изложить в этих довольно тесных рамках конкретного жанра собственную оригинальную концепцию. Д.Ледюк-Файет называет эту работу «официальным актом о рождении»⁹⁶ течения французского спиритуализма, связанного с именами Мен де Бирана и Равессона.

Краткий историко-философский обзор, открывающий доклад, вполне ясно говорит об интересах и предпочтениях мыслителя. Здесь мы встречаем все те же имена: Аристотель, Лейбниц, Декарт, Мен де Биран... У Декарта Равессона особенно интересует учение о воле и идея бесконечного. «...В мышлении, непосредственное знание которого нам дает рефлексия, Декарт различает пассивный интеллект и волю, существенно активную; и тогда как интеллект всегда определен, конечен, воля, замечает он, не знает никаких препятствий и границ, обладает бесконечной свободой» (р. 58). Здесь отчетливо выражается отмеченная нами во Введении особенность французских волюнтаристически ориентированных течений XIX в.: расширительная трактовка декартовского учения

о воле. Речь идет о том, чтобы, вопреки самому Декарту, «вывести все следствия из картезианского утверждения различия между рассудком и волей. Воля не только отлична от рассудка, но превосходит его... в этом состоит первое преодоление Декарта. Второе же – это переверачивание, заключающееся в том факте, что воля, которая имеется в виду, уже не является картезианской волей, ибо понимается как энергия, а не свобода воли (*libre arbitre*)»⁹⁷. Равессон выделяет также кантовское учение о свободе воли как особом начале, не подчиненном условиям чувственности и полностью независимом от связи явлений. Именно Кант, по его мнению, лучше всех своих предшественников понял превосходство воли, осознал, что «бесконечное, совершенное, абсолютное – это духовная свобода, а последнее слово всего – нравственный принцип» (р. 60).

Что касается проблемы бесконечного, то она широко обсуждалась во французской философии XIX в., и нередко это обсуждение принимало вид вопроса: как может конечное существо познать бесконечное и вообще судить о нем? Равессона давно интересовала эта тема. В «Докладе» он отмечает, что если в античности бесконечность рассматривалась как причина беспорядка и несовершенства, то у Декарта она стала характеристикой души, а еще более – Бога. Эта идея была развита Паскалем, обнаружившим, что бесконечность, свидетельство божественного совершенства, проявляется во всех вещах, а также Лейбницем, увидевшим в принципе бесконечности основание всей науки.

Кратко излагая идеи Локка, Юма, Беркли, Кондильяка, Дестюта де Траси, шотландцев, Мен де Бирана и Кузена, Равессон отчасти возвращается к тем сюжетам, которые ранее исследовал в работе «Современная философия», а далее переходит к учениям своих современников, давая более подробный обзор их воззрений. Вскоре становится очевидной та «конечная причина», которая им движет: анализируя развитие философской мысли, он стремится обосновать истинность собственной версии спиритуализма. Рассмотрев главные философские направления эпохи – учения позитивистов и философствующих ученых, разделявших их взгляды, неокритицистов, спиритуалистов, в том числе последователей Кузена, ряда теологов и др., он обнаруживает у многих из них идеи, свидетельствующие об известной близости к «подлинному», т. е. не эклектическому, спиритуализму. В этой работе

Равессон фактически подводит итог своим взаимоотношениям с Кузеном, давая его учению весьма негативную характеристику. При всех историко-философских достижениях Кузена и его коллег сам замысел эклектизма, утверждает он, потерпел провал, поскольку, предполагая выделить лучшее в каждой философской системе, Кузен на деле подчеркивал в них, напротив, заблуждения и несовершенства. Его психологический метод, состоявший в наблюдении и анализе фактов сознания, не мог, несмотря на все оговорки, достичь – опираясь на индукцию – действительных причин, постичь не только феномены, но и субстанции. В этом и крылась, по Равессону, причина фиаско эклектизма: он не смог продвинуться дальше абстракций. Покорив поначалу духовную элиту общества своей моральной и эстетической направленностью, он постепенно замкнулся в кругу спекуляций по поводу классификации интеллектуальных и моральных фактов и в конечном счете утратил кредит доверия и влияние.

Лишь подлинный спиритуализм, по Равессону, может успешно противостоять материализму и идеализму. Оба эти философские течения он считает теоретически непродуктивными. Ведь современный «умеренный» идеализм, преодолев крайности абсолютного идеализма (очевидно, платоновского типа), сводящего всякую действительность к идеям, все же утверждает, что за пределами чувственных явлений существуют лишь идеальные начала (*idéalités*), с которыми, правда, соотнобразуется природа, но которые лишены всякой реальности. «Перед лицом такой метафизики, наделяющей умопостигаемые начала чувственных явлений столь малой реальностью, не могла не возникнуть философия, сводящая всё к этим простым явлениям» (р. 288), т. е. материализм. «Новым материализмом» Равессон называет и позитивизм. Но порок всякого материализма, полагает он, состоит в неспособности объяснить явления жизни. А ведь сами эти явления «учат спиритуализму», ибо по мере возвышения в органической иерархии приближают к душе; тем более это можно сказать о явлениях моральных или эстетических, где форма доминирует над материей и, соответственно, целое, порядок, гармония – над частями.

Под воздействием наук о жизни, интеллектуальных и моральных исследований, эстетики современный материализм, утверждает философ, постепенно меняется, приобретая явный

отпечаток спиритуализма. Редукционизм, сводящий всё к более или менее сложным сочетаниям геометрических и механических элементов, сменяется поиском причины движения в некоей органической и творческой идее, в регулятивном идеале. «Материализм, – пишет Равессон, – в наше время уже не тот, который объяснял всё пассивными элементами тел, но тот, который избирает единым и универсальным принципом активную материю, обладающую силой» (р. 230). Абсолютного материализма никогда не было и не могло бы существовать, ведь он неспособен объяснить наличие порядка, организации в мире, без которых сам мир представлял бы собой лишь скопление разрозненных фактов. Эту идею о порядке и единстве Равессон проводит через весь «Доклад», подчеркивая, что постичь и верно истолковать их может лишь спиритуализм. Не случайно сторонники материализма всегда присоединяют к идее материи идею чего-то иного, что придает материи совершенство. Если материализму иногда удается, как кажется, объяснить высшее низшим, это означает, что он уже заранее вложил в низшее высшее, которое затем будто бы возникает из него. Лишь в свете завершенного произведения можно понять набросок; полное, совершенное объясняет собою неполное и несовершенное, высшее – низшее. «Следовательно, только дух объясняет всё» (р. 232).

А потому Равессон при всяком удобном случае стремится показать, что сторонники материализма и позитивизма при встрече с явлениями жизни, организации не могут удержаться на исходных позициях и вынуждены их как-то модифицировать. В «Докладе» мы встречаем много примеров тому. Так, излагая взгляды Огюста Конта, Равессон замечает, что тот постепенно, перейдя от изучения неорганической материи к исследованию жизни, обратился от исходного «геометрического материализма» (р. 122) к своего рода мистицизму, к теории возрастающего порядка и универсальной гармонии; от поверхностного физического позитивизма пришел к позитивизму нравственному, признав, что все должно соотноситься именно с субъектом, объясняться через него. Подобную эволюцию Равессон замечает и у Ипполита Тэна и Клода Бернара, которые, первоначально разделяя воззрения позитивизма, в результате изучения организованной природы, жизни, все чаще высказывали идеи, близкие спиритуализму.

Равессон стремится обосновать спиритуализм и с методологической точки зрения. Он отмечает, что любой метод, как в естественных науках, так и в философии, включает в себя две части – анализ и синтез, поскольку всякий познаваемый объект можно рассматривать либо в его элементах, либо в единстве его формы. Так, в геометрии и механике, где части полностью объясняют целое, где качества вещей таковы же, что и качества их элементов, применим анализ. Но в тех науках, объекты которых «наиболее сложны и возвышенны», а тем более «в науке, превосходящей всякий физический и чувственный опыт, – в философии» (р. 292), особенно велика роль синтеза, т. е. исследования с точки зрения формы. Так обстоит дело и в искусстве, в поэзии, а в самой науке – там, где она «причастна природе искусства», где берет верх изобретение. Во всех этих случаях используются синтетические суждения, причем не только те, что связывают элементы вещей в единое целое и делают их доступными чувственному опыту, но и те, которые Кант назвал синтетическими суждениями а priori, выводящими нас за пределы чувственного опыта. Но Кант, сетует Равессон, не искал высшего принципа этих суждений, тогда как они не только помогают нам подчинить объекты чувств законам протяженности и длительности, но и показывают, что сами протяженность и длительность суть производные высших законов. «Мы нуждаемся в совершенстве и носим в себе его тип, в согласии с которым судим обо всем... Все должно проистекать из бесконечного и абсолютного существования» (р. 292). Поскольку все имеет свое основание, мы постепенно восходим к бесконечному и абсолютному самообосновывающему основанию, в котором, по Равессону, и коренятся синтетические суждения, позволяющие нам найти причину любого факта.

Синтез постепенно восходит на все более высокие уровни, чтобы всё объяснить через абсолютное, ничем не ограниченное совершенство. Но хотя, на первый взгляд, именно синтез является методом идеализма, в действительности, утверждает Равессон, последний чаще всего обращается к анализу. Ведь свойственное ему представление о чистом простом состоянии, к которому сводится существование, идея бытия вообще, как последней ступени, на которую может спуститься абстракция, лишена всякого определения и «почти смешивается, по замечанию Гегеля, с идеей чистого ни-

что» (р. 296). В таком подходе, полагает Равессон, материализм и идеализм, при всех их различиях, очень схожи. Оба они «стремятся в одну и ту же пропасть пустоты и ничтожности» (р. 297). Если первый сводит все к самым общим и простым условиям физического существования, т. е. минимуму реальности, то второй – к общему понятию, получаемому путем отсечения всех конкретных особенностей предмета, к простейшим логическим условиям. Где же выход? По Равессону, его предлагает спиритуализм, применяющий подлинно синтетический метод исходя из осознания «того абсолюта внутренней активности, где совпадают реальность и совершенство» (р. 298).

В этом философ и видит истинный психологический метод, используемый в рациональной или метафизической психологии. С его помощью мы усматриваем во всем том, что сознаем, собственное внутреннее действие, которое является «по сути сверхприродным или метафизическим» (р. 78–79) и не подчиняется поэтому условиям протяженности и даже длительности. Главная операция такого метода – рефлексия. Обратившись при помощи рефлексии к собственному сознанию, человек постигает в себе единство, причину, совершенство – пусть относительные, неполные, но для него бесспорные. «Когда мы проникаем, как говорят, в самих себя, мы обнаруживаем себя в центре мира ощущений, чувств, фантазий, идей, желаний, волений, воспоминаний – подвижного, безграничного и бездонного океана, который, однако, всецело наш, который есть не что иное, как мы сами. Почему же он наш, почему он – мы сами? Потому что в любой момент и в любом месте этого сложного внутреннего круговорота мы создаем из его ускользающего разнообразия совокупности, связь коих есть единство, являющееся не чем иным как самой операцией, посредством которой мы их создаем» (р. 298). Мы сами – причина, посредством мысли определяющая порядок, в котором взаимодействуют, сочетаются неизвестные нам способности, силы, в скрытом виде содержащиеся в нашей индивидуальности. Если мы нацеливаемся на какой-то предмет или идею, то из глубин памяти тотчас всплывают все находящиеся в ней сокровища, могущие нам помочь. Если мы хотим сделать какое-то движение, то при посредстве «воображения, переводящего на язык чувственности указания интеллекта» (р. 298), из глубины нашего существа возникают эле-

ментарные движения, завершающиеся в том движении, какого мы желали. Это описание деятельности сознания, сохраняющего, при всей изменчивости и разнообразии, единство и целостность, – прямой путь к трактовке сознания, выдвинутой впоследствии Бергсоном, хотя тема длительности, субъективного времени, внесет сюда существенные коррективы.

Если исходить из опыта, полагает Равессон, то станет ясно, что всей нашей внутренней жизнью движет мысль или интеллектуальное действие, которое из виртуального состояния, из рассеяния и смещения, непрерывно возвращается к активному существованию, восходит из состояния сна и мечты к бодрствованию; при этом сознание, оставаясь единым, постоянно перестраивается. Таким «двигателем» является сама наша мысль в наиболее высокой точке активности, откуда она «призывает к себе, как с высоты своего совершенства, наши низшие способности» (ibid.); так осуществляется в нашей душе переход от потенции к акту. Работу сознания Равессон образно описывает с помощью древнегреческого мифа об Амфионе – царе Фив, искусном музыканте: когда он решил укрепить стены города, камни сами ложились на место под звуки его лиры.

Непосредственно постигая в сознания эту внутреннюю конституцию своего существа, мы далее путем аналогии можем обнаружить ее повсюду, во всех организованных существах. Как и в «Современной философии», Равессон подчеркивает, что через обращение к собственному сознанию мы достигаем абсолютного. Принципом этой синтетической операции, представляющей собой, в отличие от анализа, философский метод (если, делает оговорку Равессон, столь простую, неделимую операцию можно назвать методом), является «непосредственное осознание, в рефлексии над самими собой, а через самих себя над абсолютным, которому мы причастны, последней причины или основания» (р. 300). Интересно, что этот мыслительный ход почти полностью воспроизведет Бергсон в одной из главных своих «методологических» работ – «Введении в метафизику» (1903), где он противопоставит анализу интуицию, способную познать абсолютное. Бергсоновская интуиция явным образом вырастает из рефлексии, которую Равессон, вслед за Мен де Бираном, наделил очень важными функциями: непосредственно проникая в сознание, она либо позволяет постичь,

как у Бирана, «я» в качестве внутренней причины, либо, как у Равессона, ведет, сверх того, к самому абсолюту, Богу. Как мы видим, восходящее к Локку понятие рефлексии, претерпев целый ряд метаморфоз, подвело наконец к бергсоновскому интуитивизму, сохранившему в себе значимые черты предыдущих толкований⁹⁸.

Схваченное в рефлексии абсолютное, или совершенная личность, являющая собой, по Равессону, бесконечную мудрость и любовь, становится для нас тем «перспективным центром», из которого мы постигаем собственную несовершенную личность, все свое существование. «Мальбранш говорил, что мы видим в Боге всё, кроме самих себя, ибо полагал, что мы обладаем лишь смутным чувством себя; однако, быть может, следует сказать, что мы видим всё в Боге, ибо в нем одном видим себя» (ibid.). Следовательно, благодаря Богу, утверждает Равессон, мы понимаем душу; а это, в свою очередь, позволяет нам понять природу. Так, именно погружение в собственное сознание помогает осмыслить причинность. Постигая «изнутри», что есть усилие, мы переходим от простой идеи действующей причины, понятой как начало движения, «к более полной и близкой нашему внутреннему опыту идее причины, которая с самого начала своего действия предполагает конец как цель, – причины конечной и в то же время действующей, более того, действующей именно в силу того, что она конечная, совершенство которой, пусть и относительное, есть разумное основание всех элементов, находящихся в ней свое завершение» (р. 294). Тем самым понятие причинности существенно расширяется, а потому и соотношение необходимости и свободы предстает в совершенно ином свете.

Равессон соглашается с Лейбницем, утверждавшим, что все имеет основание: ведь без необходимости нет достоверности, а без достоверности нет науки. Вслед за немецким мыслителем он разделяет два рода необходимости. Первая из них, абсолютная, т. е. логическая, сводится к принципу тождества: вещь не может не быть той, какова она есть; такая необходимость исключает свободу. Вторая же, относительная, представляет собой «моральную необходимость» и не только совместима со свободой, но и предполагает ее, основываясь на принципе «нужно делать то, что считаешь лучшим». Так, мудрец, выбирая благо, делает свой выбор безошибочно, а вместе с тем наиболее свободно. Поскольку Равес-

сон отождествляет благо, красоту и любовь, т. е. волю «во всей ее чистоте», из этого следует, что желать подлинного блага – значит желать самого себя.

Стало быть, природа, вопреки утверждениям материалистов, – отнюдь не абсолютная необходимость или фатальность, не сплошная геометрия (да и сама геометрия, полагает Равессон, основывается прежде всего на принципах гармонии, которую можно понимать как чувственное выражение абсолютной и бесконечной воли). В ней сочетаются абсолютная и относительная необходимость, или, иными словами, действующая здесь необходимость аналогична отношению цели к средствам ее достижения: цель предполагает средства, но не вмещается непреложно. Ни одно событие никогда не влечет за собой последующее событие с абсолютной необходимостью. На деле оно представляет собой только один из элементов моральной необходимости, предполагающей различные мотивы, исходя из которых принимает решение свободная воля. Материализм, по Равессону, обманывается, поддается миражу, переворачивающему реальное положение дел, когда, «вместо того чтобы видеть в природе необходимость как таковую лишь в направлении, обратном ее движению, считает, что видит ее в прямом направлении и в соответствии с ходом времени» (р. 308). Это очень важное замечание, которое, на наш взгляд, можно прямо соотнести с бергсоновской трактовкой свободного акта, изложенной в «Опыте о непосредственных данных сознания»: такому акту мы лишь ретроспективно (следуя «в обратном направлении») можем найти объяснение, тогда как на деле он спонтанен, непредопределен.

В целом, полагает Равессон, в этом мире и фатальность, и случайность сами по себе – лишь видимость, подлинны же спонтанность и свобода. Именно спонтанность является первопричиной мира. «Все происходит не в силу грубого механицизма или чистого случая, но из-за стремления к совершенству, благу, красоте, представляющего собой как бы внутренний двигатель вещей... Все подчиняется, и по доброй воле, не слепой судьбе, а божественному Провидению» (*ibid.*). И даже в тех «темных областях» телесной жизни, которым мы принадлежим «низшими элементами» своего существа, физическая необходимость есть только необходимость моральная, несколько не исключаящая если не свободу, то по крайней мере спонтанность.

В описании Равессона, как и в диссертации «О привычке», природа выступает иерархически организованным целым, где каждая последующая ступень представляет собой конечную причину, цель для предыдущей. «...Природа повсюду являет постоянный прогресс от простого к сложному, от несовершенства к совершенству, от жизни слабой и смутной к жизни все более активной (énergique), умопостигаемой и наделенной интеллектом. Сверх того, каждый ее уровень – это ступень для предшествующего, условие, или средство, или материя для последующего» (р. 307). Но даже низшие уровни универсума, по убеждению философа, нельзя свести к чистой материальности.

При всем разнообразии и изменчивости явлений собственного сознания мы воспринимаем его как единое; так и в природе, отмечает Равессон, господствует единство, хотя внешне мы видим в ней различия и множественность. В подлинном понимании природы нам не может помочь чисто логическое мышление, ведь «то, что логически несопоставимо, в природе часто соединяется, находится в гармонии» (р. 234). **Говоря об этом, Равессон употребляет термин «имагинативный разум»,** подразумевая под ним, очевидно, разум, действующий на основе воображения. (В предшествующих работах философ неоднократно отмечал, ссылаясь на Канта и его учение о продуктивном воображении, что мы отчетливо познаем лишь то, что можем представить в поле воображения. Возможно, «имагинативный разум» – это синоним рассудка.) Именно такой разум создает язык, вставляя понятия в слова, как располагают в разных местах различные материальные объекты. Кстати, Равессон, в отличие от де Бональда и Кондильяка, не считает, что слово предшествует мысли и является ее причиной; напротив, он полагает, что сам интеллект в ходе развития создает язык как орган для себя. При помощи языка имагинативный разум разделяет, обособляет то, что более высокий разум, действующий в согласии с природой, показывает нам как взаимосвязанное, непрерывное, слитое вместе. В зависимости от того, на каком конце иерархии природы мы расположимся, мы можем увидеть в природе либо только разделение, множественность, механизм, фатальность, либо, напротив, только гармонию, союз и спонтанность. На деле же в природе, как и в нас самих, действует одно и то же начало, и «низшая жизнь есть только по-

следняя ступень, на которую спускается, претерпевающая метаморфозы, высшая жизнь» (р. 235). Здесь существует, убежден Равессон, непрерывность в прогрессе, возрастании и убывании, говорящая о единстве.

При таком толковании мира, природы, жизни, полагает философ, становится понятным суждение Аристотеля о том, что душа есть место всех форм, равно как и суждение Лейбница «тело есть моментальный дух» (р. 310). А чистый дух – это всецело действие, следовательно, по Равессону, – единство, длительность, память. Всегда присутствуя во всем и в самом себе, он удерживает взглядом все, чем он есть, был и даже будет; чистый дух видит все вещи под формой вечности. В познании, как и в реальности, душа неопределенно долго переходит – при помощи ассоциации и памяти – от одного объекта к другому, от него к третьему и т. д., так что при каждом полученном впечатлении воскрешает почти бесконечное множество своих идей, хотя и не полностью все их сознает. Способность забывать Равессон связывает с чувственной природой человека: «Именно материальность, от которой отчасти зависят наши чувства, полагает в нас забвение...» (р. 220). Все это рассуждение, на наш взгляд, сыграло важную роль в бергсоновской концепции сознания и памяти; последнюю фразу Бергсон цитирует в «Материи и памяти»⁹⁹.

Поскольку «сама душа в развитии своей жизни развертывает последовательно то, что содержит, как в неделимом настоящем, чистый дух, мы понимаем другое суждение тех же мыслителей [т. е. Аристотеля и Лейбница], выражающее в краткой формулировке весь смысл позднего учения платонизма: то, что развивается в разнообразии конечного, бесконечное сосредоточивает в единстве» (р. 310). Природа, заключает Равессон, есть поэтому как бы преломление или рассеяние духа, из чего следует, что в основе своей все интеллигибельно, а значит, сообразно с интеллектом. Хотя человек устроен так, что умопостигаемое воспринимает через чувственное, дающее лишь его огрубленный образ, но в сущности, по Равессону, все обстоит наоборот: ключ к пониманию низшего дает высшее, чувственное можно понять только через интеллигибельное, а природа, вопреки убеждениям материалистов, объясняется через душу. Значит, «высшая наука об интеллекте», т. е. философия, в конечном счете способна судить о состоянии дел в есте-

ственных науках, хотя и не должна вторгаться в их область: науки, изучающие природные явления, в известной мере независимы от нее, хотя и могут многим ей послужить.

Рассуждая о первоначале универсума, Равессон, по сути, отождествляет дух, интеллект, волю, жизнь, красоту и любовь. В бесконечном, в Боге, утверждает он, воля тождественна любви, которая неотличима от абсолютных блага и красоты. Из этого вытекает особая роль эстетики, которую Равессон понимает не просто как часть, пусть и очень важную, философии: эстетика, рассмотренная в ее принципах, где она отождествляется с моралью, становится, по его убеждению, самой философией. Ведь именно красота есть двигатель души, то, что заставляет ее любить и желать, т. е. действовать, а поскольку действие лежит в основании бытия, то это значит, что наиболее божественная и совершенная красота «заключает в себе тайну мира» (р. 287). Кстати, эстетика – та из немногих областей, в которых Равессон готов признать важность идей Кузена, считая одной из «блистательных и наиболее прочных» частей его философии установление того, что именно красота является «более или менее полным выражением духовного и морального совершенства» (р. 282); в ней через относительное и конечное выражается абсолютное и бесконечное.

На последних страницах «Доклада» Равессон формулирует проблему, которая станет, как увидим, центральной в его позднем творчестве: что является причиной низших форм существования, если божественное единство самодостаточно, ни в чем вне себя не нуждается? Что такое материя и почему она возникает? Обращаясь в поисках ответа к Аристотелю и Лейбницу, философ приходит к выводу о том, что материя есть результат произвольной детерминации, в силу которой высшее бытие само изменило себя, отдав миру нечто от своей активности, своего всемогущества.

Стоики, напоминает Равессон, «на своем всецело физическом языке определяли первую причину, или Божество, как раскаленный эфир в высшей точке напряжения; материя есть тот же эфир в состоянии расслабления. Нельзя ли сказать, сходным образом, что то существование, которое первая причина сгущает в своей недвижной вечности, она разворачивает, скажем так, в ненапряженном и рассеянном состоянии в элементарных условиях материальности – пространстве и времени; тем самым она полагает основу

природного существования, сообразно которой в ходе непрерывного прогресса, свойственного природе, от уровня к уровню, от царства к царству все возвращается из материального рассеяния к единству духа» (р. 317). В этих фразах, заметим, тоже в «сгущенном», сконцентрированном виде содержатся темы, ставшие ведущими в «Материи и памяти» и «Творческой эволюции» Бергсона, где они также в большой мере были связаны с влиянием стоиков.

Бог, продолжает Равессон, творит всё из ничего. Философ уточняет: из относительного ничто, ничто как возможности (*le possible*); это значит, что Бог был создателем ничто, как и бытия. Обратим внимание на то, что данное суждение расходится с христианской доктриной, но близко к мнению Кузена, толковавшего «ничто» как чисто негативную идею. Конечно, рассуждал Кузен, разум способен создавать различные гипотезы; перед лицом реальности он может полагать обратное ей, т. е. ничто; но велика дистанция от гипотезы до теории. «Ничто есть отрицание всякого существования; но кто производит это отрицание? – Мысль, т. е. тот, кто мыслит. Значит, вы, отрицая существование, отрицаете самого себя, свою мысль и само ваше отрицание. То, что Декарт доказал относительно сомнения, еще более применимо к ничто. Мыслить – значит существовать и знать, что существуешь, но создавать гипотезу о ничто – значит мыслить... В основе всякого отрицания лежит утверждение; в основе гипотезы о ничто лежит, как абсолютное условие, предположение о существовании – существовании того, кто делает это допущение о ничто»¹⁰⁰. А из этого следует, по Кузену, что исходное определение: творить значит извлекать из ничего – неверно. «Мы творим всякий раз, когда совершаем свободное действие... со всей своей творческой силой, свободой, волевой активностью, со своей личностью. ... Божественное творение – той же природы. Как абсолютная причина, Бог не может не творить» (р. 133–134). Как видим, Равессон здесь солидарен с Кузеном, придерживаясь сходной трактовки творения; и Бергсон в «Творческой эволюции» и последующих работах разовьет эту критику понятия «ничто».

Итак, Бог творит все существующее, отдавая миру нечто от бесконечной полноты своего существа. И вновь Равессон отправляется в воображаемое путешествие по истории философии, ища подтверждение этим взглядам. Так, у Гераклита материя есть

огонь, который сам по себе убывает, затухает; у «платоников последних времен» (т. е. неоплатоников) причиной мира является «нисхождение» Божества (данный термин, напоминает Равессон, использует и христианская догматика). К этим идеям, полагает мыслитель, и ныне тяготеют философские учения: «Укажем лишь на последние системы, к которым привел в Германии великий процесс обновления, начатый Кантом: Шеллинг увенчал свою блистательную карьеру системой, где свобода воли, в противоположность логическому механицизму Гегеля, является и основанием, и вершиной» (р. 319; в связи с этим Равессон называет также Лотце и Шопенгауэра).

Отмечая, что родина Декарта и Паскаля тоже играет большую роль в преодолении материализма, Равессон выражает уверенность в приближении философской эпохи, общей чертой которой будет преобладание *спиритуалистического реализма или позитивизма*, опирающегося, как на исходный принцип, на тезис о том, что дух постигает в самом себе существование, являющееся не чем иным, как его действием, «от которого проистекает и зависит всякое иное существование» (р. 313).

Последняя фраза равессоновской работы, выражающая, по сути, весь ее смысл, звучит так: спиритуалистический реализм учит о том, что «материя есть только последняя ступень и как бы сумерки существования; что подлинное существование, лишь несовершенным наброском которого является всякое другое, это существование души; что в реальности быть значит жить, а жить значит мыслить и желать... что только благо и красота объясняют вселенную и ее творца; что бесконечное и абсолютное, лишь ограничение которых представляет нам природа, состоит в духовной свободе; что свобода есть, таким образом, последнее слово вещей и под беспорядком и враждой, возмущающими поверхность, где бытуют явления, в глубине, в сущностной и вечной истине, все есть благодать, любовь и гармония» (р. 320). Разумеется, – верно замечает Д.Жанико, позитивизм как таковой не обнаружил бы ничего позитивного в спиритуалистическом позитивизме или реализме, полагающем высшей реальностью Дух; и само это обозначение, очевидно, носит полемический характер: Равессон хотел заимствовать у противника его оружие, воспользовавшись понятием, столь популярным в то время¹⁰¹. Опреде-

ленную роль сыграло, очевидно, и шеллинговское понятие позитивной философии – связанные с ним смысловые оттенки тоже заметны в данном термине.

Многие поколения философов, в том числе студентов, зачитывались равессоновским «Докладом», особенно последней частью, где в целостном виде изложено учение мыслителя. По словам Поля Жане, «этот оригинальный и блистательный труд вызвал живое восхищение университетской молодежи»¹⁰². В «Большой энциклопедии» отмечается, что с влиянием произведений Равессона, в частности «Доклада», «можно непосредственно связать возрождение метафизических интересов в последней трети XIX в.» во Франции¹⁰³. Равессон четко охарактеризовал то направление спиритуализма, которое восстанавливало метафизику в ее правах, опираясь на иную трактовку психологического метода, чем предложенная Кузенком. Создатель эклектического спиритуализма игнорировал «существенное различие между наблюдением, способным достичь лишь феноменов и абстракций, и подлинной силой внутреннего чувства. ...Замкнутая в интеллектуалистской концепции внутреннего чувства, в которой властвовали абстрактные “элементы” рассудка, эклектическая психология оставалась формализмом: эта исходная ошибка всегда ограничивала и направляла по ложному пути ее движение к метафизике»¹⁰⁴. Напротив, Равессон в своей программе возрождения метафизики выводил на первый план сознание внутренней активности духа, непостижимой, как он считал, при помощи интеллектуалистских методов.

В 1870 г. Наполеон III назначил Равессона хранителем древностей и скульптуры в Лувре. Его жизнь вновь сделала поворот, и, как показало время, с большой пользой для философа. Он увлеченно занялся изучением памятников античного искусства, что, совпав с его исследованиями по мифологии и истории религий, привело к плодотворным результатам. Как и раньше, в том числе во время работы инспектором библиотек, ему пригодились уроки, извлеченные в молодости из лекций Ж.Мишле и Э.Кине: в своих изысканиях Равессон стремился выявить смысл изучаемой эпохи, ее «душу», отразившуюся в произведениях искусства. Его философские взгляды, историко-культурные исследования, художественные вкусы и умения сформировали единое целое, взаимно подкрепляя друг друга.

В поздний период в творчестве Равессона явно выразилась тенденция, нараставшая с конца 1840-х гг.: изучая искусство, историю религий, углубляясь в историю философии, он все больше стремился осмыслить достижения человеческого духа в этих разных областях как выражение абсолютного, манифестацию божественного бытия. Осуществленный еще в «О привычке» и «Современной философии» выход в сферу онтологии, преодолевающий бирановский феноменализм, получает новое обоснование: как отмечает Ф.Ларюэль, сам философский акт становится теперь для Равессона «актом чтения и расшифровки памятников искусства, религии и философии»¹⁰⁵.

Предметом целого ряда его работ начиная с 1870-х гг. стало греческое искусство, которое рассматривается в тесной связи с философией и религией античности. Одна из самых известных – статья «Венера Милосская», где философ излагает и всесторонне обосновывает свое видение знаменитой скульптуры, одного из сокровищ Лувра. Как и другие работы данного цикла, это увлекательное повествование, показывающее, как глубоко Равессон знал античное искусство, насколько свободно ориентировался в нем. Он попытался найти решение мучившей его загадки: почему статуя Венеры Милосской являла в Лувре «вид не только высокомерия, но и почти мужественной силы»¹⁰⁶. Размышления философа сосредоточены на античном идеале красоты. Вслед за Цицероном, считавшим, что мужская красота заключается в чувстве собственного достоинства, а женская – в прелести, стройности, Равессон усматривает главные атрибуты Венеры в грациозности и изяществе. Придя к выводу о том, что скульптура – вследствие ошибочной интерпретации – была неверно установлена в Лувре, он расположил ее в профиль к зрителю, решив, что так она обретет те качества, которых ей недостает при рассмотрении анфас.

Кроме того, некоторые особенности статуи навели Равессона на мысль о том, что первоначально она составляла часть скульптурной группы. Это послужило гипотезой, которую он затем подробно обосновывает, стараясь представить, какой была данная группа, кто мог быть спутником Венеры. Хотя данная гипотеза впоследствии была отвергнута искусствоведами, чрезвычайно интересен сам ход рассуждений Равессона, свидетельствующих о прекрасном знании античной культуры, философии, поэзии. Он

опирается на Лукреция и Эмпедокла, анализирует сюжеты мифологических историй, изображения которых украшали храмы, приводит примеры, когда Венера изображалась вместе с каким-то мужским персонажем, например Марсом, а далее детально доказывает мнение о том, что спутником Венеры Милосской был, однако, не Марс, а Тезей – не только сильный и мужественный герой, но и человек великодушный к униженным, давший Афинам демократическое устройство. Венера предстает у Равессона как божественная невеста, готовящаяся вступить в брак с Тезеем. Уточняя свою гипотезу и подкрепляя ее новыми деталями, философ трактует представленную им скульптурную группу как символический образ «божественной милости, которая ищет человечество, чтобы соединиться с ним» (р. 94). Данная концепция, по его словам, не чужда иудаизму, где Иегова как бы идет навстречу избранному народу, чтобы приблизить его к себе; христианство, вслед за язычеством и иудаизмом, вознесло эту концепцию на новую высоту.

На основании глубокого изучения греческой культуры Равессон вообще нередко приходил к выводам, которые шли вразрез с мнениями, принятыми в его эпоху. Так, он полагал, что в поэмах Гомера часто искали объяснения тем произведениям искусства, где запечатлены более древние идеи и традиции, восходящие к иным мифологическим и поэтическим источникам. Предвзвешенно, сильно повлиявшим на изучение античности и ее памятников, Равессон считал мнение (сложившееся под влиянием известной работы Г.Лессинга «О том, как древние изображали смерть»), что в античности господствовала «глубоко меланхолическая» концепция человеческой судьбы; этому способствовала и интерпретация поэм Гомера. «Отсюда общая склонность толковать как выражения грусти не только почти все погребальные памятники, которые, однако, имеют в действительности совершенно иной смысл, но еще и многие памятники совсем другого рода...» (р. 123). Так, в изображениях Ахилла на кубках или вазах усматривали печаль, тогда как, по Равессону, герой погружен в размышления о том, сможет ли он, вопреки искушениям, выполнить свою миссию. В древних догомеровских поэмах, где рассказывается вся история Ахилла, лишь часть которой представлена в «Илиаде», герой, напоминает философ, нередко подвергался соблазну уклониться от своей трагической судьбы: так, мать пыталась спрятать его в безлюдном

месте, где он вел жизнь пастуха. В этот период юный герой часто раздумывал о том, правильно ли такое поведение. «Изображение размышлений – одна из особенностей народа, которому руководивший им оракул советовал, дабы обрести мудрость, познать самого себя» (р. 124); именно в античном искусстве прославляется герой, порывающий со страстью вследствие мужественного обращения к самому себе, – тот, в ком высшее начало природы берет верх над низшим.

Верная интерпретация памятников античного искусства предполагает, по Равессону, не только изучение греческих поэм и освобождение их от интерполяций, которые еще можно обнаружить, но и выявление более древних истоков, в том числе путем исследования религиозных обычаев и практик, особенно связанных с культом мертвых. Развивая эту тему, он толкует встречающиеся на древних вазах, кубках и пр. изображения погребальных пиров, которые раньше часто считали сценами прощания, как сцены встречи после смерти, в иной жизни. Приводя множество примеров, с подробным описанием и анализом поведения изображенных лиц, их одежды, движений, философ делает вывод о том, что в древности важнейшим из всех знаний было знание о божественной жизни, которая должна была последовать за земной жизнью, и способов ее достижения. Располагая на надгробьях изображения героев и богов, мастера неявно уподобляли им почивших, тем самым приписывая последним такое же блаженство. «Так формировались в глубокой древности общие идеи; вначале создавали выдающиеся типы, игравшие в сфере воображения такую же роль, какую для рассудка играют те, что схоластика назвала универсалиями. По словам Вико, это были имагинативные роды, *generi fantastici*, за которыми следовали логические роды, создаваемые рассудком. Так народное (*volgare*), или инстинктивное, знание превращалось в знание рефлексивное (*riposta*¹⁰⁷)» (р. 157). Эта концепция Вико произвела сильное впечатление на Равессона – он неоднократно обращался к ней в позднем творчестве.

Идея о вере греков в загробное существование обсуждается Равессоном в работах «Греки и загробная жизнь», «Мистерии», «Погребальные памятники у греков». Рассуждая о тайных культах, мистериях, он подчеркивает, что их целью был союз с вечной Красотой, божественной сущностью, возвращение в обитель

блаженных, где пребывают боги и души. Как полагает философ, в древности господствовало убеждение в том, что все произошло из «божественной глубины, неиссякаемого источника благ» (р. 165), из невидимого начала, откуда эмануруют все видимые вещи (Равессон ссылается здесь на Платона). Высший предмет желаний человечества – вернуться в это счастливое обиталище, к которому восходят его истоки; к этому же повсюду стремилась религия. Равессон доказывает свою мысль и на примере барельефов, которыми греки украшали могилы. Здесь он вновь идет наперекор мнению, сложившемуся с начала XIX в. в археологии, где считалось, что эти барельефы не свидетельствуют о вере в загробное существование, что в них изображались только сцены земной жизни либо последнего прощания, почестей, воздаваемых памяти усопшего. Равессон же видит в самих барельефах образы или символы бессмертия: «...бессмертие, или божественная жизнь, было единственным предметом, который повсюду неустанно толковало античное искусство» (р. 199).

Размышляя о причинах своеобразия и выдающихся достижений греческого искусства, философ высказывал мысль о том, что ключ к разгадке дает преобладавшее у греков представление о порядке вещей, подобном человеческому, но превосходящем его. Греческое искусство, полагал он, исходит из идеи о существовании образцов, более совершенных, чем все видимое нами, доступ к которым можно получить лишь через это видимое. Через природу духу открывается высший порядок вещей, который и стал для греков «постоянным и, скажем так, единственным предметом искусства» (р. 198).

Равессон, убежденный в том, что греческое искусство безусловно превосходило искусство других народов, видит причину в том, что греки лучше других народов постигли, что божественный мир – это мир духовный, в основе которого лежит любовь. Идея любви, считает философ, открыла эллинскому гению ее естественное выражение – грацию, а через нее – красоту, в которой, как рано поняли греки, есть нечто превосходящее сам разум. Постепенно они осознали, что божество не только общается с человечеством, как небесный свет – с землей, но и любит его, а чтобы приблизиться к нему, насылает на него очищающие муки, одновременно страдая от того, что это приходится делать.

Таким образом, в данном цикле работ Равессона развивается – на ином материале – прозвучавшая уже в «Докладе» идея о божестве, сочувствующем бедам здешнего мира, о божественной любви. Эти темы мыслитель рассматривал в поздний период и в сочинениях по философии религии, ставших продолжением «Опыта о Метафизике Аристотеля».

Во втором томе «Опыта» автор сообщал, что весь труд должен включать четыре тома. Предполагалось, что в третий том войдет история восприятия «Метафизики» в иудаизме, христианстве, исламе, на Востоке и Западе, вплоть до конца средних веков, а в четвертый – история рецепции этого произведения в Новое время¹⁰⁸. Данный план, однако, не был реализован, хотя Равессон продолжал работу над этими темами. В 1870–1890-е гг. он опубликовал в периодике ряд статей по философии религии, но большая их часть долгое время оставалась неизданной. Из фрагментов, обнаруженных в архиве философа после его смерти, Шарль Девивез составил том, получивший название «Опыт о Метафизике Аристотеля. Фрагменты тома III. Эллинизм – Иудаизм – Христианство» (1953)¹⁰⁹. Совместно с материалами, касающимися греческой культуры, эта книга показывает, что интересовало Равессона в данный период.

Его исследования по истории и философии религии были явно навеяны работами Шеллинга, к которым он постоянно обращался. Первые наброски третьего тома хронологически предшествуют публикации «Философии мифологии» и «Философии Откровения» Шеллинга (1856–1858), но заметки Равессона в рабочей тетради, сделанные в 1835 г., показывают, что он был знаком с поздней концепцией немецкого мыслителя¹¹⁰; в его архиве обнаружены и чьи-то записи лекций Шеллинга, относящиеся к 1850-м гг. К тому же, как показывают приведенные выше цитаты из писем Равессона, в 1839 г. он имел возможность услышать изложение идей «позитивной философии» из уст самого Шеллинга. А впоследствии он пополнял эти сведения, читая конспекты лекций немецкого мыслителя, пока не смог ознакомиться с уже опубликованными его трудами¹¹¹.

Как известно, философские исследования позднего Шеллинга строятся на историческом материале – истории мифологии, философии, религии, хотя его интересовали не сами факты, но выявление сущности мифологии, ее значения как процесса, пройденного

человеческим сознанием в постижении Бога. В то время философия мифологии была новой сферой исследования: Шеллинг в начале первой лекции отмечал, что название его курса «до сей поры едва ли могло встретиться в лекционном списке какого-либо немецкого университета»¹¹². Как в постановке общей задачи – исследовании истории сознания, так и в ряде конкретных моментов Равессон во многом следует Шеллингу. Для него, как и для немецкого философа, язычество, с одной стороны, подготавливает и возвещает христианство, а с другой – в какой-то мере сохраняется в нем. Влияние Шеллинга заметно и в выделении Равессоном этапов развития религиозного сознания человечества. Вместе с тем, в некоторых аспектах его позиция отлична от шеллинговской: так, он больше подчеркивает преимущество между иудаизмом и христианством. В его изложении, как замечает публикатор, меньше, чем у Шеллинга, доминирует «абстрактная и сложная диалектика “потенций”», а сама религиозная драма предстает более человеческой и менее «космичной»¹¹³.

В своих исследованиях Равессон опирался также на философию истории Вико и многие другие источники. Он интересовался каббалой, хотя знал ее лишь в поздней форме, по двухтомному труду Кнорра фон Розенрота «*Kabbala denudate*» (XVII в.). Очевидно, что первоначальный замысел философа изменился: он редко упоминает Аристотеля. Дело в том, что «перипатетическая Метафизика оставалась, среди мира религии и учения о природе, как чаяние, которое не могло там осуществиться. Оно должно было найти свое завершение в ином мире и в ином учении – в мире Духа и учении о Духе»¹¹⁴. Разрабатывая в это время, по словам Девивеза, собственную «философию Откровения», Равессон стремится понять, как зарождается в глубине язычества и иудаизма представление о Боге не карающем, жестоком, а милостивом, как человечество постепенно подходит к идее любви. Его интересует, каким образом в ходе истории сближались два элемента, объединившиеся в христианстве: в то время как Филон и каббалисты ожидали Мессию – «торжествующего победителя», который принесет израильскому народу господство на земле, пророки предвещали приход Спасителя, призванного искупить своими страданиями грехи человечества, принести избавление Израилю и миру. Равессон хочет показать, что уже в языческой философии идея божественной

доброты постепенно берет верх над идеей всемогущества и непреклонной справедливости Бога, становясь «сущностью и самим определением божественной природы», хотя идея необходимости еще «увлекает еврейскую теологию в пропасть языческого натурализма» (р. 36).

По Равессону, даже в древнейших памятниках религии, где господствует идея зависти Бога, под ней уже можно различить идею справедливости, доброты и щедрости. Так, в иудаизме Бог предпочел Авеля Каину, Моисея Аарону, младшего старшему, слабого сильному, тем самым переворачивая своей милостью порядок природы и «мнимой справедливости» (р. 108); от избранного народа он ждал не подчинения конкретным предписаниям своего закона, но прежде всего смирения и веры. Но лишь в христианстве идея доброты полностью находит свое объяснение в Любви. Древний мир, полагал Равессон, разделен между двумя крайними идеями: чистой необходимостью и чистой свободой. Первая господствовала в язычестве, вторая в иудейском монотеизме, хотя в обоих случаях каждая из них смешана с противоположным элементом. В христианстве эти элементы четко разделяются и примиряются. Между двумя крайностями – эманации и творения – христианство помещает «посредствующее таинство» союза Бога и человека, объединяющего природную необходимость и моральную свободу; и этот «божественный посредник» – любовь. По Равессону, «два великих догмата» оказывали друг на друга плодотворное воздействие, проясняя и дополняя друг друга: перипатетическая метафизика, толковавшая Бога как абсолютное мышление и абсолютную активность, и христианство, сказавшее устами апостола Иоанна: Бог есть любовь. История религии и история философии, полагает Равессон, постепенно сближаются, вплоть до момента, когда они сольются воедино. Как движется этот процесс, он стремится показать в своих исследованиях, напоминая о событиях Священной истории, изложенных в Ветхом и Новом Заветах. Христианство, считает он, «кладет конец пустой справедливости закона», ставя на ее место прощение и божественное милосердие (р. 73). Оно возвещает апофеоз человека: Бог спускается в человека, дабы возвысить его до себя. «Природа, сокрушенная в своей эгоистической независимости, возрождается отныне бессмертной через благодать в жизни Духа» (р. 75), – заключает мыслитель.

В 1880-е гг. особое внимание Равессона привлекли идеи Паскаля. В статье «Философия Паскаля», опубликованной в 1887 г. в «Обозрении двух миров», Равессон излагает и интерпретирует его учение о геометрическом и тонком уме, «философию сердца», и это изложение ясно показывает, насколько близким себе по духу он считает Паскаля. Действительно, у философов много общего: оба они – христианские мыслители, оба проводят идею о приоритете усмотрения «сердцем» или интуиции над логическими операциями рассудка, целого – над частью. Однако, стремясь показать, что в «Мыслях» представлена истинная философия, Равессон порой несколько искажает взгляды их автора, чересчур сближая личного Бога Паскаля и безличного аристотелевского бога. Философы по-разному трактуют волю: если у Равессона она фактически отождествляется с любовью как даром, то для Паскаля «человеческая воля изначально искажена вожделением: она есть любовь к себе, а не самопожертвование»¹¹⁵. Равессон не согласен с суждением Паскаля о том, что Евангелие учит любить одного лишь Бога. Нет, возражает он, Евангелие объединяет в любви, которая должна прийти на смену эгоизму, людей и Бога, ибо те, кто нас окружает, – «словно видимые боги, в которых нам открывается невидимое»¹¹⁶. Именно это, полагает Равессон, хорошо поняли греки, видевшие в дружбе путь к совершенству. И все же, несмотря на эти различия, «философия сердца» стала для него одним из важных ориентиров при разработке поздней концепции.

В 1881 г. Равессон был избран членом Академии моральных и политических наук, обретя, наконец, достойный его официальный статус; он также стал членом-корреспондентом Академий Кана, Брюсселя и Берлина. Все эти годы, помимо обычных занятий, он интересовался и проблемами этики и педагогики, которым посвящен ряд его работ, в том числе и прочитанных на заседаниях Академий, входивших во Французский Институт. Равессон пожизненно оставался членом Высшего совета народного просвещения.

Бергсон общался с ним с конца 1870-х гг. О внешности Равессона в этот период позволяет судить его портрет, сделанный уже в пожилом возрасте: мы видим благородное лицо, обрамленное длинными седыми волосами. Бергсон неоднократно рассказывал о том, как сдавал экзамен на степень агреже комиссии, которую возглавлял Равессон: его ответ, содержащий критику

тогдашней психологии, вызвал недовольство некоторых членов комиссии, зато обеспечил ему благосклонность председателя. С тех пор Бергсон навещал его всякий раз, когда приезжал в Париж из тех городов, где преподавал в 1880-е годы. Равессон, вспоминая, «принимал меня очень часто, в красном пиджаке, странном для этого метафизика... в своем кабинете на набережной Вольтера, откуда открывался прекрасный вид на Сену; он рассказывал мне обо всем – об искусстве, метафизике, истории, начиная всегда с греков, в манере... единственной слабостью которой была известная туманность»¹¹⁷. Можно предположить, что Равессон, кроме прочего, делился с ним идеями своей поздней философии, многие из которых нашли впоследствии отклик в этико-религиозной концепции Бергсона, изложенной в «Двух источниках морали и религии». Известно, что Равессон читал и ценил работы Бергсона (при его жизни вышли в свет, из крупных сочинений, «Опыт о непосредственных данных сознания» и «Материя и память»). В его архивных материалах нередко встречаются одобрительные замечания, например: «... (Бергсон один): один оправдывает Метафизику как превосходящую всякое *количество* и материальность»¹¹⁸.

К этому времени Равессон приобрел уже большой авторитет в сфере философии и образования. Артур Лавджой указывает в связи с этим на три обстоятельства. Во-первых, хотя философ написал не так много работ, они были (или считались) образцовыми. Во-вторых, сыграло свою роль и то, что он был председателем комиссии агрегации. Наконец, в-третьих, кафедре философии в Высшей нормальной школе в 1864–1875 гг. занимал Жюль Лашелье, который был «пламенным поклонником» философского метода Равессона и разделял некоторые его теоретические идеи. Лавджой цитирует высказывание Лионеля Дориака, относящееся к 1885 г.: «Около 16 лет назад *Философия во Франции в 19 в.* была чем-то гораздо большим, чем *exemplaria graeca*¹¹⁹ для любящей науку молодежи во времена Горация. Будучи нашим арбитром, он [Равессон] покорял нас своими “эстетическими качествами”, а магия стиля располагала нас к его идеям. Этот энтузиазм испытывали почти все, и было бы заблуждением полагать, что единственная причина тому состояла в желании кандидатов добиться успеха. Все жаждали похвал

экзаменатора, но не из-за его должности, а из-за него самого. ... Влияние гг. Равессона и Лашелье разрушило, и разрушило навсегда, влияние Виктора Кузена»¹²⁰.

Об авторитетности Равессона позволяет судить и тот факт, что именно к нему философы и организаторы науки Ксавье Леон и Эли Галеви обратились в 1893 г. с просьбой написать вступительную статью для основанного ими нового журнала «Обозрение метафизики и морали» (*Revue de métaphysique et de morale*)¹²¹. В названии журнала звучит полемическая нота: ведь в то время уже очень сильны были позитивистские настроения, ставившие под сомнение статус и значимость метафизики. Леон и Галеви видели задачу журнала в противодействии этим настроениям, в определении подлинной роли метафизики в культуре. Таким образом, статья Равессона призвана была стать программной, задать направление будущих исследований.

Автор критикует позитивизм и кантианство с теоретической и этической точек зрения, формулируя при этом те положения философии действия, из которых исходит он сам. Отправным моментом стал аристотелевский тезис о полисемии понятия «бытие», содержащийся в «Метафизике»¹²². Из многих значений, упоминаемых Аристотелем: бытие как качество, количество, субстанция и пр. – Равессон выдвигает на первый план потенцию и акт. На этой посылке основано, по сути, все его учение, и в своей статье он выстраивает целую цепочку вытекающих из нее суждений. Они нам в общем уже известны, но, как и раньше, здесь важны нюансы, некоторые дополнительные разъяснения, а также ряд новых выводов. Итак, быть, по Аристотелю, – значит действовать, а действие – это душа, которая является поэтому единственной подлинной субстанцией. Актуальное предшествует потенциальному, ибо, как указывал Лейбниц, «нет реальной потенции без какого-либо актуального стремления, т. е. без какого-либо начала действия»¹²³. Значит, возможности обусловлены тем, что первоначало само ослабляет свою сущностную активность. Акт и потенцию, эти два состояния бытия, определяющие всё, мы познаем по аналогии, видя повсюду их примеры. С помощью рефлексии мы обнаруживаем акт и потенцию в самих себе, в своем внутреннем опыте. Тем самым мы познаем первоначало, Бытие, совсем иное, чем абстрактное и всеобщее бытие логиков; первоначало – это чистое действие, а значит, мышление, которое, помимо ума, содержит еще и волю.

Предприняв экскурс в историю философии, напомним о стоиках и неоплатониках, о Декарте и Паскале с его «философией сердца», Равессон постепенно переходит ко второй важнейшей идее статьи, – идее бесконечности. Хотя в целом, отмечает мыслитель, она была неведома античности, но уже у Аристотеля и неоплатоников очерчены подходы к ней; он выделяет также представления о Боге в иудаизме и христианстве, а затем – исследования Николая Кузанского и новоевропейских философов. Мы видели, что к теме бесконечности Равессон обратился еще в «Докладе». Почему же она так для него важна? Дело в том, что в бесконечности, как он полагал (вслед за Шеллингом, опиравшимся, в свою очередь, на Кузанца), отождествляются противоположности, здесь нет того их разделения, которое естественно для рассудка. Так, единая «мыслящая вещь» раздваивается в самосознании на мыслящий субъект и мыслимый объект, и можно предполагать, что сходным образом обстоит дело в более высокой сфере, где господствуют чистый ум и воля. Такое представление о противоположностях может, по Равессону, обогатить аристотелевскую теорию акта и потенции: противоположности, представляющие собой два момента – актуальности и простой виртуальности, в конце концов разрешаются в тождество. Недоступный рассудку, факт совпадения противоположностей может быть постигнут интуицией.

Но это не значит, убежден Равессон, что подлинная метафизика – привилегия ученых. Ведь развитие человеческой мысли показывает, что «инстинктивные» представления древнейших времен постепенно получили подтверждение в учениях глубочайших философов. Вновь упоминая Вико, который, первым выделив эпохи в развитии идей, сходные у всех наций, говорил о существовании двух родов знания: народного, по природе спонтанного или инстинктивного, и рефлексивного, характерного для философов, – Равессон отмечает, что эти знания не противоречат друг другу, представляя собой две ступени развития мысли. Первое, опирающееся на воображение, предстает в поэтической форме; второе выражается в точных формулировках. С течением времени, по мере развития знания люди смогут прийти к согласию, осознав, что их разногласия обусловлены различием точек зрения, с которых они рассматривают реальность. Принципы такого знания дает под-

линия метафизика, опирающаяся на интуицию или «сердце», с ее идеей всеобщего первоначала, дарующего человечеству нечто от своей силы и полноты. Именно с такой метафизикой Равессон связывает надежду на подлинную мораль, в основе которой будет лежать не абстрактное представление о долге, как у Канта, а конкретная идея великодушия: человек должен быть подобным Богу, своему создателю и образцу, в том числе и в способности к самопожертвованию.

Осознание этого морального идеала, к которому стремились люди во все времена, будет, по мысли Равессона, способствовать и разрешению проблем современности. Он выделяет две ступени морального совершенства, необходимые для реализации идеала, представляя их опять же в терминах потенции и акта: первый момент, потенция, – внутренняя чистота, честь, а второй, акт, – страдание, доброта.

Поль Рикёр в статье «От метафизики к морали», опубликованной в «Обзрении метафизики и морали» в связи со столетием этого издания, отметив достоинства работы Равессона, в том числе обращение к аристотелевским идеям о бытии, высказал и серьезные возражения: предложенный его предшественником путь от метафизики к морали показался ему слишком коротким¹²⁴. И правда, создается впечатление, что принципы метафизики, будучи осознанными людьми, должны, по Равессону, действовать как бы «сами собой». Похоже, что трагизм человеческой жизни, проблема зла как-то выпадают из поля зрения Равессона, нарисованная им картина оказывается чересчур оптимистичной, особенно с позиции современного человека. А ведь философ жил в совсем не простое время, стал современником сложных событий – революций, войн; наконец, и в собственной жизни наверняка сталкивался с драматической ее стороной. Очевидно, оптимизм, присущий ему по природе, подкреплялся глубокой верой в силу добра и в лучшие качества человека, которые непременно когда-нибудь одержат победу. Добавим, что в итоге Равессон тоже сформулировал свой вариант «эклектизма», иной, чем у Кузена, но также основанный на представлении о возможности совместить противоположности, сгладить противоречия между различными учениями и взглядами.

«Философское завещание»: спиритуализм как «героическая философия»

До конца жизни Равессон не утратил бодрости духа и работоспособности. Философ скончался скоропостижно, от быстротечной болезни, 18 мая 1900 г. В последний период деятельности, в 1896–1900 гг., он работал над сочинением, где намеревался в целостном виде изложить свою философскую концепцию. Завершить его он не успел, и после его смерти были обнаружены разрозненные фрагменты, заметки, которые он ежедневно писал. Сыновья философа заботливо собрали их, а Ксавье Леон взял на себя труд составить из них связное целое, поскольку опубликовать их в ином виде он считал «изменой мысли того, кто видел в синтезе саму форму, необходимую форму истины, как и красоты»¹²⁵. Леон искал в этих фрагментах «живой дух», направляющую нить, которая помогла бы воссоздать мысль автора в соответствии с его собственным методом. Результатом этой кропотливой работы стала большая статья, опубликованная Леоном в «Обзрении метафизики и морали» в январе 1901 г. Публикатор назвал ее «Философское завещание», объяснив это тем, что слышал из уст самого автора именно такое обозначение того, чем он занимался в последние годы. В 1933 г. она была переиздана Ш.Девивезом в виде книги, озаглавленной «Философское завещание и фрагменты» (в нее вошли также обнаруженные за это время другие материалы из архива философа). В качестве предисловия здесь помещен текст выступления Бергсона на заседании Академии моральных и политических наук, посвященного жизни и творчеству Равессона, которое на тот момент оставалось главным источником по данной теме. В само «Завещание» Девивез внес лишь незначительные изменения, а четыре наиболее важных фрагмента поместил вслед за ним, как дополнение и пояснение. Он полагал, что в «Философском завещании» лучше, чем в каком-либо из прежних трудов, объединены многочисленные аспекты мысли Равессона. По мнению Девивеза, позиция философа претерпела здесь некоторые изменения в сравнении с «Докладом» 1867 г., где автор выдвигал саморефлексию в качестве главной точки зрения. По существу, это то же учение, но теперь различные формы выражения духа «вопрошаются о тайне реальности»¹²⁶. Мы отмечали выше, что

такое движение «вширь», обращение Равессона к разным сферам человеческой культуры с целью подтверждения главных идей концепции началось еще в 1840-е годы.

В «Философском завещании» изложена концепция, которую сам автор называет «героической». Еще в «Докладе» он писал о том, что героизм, свойственный «родине Декарта и Паскаля» и нашедший свое выражение в христианстве, основан на жертвенности, любви, самоотверженности. Эта идея стала лейтмотивом его позднего учения, что отразилось и в статье «Метафизика и мораль». Возвращаясь к прежним темам своей философии, Равессон теперь видит их в несколько ином свете, поворачивает другими гранями. Он выдвигает на первый план фигуру героя – такого как Геракл, Тезей или Ахилл. Сыновья богов, получавшие от них, в отличие от обычных людей, силу противостоять обстоятельствам, герои стали примерами избранных, исключительных личностей, которым свойственно великодушие, сострадание к ближним, чьи беды они воспринимали как свои. Отсюда, по Равессону, берут начало два типа философствования. Первый из них, который Цицерон называл плебейской философией, Беркли – мелкой (*petite*), а – Лейбниц – *raupertina philosophia*¹²⁷, – это, например, материалистические учения Демокрита и Эпикура, которые подчеркивали значение чувств и рассудка и искали принципов в худших, низших вещах. Философию второго типа, царственную и аристократическую, – учения Сократа, Платона, Аристотеля – Равессон называет спиритуальной или спиритуалистической.

Продолжая свою критику Платона, возведшего в ранг начал абстракции, созданные рассудком, Равессон вновь, как и в «Метафизике и морали», подчеркивает мысль Аристотеля о разных значениях слова «быть», с различения которых должна начинаться философия, имеющая своим предметом бытие. «Искать для всего одно основание (*raison*), тогда как некоторые вещи, а именно наивысшие, познаются непосредственно интуицией и по аналогии, – это слабость рассудка, который слаб, возможно, потому, что ему недостает интуитивной силы, чтобы идти к началу (*principe*)» (р. 59). Аристотель в своем учении о категориях разграничил эти значения, а тем самым, в противовес платоновской теории абстракций, начал исследование скрывавшейся за этими абстракциями глубинной реальности. По Равессону, вести такое исследование

означало «продвигаться по пути, открытому античным героизмом, обращаясь к сознанию как источнику глубокой истины» (ibid.). Далее следует примечательная отсылка к Шеллингу: «Сильное сердце хочет Бытия (Шеллинг), не довольствуясь тенями, идолами и призраками. ... Сердце, включающее в себя волю и чувственность, притязало на большее. Ему нужно было то, чего требует Шеллинг, – бытие, которое существует, то есть то, к которому обращается опыт; бытие, мыслящее само себя, касающееся себя в сознании. Таково было тайное чаяние сильных душ, прежде всего героев, о чем и свидетельствуют их действия» (р. 60). Аристотелем, который хотел вернуться от логических абстракций к богатству опыта, двигало «живое чувство реальности», с чем Равессон и связывает появление позитивной философии, заменяющей абстрактное и смутное понятие понятием точным.

Именно Аристотель, подчеркивает Равессон, увидел объяснение природы в действии, которое есть бытие как таковое, принадлежащее первой и наивысшей из категорий. Из этого отождествления действия с бытием вытекает новая философия, которую предчувствовали и создали героические души (р. 123). Ведь действию свойственно стремление сообщить, передать себя; в этом Равессон усматривает черту великих героев. Благодаря действию бытие движет само себя, разделяясь на два различных и противостоящих друг другу фактора – субъект и объект; так возникает причинность. Действие реализуется путем нисхождения, движения вниз, в котором выражается внутреннее стремление благородных душ.

По Аристотелю, природа – это движение, а движение – своего рода жизнь. Значит, делает вывод Равессон, именно с жизни все начинается, к ней все восходит. И как иначе объяснить, откуда возникла жизнь, если она не была уже вначале? Кульминацией учения Аристотеля было положение о том, что суть жизни – это мышление, мыслящее самого себя. На осознании этого основана, по Равессону, героическая доктрина, в противоположность вульгарной, которая сводит мысль к необъяснимой случайности, считая ее некой роскошью, излишеством. «Полное бытие – это дух, природа которого такова, что, действуя, он сознает то, что делает, то, кем он является» (р. 62). В одном лишь Боге субъект и объект всецело тождественны; это – вершина, предел, к которому стремится вся природа, проходя через различные уровни, представляющие собой большие или мень-

шие имитации, подражания этой вершине. Дух объемлет всё, от высших до низших уровней вселенной и жизни; вселенная образует единое целое, возникшее из божественной благодати вследствие нисхождения божественного начала. Именно эта теория, исток которой Равессон усматривает в учении Аристотеля, приходит, по его убеждению, на смену декартовскому дуализму двух субстанций.

«Стремясь к совершенству, к гармонической форме, охватывающей всю систему, природа в целом движется в своем развитии от более совершенного к менее совершенному, причем наиболее совершенное отображает, если не является им само, источник всего» (р. 130). Итак, в начале пребывает лучшее. Об этом говорит, по Равессону, и «самое философское из Евангелий» – Евангелие от Иоанна, открывающееся изречением «В начале было Слово». Но почему же лучшее не самодостаточно? Почему Бог (или некая иная первопричина мира) не довольствуется собственным существованием, а производит мир? Равессон вновь обращается к этому сакраментальному вопросу, которым с давних пор задавались философы, стремясь, так сказать, «заглянуть» в начало мира, понять его истоки. Свои ответы на этот вопрос давали Платон и Плотин, Лейбниц и Шеллинг и многие другие мыслители. По Равессону, понять это по-настоящему могут те, кто «слушает наставления сердца» (р. 65). **Бог есть причина самого себя, но временами он дарует миру часть своей полноты; любовь создала все, отдавая саму себя.** Порождающее начало, спонтанно продвигаясь вниз, разделяется в творениях, но несет в себе причину нового воссоединения: ведь разделенность, обособленность свойственна лишь телесным вещам. Все в природе направлено к единству, хотя путь к нему лежит через различие. По Равессону, природе, как и любому из ее существ, свойственна поляризация, благодаря которой в природе развивается первичная активность. Природа стремится к раздвоению, словно для того, чтобы лучше понять себя, и один элемент в ней предстает как образ другого. Примеры тому Равессон видит в законе контрапункта в музыке, догмате Троицы в христианской теологии, согласно которому божество переходит от крайнего тождества к дуальности, из которой рождается новое единство. Но вместе с тем, вновь подчеркивает философ, в мире между различными обособленными вещами всегда существует непрерывная связь, тайная взаимозависимость.

Истоком жизни Равессон считает внутренне присущее ей высшее начало, которое непрерывно переходит, как творческая сила, от одного существа к другому: «...такова суть всей природы. Таково различие между глубиной причин и поверхностностью следствий, между философией *мозга* и философией *сердца*» (р. 120). **Развивая мысль, высказанную в «Докладе», он подчеркивает, что природа повсюду являет собой «пластичную сущность», нечто аналогичное божественному огню у стоиков, – «первоначально, которое ослабляется и вновь напрягается, рассеивается и сосредоточивается, чтобы прийти к окончательному прославлению» (ibid). **Материализм, позитивизм, трансформизм, которые представляют историю мира как постоянное развитие, не имеющее ни в себе самом, ни вовне какого-либо принципа движения, не могут объяснить, почему все, возникая из хаоса, из ничто, тем не менее движется к порядку и красоте. Им неведомо «глубочайшее основание порядка и красоты», которое иная философия видит в любви, предваряющей благодати, представляющих собой сам «принцип жизни» (р. 121).****

Жизнь, пишет Равессон, – это тайна, но прояснить ее могут некоторые явления из сферы бессознательного, или подсознательного, нашедшие отражение, например, в учении Лейбница о малых восприятиях или в его собственном исследовании о привычке, формирование которой, как он показал, можно сопоставить со скрытой работой природы. «Вся наша жизнь наполнена мыслями если не абсолютно бессознательными, то по крайней мере нерелективными, – темной массой, в которой выделяется относительно небольшое число ясных и отчетливых идей. В любой момент идея спускается во мрак или поднимается к свету; в одной и той же идее, в одной и той же воле сходятся элементы мысли или воображения, которые представляют бесконечно различные степени ясности и четкости, от ярчайшего света до глубочайшей тьмы» (р. 128). Такую картину жизни души Равессон противопоставляет обычным установкам психологии, которая, не учитывая степеней и оттенков, сводит все к бесплодным абстракциям. Упомянув здесь об учении Шопенгауэра, автор недоумевает, почему тот, усматривая основу всех явлений природы в бессознательном, считал, что оно творит только зло. Это обращение к Шопенгауэру примечательно: в самом деле, Равессон был создателем совершенно иного по

духу и смыслу учения о воле и бессознательном. Бессознательное, или подсознательное, у него изначально одухотворено, нацелено «ввысь», к постоянному совершенствованию, в процессе которого мир все больше предстает как постепенное раскрытие творческой божественности и души – ее образа и толкователя. Это стремление к совершенству приводит наконец, по Равессону, к человеческому роду, образу души и божества, а в нем – совершенной красоты.

Излагая свои представления об эволюции природы, Равессон обращается к теме, которая позднее привлекла особое внимание исследователей. Это тема волнообразного движения, свойственного природе. На каждой ступени, полагает философ, развитие останавливается, вызывая определенные диспропорции, но потом продолжается; природу можно сравнить с музыкальной пьесой, где главный мотив то исчезает, то появляется вновь. Живых существ отличает черта, отображенная великими художниками, которая бросает свет на сам «метод природы». Это повторяющееся движение, своего рода пульсация (*ondulation*), **выражающая внутреннее раздвоение** всякой вещи; она напоминает волну, которая, поднявшись, затем снижается, как бы отдавая себя. Равессон видит в ней «зримое выражение жертвенности, в котором являет себя доброты» (р. 133), самоотверженности, присущей любви. Природа, утверждает он, стремится, в отличие от искусства, прежде всего не к красоте, а к любви, из которой уже проистекает красота, а из нее – грация (*grâce*).

Многозначное понятие – *grâce*, с которым мы неоднократно встречались у Равессона, вновь оказывается здесь в центре внимания философа, причем в обоих главных своих значениях – и «грация», и «благодать», «милость». В человечестве, представляющем собой наиболее совершенное творение природы, следует видеть, по Равессону, эстетическую меру всех вещей; человеку свойственна наисовершеннейшая симметрия. Но красота предполагает еще и то, что греки называли эвритмией, – ритмичное движение, которое оценивается скорее чувством, чем суждением. Это и есть грация, в особой мере присущая движениям, которые Леонардо да Винчи называл божественными (*moti divini*). **Равессон приводит** в качестве примеров картины самого Леонардо – изображения апостола Иоанна, Иисуса Христа и Мадонны, – а также творения Перуджино, Фра Бартоломео, Корреджо, Рубенса, Рембрандта и

Мурильо. Все эти великие мастера, полагает он, прекрасно передавали движения, которые выражают сочувствие или жертвенность, присущую самому творческому началу. Проявления свойственной природе ритмичности, которую философ сравнивает с биением сердца, можно видеть в чередовании подъема и снижения, пробуждения и сна, жизни и смерти, а также в вибрациях света, колыхании волн, движении животных, особенно змеи, наконец, в походке человека. Эту особенность подметили, напоминает автор, Микеланджело и Леонардо, советовавшие наблюдать за изгибами любой формы, всякой вещи, которые передают присущую ей грацию. «В грации сердце чувствует Бога», – подытоживает Равессон (р. 83). А это означает, что метод изучения природы не сводится к сбору фактов и установлению их порядка; он призван открыть в мире гармонию, непрерывность, которые дополняются красотой и грацией. И тогда история мира предстанет как поэма.

Тема грации в философии Равессона восходит, очевидно, к Плотину. Пьер Адо в работе «Плотин, или Простота взгляда» пишет о том, что именно Равессону лучше всех удалось понять значение платиновского переживания жизни как грации, очарования. «С точки зрения Плотина, если бы вещи были просто таковы, как они есть по своей природе, сути и структуре, они не были бы приятны. Иначе говоря, любовь всегда выше, чем ее объект, как бы он ни был высок. В нем нет объяснения и обоснования любви. В любви всегда есть некий “плюс”, – в ней есть нечто неоправданное. И то, что соответствует этому плюсу, – это грация, это жизнь в одеянии самой глубокой ее тайны. Формы и структуры можно объяснить. Но жизнь и грация необъяснимы. Они – “дополнение”, и в этом привнесенном дополнении заключено все. Плотин видит тут “печать Блага”. ...Равэссон в точности повторяет этот ход платиновской мысли. Если полное грации движение является моментом самозабвения, значит, оно выявляет природу творческого принципа. Жизнь есть очарование (*grâce*), ибо Бог – это благодать (*grâce*)»¹²⁸.

Отсюда вытекает, по Равессону, и роль искусства, эстетики. Ведь еще Платон говорил: чтобы лучше узнать предмет, нужно рассматривать его там, где он прекраснее всего. Значит, «именно эстетика – светоч науки» (р. 85), и это справедливо не только для высших наук, близких к моральным, но и для химии, физики,

математики, в которых тоже есть своя красота. Развивая темы, изложенные в «Докладе о философии во Франции», Равессон утверждает: искусство учит о том же, что наука, но с большей силой. Предметом искусства является красота, а непосредственной целью – воспроизведение жизни, но не той, какая она есть, а той, какой должна быть: именно с этой оговоркой Аристотель называл поэзию подражанием природе. Используя выражение Спинозы, можно сказать, пишет Равессон, что поэзия подражает не столько природе порожденной, сколько порождающей¹²⁹. Искусство устраняет препятствия, выявляя чистое стремление, волю природы; вместо реальности, неизбежно несовершенной, оно показывает идеальную и абсолютную истину, высвечивая тем самым основной закон жизни и организации. Именно в искусстве, по Равессону, душа вступает в плодотворный союз с божественным духом, когда в состоянии экстаза, вызванного красотой и грацией, чувствует, что возносится в высшие области. Как раз этого не поняли те, кто, подобно Песталоцци, хотели свести искусство рисунка к некоей науке, основанной на геометрии. Не умаляя роли геометрии, например в использовании перспективы, Равессон подчеркивает, что в искусстве художник движется от целого к деталям, а не наоборот. Философ, кстати, возражает по этому поводу и Декарту, который в «Рассуждении о методе» утверждал, что в науке нужно начинать с деталей, а от них постепенно переходить к целому. Для Равессона, напротив, первичным является видение целого, позволяющее правильно выделить части – не случайно, как придется, а обдуманно.

Данная мысль не менее верна, полагает философ, по отношению к искусству. Чтобы стать хорошим художником, нужно прежде всего научиться постигать целое, затем выявлять в нем морфологический принцип, а уж потом – постепенно схватывать каждую деталь, соотнося ее с целым. В искусстве сочетаются единство и множество, осуществляется «союз противоположностей, непостижимый или таинственный, который может произвести лишь божественная сила» (р. 135). Прекрасно то произведение, где целое и части словно бы связаны взаимной любовью. По Равессону, именно это подразумевал Шеллинг, говоря, что «прекрасными являются те вещи, которые обладают наиболее совершенной организацией; в них все, кажется, проникнуто любовью» (р. 132).

Но есть, убежден Равессон, и нечто такое, что выше искусства: это мораль, которую стоики называли искусством жизни; ее предметом является уже красота не тела, а души. Именно искусство жизни формирует душу, дает правила поведения, а значит, воли. Здесь также очень важно подражание образцу, причем воздействие образца, примера более сильно, чем во всякой иной области, поскольку оно коренится в любви. Если Кант «из-за антипатии ко всякой чувствительности» (р. 99) приписывал опыту низшую роль, считал невозможным основать мораль на идее блага и не искал секрет жизни в любви, то Декарт, по Равессону, гораздо лучше понял роль чувства и любви как корня интеллекта и воли, полагая, что без больших страстей в душе нет ничего великого. Но в нашей ли власти любовь? Великие философы прошлого: Тертуллиан, Боссюэ, Августин, Паскаль – не сомневались в этом, усматривая в любви саму суть человека. Напоминая слова св. Августина «Любите, и делайте, что хотите», Равессон поясняет: здесь имеется в виду не страсть, незаконно присвоившая имя любви и стремящаяся лишь завоевывать и обладать, а подлинная любовь, желающая отдать себя без остатка. Такая любовь – это основа и одновременно вершина всякой добродетели.

«В целом мораль, искусство жизни, сводятся к обучению жизни, какой ее желала бы человеческая природа в своей изначальной истине» (р. 102). На это и нацелена, по Равессону, мораль героев-спасителей, мораль великодушия, суть которой – дар и щедрость, а также стремление к простой жизни. Опрощение – это возврат души к самой себе; такова была максима морали у Плотина: ведь простое, Единое – это Бог. Примеры подобной морали Равессон усматривает у избранных личностей всех времен, в том числе античных героев и европейских рыцарей, в великих религиях, особенно в христианстве. Кстати, в христианстве ему близко отнюдь не всё, некоторые аспекты христианской доктрины он подвергает критике. Так, «узкая теология», делающая упор на наказании грешников в загробной жизни, противоречит, с его точки зрения, самому духу христианства – милосердию.

Равессон уповает на то, что героическая мораль когда-нибудь станет ведущей в человеческих обществах. Отметим, что проблемы социальной философии никогда не находились в центре его внимания. Вот и в «Философском завещании» он лишь подчерки-

вает, что социальное существование людей нацелено на взаимопомощь, совместное наслаждение счастьем друг друга; в союзе двух личностей, полагает он, формируется как бы новая личность, поддержка и развитие которой становятся высшей целью жизни. Утверждая бессмертие души, Равессон проводит мысль о том, что за пределами физического мира не будет уже абсолютного разделения, души станут проницаемыми друг для друга, подобно идеям в умопостигаемом мире, как их представляли платоники.

«Отделение от Бога, возврат к Богу – замыкание великого космического круга, восстановление вселенского равновесия – такова история мира. Героическая философия не конструирует мир из математических и логических сущностей, из отделенных от реальности абстракций Рассудка; она постигает сердцем живую реальность, подвижную душу, дух огня и света» (р. 110). Так заканчивается «Философское завещание» Равессона, в котором изложена его поздняя концепция, основанная на идее нисходящего в мир первоначала, которое дарует частицу себя миру, являя тем самым наивысший образец для героев, избранных личностей (это дало основание П.Рикёру назвать учение Равессона «метафизикой дара»¹³⁰). Из «Фрагментов», помещенных публикатором в этом же томе, мы выделим здесь лишь тему, ставшую одной из ведущих у последователей философа, например у Бутру и Бергсона. Это тема отношения философии и науки, которая обсуждалась еще в «Докладе», а к концу XIX в., по мере упрочения позиций позитивизма, приобрела еще большее значение. Философия, в трактовке Равессона, – единственно подлинная наука, нацеленная на познание первых причин всего наиболее постоянного и регулярного в науках. В принципе она могла бы давать знания о различных науках, но пока мыслитель расценивает эту возможность как отдаленный и скорее всего недостижимый идеал. Однако он убежден в том, что у философии имеется собственный предмет – духовная природа, прогресс в познании которой, быть может, когда-нибудь покажет, как из нее вытекают более или менее скрытые принципы частных наук. Последние, опирающиеся на рассудок, не могут постичь подлинное единство мира, отношения части и целого. «Точка зрения симпатии и вселенского союза – позиция не частных наук, а той науки об универсальной природе, которая называется философией» (р. 153).

Рассудок, вновь отмечает Равессон, исключает противоположности, не способен понять, каким образом простая мысль может содержать в себе множественность; ему чужд самый неопровержимый факт союза противоположностей, на котором основана вся природа, – факт сознания, где то, что мыслит, распадается на мыслящую вещь и мыслимую вещь. «Если логике рассудка претит одновременность противоположностей, то опыт это удостоверяет» (р. 156). **Внутренний опыт, свидетельствуя о совпадении противоположностей**, указывает на существование в нас активности, воли, которая и является субстанцией. Это поняли, напоминая Равессон, возвращаясь к темам «Современной философии», Аристотель и Лейбниц, в отличие от тех философов Нового времени, которые, начиная с Беркли и Юма, решили отбросить субстанцию как чистую фикцию, поскольку ее отношение к атрибутам было для них подобно отношению тела к одежде, которую можно с него снять.

Рассудок, по Равессону, не может постичь чистую идею божества – беспредельное совершенство, представляющее собой интеллект и волю в их единстве. Это недоступно рассудку именно потому, что совершенство есть наивысшая жизнь, предполагающая движение, стремление к цели, а значит – несовершенство. Перед такой идеей рассудок пасует, ему кажется смутным то, что является самой ясностью. На постижение этого и были нацелены мистерии, о которых вновь вспоминает философ. Явно следуя Шеллингу, он утверждает, что «негативный элемент», выявляемый в Боге, не должен пониматься как непременно «враждебный» (в связи с этим он упоминает и Якоба Бёме). Если главная цель религии – союз с Богом, то к этому же в конце концов придет, по Равессону, и философия, все глубже познавая принципы, лежащие в основе универсума, все лучше определяя их духовное и моральное значение. Воззрения французского мыслителя и здесь оказываются близкими представлениям Шеллинга, который писал: «Лишь с переходом к позитивной философии мы приступаем к области религии и религий, и также лишь теперь можем ожидать возникновения у себя *философической* религии... имеющей реально вместить в себя действительные религии, мифологические и богооткровенные...»¹³¹.

Учение Равессона современные исследователи иногда называют, используя термин Хайдеггера, онтоотеологией (а Ф.Ларюэль – онтоотеофанией); Жозеф Допп писал о его «теологии». Сам Равес-

сон не относил себя к теологам. Еще в «Докладе», излагая взгляды некоторых тогдашних теологов – Гратри, Симона, Сэссе и Каро – и позитивно оценивая их онтологизм, непосредственно соотносящий разум с универсальным и абсолютным бытием, Богом, он замечал: «Но философия этих теологов не автономна. Философия нуждается в совершенной свободе»¹³². Когда в религии возьмет верх идея развития, когда утвердится более широкая доктрина интерпретации, теология, став более свободной, сможет, полагал он, в большей мере опереться на философию и, в свою очередь, помочь ей. Тем самым подтвердится мнение св. Августина, считавшего, что подлинная религия и подлинная философия, по сути, тождественны. А подлинность предполагает, по Равессону, свободу духа, свободу исследований, которые, развиваясь в разных областях, в пределе придут к одному и тому же. На этой ноте надежды завершается, как видим, творчество французского спиритуалиста.

Заключение. Равессон и его последователи

«Спиритуалистический реализм» Равессона содержал в себе множество идей, получивших развитие в творчестве его учеников и последователей, чья деятельность отчасти или полностью развернулась уже в XX в. Его учение, сформировавшееся на «перекрестке» разных интеллектуальных течений и влияний, стало важной вехой в той филиации идей, восходящей к Аристотелю и Плотину, которая привела в конце XIX в. к концепции Бергсона. Тем самым оно явилось одной из основных предпосылок для «философии духа», составляющей, согласно периодизации, предложенной Ф.Вормсом, первый «момент» французской философии XX столетия (1890–1930)¹. Отметим, что традиция французского спиритуализма, связанная с именем Равессона, отнюдь не предполагает полного единства во взглядах ее представителей. Напротив, все они были самостоятельными мыслителями и по своим идеям порой довольно сильно расходились с мэтром. За границами того сходства воззрений, которое определяется признанием основных принципов спиритуализма в его равессоновском варианте, у каждого из них были свои приоритетные сферы исследования. Так, Жюль Лашелье особенно интересовался проблемами метода, Эмиль Бутру много писал об отношении философии и науки, анализировал понятие закона в науке; оба они в гораздо большей степени, чем Равессон, ориентировались на Канта. И все же именно Равессон был для них идейным вдохновителем, во многом определившим их миропонимание и способ философствования.

Так, Лашелье в одном из писем отмечал, что концепция Бытия, предстающего «в субъективной форме духовного действия ... возможно, единственная, которая является общей для всех нас и определяет единство философского движения в последние двадцать лет. ... Г-н Равессон выразил ее, связав с философией Мен де Бирана. Именно здесь, как мне кажется, – исходный пункт»².

Выше мы говорили о значении проблемы детерминизм/свобода для философии XX столетия, о роли Равессона в разработке понятия внутренней причинности. Здесь за ним следует прежде всего Эмиль Бутру, автор опубликованной в 1874 г. работы «О контингентности законов природы» (ее положения были развиты 20 лет

спустя в книге «Об идее естественного закона в современной науке и философии»). В русском переводе 1900 г. она называется «О случайности законов природы», но в оригинальном названии – «*De la contingence des lois de la nature*» – использован термин *contingence*, отсылающий к давней философской традиции. «Латинское “контингентный” (*contingens*) – строгий метафизический термин, который означает “не необходимый” и противопоставляется термину *necessarius*: “необходимый”. В схоластическом *contingens* отсутствует та коннотация самопроизвольности, спонтанности, которая имеется в русском слове “случайный”...»³. Хотя французский термин *contingence* часто переводится как «случайность», он по смыслу отличен от слова *hasard*, которое понимается либо как подчиненность вероятностным законам (например, в игре в «орла или решку»), либо как «слепой случай» (например, случайная встреча и пр.). Та «контингентность», о которой идет речь у Бутру, не противоречит самопроизвольности и свободе, а, напротив, предполагает их. Как отмечает Д.Ледюк-Файет, «“контингентность”, в том смысле, какой Бутру придает этому слову, означает, что законы природы не являются определяющими и необходимыми, но выражают божественное совершенство в его свободном волеении, характеризующее постоянством. Бесконечная воля Бога, вполне картезианского, лежит в истоках контингентности, принципа регулярности, который выявляется в феноменальном поле...»⁴. Здесь приоритет приписывается конечным, а не действующим причинам, необходимость выступает как тяга к идеалу. В таком понимании причинности Бутру, безусловно, – ученик Равессона.

Дальнейшее развитие идеи Равессона нашли в концепции Бергсона, самого яркого представителя того умонастроения, которое связано с данной философской традицией. Учение Бергсона, при всем его своеобразии и новаторстве, конечно, не «висело в воздухе», а было укоренено в интеллектуальной почве XIX столетия, в тех проблемах, которые ставились и обсуждались тогда в философии. Хотя в основных работах Бергсона мало упоминаний о Равессоне (точнее, их всего три – в латинской диссертации «Идея места у Аристотеля», в «Материи и памяти» и «Творческой эволюции»), что-то дополнительно можно узнать из опубликованных воспоминаний его друзей и последователей. Так, Бергсон, всегда отстаивавший независимость собственной мысли, все же называл

Равессона в числе своих учителей. Правда, при всем почтении к мэтру, он порой отзывался о нем и несколько критически: «...этот властелин философии, чьи руки были полны сокровищ, выронил некоторые из них»⁵. Возможно, такая оценка связана с известной расплывчатостью, недостаточной проясненностью учения Равессона. Но в целом Бергсон признавал, что принимает – применительно к своей концепции – термин «спиритуалистический реализм», предложенный Равессоном⁶. Он заимствует у своего предшественника саму программу создания «позитивной метафизики», науки о духе, открывающей путь к абсолютному через непосредственное постижение фактов сознания. В его работах обнаруживается много моментов, доказывающих сходство между идеями обоих философов, – в трактовке универсума, материи, свободы, причинности; в связанных с учением Плотина представлениях о характерном для универсума «нисхождении», движении от единого духовного начала к многообразию природы, а затем, с появлением человека, – новом восхождении к единству.

Оба мыслителя хотели занять среднюю позицию между идеализмом и материализмом (в терминологии Бергсона в «Материи и памяти» – «реализмом»), полагая, что общий порок данных учений состоит в попытке применить один и тот же метод к принципиально различным областям – материальной и духовной. Обращаясь к внутреннему опыту, оба философа развивают, вслед за Бираном, эмпиризм особого рода, который Бергсон назвал «истинным эмпиризмом», тождественным, по его мнению, истинной метафизике. Но, как справедливо отмечает Жанико, этот новый эмпиризм по сути ведет к «метаэмпиризму», и трудно не признать, что такой «выход эмпиризма за собственные границы меняет природу самого эмпиризма»⁷. Вероятно, здесь мы сталкиваемся с одним из примеров условности классификаций, принятых в истории философии. Перед нами – эмпиризм, признающий достоверность внутреннего опыта, «реабилитирующий» – на новых основаниях – понятия субстанции и причинности, отрицающий редукционизм.

Много сходного можно увидеть в связи с этим в гносеологии обоих философов, которые противопоставляли дискурсивный по характеру рассудок, подчиняющийся логическим законам, и интуицию, непосредственно постигающую абсолютное. Правда, Бергсон по-иному толкует интеллект (*intelligence*), фактически ото-

ждествляя его с рассудком; у Равессона это понятие гораздо богаче, приобретает разные значения. Но, так или иначе, в гносеологии и методологии оба мыслителя, опираясь на идеи Мен де Бирана, делают следующий шаг: от факта сознания, постигаемого в непосредственной апперцепции, или рефлексии, или интуиции – как бы ни понимать этот метод – совершается переход к реальности, основу которой составляет духовное начало, Бог, абсолют. Вместе с тем, в концепции Равессона нет достаточной ясности в трактовке интуиции и ее роли: нередко философ выдвигает вперед скорее метод аналогии. Несколько прояснить эту проблему может, очевидно, обращение к истокам, к античности, в которой черпают вдохновение оба мыслителя. Понятие интуиции восходит к античным представлениям о космической симпатии, связывающей воедино различные части универсума. Аналогия, как следует из трактовки Равессоном аристотелевской метафизики, играет в чем-то сходную роль, объединяя между собой различные категории бытия. Существенно то, что оба эти метода – интуиция и аналогия – связывают сознание с реальностью, хоть и «соприродной» ему, но существующей независимо от него, что и подразумевается самим термином «реализм». Здесь, в отличие от немецкого идеализма, нет речи о «Я» или абсолютной идее, полагающей мир; у обоих философов идея «не заменяет собой бытие... она довольствуется тем, что раскрывает его»⁸.

Бергсон, довольно резко критиковавший античную философию в четвертой главе «Творческой эволюции», все же многое взял у нее – вероятно, не в последнюю очередь благодаря Равессону. Это неудивительно: «...кто, как не Равессон, – пишет Жанико, – является во Франции XIX в. наследником греческой метафизики?»⁹ Интерес Бергсона к Аристотелю, которому посвящена его латинская диссертация, к идеям стоиков и Лейбница унаследован в том числе и у Равессона; не исключено, что именно работы французского спиритуалиста сыграли свою роль в его обращении к философии Плотина, имевшей особое значение для разработки концепции «творческой эволюции».

Вероятно, больше всего Бергсон сближается со своим предшественником в позднем сочинении «Два источника морали и религии», хотя стимул к исследованию этико-религиозной проблематики он мог получить еще в молодости, во время встреч и бесед

с Равессоном, при чтении его работ. Истоки изложенной Бергсоном концепции духовной элиты, моральных героев, тоже можно усмотреть, среди прочего, в «героической» философии Равессона. Как для последнего носителями принципов самопожертвования, великодушия были античные герои, европейские рыцари, адепты христианской морали, так и Бергсон увидел в избранных личностях разных эпох представителей «открытого общества», динамической религии. Тем самым всеобщие принципы добродетельной жизни, «искусства жизни» оказываются укорененными в индивидуальном, в конкретных личностях, и усваиваются их последователями как образцы, модели поведения. В христианстве главное для обоих мыслителей – не буква, а дух, зарождение которого они прослеживают в более ранние эпохи, в том числе в античности, иудаизме и др. Вплоть до позднего периода творчества Бергсон разделял столь свойственную Равессону оптимистическую трактовку человека, веру в возможность его неограниченного совершенствования (правда, уроки Первой мировой войны и последующих исторических событий сильно подорвали эту веру).

Однако, при всех несомненных сходствах, Бергсон был мыслителем совсем иного масштаба. Его новаторство противостояло классической метафизике, как он ее понимал, а в этом смысле – во многом и Равессону. Здесь главную роль сыграло понятие длительности, определившее своеобразие бергсоновского учения. Хотя идея, или «интуиция», длительности тоже в чем-то восходит к Равессону, который наметил понимание сознания как динамической субстанции, совмещающей в себе постоянную изменчивость и вместе с тем – единство, но по богатству коренящихся в ней смыслов и вытекающих из нее следствий она несопоставима с тем, чего достигли предшественники Бергсона. Становление, четко отличавшееся в античной философии от бытия, в его концепции было отождествлено с бытием. Тем самым Бергсон занял прочное место в «философии процесса», которая выразила одну из важнейших особенностей интеллектуальных устремлений XX столетия¹⁰.

Различия учителя и ученика связаны и с отношением к науке. Для Равессона, не лишённого интереса к научному знанию, этот интерес оставался все же привходящим, вторичным, тогда как для Бергсона он стал одним из исходных стимулов философской деятельности. Еще в 80-е годы XIX в. он осознал: бурное развитие

наук о жизни показало, что наука перестала быть единой, ориентированной только на математику и физику, а значит, методы науки и понимание ее задач должны меняться. Отсюда выросло его внимание к проблемам биологии, эволюции, которые лишь мимоходом затрагивались в работах Равессона. А потому и понятие жизни у Бергсона более «биологизировано», сохраняя, однако, исходную связь со спиритуалистической трактовкой жизни у его предшественника (напомним, что в истоках жизни, согласно концепции «Творческой эволюции», лежит сознание или сверхсознание).

Выявление спиритуалистской «родословной» философии Бергсона позволяет, на наш взгляд, конкретизировать принятые у нас представления о философии жизни. Так, «генеалогические линии» Шопенгауэр – Ницше и Равессон – Бергсон оказываются принципиально различными по своим характеристикам. «Воля», «жизнь» совершенно по-разному трактуются в рамках тех вариантов волюнтаризма, какими являются учение пессимиста Шопенгауэра и равессоновская «метафизика дара», как назвал ее Поль Рикёр. Здесь мы не имеем возможности углубиться в эти темы; подробное исследование их, как и многих иных вопросов, затронутых в данной работе, – дело будущего.

Примечания

Введение

- ¹ Из вышедших в последние десятилетия работ см.: *Кротов А.А.* Философия Мен де Бирана. М., 2000; *его же.* Трактовка сознания в «эклкктическом спиритуализме» В.Кузена // Философия сознания: история и современность. М., 2003.
- ² См., например: *Федорова М.М.* Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XIX в. М., 1997.
- ³ *Сэв Л.* Современная французская философия. Исторический очерк: от 1789 г. до наших дней. М., 1968. С. 132.
- ⁴ *Worms F.* La philosophie en France au XX-e siècle. Moments. P., 2009. P. 60–61.
- ⁵ См.: *Вдовина И.С.* Вехи творческой биографии // Поль Рикёр в Москве. М., 2013. С. 19.
- ⁶ *Janicaud D.* Une généalogie du spiritualisme français. Aux **sources du bergsonisme**: Ravaisson. La Haye, 1969. P. 1.
- ⁷ *Avant-propos* // De la nature à l'esprit. Etudes sur la philosophie française du XIXe siècle. Lyon, 2001. P. 12.
- ⁸ См.: *Beaufret J.* Notes sur la philosophie en France au XIXe siècle. P., 1984. P. 18.
- ⁹ См. об этом: *Bellanton A.* Ravaisson: le «champ abandonné de la métaphysique» // Cahiers philosophiques. 2012. № 129. P. 20.
- ¹⁰ *Chevalier J.* Entretiens avec Bergson. P., 1959. P. 142.
- ¹¹ *Bergson H.* La philosophie // *Bergson H.* Ecrits et paroles. V. II. P., 1959. P. 425.
- ¹² *Визгин В.П.* Философия науки Гастона Башляра. М., 2013. С. 227.
- ¹³ *Janicaud D.* Victor Cousin et Ravaisson, lecteurs de Hegel et Schelling // *Les études philosophiques.* 1984. No. 4. P. 451.
- ¹⁴ См.: *Boutroux E.* La philosophie de Félix Ravaisson // *Revue de métaphysique et de morale.* 1900. T. 8. № 6.
- ¹⁵ *Bergson H.* La vie et l'oeuvre de Ravaisson // *Bergson H.* La pensée et le mouvant. P., 1934. P. 281–322. Русский перевод см.: *Бергсон А.* Жизнь и творчество Равессона // *Бергсон А.* Избранное: Сознание и жизнь. М., 2010.
- ¹⁶ *Gouhier H.* Liminaire // *Les études philosophiques.* 1984. No. 4. P. 434.
- ¹⁷ *Dopp J.* Félix Ravaisson. La formation de sa pensée d'après des documents inédits. Louvain, 1933. P. V.
- ¹⁸ См.: *Laruelle F.* Phénomène et difference. Essai sur l'ontologie de Ravaisson. P., 1971.
- ¹⁹ См.: *Montebello P.* L'autre métaphysique. Essai sur la philosophie de la nature: Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson. P., 2003.
- ²⁰ См.: *Le Lannou J.-M.* Le vocabulaire de Ravaisson. P., 2002; *Marin C.* L'oeil et la main: la métaphysique du toucher dans la philosophie française. De Ravaisson à Derrida // *Les études philosophiques.* 2003. No. 1. P. 99–112.
- ²¹ *Guibert G.* Félix Ravaisson. D'une philosophie première à la philosophie de la révélation de Schelling. P., 2006. Этой теме посвящено также большое число статей в философской периодике.

- 22 См., например: Etudes sur F.Ravaisson. De l'habitude. P., 1999.
- 23 *Mauve Ch.* Ravaisson, lecteur et interprète de Schelling // *Romantisme*. 1995. № 88. P. 74 (http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/roman_0048-8593_1995_num_25_88_2995).
- 24 *Гайденко П.П., Попов Ю.Н.* Спиритуализм // *Философская энциклопедия*: В 5 т. Т. 5. М., 1970. С. 116. Здесь и далее при последовательном цитировании одной и той же работы мы будем первый раз давать полную сноску в примечаниях, а затем указывать цитируемые страницы в основном тексте.
- 25 В «Новой философской энциклопедии» данный термин, к сожалению, отсутствует.
- 26 *Janet P.* La philosophie française contemporaine. P., 1879. P. 38.
- 27 Larousse du XX-e siècle. P., 1938. Т. VI. P. 450.
- 28 Vocabulaire technique et critique de la philosophie. P., 1954. P. 1022.
- 29 Avant-propos // De la nature à l'esprit. P. 13.

Глава 1

- 1 *Ravaisson F.* Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle // *Ravaisson F.* De l'habitude. La philosophie en France au XIXe siècle. P., 1984. P. 287.
- 2 *Ferraz M.* Histoire de la philosophie en France au XIX siècle. Т. III. Spiritualisme et libéralisme. 2-е éd. P., 1887. P. II.
- 3 См.: *Staël G. de.* De l'Allemagne. Т. II. P., 1968. P. 127–154. См.: *Визгин В.П.* Франкофоб Франсуа Везен и германофилка Жермена де Сталь: к правдивой истории франко-германского философского диалога // *Визгин В.П.* Очерки истории французской мысли. М., 2013.
- 4 *Ferraz M.* Op. cit. P. 18–19.
- 5 *Skarga B.* Filozofia francuska w XIX wieku // *Skarga B.* Przeszłość i interpretacje. Warszawa, 1987. S. 163.
- 6 «...Все имеющиеся у нас модусы мышления сводятся к двум основным: один из них – восприятие, или действие разума, другой – воление, или действие воли. ...И поскольку восприятие разума распространяется лишь на то небольшое, что ему предлагается, оно весьма ограничено. Воля же в каком-то смысле может быть названа беспредельной... мы легко простираем нашу волю за пределы ясно воспринимаемых нами вещей» (*Декарт П.* Первоначала философии // *Декарт П.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 327–328).
- 7 *Bergson H.* La philosophie. P. 414–415.
- 8 См. об этом подробнее: *Кротов А.А.* Мальбранш и картезианство. М., 2012.
- 9 Имеются в виду следующие работы: *Kinker J.* Essai d'une exposition succincte de la Critique de la raison. Amsterdam, 1801 (пер. с голланд.); *Villers Ch.* Philosophie de Kant ou Principes fondamentaux de la philosophie transcendante. Metz, 1801.
- 10 Жозеф-Мари Дежерандо (1772–1842) – французский философ, историк философии и общественный деятель. В энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона подчеркивалось, что оригинальность его идей шла вразрез с воззрениями Кондильяка; в области истории философии во Франции он был первым, кто дал «научный метод для классификации и объяснения

- философских доктрин» (Т. 10. СПб., 1893. С. 279). См.: *Dégérando J.-M.* Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines. P., 1804.
- 11 Иоганн Фридрих Ансильон (Ансийон, 1767–1837) – прусский деятель, происходивший из семьи французских гугенотов; автор работы «*Mélanges de littérature et de philosophie*» (1801), а также статьи «О сущности и последних системах метафизики, появившихся в Германии» (1809).
- 12 *Bühle J.G.* Histoire de la philosophie moderne. P., 1816.
- 13 *Dopp J.* Op. cit. P. 11.
- 14 Ibid.
- 15 Они подробно изложены в монографии А.А.Кротова «Философия Мен де Бирана».
- 16 *Tisserand P.* Introduction de l'éditeur / *Maine de Biran.* Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature // *Oeuvres.* Т. VIII. P., 1932. P. XXIX.
- 17 *Maine de Biran.* Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature. P. 11–12.
- 18 *Montebello P.* Le corps de la pensée // *Les études philosophiques.* 2000. No. 2. P. 217, 209.
- 19 *Maine de Biran.* Op. cit. P. 249.
- 20 Ibid. P. 250.
- 21 *Бергсон А.* Опыт о непосредственных данных сознания // *Бергсон А.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1992. С. 146.
- 22 *Лопатин Л.М.* Вопрос о свободе воли // *Лопатин Л.М.* Аксиомы философии. М., 1996. С. 71.
- 23 Цит. по: *Chevalier J.* Entretiens avec Bergson. P. 80 (см. также p. 215).
- 24 Такой точки зрения придерживалась, например, польская исследовательница, историк философии Барбара Скарга, автор обстоятельного труда о французской философии XIX в., которому сложно найти аналоги в самой Франции. См.: *Skarga B.* Kłopoty intelektu między Comte'em a Bergsonem. Warszawa, 1975.
- 25 *Ravaisson F.* Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle. P. 69.
- 26 *Cousin V.* Fragments philosophiques. Préface de la deuxième édition // *Cousin V.* *Oeuvres.* Т. 2. Bruxelles, 1841. P. 19. (Далее – Préface.)
- 27 *Cousin V.* Promenade philosophique en Allemagne // *Revue des Deux Mondes.* Sept.–oct. 1857. P. 535.
- 28 *Cousin V.* Préface. P. 19.
- 29 Первый номер этого журнала вышел в июле–августе 1829 г. В «Предупреждении» задачи издания были изложены так: «...нужно хорошо знать, что происходит или происходило у других народов, чтобы заимствовать из их учреждений лишь то, что могло бы быть применено к нашим нравам, нашему характеру, к развитию нашего просвещения, к географическому положению нашей территории» (*Avertissement* // *Revue des Deux Mondes.* Juil.–août 1829. P. I). Помимо вопросов политики, государственного управления, дипломатии, предполагалось уделить внимание освещению нравов, характеров других народов, их религиозным верованиям. В журнале, активно работающем и теперь, регулярно публикуются, как и прежде, статьи по философской проблематике.
- 30 *Cousin V.* Kant et sa philosophie // *Revue des Deux Mondes.* Janv. 1840. P. 382.

- 31 *Cousin V. Promenade philosophique en Allemagne*. P. 536.
- 32 Мемуары Кузена вошли также в составе сборника: *Cousin V. Fragments et souvenirs*. P., 1857 (3-е éd.).
- 33 *Cousin V. Promenade philosophique en Allemagne*. P. 536.
- 34 *Cousin V. Souvenirs d'Allemagne // Revue des Deux Mondes*. Mars-avril 1866. P. 594. Имеется в виду сражение 16–19 октября 1813 г. при Лейпциге («битва народов»), где была разгромлена армия Наполеона.
- 35 Улицы с таким названием (*Philosophenweg*) имеются в разных городах Германии, страны философов.
- 36 История знакомства и дальнейших контактов Кузена и Гегеля кратко изложена в книге А.В.Гулыги «Гегель» (М., 1995. С. 223–227).
- 37 *Cousin V. Préface*. P. 20.
- 38 *Cousin V. Promenade philosophique en Allemagne*. P. 548–549.
- 39 *Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. Т. 2. М., 1971. С. 373–374.*
- 40 *Cousin V. Souvenirs d'Allemagne*. P. 603.
- 41 *Cousin V. Préface*. P. 20.
- 42 Цит. по: *Mauve Ch., Vermeren P. Le passage de la ligne. Politiques de la nationalité philosophiques sur les deux rives du Rhin // Le Cahier*. 1988. № 6. P. 54.
- 43 Цит. по: *Ibid.*
- 44 О деталях его пребывания в берлинской тюрьме см.: *L'arrestation de Victor Cousin en Allemagne. Lettres et documents inédits // Revue d'histoire littéraire de la France*, 18-е Année. 1911. No. 3. P. 674–684.
- 45 Гегель – Прусскому министерству внутренних дел (черновик) // *Гегель Г.В.Ф. Цит. соч.* С. 469–470.
- 46 Гегель – Кузену. Берлин, 5/4 1826 // Там же. С. 478.
- 47 См.: Гегель – Кузену. Берлин, 1 июля 1827 г. // Там же. С. 491.
- 48 Свое пребывание в Париже Гегель подробно описывает в письмах жене (см. там же.). «Что мы с Кузеном вместе и всегда в сердечном согласии – разумеется само собой» (С. 496).
- 49 *Jugement de Schelling sur la philosophie de M. Cousin et sur l'état de la philosophie française et de la philosophie allemande en général // Le Cahier*. 1988. No. 6. P. 68.
- 50 *Aus Schellings Leben. In Briefen. Bd. 3: 1821–1854. Leipzig, 1870. S. 42.*
- 51 *Cousin V. Préface*. P. 21.
- 52 *Ibid.*
- 53 *Bellantone A. Ravaisson: le «champ abandonné de la métaphysique»*. P. 6–7.
- 54 *Dopp J. Op. cit.* P. 14.
- 55 *Cousin V. Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*. P., 1991. P. 309. (Далее – *Cours de philosophie*.)
- 56 *Simon W.M. The «Two Cultures» in Nineteenth-Century France: Victor Cousin and Auguste Comte // Journal of the History of Ideas*. 1965. Vol. 26. No. 1. P. 48.
- 57 *Dopp J. Op. cit.* P. 18.
- 58 *Cousin V. Cours de philosophie*. P. 155.
- 59 *Janicaud D. Victor Cousin et Ravaisson, lecteurs de Hegel et Schelling // Les études philosophiques*. 1984. No. 4. P. 456. См. также: *Gueroult M. Dianoématique. Livre I. Histoire de l'histoire de la philosophie*. Т. III. En France. De Con-

- dorcet à nos jours. P., 1988. P. 711–736. Марсиаль Геру, известный французский историк философии, считал, что Кузена можно сравнить скорее с Цицероном, чем с Гегелем или Шеллингом.
- ⁶⁰ *Brochard V. Cousin (Victor) // La grande encyclopédie. V. XIII. P., 1886. P. 193.*
- ⁶¹ *Dopp J. Op. cit. P. 15.*
- ⁶² *Janet P. La philosophie française contemporaine. P. 45–46.*
- ⁶³ *Ibid. P. 44.* Ферра описывает систему философского образования при Кузене немного по-иному: основу составляла психология, над которой надстраивалась логика и – далее – этика, выступавшая как продолжение психологии и набросок теодицеи. См.: *Ferraz M. Op. cit. P. 272.*
- ⁶⁴ *Cousin V. Cours de philosophie. P. 89.*
- ⁶⁵ *Gueroult M. Op. cit. P. 736.*
- ⁶⁶ *Ferrari J. Les philosophes salariés. P., 1849; rééd. 1983. P. 158; цит. по: Vermeren P. Ravaisson en son temps et en sa thèse // Les études philosophiques. 1993. No. 1. P. 65.*
- ⁶⁷ *Leduc-Fayette D. Loi de grâce et liberté // Les études philosophiques. 1993. No. 1. P. 25.*
- ⁶⁸ *Simon W.M. Op. cit. P. 46.* В этой работе кратко описаны основные моменты противостояния между двумя идейными течениями во Франции.

Глава 2

- ¹ При изложении биографии Равессона мы опираемся на работы Бергсона и Doppa. Ценные сведения содержатся также в других материалах, в том числе в статье: *Léger L. Notice sur la vie et les travaux de M.Ravaisson-Mollien // Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. P., 1901. V. 45. No. 3. P. 347–372.*
- ² *Bergson A. Жизнь и творчество Равессона. С. 197.*
- ³ *Goyard-Fabre S. Ravaisson et les historiens du XIX siècle // Les études philosophiques. 1984. No. 4. P. 483.*
- ⁴ *Cousin V. De la Métaphysique d'Aristote. Rapport sur le concours ouvert par l'Académie des sciences morales et politiques. Bruxelles, 1840. 3-е éd. P. 2.* В приложении здесь помещен выполненный самим Кузеном перевод 1 и 12 книг «Метафизики».
- ⁵ *Boutroux E. La philosophie de Félix Ravaisson // Revue de métaphysique et de morale. 1900. T. 8. No. 6. P. 700.*
- ⁶ *Ravaisson F. De la métaphysique d'Aristote // De la nature à l'esprit. P. 201–213.*
- ⁷ *Cousin V. De la Métaphysique d'Aristote. P. 13–14.*
- ⁸ *Dopp J. Op. cit. P. 82.* Dopp, правда, считал, что Равессону не были известны тогда работы Шеллинга в оригинале, но Д.Жанико оспаривает это суждение; см.: *Janicaud D. Victor Cousin et Ravaisson, lecteurs de Hegel et Schelling. P. 461.*
- ⁹ *Dopp J. Op. cit. P. 323.*
- ¹⁰ *Boutroux E. La philosophie de Félix Ravaisson. P. 700.*
- ¹¹ *Ravaisson F. De la métaphysique d'Aristote. P. 210.*

- 12 *Barthélemy Saint-Hilaire J.M. Victor Cousin. Sa vie et sa correspondance. T. III. P., 1895. P. 94. Цит. по: Panis D. Ravaisson et Schelling // Les études philosophiques. 1988. No. 3. P. 400.*
- 13 *Cousin V. Préface. P. 12.*
- 14 См. письмо Кузену от 1 июля 1827 г. // *Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. T. 2. С. 490, 519.*
- 15 Там же. С. 520.
- 16 На русском языке эта работа была напечатана под названием «Суждение Шеллинга о философии Кузена» в журнале «Телескоп» (1835. Ч. XXV. Т. 1. С. 89–114).
- 17 Работа Кузена вышла под заглавием «Victor Cousin über französische und deutsche Philosophie» (Stuttgart; Tübingen, 1834); предисловие Шеллинга см. также в издании: *Schelling F.W.J. Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin (1834) // Schelling F.W.J. Sämmtliche Werke. 1833–1850. 1 Abt. Bd. 10. Stuttgart; Augsburg, 1861. S. 203–224.* Предисловие Шеллинга перевел его друг и ученик Хуберт Беккерс (Beckers), который позже отмечал, что Шеллинг сам приложил руку к переводу (см.: *Гулыга А.В. Шеллинг. М., 1994. С. 266.*)
- 18 **«Jugement de Schelling sur la philosophie de Mr. Cousin et sur l'état de la philosophie française et de la philosophie allemande en général // Nouvelle revue germanique. 3-e série. Oct. 1835. P. 3–24.**
- 19 *Jugement de Schelling sur la philosophie de M. Cousin et sur l'état de la philosophie française et de la philosophie allemande en général // Le Cahier. 1988. № 6. P. 67.*
- 20 См.: *Mauve Ch., Vermeren P. Op. cit. P. 60.*
- 21 *Jugement de Schelling... // Le Cahier. 1988. No. 6. P. 69.* Мы цитируем предисловие Шеллинга в переводе Равессона, т. е. в том виде, в каком оно вошло во французскую философскую культуру.
- 22 Развивая эту критику в соответствующем разделе мюнхенских лекций по истории новой философии, Шеллинг отмечал, что «впервые об этом несколько слов было сказано в предисловии к Кузену» (*Шеллинг Ф.В.Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: В 2 т. T. 2. М., 1989. С. 520.*)
- 23 Здесь и далее в скобках указаны соответствующие термины из перевода Равессона и оригинального текста Шеллинга. В переводе не переданы характерные для терминологии Шеллинга различия между «бытием», «сущим» и «сущностью». См. о поздней философии Шеллинга: *Резвых П.В. Бытие, сущность и существование в поздней онтологии Ф.В.Й.Шеллинга (к шеллинговской постановке проблемы творения) // Вопр. философии. 1996. № 1. С. 110–123.*
- 24 В «Философии откровения» Шеллинг выделял разные формы эмпиризма, среди которых сенсуалистская или эмпиристская философия в обычном понимании составляет лишь низший уровень. Но в принципе эмпиризм, полагал он, не исключает познания сверхчувственного. Так, разрабатываемая им «позитивная философия» не исходит из опыта, но приходит к опыту и

- апостериори доказывает, что «*ex prius* [первоначало] есть Бог, т. е. сверхсущее»; «позитивная философия сама входит в опыт и словно сростается с ним» (Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения. Т. 1 / Пер. А.Л.Пестова. СПб., 2000. С. 173, 174). Значит, заключает Шеллинг, именно в позитивной философии имеется подлинный эмпиризм. О «высшем эмпиризме» Шеллинга см. также: Визин В.П. Примечания // Марсель Г. О смелости в метафизике / Пер. В.П.Визгина. СПб., 2012. С. 89–90.
- 25 Цит. по: Гулыга А.В. Шеллинг. С. 264.
- 26 Cousin V. Avertissement // Cousin V. Oeuvres. Т. 2. Bruxelles, 1841. P. 3.
- 27 Цит. по: Vermeren P. Ravaisson en son temps et en sa thèse. P. 70.
- 27 Бергсон А. Жизнь и творчество Равессона. С. 202.
- 28 Мильчина В. Париж в 1814–1848 гг. Повседневная жизнь. М., 2013. С. 229.
- 30 Бергсон А. Цит. соч. С. 202. Перевод немного изменен.
- 31 Ravaisson F. Essai sur la Métaphysique d'Aristote. V. I. Hildesheim, 1963. P. V.
- 32 Ravaisson F. La philosophie de Pascal // Revue des Deux Mondes. 1887. Т. 80. P. 400.
- 33 Бергсон А. Цит. соч. С. 200.
- 34 Aubenque P. Ravaisson interprète d'Aristote // Les études philosophiques. 1984. No. 4. P. 437.
- 35 Ravaisson F. Essai sur la Métaphysique d'Aristote. Vol. I. P. 482.
- 36 Aubenque P. Op. cit. P. 444.
- 37 Schul P.-M. (éd.). Lettres de Ravaisson, Quinet et Schelling // Revue de métaphysique et de morale. 1936. Т. 43. No. 4. P. 503.
- 38 См.: Шеллинг Ф.В. Философия мифологии. В 2 т. Т. I: Введение в философию мифологии / Пер. с нем. В.М.Линейкина под ред. Т.Г.Сидаша, С.Д.Сапожниковой. СПб., 2013. С. 259, 269.
- 39 Там же. С. 462.
- 40 См. письмо Шеллинга Кузену 27 октября 1838 г.: Aus Schellings Leben. In Briefen. Bd. 3. S. 142. Кузен начиная с 1825 г. рекомендовал Шеллингу разных переводчиков для этой работы, которую тот предполагал вот-вот завершить. Но, как известно, в те годы большинство планов Шеллинга по изданию его работ не осуществлялись. А.В.Гулыга прослеживает в своей книге о Шеллинге долгую историю его переписки с издателем Коттой: оптимистичные замыслы, почти завершенные труды, которые философ так и не решился отправить в печать. Такова была ситуация и с предполагавшимся переводом лекций по мифологии.
- 41 Цит. по: Vermeren P. Ravaisson en son temps et en sa thèse. P. 85.
- 42 Цит. по: Ibid. P. 71.
- 43 В латинском языке, на котором писал Ван Гельмонт, слово *intellectus* имеет значения: ощущение, восприятие; разумение, понимание; познание; понятие, рассудок; смысл, значение и др. Многозначность данного термина была отчасти использована и воспроизведена, как увидим, в учении Равессона.
- 44 См.: Cazeneuve J. La philosophie médicale de Ravaisson // Les études philosophiques. 1984. No. 4. P. 497.
- 45 Cazeneuve J. Ravaisson et les médecins animistes et vitalistes. Thèse. P., 1957. P. 13. См. также о Ван Гельмонте: Лункевич В.В. От Гераклита до Дарвина. Очерки по истории биологии. В 2 т. Т. 1. 2-е изд. М., 1960. С. 430–434.

- 46 *Devivaise C.* Notes explicatives // *Ravaisson F.* Testament philosophique et fragments. P., 1933. P. 190.
- 47 *Cazeneuve J.* La philosophie médicale de Ravaisson. P. 498.
- 48 *Bruaire C.* La médiation de l'habitude // Les études philosophiques. 1984. No. 4. P. 467.
- 49 *Ravaisson F.* De l'habitude. P., 1984. P. 9.
- 50 Это рассуждение Равессон подкрепляет особенно большим числом ссылок. Он ссылается на работы Аристотеля «О памяти и припоминании» и «О душе», на кантовскую «Критику чистого разума», на сочинения Штала, Дестюта де Траси, на мемуар Мен де Бирана «Влияние привычки на способность мыслить».
- 51 *Janicaud D.* Une généalogie du spiritualisme français. P. 144.
- 52 *Lovejoy A.* Some antecedents of the philosophy of Bergson // *Mind.* 1913, No. 88. P. 469–470. Как пишет Лавджой, многие комментаторы отмечали тесную генеалогическую связь концепций Равессона и Бергсона, но «точную природу логических сходств и оппозиций между двумя системами», в том числе по проблеме времени, до него (т. е. до 1913 г.) никто не анализировал (*ibid.* P. 467–468). В свою очередь, Допп подчеркивает, что исходным пунктом для бергсоновской рефлексии стало «подчинение деятельности рассудка условиям чувственности, а конкретно – пространственному или геометрическому воображению» (*Dopp J.* Op. cit. P. 228).
- 53 *Lovejoy A.* Op. cit. P. 470.
- 54 *Ibid.*
- 55 *Marin C.* L'activité obscure de l'habitude // *Etudes sur F.Ravaisson. De l'habitude.* P., 1999. P. 47.
- 56 *Bréhier E.* Histoire de la philosophie. T. II. La philosophie moderne. Fasc. 4. P., 1968. P. 871.
- 57 *Cazeneuve J.* Ravaisson et les médecins animistes et vitalistes. P. 101.
- 58 *Bruyeron R.* «Jusque dans le cristal meme». Remarques sur un passage du texte de Ravaisson «De l'habitude» // *Etudes sur F.Ravaisson.* P. 39.
- 59 *Leduc-Fayette D.* Loi de grâce et liberté // Les études philosophiques. 1993. No. 1. P. 27.
- 60 *Ibid.* Дискуссия о возможности христианской философии проходила во Франции с конца 1920-х гг. и продолжалась около 20 лет. Начало ей было положено статьей: *Bréhier E.* Y a-t-il une philosophie chrétienne? // *Revue de métaphysique et de morale.* 1931. T. 38. No. 2.
- 61 *Bruaire C.* Op. cit. P. 469.
- 62 Слово *révélation* имеет во французском языке также значения «открытие», «откровение».
- 63 В русском переводе это место передано по-иному: «...когда припоминают спустя долгое время, то движутся к тому, что привычнее, ибо *привычка... уже стала природой*)» (*Аристотель.* О памяти и припоминании // *Космос и душа.* Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века. М., 2005. С. 413. Пер. С.В.Месяц. Курсив наш).
- 64 Равессон ссылается здесь на работу Ван Гельмонта «*De Morbis archealibus*» (1648). Именно он развивал учение о трансмиссии жизни как идеи.

- 65 Равессон ссылается на работу французского квиетиста Фенелона «Трактат о существовании Бога»; в примечаниях здесь также упомянуты Августин и Аристотель. Августин выделял три вида благодати – предваряющую, действующую и сотрудничающую. Предваряющая благодать существует еще до свободной воли человека, открывая ему его греховную природу и побуждая к добру. О Фенелоне см.: *Кротов А.А.* Фенелон и Мальбранш: две тенденции религиозной философии XVII в. // Историко-философский ежегодник '2009. М, 2010; *его же.* Картезианские мотивы в учении Фенелона // *Филос. искания.* 2011. Т. 2.
- 66 *Janicaud D.* L'habitude selon Ravaisson et Maine de Biran d'après «De l'habitude» et l' «Influence de l'habitude sur la faculté de penser» // *Revue philosophique de la France et de l'étranger.* 1968. Т. 158. P. 81. В этой работе, как и в книге о Равессоне, Жанико подробно рассматривает сходства и различия в трактовке привычки у Бирана и Равессона.
- 67 *Dopp J.* Op. cit. P. 241.
- 68 Жан Бофре тоже подчеркнул этот момент: см.: *Beaufret J.* Notes sur la philosophie en France au XIXe siècle. P. 22.
- 69 *Janicaud D.* Habiter l'habitude // *Les études philosophiques.* 1993. No. 1. P. 17.
- 70 *Janicaud D.* L'habitude selon Ravaisson et Maine de Biran... P. 71.
- 71 Первое издание работы: Paris, 1839.
- 72 *Dopp J.* Op. cit. P. 225.
- 73 См.: *Rapports au Ministère de l'Instruction Publique sur les Bibliothèques des départements de l'Ouest, suivis de pièces inédites.* P., 1841.
- 74 Такой метод, применявшийся самим Шеллингом, он определял так: это «метод продвижения снизу вверх, метод, который за исходную точку возьмет первое возможное воззрение, через его снятие придет ко второму и так, через снятие каждого предшествующего, будет полагать основание для последующего, покуда, наконец, не будет достигнуто то воззрение, наряду с которым не останется иных, в основание которых оно могло бы быть положено через снятие, и которое в силу этого предстанет не только как могущее быть истинным, но как необходимо истинное» (*Шеллинг Ф.В.Й.* Философия мифологии. Т. 1: Введение в философию мифологии. С. 10–11). В переводе М.И.Левиной и А.В.Михайлова он назван «методом восхождения» (*Шеллинг Ф.В.Й.* Введение в философию мифологии // *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 162).
- 75 *Schul P.-M.* (éd.). *Lettres de Ravaisson, Quinet et Schelling.* P. 506.
- 76 *David M.* (éd.). *Le séjour de F.Ravaisson à Munich d'après une lettre inédite* // *Revue philosophique.* 1952. No. 7–9. P. 455–456.
- 77 См.: *Janicaud D.* Victor Cousin et Ravaisson, lecteurs de Hegel et Schelling. P. 459.
- 78 *Schul P.-M.* Op. cit. P. 501.
- 79 *Panis D.* Ravaisson et Schelling // *Les études philosophiques.* 1988. No. 3. P. 404.
- 80 См.: *David M.* (éd.). Op. cit. P. 454.
- 81 *Koyré A.* Rapport sur l'état des études hégéliennes en France // *Etudes d'histoire de la pensée philosophiques.* P., 1971. P. 225.

- 82 *Bergson A.* Жизнь и творчество Равессона. С. 203.
- 83 *Ravaisson F.* Philosophie contemporaine // *Revue des Deux Mondes*. 1840. Т. 24. P. 401–402.
- 84 *Dopp J.* Op. cit. P. 268.
- 85 Отметим здесь двойственность отношения Равессона к Канту. Он порой опирался на идеи немецкого мыслителя, но в целом, как подчеркивает Ш. Девивез, был противником кантовского идеализма, считая его слишком интеллектуалистичным и далеким от понимания подлинной жизни духа. Равессону недоставало у Канта «философии духовной энергии», которую он нашел у Шеллинга (*Devivaise Ch.* Notes explicatives // *Ravaisson F.* Testament philosophique et fragments. P. 191).
- 86 Напомним, что в то время «Опыт об основаниях психологии» еще не был опубликован; но в некоторых предшествовавших ему работах уже были высказаны идеи, определившие новаторство философии Бирана.
- 87 *Dopp J.* Op. cit. P. 254.
- 88 *Vermeren P.* Op. cit. P. 81.
- 89 F.-G. Ravaisson-Mollien (1813–1900) // *Revue de métaphysique et de morale*. 1900. No. 4. P. 1. Это некролог о Равессоне, опубликованный в том самом журнале, первый выпуск которого открывала его статья.
- 90 *Vermeren P.* Op. cit. P. 84–85.
- 91 Цит. по: *Dopp J.* Op. cit. P. 298–299.
- 92 См.: *Trouillard J.* Les notes de Ravaisson sur Proclus // *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 1962. Т. 152. P. 73–75.
- 93 *Ravaisson F.* Essai sur la Métaphysique d'Aristote. V. II. Hildesheim, 1963. P. 8.
- 94 *Puysen T.* Ravaisson // *La grande Encyclopédie*. Т. 28. P. 181.
- 95 Essai sur la Métaphysique d'Aristote par Félix Ravaisson // *Revue de métaphysique et de morale*. 1914. Т. 22. No. 2. P. 9.
- 96 *Leduc-Fayette D.* Loi de grâce et liberté. P. 26.
- 97 *Nicco C.* Le Pascal de Ravaisson et Lachelier // *De la nature à l'esprit*. P. 23.
- 98 См. об этом: *Gouhier H.* Maine de Biran et Bergson // *Les études bergsoniennes*. V. I. P., 1968.
- 99 См.: *Bergson A.* Материя и память // *Бергсон А.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1992. С. 272.
- 100 *Cousin V.* Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie. P. 131–132.
- 101 См.: *Janicaud D.* Une généalogie du spiritualisme français. P. 128–129.
- 102 *Janet P.* Op. cit. P. 52.
- 103 *Puysen Th.* Ravaisson // *La grande Encyclopédie*. Т. 28. P. 181.
- 104 *Bellantone A.* Ravaisson: le «champ abandonné de la métaphysique». P. 13.
- 105 *Laruelle F.* Phenomene et difference. P., 1971. P. 16.
- 106 *Ravaisson F.* L'art et les mystères grecs. P., 1985. P. 51.
- 107 Слово *gipto* имеет в итальянском языке и значение «тайный, сокровенный».
- 108 *Ravaisson F.* Essai sur la Métaphysique d'Aristote. Vol. II. P. VI.
- 109 *Ravaisson F.* Essai sur la Métaphysique d'Aristote. Fragments du tome III (Hellénisme – Judaïsme – Christianisme) // *Texte établi par Ch. Devivaise*. P., 1953.

- ¹¹⁰ См.: *Devivaise Ch.* Introduction // Ibid. P. 12–17.
- ¹¹¹ См. об этом в кн.: *Guibert G. Félix Ravaisson. D'une philosophie première à la philosophie de la révélation* de Schelling. P., 2006. В приложении здесь помещены фрагменты составленных Равессоном конспектов «Философии Откровения».
- ¹¹² *Шеллинг Ф.В.Й.* Философия мифологии. Т. I: Введение в философию мифологии. С. 9.
- ¹¹³ *Devivaise Ch.* Introduction. P. 19.
- ¹¹⁴ *Ravaisson F.* Essai sur la Métaphysique d'Aristote. Fragments du tome III. P. 54.
- ¹¹⁵ *Nicco C.* Le Pascal de Ravaisson et Lachelier // De la nature à l'esprit. P. 24.
- ¹¹⁶ *Ravaisson F.* La philosophie de Pascal // Revue des Deux Mondes. 1887. T. 80. P. 422.
- ¹¹⁷ *Chevalier J.* Op. cit. P. 239.
- ¹¹⁸ Цит. по: *Janicaud D.* Une généalogie du spiritualisme français. P. 124.
- ¹¹⁹ Греческие образцы (*лат.*).
- ¹²⁰ Цит. по: *Lovejoy A.O.* Op. cit. P. 468–469.
- ¹²¹ До этого во Франции существовало несколько специализированных философских изданий: неокантианцы Ш.Ренувье и Ф.Пиллон издавали журналы «Année philosophique» и «Critique philosophique», психолог и философ Т.Рибо – «Revue philosophique de la France et de l'étranger».
- ¹²² См.: *Аристотель.* Метафизика, 1026 a-b.
- ¹²³ *Ravaisson F.* Métaphysique et morale // Revue de métaphysique et de morale. 1893. No. 1. P. 12.
- ¹²⁴ См.: *Ricoeur P.* De la métaphysique à la morale // Revue de métaphysique et de morale. 1993. No. 4.
- ¹²⁵ *Léon K.* [Introduction] // Revue de métaphysique et de morale. 1901. No. 1. P. 1.
- ¹²⁶ *Devivaise Ch.* Introduction // *Ravaisson F.* Testament philosophique et fragments. P. VII.
- ¹²⁷ Бедная, скудная философия (*лат.*).
- ¹²⁸ *Адо П.* Плотин, или Простота взгляда / Пер. Е.Штофф. М., 1991. С. 51–53.
- ¹²⁹ Ш.Девивез пояснял, что Равессон использует понятия Спинозы в смысле, заимствованном у Шеллинга: «...природа есть natura naturans в качестве субъекта, порождающей активности, скрытой от нас; она есть natura naturata, поскольку становится объектом в своих внешних продуктах» (*Devivaise Ch.* Notes explicatives // *Ravaisson F.* Testament philosophique et fragments. P. 190).
- ¹³⁰ См.: *Ricoeur P.* De la métaphysique à la morale. P. 457.
- ¹³¹ *Шеллинг Ф.* Философия мифологии. Т. I: Введение в философию мифологии. С. 450.
- ¹³² *Ravaisson F.* La philosophie en France au XIXe siècle. P. 198.

Заключение

- ¹ См.: *Worms F.* La philosophie en France au XX-e siècle. P. 9–64.
- ² Это цитата из письма П.Жане от 8 декабря 1887 г. Цит. по: *Leduc-Fayette D.* Loi de grâce et liberté. P. 26.
- ³ *Вдовина Г.В.* Примечание переводчика // *Жильсон Э.* Дух средневековой философии. М., 2011. С. 84.

- ⁴ *Leduc-Fayette D.* Loi de grâce et liberté. P. 25.
- ⁵ *Chevalier J.* Entretiens avec Bergson. P. 149.
- ⁶ См.: *Benrubi I.* Souvenirs sur Henri Bergson. Neuchâtel–Paris, 1942. P. 52–53. Этот термин «прижился» не только во Франции. Его использовали и некоторые отечественные философы, например, известный логик П.С.Попов, бывший в юности учеником русского спиритуалиста Л.М.Лопатина, Б.Н.Чичерин, А.Ф.Лосев.
- ⁷ *Janicaud D.* Une généalogie du spiritualisme français. P. 142.
- ⁸ Ibid. P. 135.
- ⁹ Ibid. P. 184.
- ¹⁰ См.: *Гайденко П.П.* Время. Длительность. Вечность. Гл. IX. М., 2006.

Библиография

- Ravaisson F.* L'art et les mystères grecs // Textes présentés et recueillis par Dominique Janicaud. P., 1985.
- Ravaisson F.* De l'habitude. La philosophie en France au XIXe siècle. P., 1984.
- Ravaisson F.* De la métaphysique d'Aristote // De la nature à l'esprit. Lyon, 2001. P. 201–213.
- Ravaisson F.* Essai sur la Métaphysique d'Aristote. V. I–II. Hildesheim, 1963.
- Ravaisson F.* Essai sur la Métaphysique d'Aristote. Fragments du tome III. P., 1953.
- Ravaisson F.* Métaphysique et morale // Revue de métaphysique et de morale. 1893. T. 1. P. 6–25.
- Ravaisson F.* Philosophie contemporaine // Revue des Deux Mondes. 1840. T. 24. P. 396–427.
- Ravaisson F.* La philosophie de Pascal // Revue des Deux Mondes. 1887. T. 80. P. 399–428.
- Ravaisson F.* Rapport sur le Concours pour le Prix Victor Cousin // *Ravaisson F.* De l'habitude. La philosophie en France au XIXe siècle. P., 1984.
- Ravaisson F.* Testament philosophique et fragments. P., 1933.
- Адо П.* Плотин, или Простота взгляда. М., 1991.
- Аристотель.* Метафизика // *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 65–367.
- Аристотель.* О памяти и припоминании // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века. М., 2005. С. 407–419.
- Бергсон А.* Жизнь и творчество Равессона // *Бергсон А.* Избранное: Сознание и жизнь. М., 2010. С. 196–222.
- Бергсон А.* Опыт о непосредственных данных сознания. Материя и память // *Бергсон А.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1992.
- Блауберг И.И.* Анри Бергсон. М., 2003.
- Введенский А.* Современное состояние философии в Германии и Франции. М., 1894.
- Вдовина И.С.* Вехи творческой биографии // Поль Рикёр в Москве. М., 2013. С. 11–22.
- Вдовина И.С.* Феноменология во Франции. М., 2009.
- Визгин В.П.* Очерки истории французской мысли. М., 2013.
- Визгин В.П.* Философия науки Гастона Башляра. М., 2013.
- Гайденко П.П.* Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М., 2006.
- Гайденко П.П.* Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева // Знание. Понимание. Умение. 2005. № 2–3.

Гайденко П.П., Попов Ю.Н. Спиритуализм // *Философская энциклопедия*: В 5 т. Т. 5. М., 1970. С. 116.

Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В 2 т. Т. 2. М., 1971.

Гулыга А.В. Гегель. 2-е изд. М., 1995.

Гулыга А.В. Шеллинг. М., 1994.

Декарт Р. Первоначала философии // *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 297–422.

Дестют де Траси А. Элементы Идеологии. Ч. 1: Идеология в собственном смысле слова. Гл. 11: Размышления о предшествующем и о способе Кондильяка анализировать мысль // *Вопр. философии*. 2013. № 8. С. 149–154.

Дроздова Д.Н. Преломления а priori во французской мысли: Эмиль Бутру и Элен Мецжер // *Мысль: Журн. Петербург. филос. о-ва*. 2013. № 15. С. 42–57.

Иванова А.С. Начала «идеологии»: Антуан Дестют де Траси и его наука об идеях // *Вопр. философии*. 2013. № 8. С. 146–148.

Кондильяк Э.Б. де. Трактат об ощущениях // *Кондильяк Э.Б. де.* Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1982. С. 189–399.

Кротов А.А. Картезианские мотивы в учении Фенелона // *Филос. искания*. 2011. Т. 2. С. 288–302.

Кротов А.А. Мальбранш и картезианство. М., 2012.

Кротов А.А. Трактровка сознания в «эклектическом спиритуализме» В.Кузена // *Философия сознания: история и современность*. М., 2003. С. 121–127.

Кротов А.А. Фенелон и Мальбранш: две тенденции религиозной философии XVII в. // *Историко-философский ежегодник'2009*. М., 2010. С. 113–134.

Кротов А.А. Философия Мен де Бирана. М., 2000.

Лопатин Л.М. Вопрос о свободе воли // *Лопатин Л.М.* Аксиомы философии. М., 1996. С. 21–83.

Лункевич В.В. От Гераклита до Дарвина. Очерки по истории биологии: В 2 т. Т. 1. 2-е изд. М., 1960.

Марсель Г. Был ли Шеллинг предшественником философии существования? // *Марсель Г.* О смелости в метафизике. СПб., 2012. С. 68–94.

Мильчина В. Париж в 1830–1848 гг. Повседневная жизнь. М., 2013.

Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к «Науке логики». М., 1994.

Резвых П.В. Бытие, сущность и существование в поздней онтологии Ф.В.Й.Шеллинга (к шеллинговской постановке проблемы творения) // *Вопр. философии*. 1996. № 1. С. 110–123.

Рид Т. Философия здравого смысла. М., 2014.

- Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 2002.
- Рикёр П.* Я-сам как другой. М., 2008.
- Стрельцова Г.Я.* Паскаль и европейская культура. М., 1994.
- Суждение Шеллинга о философии Кузена // *Телескоп*. 1835. Ч. XXV. Т. 1. С. 89–114.
- Сэв Л.* Современная французская философия. Исторический очерк: от 1789 г. до наших дней. М., 1968.
- Федорова М.М.* Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XIX в. М., 1997.
- Философы Франции. Словарь. М., 2008.
- Шеллинг Ф.В.Й.* К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 387–560.
- Шеллинг Ф.В.Й.* Философия мифологии. Т. I. Введение в философию мифологии. СПб., 2013.
- Шеллинг Ф.В.Й.* Философия откровения. Т. I. СПб., 2000.
- L'arrestation de Victor Cousin en Allemagne. Lettres et documents inédits // *Revue d'histoire littéraire de la France*, 18-e Année. 1911. No. 3. P. 674–684.
- Aubenque P.* Ravaisson interprète d'Aristote // *Les études philosophiques*. 1984. No. 4. P. 435–450.
- Aus Schellings Leben. In Briefen. 3 Bd. 1821–1854. Leipzig, 1870.
- Avertissement // *Revue des Deux Mondes*. 1829. No. 1.
- Azouvi F.* L'affection et l'intuition chez Maine de Biran // *Les études philosophiques*. 1982. No. 1. P. 79–90.
- Baruzi J.* Introduction // *Ravaisson F.* De l'habitude. P., 1933, 1957.
- Beaufret J.* Notes sur la philosophie en France au XIXe siècle. P., 1984.
- Bellantone A.* Ravaisson: le «champ abandonné de la métaphysique» // *Cahiers philosophiques*. 2012. No. 129. P. 5–21.
- Benrubi I.* Souvenirs sur Henri Bergson. Neuchâtel–Paris, 1942.
- Bergson H.* La philosophie // *Bergson H.* Ecrits et paroles. Т. II. P., 1959. P. 413–436.
- Berthelot R.* Un romantisme utilitaire. P., 1913.
- Boutroux E.* La philosophie de Félix Ravaisson // *Revue de métaphysique et de morale*. 1900. Т. 8. No 6. P. 699–716.
- Boutroux E.* La philosophie en France depuis 1867 // *Revue de métaphysique et de morale*. 1908. Т. 16. No 6. P. 683–716.
- Bréhier E.* Histoire de la philosophie. Т. II. La philosophie moderne. Fasc. 4. P., 1968.
- Brochard V.* Cousin (Victor) // *La grande encyclopédie*. Т. XIII. P., 1886.
- Bruaire C.* La médiation de l'habitude // *Les études philosophiques*. 1984. No. 4. P. 467–479.

Bruyeron R. «Jusque dans le cristal même». Remarques sur un passage du texte de Ravaisson *De l'habitude* // *Etudes sur F.Ravaisson. De l'habitude*. P., 1999. P. 33–47.

Cadolle S., Douailler S., Mauve Ch., Navet G., Pompougnac J.-C., Vermeren P. Les politiques de l'enseignement philosophique en France: archives et méthodologies // *Le Cahier (Collège international de philosophie)*. 1986. No. 2. P. 64–65.

Cahiers philosophiques. 2012. No. 129 (номер посвящен учению Равессона).

Cazeneuve J. La philosophie médicale de Ravaisson // *Les études philosophiques*. 1984. No. 4. P. 497–500.

Cazeneuve J. Ravaisson et les médecins animistes et vitalistes. Thèse. P., 1957.

Chevalier J. Entretiens avec Bergson. P., 1959.

Cousin V. Avertissement // *Cousin V. Oeuvres*. T. 2. Bruxelles, 1841.

Cousin V. Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie. Texte revu par Patrice Vermeren. P., 1991.

Cousin V. Du vrai, du beau et du bien. P., 1858.

Cousin V. Fragments philosophiques. Préface de la deuxième édition // *Cousin V. Oeuvres*. T. 2. Bruxelles, 1841.

Cousin V. Fragments et souvenirs. P., 1857.

Cousin V. Kant et sa philosophie // *Revue des Deux Mondes*. Janv. 1840. P. 382–414.

Cousin V. Promenade philosophique en Allemagne // *Revue des Deux Mondes*. Sept.–oct. 1857. P. 534–560.

Cousin V. Souvenirs d'Allemagne // *Revue des Deux Mondes*. 1866. T. 64. P. 595–619.

Cousin V. De la Métaphysique d'Aristote. Rapport sur le concours ouvert par l'Académie des sciences morales et politiques. 3-e éd. Bruxelles, 1840.

David M., éd. Le séjour de F.Ravaisson à Munich d'après une lettre inédite // *Revue philosophique*. 1952. T. 142. P. 454–456.

Delamarre A.J.-L. L'Esthétique de Ravaisson // *Les études philosophiques*. 1984. No. 4. P. 501–510.

De la nature à l'esprit. *Etudes de la philosophie française du XIXe siècle*. Lyon, 2001.

Devivaise Ch. Introduction // *Ravaisson F.* Essai sur la Métaphysique d'Aristote. Fragments du tome III. P., 1953. P. 9–24.

Devivaise Ch. Introduction; Notes explicatives // *Ravaisson F.* Testament philosophique et fragments. P., 1933.

Devivaise Ch. La philosophie de Félix Ravaisson. Thèse. 3 vol. dactylographiés. P., 1952.

Dopp J. Ravaisson. La formation de sa pensée d'après des documents inédits. Louvain, 1933.

Essai sur la Métaphysique d'Aristote par Félix Ravaisson // Revue de métaphysique et de morale. 1914. T. 22. No. 2.

Etudes sur F.Ravaisson. De l'habitude / Sous la direction de J.-M. Le Lannou. P., 1999.

Ferraz M. Histoire de la philosophie en France au XIX siècle. T. III. Spiritualisme et libéralisme. 2-e éd. P., 1887.

Hankey W.J. One hundred years of neoplatonism in France: a brief philosophical history // Studies in Philosophical Theology. Leuven-Paris-Dudley, 2006.

Henry M. Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne. P., 2011.

Gouhier H. Liminaire // Les études philosophiques. 1984. No. 4.

Gouhier H. Maine de Biran et Bergson // Les études bergsoniennes. Vol. I. P., 1968.

Goyard-Fabre S. Ravaisson et les historiens du XIX siècle // Les études philosophiques. 1984. No. 4. P. 481-491.

Gueroult M. Dianoématique. Livre I. Histoire de l'histoire de la philosophie. T. III. En France. De Condorcet à nos jours. P., 1988.

Guibert G. Félix Ravaisson. D'une philosophie première à la philosophie de la révélation de Schelling. P., 2006.

Janet P. La philosophie française contemporaine. P., 1879.

Janicaud D. Habiter l'habitude // Les études philosophiques. 1993. № 1. P. 17-23.

Janicaud D. L'habitude selon Ravaisson et Maine de Biran: d'après «De l'habitude» et l'«Influence de l'habitude sur la faculté de penser» // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1968. T. 158. P. 65-87.

Janicaud D. Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme: Ravaisson. La Haye, 1969.

Janicaud D. Ravaisson et le langage du visible // *Ravaisson F.* L'Art et les mystères grecs. P., 1985. P. 11-23.

Janicaud D. Victor Cousin et Ravaisson, lecteurs de Hegel et Schelling // Les études philosophiques. 1984. № 4. P. 451-466.

Jugement de Schelling sur la philosophie de M. Cousin et sur l'état de la philosophie française et de la philosophie allemande en général // Le Cahier. 1988. No. 6. P. 66-84.

Koyré A. Rapport sur l'état des études hégéliennes en France // Etudes d'histoire de la pensée philosophique. P., 1971.

Larousse du XX-e siècle. T. VI. P., 1938.

Laruelle F. Phénomène et différence. Essai sur l'ontologie de Ravaisson. P., 1971.

- La Valette Monbrun A. de.* Maine de Biran, critique et disciple de Pascal. P., 1914.
- Leduc-Fayette D.* Loi de grâce et liberté // Les études philosophiques. 1993. No. 1. P. 511–527.
- Lefranc J.* La philosophie en France au XIXe siècle. P., 1998.
- Léger L.* Notice sur la vie et les travaux de M. Ravaisson-Mollien // Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. P., 1901. V. 45. No. 3. P. 347–372.
- Le Lannou J.-M.* Des lectures de Ravaisson // Etudes sur F. Ravaisson. P., 1999. P. 7–13.
- Le Lannou J.-M.* Le vocabulaire de Ravaisson. P., 2002.
- Le Lannou J.-M.* Ravaisson ou le refus de la vacuité // Les études philosophiques. 1993. No. 1. P. 35–46.
- Lenoir R.* La doctrine de Ravaisson et la pensée moderne // Revue de métaphysique et de morale. 1919. T. 26. No. 3. P. 353–374.
- Lenoir R.* Ravaisson et Boutroux // La tradition philosophique et la pensée française. P., 1922.
- Léon K.* [Introduction] // Revue de métaphysique et de morale. 1901. No. 1.
- Les études philosophiques. 1984. No. 4. Félix Ravaisson (специальный выпуск, посвященный философии Равессона).
- Les études philosophiques. 1993. No. 1. Ravaisson. L'intelligence de l'habitude (специальный выпуск, посвященный философии Равессона).
- Lettres à Felix Ravaisson (1846–1892) // Revue de métaphysique et de morale. 1938. T. 45. No. 2. P. 173–202.
- Lovejoy A.* Some antecedents of the philosophy of Bergson // Mind. 1913. V. 22. No. 88. P. 465–483.
- Maine de Biran.* Oeuvres. T. I–XIV. P., 1920–1949.
- Madinier G.* Conscience et mouvement. Essai sur les rapports de la conscience et de l'effort moteur dans la philosophie française de Condillac à Bergson. P., 1938.
- Marin C.* L'activité obscure de l'habitude // Etudes sur F. Ravaisson. De l'habitude. P., 1999. P. 47–59.
- Marin C.* «Acte et puissance»: Ravaisson et Ricoeur, lecteurs d'Aristote // De la nature à l'esprit. Lyon, 2001. P. 37–62.
- Marin C.* L'oeil et la main: la métaphysique du toucher dans la philosophie française. De Ravaisson à Derrida // Les études philosophiques. 2003. No. 1. P. 99–112.
- Marin C.* La philosophie du rythme // Cahiers philosophiques. 2012. No. 129. P. 43–56 (<http://www.rhuthmos.eu/spip.php?article1094>).
- Marquet J.-F.* Ravaisson et les deux pôles de l'identité // Les études philosophiques. 1993. No 1. P. 1–15.

Mauve Ch. «De l'habitude» comme palimpseste (Herder, Quinet, Ravaisson) // Les études philosophiques. 1993. No. 1. P. 47–60.

Mauve Ch. Félix Ravaisson-Mollien: une greffe allemande sur l'institution philosophique française? // Le Cahier. 1986. No. 2. P. 61–63.

Mauve Ch. Ravaisson, lecteur et interprète de Schelling // Romantisme. 1995. № 88. P. 65–74 (http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/roman_0048-8593_1995_num_25_88_2995).

Mauve Ch., Vermeren P. Le passage de la ligne. Politiques de la nationalité philosophiques sur les deux rives du Rhin // Le Cahier. 1988. No. 6. P. 53–65.

Mitzman A. Michelet and Social Romanticism: Religion, Revolution, Nature // Journal of the History of Ideas. 1996. V. 57. No. 4. P. 659–682.

Montebello P. L'autre métaphysique. Essai sur la philosophie de nature: Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson. P., 2003.

Montebello P. Le corps de la pensée // Les études philosophiques. 2000. No. 2. P. 203–220.

Nicco C. Le Pascal de Ravaisson et Lachelier // De la nature à l'esprit. Lyon, 2001. P. 21–35.

Panis D. Le mot «être» dans «De l'habitude» // Les études philosophiques. 1993. No. 1. P. 61–64.

Panis D. Ravaisson et Schelling // Les études philosophiques. 1988. No. 3. P. 395–413.

Puyssen T. Ravaisson // La grande Encyclopédie. T. 28. P. 181.

F.-G. Ravaisson-Mollien (1813–1900) // Revue de métaphysique et de morale. 1900. No. 4. P. 1–2.

Ribot Th. Philosophy in France // Mind. 1877. V. 2. No. 7. P. 366–386.

Ricoeur P. De la métaphysique à la morale // Revue de métaphysique et de morale. 1993. No. 4.

Ricoeur P. Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire. P., 1950.

Ricoeur P. Reflexion faite: autobiographie intellectuelle. P., 1995.

Schelling F.W.J. Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin (1834) // *Schelling F.W.J.* Sämtliche Werke. 1833–1850. 1 Abt. 10 Bd. Stuttgart; Augsburg, 1861. S. 203–224.

Schul P.-M. (éd.). Lettres de Ravaisson, Quinet et Schelling // Revue de métaphysique et de morale. 1936. T. 43. No. 4. P. 487–506.

Séaille G. Philosophes contemporains: M. Ravaisson // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1878. T. 6. P. 359–386.

Simon W.M. The «Two Cultures» in Nineteenth-Century France: Victor Cousin and Auguste Comte // Journal of the History of Ideas. 1965. V. 26. No 1. P. 45–58.

Skarga B. Kłopoty intelektu między Comte'em a Bergsonem. Warszawa, 1975.

Skarga B. Filozofia francuska w XIX wieku // *Skarga B.* Przeszłość i interpretacje. Warszawa, 1987.

Staël G. de. De l'Allemagne. T. II. P., 1968.

Thirion B. La lecture ricoeurienne de Ravaisson dans Le volontaire et l'involontaire // Les études philosophiques. 2002. No. 3. P. 371–390.

Tisserand P. Introduction de l'éditeur // Maine de Biran. Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature // Oeuvres. T. VIII. P., 1932.

Trouillard J. Les notes de Ravaisson sur Proclus // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1962. T. 152. P. 73–75.

Vermeren P. Les poisons de la Sprée et la sauce à l'eau de Seine: La philosophie française, la métaphysique allemande et la science politique // Le Cahier (Collège international de philosophie). 1987. No. 4. P. 214–219.

Vermeren P. Prolégomène pour une histoire politique de la philosophie. Les inquietudes de Victor Cousin // Le Cahier (Collège international de philosophie). 1986. No. 2. P. 54–60.

Vermeren P. Ravaisson en son temps et en sa thèse // Les études philosophiques. 1993. No. 1. P. 65–86.

Vinson A. Réflexions sur l'idée de Nature dans la philosophie de Ravaisson // Revue de métaphysique et de morale. 1987. No. 4. P. 527–531.

Vocabulaire technique et critique de la philosophie. P., 1954.

Worms F. La philosophie en France au XX-e siècle. Moments. P., 2009.

Указатель имен

- Абеляр П. 65
Августин Аврелий 91, 97, 152, 155, 170
Адо П. 150, 172
Ампер А.-М. 21, 27, 66
Анри М. 24, 26
Ансильон И.Ф. 19, 21, 164
Аристотель 7, 14, 34, 46, 49, 51–57, 65, 67–72, 75, 79, 88, 89, 94, 96, 99, 100, 110, 112–117, 127, 128, 136, 137, 141, 142, 145–147, 151, 154, 156, 157, 159, 169, 170, 172
- Баадер Ф. 30–31
Бальзак О. де 28, 66
Бартез П. 74
Башляр Г. 162
Беккер 67
Беккерс Х. 167
Бельджоёзо К. 66
Бергсон А. 3–10, 12, 13, 15, 19, 26, 47, 48, 50, 65, 66, 69, 70, 74, 78, 80, 81, 86, 100, 104, 105, 112, 116, 117, 123, 129, 139, 140, 144, 153, 156–162, 164, 166, 168, 169, 171
Беркли Д. 14, 27, 118, 145, 154
Бернар К. 120
Бёме Я. 154
Биша М.Ф.К. 24, 73, 74
Бональд Л.Г.А де 126
Бонне Ш. 21, 73
Борн Ф.Г. 29
Боссюэ Ж.Б. 16, 152
Бофре Ж. 5, 9, 170
Брандис К.А. 51, 67
Брейе Э. 85
Брошар В. 43
Брюэр К. 74, 88, 94
Бутру Э. 6, 8, 12, 47, 52, 54, 153, 156, 157
- Бэкон Ф. 21, 22, 105, 108
Бюиссон М.-Ф.-Р. 73, 74
Бюле Й.Г. 19
- Ван Гельмонт Я.Б. 73, 74, 85, 168, 169
Вдовина Г.В. 172
Вдовина И.С. 162
Везен Ф. 163
Вендт 45, 51
Вермерен П. 11, 39, 112
Визгин В.П. 7, 162, 163, 168
Вико Д. 51, 134, 137, 142
Виллер Ш. 19
Вильм Ж. 59
Вильмен Ф. 66
Вормс Ф. 4, 156
- Гайденко П.П. 12, 163, 173
Галеви Э. 141
Гамильтон У. 101, 107
Гартли Д. 21
Гегель Г.В.Ф. 12, 32–39, 43, 45, 51–54, 56, 59, 60, 62, 99, 100, 121, 130, 165–167
Гельвеций К.А. 19
Гераклит 129, 168
Гердер И. 51
Геру М. 46, 166
Гёте И.В. фон 31
Гибер Г. 11
Гизо Ф. 38
Гоббс Т. 105
Гомер 133
Гораций 140
Гратри А.Ж.О. 155
Гуйе А. 9
Гулыга А.В. 165, 167, 168

- Дави М. 99
 Давид Ж.-Л. 49
 Дарвин Ч. 168
 Девивез Ш. 9, 136, 137, 144, 171, 172
 Дежерандо Ж.-М. 19–21, 29, 163
 Декарт Р. 6, 7, 14–16, 19–22, 29, 34, 38, 41, 45, 55, 74, 95, 105, 108, 109, 117, 118, 129, 130, 142, 145, 151, 152, 163
 Делакура Э. 116
 Демокрит 145
 Дестют де Траси А.Л.К. 20, 21, 30, 72, 79, 105, 106, 118, 169
 Джоберти В. 12
 Допп Ж. 9, 19, 41, 44, 46, 52, 54, 94, 96, 104, 111, 113, 154, 166, 169
 Дориак Л. 140
 Дюрюю В. 117

 Жане П. 13, 45, 131, 172
 Жанико Д. 4, 5, 8, 10, 43, 80, 86, 93, 95, 130, 158, 159, 170
 Жильсон Э. 172

 Зенглер Й. 60

 Иоанн, апостол 97, 138, 147, 149
 Иоанн Скот Эриугена 97

 Кабанис П.Ж.Ж. 20, 21
 Казенёв Ж. 10, 73, 74, 85, 86
 Кангилем Ж. 7
 Кант И. 19–21, 23, 26, 29, 34, 35, 40, 46, 53, 61, 62, 79, 81, 103, 104, 110, 118, 121, 126, 130, 143, 152, 156, 171
 Карамзин Н.М. 30
 Каро Э.-М. 155
 Карове Ф.-В. 32
 Кине Э. 51, 98, 99, 131
 Кинкер Й. 19

 Кнорр фон Розенрот Х. 137
 Койре А. 100
 Кондильяк Э.Б. 9, 20, 22, 25, 27, 30, 82, 105, 106, 118, 126, 163
 Конт О. 3, 47, 48, 120
 Копп 67
 Корреджо 149
 Котта И.-Ф. 168
 Крейцер Г.Ф. 33
 Кротов А.А. 162–164, 170
 Кузен В. 3, 6, 11, 12, 17, 27–48, 50–53, 56–63, 65, 66, 71, 72, 95, 96, 100–104, 108, 111, 112, 115, 117–119, 128, 129, 131, 141, 143, 162, 165–168

 Лавджой А. 80, 81, 140, 169
 Лавель Л. 12
 Лаланд А. 14, 15
 Ламартин А. де 66
 Ланьо Ж. 47
 Ларомигьер П. 20, 28
 Ларюэль Ф. 10, 154
 Лаше-Равессон Ф. 49
 Лашелье Ж. 3, 6, 12, 15, 16, 47, 140, 141, 156
 Левина М.И. 170
 Ле Гофф Ж. 51
 Ледюк-Файет Д. 87, 117, 157
 Лейбниц Г.В. 7, 14, 15, 22, 34, 45, 54, 55, 107, –110, 113, 117, 118, 124, 127, 128, 141, 145, 147, 148, 154, 159
 Лекье Ж. 47
 Ле Ланну Ж.-М. 11
 Леон К. 141, 144
 Леонардо да Винчи 113, 149, 150
 Лессинг Г. 133
 Линейкин В.М. 168
 Локк Дж. 22, 27, 28, 105, 107, 109, 118, 124

- Лопатин Л.М. 26, 164, 173
 Лосев А.Ф. 173
 Лотце Р.Г. 130
 Лукреций 133
 Лункевич В.В. 168
- Мадинье Г. 9, 26
 Мальбранш Н. 16, 28, 42, 45, 105, 112, 113
 Марен К. 11, 85
 Марсель Г. 26, 168
 Мен де Биран (Мари Франсуа Пьер Гонтье де Биран) 5–7, 12, 17, 19, 21–28, 41, 42, 45, 72, 73, 77, 79, 82, 84, 94, 95, 105–111, 116, 118, 123, 124, 156, 158, 159, 162, 169, 170, 171
 Мерло-Понти М. 24, 26
 Месяц С.В. 169
 Микеланджело Буонарроти 150
 Мильчина В.А. 66, 168
 Минье Ф.-О. 66
 Михайлов А.В. 170
 Мишле Ж. 50, 51, 131
 Мишле К.-Л. 57
 Мов К. 11, 39
 Моле Л.-М. 96
 Мольен Г.-Т. 49
 Мольен П. 49
 Монтебелло П. 10, 25
 Монтень М. 19
 Монтескьё Ш.Л. 18
 Мурильо Б.Э. 150
 Мюссе А. де 66
- Наполеон Бонапарт 17, 18, 27, 31, 165
 Наполеон III 131
 Николай Кузанский 142
 Ницше Ф. 10, 161
- Обанк П. 69, 70
- Павел, апостол 87
 Парацельс 73
 Паскаль Б. 6, 7, 16, 69, 113, 118, 130, 139, 142, 145, 152
 Перуджино 149
 Песталоцци И.Г. 116
 Пестов А.Л. 168
 Пиллон Ф. 172
 Платон 14, 24, 33, 34, 38, 45, 46, 53, 54, 63, 68, 69, 135, 145, 147, 150
 Плотин 7, 33, 90, 113, 147, 150, 152, 156, 158, 159
 Политцер Ж. 4
 Попов П.С. 173
 Попов Ю.Н. 12, 163
 Поре Э. 49, 50, 71, 99, 100, 112
 Прокл 34, 36, 38, 113, 114
- Рамус П. (Раме П. де ла) 51
 Резвых П.В. 167
 Рекамье Ж. 66
 Рембрандт Х. ван Рейн 149
 Ренувье Ш. 3, 12, 47, 172
 Ретиус А.К. 74
 Рибо Т. 172
 Рид Т. 27, 28, 101, 103, 105
 Рикёр П. 4, 5, 24, 26, 143, 153, 161, 162
 Риксер 51
 Рихтер Т.-А. 73, 74
 Розмини А. 12
 Руайе-Коллар П. 3, 21, 27, 28, 101
 Рубенс П.П. 149
 Руссо Ж.-Ж. 18
- Сальванди Н.-А. 96, 113
 Сантаяна Д. 13
 Сапожникова С.Д. 168
 Сведенборг Э. 113
 Семенова С.Г. 6
 Сен-Симон К.А. де 3

- Сидаш Т.Г. 168
 Симон Ж. 155
 Скарга Б. 19, 164
 Сократ 145
 Спевсипп 97
 Спиноза Б. 89, 151, 172
 Сталь Ж. де 18, 19, 29
 Стюарт Д. 28, 101
 Сэв Л. 3, 4, 162
 Сэссе Э. 155
- Тард Г. 10
 Теннеманн В.Г. 31, 35, 45, 51
 Тертуллиан К.С.Ф. 152
 Тидеманн Д. 45
 Тиссеран П. 23
 Тренделенбург Ф.А. 51, 53
 Тьер А. 66
 Тэн И. 120
 Тюрго А.Р.Ж. 18
- Февр Л. 51
 Федорова М.М. 162
 Фенелон Ф. де Салиньяк де ла
 Мот 16, 45, 113, 170
 Ферра М. 18, 27, 166
 Филон Александрийский 137
 Фихте И.Г. 19, 21, 29, 35, 42, 46,
 102, 108
 Фландрен Ж.И. 116
 Фома Аквинский 14
 Фра Бартоломео 149
 Фриз Я.Ф. 31, 32
- Хайдеггер М. 5, 154
- Цицерон М.Т. 132, 145, 166
 Чичерин Б.Н. 173
- Шагобриан Ф.Р. де 51, 66
 Шевалье Ж. 6
- Шеллинг Ф. 7, 11, 12, 19, 21, 31,
 32, 34–39, 46, 52–54, 57–65, 70, 71,
 85, 95, 97–100, 102–104, 109–111,
 116, 130, 136, 137, 142, 146, 147,
 151, 154, 166–168, 171, 172
 Шлегель А.В. 30
 Шлегель Ф. 30, 32, 35
 Шлейермахер Ф. 30
 Шнайдер 67
 Шопенгауэр А. 130, 148, 161
 Шталь Г.Э. 73, 74, 85, 169
 Штофф Е. 172
 Шуль П.-М. 98
- Эмерсон Р.У. 113
 Эмпедокл 133
 Энгр Ж.О.Д. 116
 Эпикур 145
- Юм Д. 22, 27, 72, 92, 110, 118, 154
- Якоби Ф.Г. 31, 35
 Ямвлих 113
- Aristote 166, 168, 171, 172
 Aubenque P. 168
- Barthélemy Saint-Hilaire J.M. 167
 Beaufret J. 162, 170
 Beckers H. 167
 Bellantone A. 162, 165, 171
 Benrubi I. 173
 Bergson H. 162–164, 169, 173
 Boutroux E. 162, 166
 Bréhier E. 169
 Brochard V. 166
 Bruaire C. 169
 Bruyeron R. 169
 Bühle J.G. 164
- Cazeneuve J. 168, 169

Chevalier J. 162, 164, 172, 173
Comte A. 165
Condorcet M.J.A.N. 165–166
Cousin V. 162, 164–168, 171

David M. 170
Degérando J.-M. 164
Derrida J. 162
Devivaise C. 169, 171, 172
Dopp J. 162, 164–166, 170, 171

Ferrari J. 166
Ferraz M. 163, 166

Gouhier H. 162, 171
Goyard-Fabre S. 166
Gueroult M. 165, 166
Guibert G. 162, 172

Hegel G.W.F. 162, 166, 170

Janet P. 163, 166, 171
Janicaud D. 162, 165, 166, 169–173

Kant I. 163, 164
Kinker J. 163
Koyré A. 170

Lachelier J. 171, 172
Laruelle F. 162, 171
Leduc-Fayette D. 166, 169, 171–173
Léger L. 166
Le Lannou J.-M. 162
Léon K. 172
Lovejoy A. 169, 172

Maine de Biran 164, 170, 171
Marin C. 162, 169
Mauve Ch. 163, 165, 167

Montebello P. 162, 164

Nicco C. 171, 172
Nietzsche F. 162

Panis D. 167, 170
Pascal B. 168, 171, 172
Proclus 171
Puysse T. 171

Quinet E. 168, 170

Ravaisson F. 162–172
Ricoeur P. 172

Schelling F. 162, 163, 165–168, 170,
172
Schul P.-M. 168, 170
Simon W.M. 165, 166
Skarga B. 163, 164
Staël G. de 163

Tarde G. 162
Tisserand P. 164
Trouillard J. 171

Vermeren P. 165–168, 171
Villers Ch. 163

Worms F. 162, 172

Оглавление

| | |
|---|-----|
| Введение | 3 |
| Эхо «забытого столетия»..... | 3 |
| О понятии спиритуализма..... | 11 |
| Глава 1. Развитие идей спиритуализма во Франции в первой трети XIX в. Мен де Биран, Виктор Кузен и возврат к метафизике..... | 17 |
| Глава 2. Жизнь и творчество Феликса Равессона | 49 |
| Путь на «заброшенное поле метафизики». От Аристотеля к Шеллингу и обратно | 49 |
| «О привычке»: от феноменологии к философии природы | 72 |
| «Современная философия»: о субстанциальности духа..... | 100 |
| «Доклад о философии во Франции» – манифест «спиритуалистического реализма» | 117 |
| «Философское завещание»: спиритуализм как «героическая философия»..... | 144 |
| Заключение. Равессон и его последователи | 156 |
| Примечания | 162 |
| Библиография | 174 |
| Указатель имен | 182 |

Научное издание

Блауберг Ирина Игоревна
Истоки бергсонизма. Философия Феликса Равессона

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректурa автора

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 01.09.14.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л.12,00. Уч.-изд. л. 10,22. Тираж 500 экз. Заказ № 21.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор автора

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: iph.ras.ru

Вышли в свет

1. **Анашина, М.В. Философия эпохи Хань: Учебное пособие [Текст] / М.В. Анашина; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2013. – 101 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0249-2.**

Учебное пособие «Философия эпохи Хань» посвящено завершающему периоду древнекитайской философии, когда произошел синтез учения школ, существовавших в предшествующую эпоху Чжоу. В это время официальной идеологией в Китае становится конфуцианство в интерпретации Дун Чжуншу, Конфуций обожествляется, формируется Пятиканоние. Конфуцианство включает в себя идеи легизма, натурфилософии, отчасти даосизма. В даосизме все более отчетливо проявляются религиозные идеи.

В учебном пособии рассматриваются общие аспекты философии указанного периода, а также идеи отдельных, наиболее значимых философов. Пособие предназначено для студентов востоковедческих специальностей и всех интересующихся китайской философией.

2. **Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 7 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М.: ИФРАН, 2013. – 245 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0246-1.**

Седьмой ежегодный выпуск сборника посвящен анализу актуальных аспектов истории и методологии гуманитарной экспертизы, также большое внимание уделяется проблемам биоэтики и виртуалистики. Этические вопросы, возникающие в пространстве применения био- и психотехнологий, традиционно в центре внимания авторов сборника.

Статьи, из которых составлен сборник, объединены общей идеей – идеей противоречия, попытки одновременно осмыслить и даже соединить изначально несоединимые вещи и понятия. Именно амбивалентность нашего бытия, восприятия и познания отразилась в большинстве теоретических статей, в которых авторы предлагают противоречивые, но отнюдь не взаимоисключающие, порой неожиданные, парадоксальные, но весьма жизнеспособные идеи.

3. **Взаимосвязь фундаментальной науки и технологии как объект философии науки [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Редкол.: Е.А. Мамчур (отв. ред.). – М. : ИФРАН, 2014. – 227 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0260-7.**

Анализируется проблема взаимоотношения фундаментальной науки и технологии. Акцент делается на эпистемологических аспектах проблемы: роли фундаментальных теорий в получении технологических инноваций; механизмах включения теоретического знания в процесс получения новых технологических достижений; различиях между фундаментальным и прикладным знанием; статусе понятия технонауки; соотношении истины и пользы.

Особое внимание уделяется социальным и этическим аспектам взаимоотношения науки и технологии, а также вопросам, традиционно относящимся к сфере философии техники.

Книга адресована тем, кто интересуется вопросами философии науки и техники на современном этапе их развития.

4. **Визгин, В.П. Очерки истории французской мысли [Текст] / В.П. Визгин ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2013. – 133 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0239-3.**

Книга содержит статьи и выступления последних лет. Всех ее героев объединяет то, что они внесли свой особый вклад в экзистенциальное философствование, которое во Франции зарождалось и развивалось в тесном единстве с литературой. В книге демонстрируется актуальность экзистенциального стиля мысли и слова. Урок Руссо, которым она открывается, преломившись и обогатившись в творчестве таких фигур, как Шатобриан, Жермена де Сталь, Мен де Биран и другие, продолжается в уроках, извлекаемых из опыта Марселя.

5. **Динамика взаимодействия внутренних и внешних факторов и вектор развития российского общества [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.Н. Шевченко. – М.: ИФРАН, 2013. – 233 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0237-9.**

Монография посвящена философскому осмыслению влияния внешних факторов на выбор современной Россией стратегического вектора развития. В работе дается анализ целей информационной политики Запада в отношении России, показываются возможные последствия для России, следующие из теории «конца пространства», предлагается оригинальная версия понимания такого специфического явления как «русское чудо» и его роли в российской истории.

Монография предназначена для научной общественности, для всех, кого интересуют новые глобальные вызовы и угрозы России в XXI веке, оценка адекватности ответов на них со стороны российского общества и власти.

6. **История философии. № 19 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. А.В. Черняев. – М. : ИФРАН, 2014. – 285 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 1 000 экз. – ISSN 2074-5869.**

Данный выпуск журнала содержит статьи и публикации по истории русской мысли. Публикуемые исследования посвящены, в частности, концептуальным вопросам истории русской философии в широком проблемно-хронологическом диапазоне; рецепции русскими мыслителями идейных традиций древности (египетской и греко-римской); социокультурным и инфраструктурным аспектам истории русской философии; а также творчеству таких русских мыслителей, как Максим Грек, И.И.Лапшин, Н.О.Лосский, Б.Н.Чичерин и др. Предлагается новый взгляд на историю и перспективы полемики западников и славянофилов. Освещена панорама истолкований русскими философами начала XX в. феномена войны. Наряду с исследовательскими статьями, публикуются новые источники (фрагменты древнерусского перевода трактата Псевдо-Дионисия Ареопагита «О божественных именах» и фрагменты воспоминаний Г.Н.Трубецкого).

Издание адресовано специалистам, аспирантам, студентам и всем интересующимся историей русской философии.

7. **Корсаков, С.Н.** Библиографический указатель некрологов философов, социологов, политологов [Текст] / С.Н. Корсаков ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2014. – 151 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0264-5.

Библиографический указатель включает сведения о некрологах философов, социологов, политологов в отечественных и зарубежных изданиях за последние сто лет.

8. **Куценко, Н.А.** Философия, филология, теология в образовательной системе Российской империи XIX века [Текст] / Н.А. Куценко; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2013. – 138 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0254-6.

В монографии, которая является продолжением исследований автора по истории академического образования в России, рассматриваются основные вопросы по его становлению и развитию. Сделан обобщённый анализ данного процесса, который начинается со времён Древней Руси, продолжается в Средние века и Новое время. Также затрагиваются вопросы преемственности отечественного гуманитарного и культурного наследия в новейшей российской истории. Представлены малоизвестные архивные материалы, содержащие ценные сведения о триединстве гуманитарного синтеза филологии, философии, теологии. Они приводятся на примере произведений видных представителей отечественной академической философии Нового времени в лице Георгия Щербачко, Феофана Затворника и анонимного автора.

9. **Лингвистика, коммуникация и история: семантический анализ [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред.: А.Ю. Антоновский, А.Л. Никифоров.** – М.: ИФ РАН, 2013. – 183 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0248-5.

Сборник посвящен анализу понятий *значение* и *смысл* в логической семантике, лингвистике, в теории коммуникации и в социальных науках. В своем наиболее узком и точном смысле эти понятия исследуются прежде всего в связи с языковыми выражениями, но авторам показалось уместным дополнить логико-лингвистическое понимание *значения* и *смысла* и рядом нелингвистических перспектив. Сборник дает достаточно полное представление о современных дискуссиях по поводу понятия значения и смысла, ведущихся как специальных областях, исследующих значение отдельных групп языковых выражений, так и вообще в социальной философии и в социальных науках.

10. **Малевич, Т.В.** Теории мистического опыта: историография и перспективы [Текст] / Т.В. Малевич; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2014. – 175 с.; 20 см. – Библиогр.: с. 154–174. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0261-4.

Исследования мистического опыта занимают одно из основных мест в современном западном религиоведении, провоцируя острую дискуссию о сущности мистических переживаний, возможности их концептуализации и право-

мерности оперирования категорией «мистический опыт» в научном дискурсе. В монографии проводится обзор концепций мистического опыта, выявляются их эвристический потенциал и демонстрируется динамика развития в XX–XXI вв.: от раннего эссенциализма (У.Стейс и др.) и конструктивизма (С.Кац, Дж.Хик и др.) до психологического переннелизма (Р.Форман и др.) и альтернативных когнитивных подходов (Р.Стадстил, Э.Тэйвз).

- 11. Метавселенная, пространство, время [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. *В.В. Казютинский*. – М. : ИФРАН, 2013. – 141 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0238-6.**

В книге рассматриваются некоторые аспекты революционных изменений научной картины мира, обусловленные развитием современной космологии. Проанализированы философские, эпистемологические и онтологические основания концепции Метавселенной (Мультиверса), возникшие в неклассической физике и квантовой космологии. Обсуждаются парадоксальные для науки проблемы реальности принципиально ненаблюдаемых объектов. Затронуты споры вокруг понятия реальности в современной философии, физике и космологии. С разных позиций обосновывается статус математических структур, используемых современной космологией. Большое внимание уделено эпистемологическим проблемам самоорганизации пространства и времени в моделях Метавселенной, границам применимости современных смыслов этих понятий.

- 12. Методология науки и дискурс-анализ [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. *А.П. Огурцов*. – М.: ИФ РАН, 2014. – 285 с.; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0256-0.**

Исследуются концепции и формы дискурса в истории мысли. Прослеживается основная линия в дискурс-анализе – дивергенция в трактовке дискурса. Альтернативной тенденцией является поиск единых эпистемологических оснований дискурс-анализа – текст, идеология, коммуникация, синергия. Показана неадекватность сужения поля исследований, его ограничения гуманитарным знанием и приложением методов лингвистического анализа текстов. С привлечением отечественной и зарубежной литературы сопоставляются методы герменевтики и дискурс-анализа, рассматриваются жанровые особенности философии, место логики в философии, важность предметного содержания для исследований дискурса, ценностные ориентиры ряда речей в судах. Для историков философии и науки, филологов и всех интересующихся методами анализа рассуждений.