

резко отрицательно характеризовал современную немецкую философию. Да и на то время его книга не оказала значительного влияния хотя бы потому, что Гегелю и Хайдеггеру он противопоставляет диалектику Фихте, в которой он еще видел вершину развития мировой философии.

Куда большее влияние оказал небольшой круг лиц, регулярно встречавшихся в Париже для обсуждения философских проблем. Об этом можно прочитать в «Мемуарах» Р.Арона, который не только посоветовал своему «маленькому приятелю» Сартру поехать в Германию, но и написал в те годы несколько книг, знакомящих французов с немецкой философской, социологической и исторической мыслью. Можно даже сказать, что социология М.Вебера и немецкий историцизм приходят во Францию благодаря усилиям Арона⁵. Он отмечает, что определяющее влияние на него оказали три эмигранта, с которыми он в то время регулярно встречался — А.Койре и А.Кожев из России, Э.Вейль — из Германии. Если учесть, что и Кожев, и Вейль прославились впоследствии своими трудами о Гегеле, то можно сказать, что именно в этом кругу рождалось французское неогегельянство. Но ведущей фигурой среди встречавшихся тогда философов был Койре: он был не только старше остальных на десяток лет, но обладал и немалым авторитетом, правда, не в той области, с которой его имя связывается ныне. Гегельянцем Койре не был, однако его интерпретация Гегеля в нескольких статьях начала 30-х гг. оказалась решающей и для французского неогегельянства, и, опосредованно, для французского экзистенциализма. Но перед тем, как перейти к рассмотрению этих статей, следует дать краткий очерк интеллектуальной биографии Койре. Разумеется, он не будет полным, так как историко-научные труды его относятся к следующему периоду его творчества.

Александр Владимирович Койранский родился в Тифлисе, учился в гимназии сначала в родном Тифлисе, затем в Ростове-на-Дону. Отец его разбогател, будучи торговцем «колониальными товарами», а впоследствии успешно вкладывал деньги в бакинскую нефть. Тем не менее, еще в последнем классе гимназии Койре стал социалистом, примкнул к партии эсеров и в 1905 г. был арестован за распространение листовок. Существует и другая версия: близкий друг Койре, Р.Якобсон, однажды сказал, что арест Александра был связан с подготовкой покушения на губернатора. Во всяком случае, Койре провел в тюрьме более полугода, где не только подготовился к выпускным экзаменам,

но также прочел «Логические исследования» Гуссерля, что и определило его дальнейшую судьбу. Он оставил революцию ради философии и математики и поехал учиться в Германию. В Геттингене он слушал лекции Гуссерля и Гильберта, осваивая труды Фреге и Рассела, Цермело и Пеано. В центре его внимания были парадоксы теории множеств, и первая его статья была посвящена теории чисел Рассела (вышла в свет по-французски в 1912 г.). Все ранние феноменологи находились под влиянием первого тома «Логических исследований» (в 1912 г. математической логикой занимался даже Хайдеггер), но Койре в своей диссертации настолько последовательно проводил идеи в духе платонизма, что Гуссерль, только что выпустивший свои «Идеи» и отошедший от прежнего платонизма, отказался стать его научным руководителем (Doktorvater)⁶. Переход Гуссерля на позиции трансцендентального идеализма вызвал недоумение у многих его последователей (прежде всего, из «Мюнхенского кружка»), считавших центральным тезисом феноменологии «к самим вещам» и придерживавшихся онтологического реализма⁷. Койре, хорошо знакомый с Райнахом, также не считал переход к трансцендентальному идеализму необходимым следствием феноменологического метода. Он признавал только «эйдетическую» редукцию и отвергал «трансцендентальную». В известном письме Шпигельбергу он через полвека писал, что влияние на него Гуссерля ограничивается критикой психологизма и релятивизма: «Я унаследовал от него платоновский реализм, от которого сам он отрекся; равно как антипсихологизм и антирелятивизм... Вероятно, сам он сказал бы, что это очень далеко от понимания смысла феноменологии как философии, что я никогда ее не понимал. Думаю, он лучше всех прочих знал, что на самом деле означает «феноменология»⁸. В том же письме Койре замечает, что трансцендентальное эго заменило Гуссерлю Бога или Weltgeist, и весь интерес сместился к конституирующим актам сознания; самого Койре, как феноменолога, интересовало не конституирующее предмет сознание, но сам предмет, который трансцендентен, а потому лозунг «к самим вещам» остался для него определяющим даже тогда, когда Гуссерль стал трансценденталистом. Предмет нельзя подменять субъективными актами эго, «сущностные связи» (Wesenszusammenhänge) априорны и существуют и в том случае, если их никто не воспринимает. Иными словами, Койре был сторонником реализма и даже платонизма, что хорошо видно по его историко-научным трудам.

Феноменологическая выучка Койре ощутима скорее в его трудах по истории религии, когда он стремится беспредпосылочно описать *Lebenswelten* Вайгеля, Парацельса или Бёме. Хотя Койре неоднократно навещал Гуссерля в 20-е гг., был инициатором приглашения учителя в Париж в 1929 г. и устно переводил для французской аудитории его лекции (получившие название «Картезианские размышления»), синтез феноменологии с трансцендентализмом он сам считал чем-то невозможным и ненужным. Личным контактам с Гуссерлем это ничуть не вредило, более того, в 30-е гг. Койре предпринимал усилия с целью помочь Гуссерлю эмигрировать из нацистского рейха. Не прерывались и его контакты с «мюнхенцами». Вообще роль Койре в распространении феноменологии во Франции была чрезвычайно велика. В 1931 г. он основал журнал «Философские исследования» (*Recherches philosophiques*), который был призван знакомить французов с немецкой философией того времени, но реально знакомил, прежде всего, с феноменологией⁹.

Койре продолжил свое философское образование во Франции, где он с 1912 по 1914 гг. слушал лекции Бергсона, Брюнсвика, Дельбоса и Пикаве и готовил под руководством последнего диссертацию об онтологическом доказательстве бытия Бога у Ансельма Кентерберийского. Ее защите воспрепятствовала война. Койре добровольцем вступил во французскую армию и, судя по полученным наградам (*Croix de Guerre*, *Croix de Saint-Georges*) воевал он храбро. В 1916 г. он перевелся на русский фронт и принимал участие в боевых действиях вплоть до октября 1917 г., а затем принял участие в гражданской войне. Как член партии эсеров дрался он прежде всего с «красными», но бывали случаи, когда столкновения происходили и с «белыми» — информацией об этом периоде жизни Койре сегодня во Франции никто не располагает (близкие родственники умерли, а с прочими он воспоминаниями не делился). В конце 1919 г. Койре покинул Россию уже навсегда и в 1922 г. получил французское гражданство. Связей с русской эмиграцией он почти не поддерживал, хотя оставался «своим», писал статьи для русских газет¹⁰, а среди его слушателей в Практической школе высших исследований было много эмигрантов, читал также лекции в русском университете в Праге. В 20-е гг. он пишет книгу «Философия и национальная проблема в России начала XIX века», ряд статей по-английски для «*Slavonic Review*» о Киреевском, Герцене и других мыслителях первой половины XIX века. Но философская мысль эмиг-

рантов ему была чужда: хотя в то время он читал курсы лекций по истории религиозной мысли, сам он был, судя по всему, если не атеистом, то агностиком, да еще и рационалистом, получившим серьезную математическую и естественнонаучную подготовку. Спиритуализм интересовал его как историка, но собственные позиции Койре были крайне далеки от того, что писали в те годы русские философы-эмигранты. Конечно, в эмиграции были не только спиритуалисты. Неокантианец С. Гессен написал положительную рецензию на книгу Койре об Ансельме. Но куда более характерной была рецензия Бердяева («Путь», 1930) на книгу о Бёме. Известно, что сам Бердяев был большим почитателем Бёме, а потому похвалы Койре-исследователю соединились у него с язвительной критикой: «Уже сам по себе тот факт, что Койре написал по-французски книгу о Бёме, означает преодоление чудовищной трудности, виртуозность. Бёме почти непередаваем на французском языке и все-таки Койре сделал его доступным французам... И все-таки между миром систематизирующей и рационализирующей мысли Койре и миром самого Бёме, данного в примечаниях, существует несоизмеримость, это — разные миры. Остается непонятным, почему Койре написал книгу о Бёме, это остается внутренне немотивированным, необязательным, как будто бы не отвечающим никакой потребности автора..., остается неизвестным, что значит Бёме для автора».

Такого рода вопросы не являются неуместными, когда речь идет о религиозной философии. Ответ на эти недоуменные вопросы Койре дал впоследствии, связав исследования истории религии с историей науки — в основании как веры, так и знания лежат онтологические предпосылки. Стоит сказать, что работы 20-х гг. по истории религии прямо связаны именно с онтологическим аргументом: Койре выпустил книги об Ансельме и Декарте (это его французские диссертации в Практической школе высших исследований и в Сорбонне, защищенные в 1922 г., хотя работа над ними началась еще до войны под руководством Пикаве). В 1922–24 гг. Койре принимал участие в семинарах Э. Жильсона, с которым его связывала впоследствии многолетняя дружба. После смерти Пикаве в 1922 г. Койре занимает его пост в V-ой секции Практической школы высших исследований¹¹. Курсы лекций по истории религии Койре должен был читать уже потому, что работал именно в V-ой секции: хотя некоторые из них были посвящены религиозным движениям (гуситам, хлыстам, сектам эпохи Реформации), в большинстве

своим эти курсы были посвящены религиозной мысли — различным вариантам немецкого мистицизма (Франк, Вейгель, Парацельс, Бёме, Баадер) и немецкой спекулятивной философии (Шлейермахер, Фихте, Шеллинг, ранние работы Гегеля). Монография о Бёме и сборник статей «Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века» были итогом его исследований в этой области. К истории науки он обращается только в 30-е гг., но вплоть до 50-х гг. историко-научные и историко-религиозные его курсы сочетаются друг с другом. Например, в 1931–32 гг. в программе значились курсы о Сковороде, Копернике, Тихо Браге, Николае Кузанском; в 1932–33 гг. — о Николае Кузанском и Гегеле, а в 50-е гг. теодицея Лейбница рассматривалась в связи с его логико-математическими трудами.

Труды по истории науки принесли Койре известность, прежде всего в США, где он руководил «Свободным университетом» в начале 40-х гг.: тогда многие ведущие французские ученые оказались в эмиграции. Койре выполнял в США поручения Де-Голля, а среди его публикаций имеется рецензия на книгу о Де Голле¹². Научная и педагогическая деятельность Койре в эмиграции имела политическое значение — об этом свидетельствует хотя бы опубликованное в американских газетах приветственное письмо президента Рузвельта, в котором говорилось о заслугах Койре в сохранении европейской науки и культуры. Заслуживают внимания некоторые его публикации того времени, например статья «Размышления об обмане», в которой речь идет о «технологии лжи» любого тоталитаризма (не только гитлеровского)¹³. Именно Койре познакомил в Нью-Йорке Леви-Стросса с Якобсоном, поспособствовав рождению французского структурализма. Общение с американскими специалистами по истории науки дает толчок развитию этой дисциплины в США, тогда как работа Койре в 50-е гг. в Чикагском университете оказала влияние на формирование целого ряда исследователей. Стоит сказать, что во Франции его труды не оказали столь значительного воздействия. Дело здесь не только в том, что история науки в качестве дисциплины (как понимал ее Койре) не вписывалась в существующие университетские структуры — кто-то назвал Койре *le grand marginal du système universitaire français*. История науки во Франции уже существовала со времен Дюгема, но она была позитивистской и узкой: историей химии занимались химики, историей физиологии — физиологи и т.д. К тому же во Франции научный мир тысячами нитей связан с поли-

тическим истеблишментом, а у Койре отношения с ним, так сказать, не сложились. Его близость Де Голлю в 50-е гг. была в IV-ой республике фактором скорее отрицательным. Существует ряд документов, свидетельствующих о совместных усилиях ряда ученых и политиков по дискредитации Койре, дабы не пропустить его на выборах в профессора Коллеж де Франс¹⁴. В результате, профессором был избран историк философии М.Геру, а Койре на десять лет уехал в Чикаго.

Хотя бы коротко нужно сказать об исходных посылках Койре как историка науки, философии и религии. Собственную позицию он не раз именовал «платонизмом», но, применительно к внешнему миру, — это разновидность «реализма». В истории сменяются «жизненные миры», в которых наука связана с религией, философия с искусством, политика с поэзией и т.д. Все они вписаны в единый «мир», составляют сущности, которые не меняются оттого, что в разные эпохи они по-разному улавливаются людьми. Уже то, что мы способны постигать прошлые опыты познания и освоения мира и сравнивать их друг с другом, говорит нам о неизменности сущностных связей. Разумеется, наука имеет дело с фактами и через них постигает сущности, но позитивизм (или эмпиризм вообще) дает совершенно неверную картину как самой науки, так и ее истории. Именно эта критика позитивизма в философии науки оказала серьезное влияние на американских историков науки (включая Т.Куна, прямо писавшего о влиянии на него работ Койре). Однако от американских философов науки Койре отличает интерес к связям научной теории с религиозными и онтологическими концепциями. Наше сегодняшнее разграничение «науки» и «ненауки» не соответствует аналогичным разграничениям, проводившимся в прошлом; поэтому историк должен «брать в скобки» то, что ныне считается самоочевидным. Наука прошлого должна быть вписана в свое время, нужно реконструировать интеллектуальный «пейзаж» эпохи. Позитивистов Койре критикует за то, что они говорят о влиянии философии и теологии на науку лишь с тем, чтобы заявить о негативном их воздействии, о бесплодии античной и средневековой науки, которая либо еще не отделилась от философии, либо стала «служанкой богословия». Они прославляют научную революцию XVII в. за то, что та освободила науку от спекулятивных предпосылок и уничтожила притязания умозрительной философии на место «царицы наук». Против этого Койре утверждает, что научная мысль никогда не

была обособлена от мысли философской, а великие научные революции всегда определялись сменой философских концепций. Научная мысль никогда не развивалась в вакууме, она опиралась на фундаментальные принципы, аксиомы, которые находятся в ведении философии. Эти принципы Койре называл «*cadre philosophique*» — Кун впоследствии назвал их «парадигмой». Но именно отсюда проистекают различия. Койре говорит о научных революциях, происходящих вместе с пересмотром общих «рамочек» философами или философски мыслящими учеными, тогда как у Куна смена парадигм происходит «вдруг», в результате неожиданной и далее необъяснимой сменой «гештальта». Койре считал, что для среднего ученого, не задумывающегося об основаниях науки, такая смена может происходить именно как неожиданный переворот, но он был куда более высокого мнения об уме выдающихся ученых: споры между Ньютоном и Лейбницем, Эйнштейном и основоположниками квантовой механики показывают, что по-настоящему великие ученые понимали всю глубину дискуссий относительно основополагающих принципов¹⁵.

История для Койре не сводится к установлению фактов или даже законов. Историк неизбежно исходит из настоящего и открывает нечто в прошлом лишь потому, что ныне это прошлое интересно ему и другим. Конечно, он должен позволить «говорить» самим документам; если взять историко-научные и историко-философские работы Койре, то он в высшей степени бережно относился к свидетельствам источников и не единожды указывал на недопустимость навязывания мыслителям прошлого современных взглядов и концепций. Но вопросы ставятся историком, и историческое знание обновляется не столько путем открытия новых документов, сколько из-за того, что изменилось настоящее, поменялась перспектива историка, задающего новые вопросы. Пока не наступил конец истории, она всякий раз будет переписываться заново. Койре не употребляет понятия «герменевтический круг», но, по существу, он близок Гадамеру: историческое понимание есть самопонимание человека и человечества. От немецкой герменевтики Койре отличает интеллектуализм. Вряд ли прав Жорланд, когда пишет, что «историческим методом Койре является эмпатия»¹⁶, поскольку Койре не только не употреблял этого термина, но считал «вчувствование» вообще невозможным. Сам биографический жанр, в котором велика роль эмпатии (не только из-за влияния Диль-

тея), вызывал у него раздражение. Он часто повторял: «Itinerarium mentis in aeternitatem, itinerarium mentis in veritatem». Вечность и истина принадлежат самой мысли, и только мысль способна постичь мысль. Все попытки идти от аффектов к мыслям, тем более — от внешних мотивов, вроде детерминации социальными структурами, он считал крайне вредными заблуждениями нашей эпохи¹⁷.

Но история мысли не есть и «филиация идей», в которой устанавливается влияние одних мыслителей на других. Термины «влияние», «воздействие» принимаются Койре лишь в крайне ограниченном объеме. В книге о Бёме он писал: «Мы никак не считаем, что системы великих мыслителей были лишь мозаикой, образованной из предсуществующих элементов, на которые их можно разложить»¹⁸. Еще резче он высказывался о тех поисках «предшественников», которыми занимаются чаще всего люди, зараженные наивным «прогрессизмом». Конечно, на Бёме можно смотреть через доктрины Шеллинга и Гегеля, но он «был самим собой..., человеком XVII столетия, а не XIX (и не нашего) со своими религиозными заботами, с проблемами, которые ставила перед ним его эпоха, его время, его окружение — именно таким мы и должны его изучать»¹⁹. Нелепо отыскивать у Экхарта, Вейгеля, Бёме или Парацельса «пантеизм», поскольку никто из них не отождествлял Бога с миром; это — излюбленная уловка «прогрессистов», приспособляющих мыслителей прошлого к своему безбожию. Нет никакого смысла ставить перед мыслителями прошлого те вопросы, над которыми они просто не могли размышлять, не искали на них ответа; и напротив, то, что кажется нам противоречивым или даже абсурдным не было таковым для человека другой эпохи. Во времена Данте или Парацельса практически все верили во влияние звезд на события в подлунном мире, более того, у подобной веры имелись разумные основания. Историк должен, прежде всего, реконструировать тот «горизонт», на котором тематизировались предметы в иную эпоху. «Когда речь идет об изучении мысли, которая уже не является нашей, самое сложное — и самое необходимое — ... не столько стремиться понять то, чего мы не знаем (и что знал рассматриваемый нами мыслитель), сколько забыть то, что мы знаем (либо думаем, будто знаем). Нередко... требуется не только забыть истины, сделавшиеся частью нашего мышления, но даже принять некоторые модусы, категории или, по меньшей мере, метафизические принципы, которые для лю-

дей ушедшей эпохи были столь же значимы, как для нас принципы математической физики или данные астрономии»²⁰. Сказанное в полной мере относится к Шеллингу и Гегелю, которыми в то время занимался Койре. Хотя временная дистанция здесь много меньше, чем в случае с Экхартом или Бёме, натурфилософия шеллингианцев или гегелевская диалектика рассматривались Койре в их автономности от современной физики или политики. Применительно к Гегелю это означало, что его политизированные трактовки «левыми» и «правыми» в 20–30-е гг. (идет ли речь о Лукаче и Маркузе или Джентиле и Фрейере) имеют весьма отдаленное отношение к самой гегелевской мысли. Разумеется, мы используем духовное наследие и для своих политических целей, имеем на то полное право. Но сам Гегель не несет ответственности за сказанное от его имени сторонниками марксизма или фашизма.

Три статьи о Гегеле были написаны в начале 30-х гг., когда Койре читал курс по гегелевской философии религии, точнее, по религиозной философии Гегеля (так назывался курс). Причем рассматривались в нем прежде всего ранние гегелевские произведения. Впоследствии эти статьи были опубликованы в сборнике «Исследования по истории философской мысли» в 1961 г., а потом переизданы в 1971 г. (*Koyre A. Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, P., 1971).

Первая по времени статья представляет собой текст доклада Койре на первом Гегелевском конгрессе²¹ о состоянии гегелеведения во Франции (*Rapport sur l'état des études hegeliennes en France*). В этом докладе Койре нужно было представить то, что практически не существовало во Франции — он сам показывает, что гегелевская традиция во Франции просто не существовала. Был лишь один философ-гегельянец, Октав Гамелин. В отличие от Германии, Англии, Италии не возникло и неогегельянства. К трудностям понимания гегелевской философии вообще добавились специфические исторические обстоятельства. Койре, разумеется, не сводит вопрос к одной лишь проблеме перевода гегелевских текстов — на английский, итальянский или русский его переводить ничуть не легче, чем на французский. Переводы XIX века были слабыми: переводил Гегеля энтузиаст, итальянец по имени А. Вера, не слишком разбиравшийся в философских тонкостях, да и французским владевший не достаточно хорошо. Переводы стали появляться в то время, когда в самой Германии — в 60–70-е годы XIX в. — Гегель был почти

забыт. Наконец, во Франции еще активнее, чем в Германии, шло движение «назад к Канту». Оно даже началось во Франции раньше — в работах сначала Ренувье и Курно, а потом Лашелье и Бутру. Эта философия пришла на место прежнего эклектицизма и прививала Канта к французской картезианской традиции. Это означало в целом ориентацию на науку, а во Франции — ориентацию на математику. Новое поколение философов отворачивалось от Гегеля и от спекулятивного идеализма вообще, по крайней мере, в силу их чуждости духу математики. С другой стороны, не принимала Гегеля и историческая школа Фюстеля де Куланжа. В католической стране не могли найти отклика и идеи гегелевской философии религии, протестантские по определению. Нередко даже раздавались обвинения Гегеля в атеизме, фатализме, имморализме. В 1920-е гг. ситуация была примерно той же самой. Койре ссылается на Л. Брюнсвика, который отрицательно характеризовал философию Гегеля: в 1927 г. он писал, что гегелевское «всеобщее конкретное» принадлежит средневековой схоластике, а гегелевская система была изначально каким-то анахронизмом, чем-то мертворожденным. В то же самое время Гегель присутствовал во французской мысли — хотя бы потому, что многое у него позаимствовал В. Кузен, а отчасти — Тэн и Ренан. Но все же это влияние было незаметным (не был гегельянцем в собственном смысле слова и Прудон) — «Маркс был в этом отношении совершенно прав»²². Если в XIX в. и существовал интерес к Гегелю, то лишь к его политической философии (у тех же социалистов), к философии права.

Вместе с ростом интереса к немецкой классике в целом, пробудился он и к Гегелю. Койре ссылается на ряд авторов, проявляющих интерес к философии Гегеля — Леви-Брюля, Бутру, Мейерсона. Он приводит цитаты из трудов Р. Бертело и В. Дельбоса, указывает на вышедшую незадолго до Первой мировой войны обстоятельную монографию о Гегеле²³. Но ссылки эти все же не говорят о каком бы то ни было глубоком интересе к Гегелю, более того, приводимые оценки немецкого мыслителя ведущими французскими философами свидетельствуют скорее о глубоком непонимании. К тому же, как замечает Койре, Первая мировая война привела «к ожесточенной реакции против немецкой философии, немецкого искусства, всей немецкой культуры»²⁴. В Гегеле увидели того, кто обожествляет «Государство—Молоха, коему безжалостно приносят в жертву права индивида»²⁵. Подробно разбирается Койре единственная к тому време-