

В.А. Ельчанинов, И.В. Черданцева

«Ирония истории» как аспект исторического бытия и метод исторического познания

Историческая сторона общественной жизни достаточно давно оказалась в центре внимания мировой философской мысли, что нашло свое отражение во множестве философско-исторических построений, начиная хотя бы с Дж. Вико и Ф. Вольтера и кончая современными теоретиками исторического процесса, такими как К. Ясперс, А. Тойнби, Ф. Фукуяма за рубежом и учеными нашей страны Э. Лооне, В. Сыровым, В. Федюкиным и др.

Именно в процессе философского осмысления истории и была обнаружена ее способность к внутренне противоречивому движению, приводящему при определенных условиях к таким ситуациям, которые можно назвать объективно ироническими. То, что такого рода ситуациями наполнена история развития человечества, обнаружилось достаточно поздно, в XVIII–XIX вв., когда начался кризис механистического детерминизма в мировоззрении передовых мыслителей того времени. Жестко обусловленные причинно-следственные зависимости, свойственные природе, оказались непригодными, когда с их помощью попытались объяснить явления общественной жизни и поведение людей в процессе их исторического развития. Видимо, этот момент выделил Г. Гегель, когда подчеркнул в развитии общественной жизни наличие «хитрости истории», т.е. таких парадоксальных ситуаций, когда результирующие последствия в поведении людей и целых народов оказывались вне логики их предшествующих замыслов и даже противоположными этим замыслам в своем существе.

Несколько позже для характеристики таких ситуаций немецкий философ использовал понятие «ирония истории», которое не только восприняли продолжатели его идей по материалистической линии в лице К. Маркса и Ф. Энгельса, но и предприняли более широкое обсуждение этого понятия в контексте своего миропонимания сущностных характеристик общественной жизни. Как известно, в этом отношении они стояли на позициях исторического материализма (создателями которого их по праву считают до сих пор).

Характеризуя историю общества как естествен-но-исторический процесс, Ф. Энгельс, в частности, писал, что «история делается таким образом, что конечный результат всегда получается от столкновения множества отдельных волей, причем каждая из этих волей становится тем, что она есть, опять-таки благодаря массе особых жизненных обстоятельств. Таким образом, имеется бесконечное количество перекре-

щающихся сил, из этого перекрещивания выходит одна равнодействующая – историческое событие... «то, чего хочет один, встречает противодействие со стороны вольного другого, и в конечном результате появляется нечто такое, чего никто не хотел» [1, с. 395–396].

В наше время тот же самый характер общественных изменений легко объясняется с позиций современного синергетического подхода.

Подчеркивая тот момент, что действия людей в обществе «имеют всегда желаемую цель, но результаты, на деле вытекающие из этих действий, вовсе нежелательны» [2, с. 305–306], Ф. Энгельс тем самым указывал на возможность реальной иронии исторического становления.

Развивая дальше эту же мысль, он в письме к К. Марксу писал: «История, то есть мировая история, становится все более иронической» [3, с. 198]. И далее: «люди, хвалившиеся тем, что *сделали* революцию, всегда убеждались на другой день, что они не знали, что делали, что *сделанная* революция совсем непохожа на ту, которую они хотели сделать. Это то, что Гегель называл иронией истории, той иронией, которой избежали немногие исторические деятели» [4, с. 263]. Как это похоже на наших «реформаторов» современности в лице М. Горбачева, Б. Ельцина и им подобных!

Достаточно часто, как считает отечественный исследователь А. Стригунов, объективно-историческая ирония «оказывается признаком ограниченности тех исторических сил, которые действуют по принципу противоположности, по принципу возвращения в снятом виде к прошлому и потому не осознает своей настоящей сущности» [5, с. 129].

Над этим высказыванием стоит не только подумать, но, на наш взгляд, теоретически развернуть в плане возникающих расхождений между намерениями и результатами, замыслами и объективными смыслами. Ирония приводит, таким образом, к обозначению парадоксов развития в историческом процессе, помогает раскрыть некоторые стороны диалектики становления.

В.А. Серкова, рефлектируя над понятием «ирония истории», обращается к термину «онтологический иронизм». «Онтологический иронизм», по мнению этого автора, заключается в выявлении антиномической картины бытия (которое очень часто происходит в беседах Сократа со своими знаменитыми современ-

никами) и представлении истины только в системе противоречивого знания [6, с. 11]. Мы полагаем, что «ирония истории», рассмотренная с позиций антиномизма (характерного как для самого исторического бытия, так и для способов его постижения), несет в себе не только онтологический смысл, о котором мы говорили ранее, но и гносеологическое содержание. Поэтому можно говорить как о бытийственных характеристиках «иронии истории», так и о ее методологическо-познавательном значении. Отсюда «ирония истории» – это не только атрибут социального бытия и феномен исторической реальности, но и особый способ осмысления жизни социума, а также познания социально-исторических явлений.

В чем же состоит специфика «иронии истории» как способа познания действительности? Почему данная методологическая структура может быть интересна и полезна для исторических наук? Что является условием эффективного применения «иронии истории» в процессе постижения исторического бытия? Данные вопросы имеют прямое отношение к методологии исторического познания, и мы думаем, что поиск ответов на них может способствовать развитию этой области научного знания.

Стремясь найти ответы на эти вопросы, обратимся к тем работам В. Дильтея, Г. Гадамера, М. Хайдеггера, в которых ставится проблема различия естественно-научных и гуманитарных форм знания. Выше перечисленные философы говорят о своеобразии методов, используемых в гуманитарных науках, в связи со спецификой предметной области гуманитарных дисциплин. По мнению этих мыслителей, мир человеческого бытия именно в «человеческом» аспекте его проявления и выражения не может быть познан теми средствами, которые применяются для изучения мира природы; процедура объяснения природных фактов с помощью законов должна быть преобразована в процедуру понимания – понимания целостности душевной жизни, понимания неповторимости исторического события, понимания конкретности времени исторического существования. Так, например, Вильгельм Дильтей, исходя из представления о человеке во всем многообразии его сил, чувств, желаний, настроений, специально обращается к категории «жизнь» и выделяет ее как категорию, призванную зафиксировать способ бытия человека в культурно-исторической реальности. В. Дильтей пишет о том, что жизнь – это прежде всего непосредственное переживание, и это всегда человеческая жизнь. При этом немецкий философ имеет в виду не множественность отдельных человеческих жизней, а духовное единство, связывающее не только жизни современников, но и жизнь настоящего с жизнью прошлого, вследствие чего «жизнь» становится той всеобъемлющей реальностью, которая творит из себя все новые формы духа и нуждается в понимании продуктов своего

творчества. В таком контексте духовный мир человека оказывается тождественным историческому миру, впитывая в себя прошлое и настоящее культуры, и сразу же возникает вопрос: на каких познавательных способностях человека основывается сама возможность исторического знания?

Для того, чтобы разрешить данную проблему, В. Дильтей вслед за кантовской «Критикой чистого разума» создает «Критику исторического разума», противопоставляющую исторические науки (названные этим мыслителем впоследствии «науками о духе») наукам о природе (или «наукам о внешнем мире»). Сравнивая эти два типа наук, немецкий философ говорит об эмпирическом характере как естественно-научного, так и исторического знания. И естественные, и исторические науки ориентированы на опыт, однако эта ориентация на опыт, а также объективность знания реализуются по-разному в «науках о природе» и «науках о духе». Естественные науки с помощью разума и логического мышления упорядочивают данные органов чувств, формулируя законы, описывающие взаимосвязи природных феноменов. «Науки о духе», в отличие от «наук о природе», под опытом понимают «жизненный опыт», причем этот опыт дан непосредственно как тотальность жизненно важных связей и значений. Иными словами, жизненный опыт – это первичный способ восприятия человеком действительности, дающий непосредственное знание, предшествующее мышлению, следовательно, явления жизни должны постигаться исходя из целого. В естественных науках факты даются извне как единичные феномены, в науках о духе они выступают изнутри, как некоторая живая реальность, поэтому природу мы объясняем, а жизнь мы постигаем. В познании природы связи устанавливаются при помощи гипотез, в науках о духе связи первоначальны и даны в переживании. Поэтому В. Дильтей пишет о невозможности человека познать сущность жизни, так как то, что открывается, это образ, а не сама жизнь, и хотя в некоторых границах вероятность постижения внутренних состояний существует, она всегда будет ограничиваться текучестью душевной жизни.

Данные размышления В. Дильтея поддерживает знаменитый тезис М. Хайдеггера «Бытие есть время», призывающий к постижению бытия как временного процесса и обращающий наше внимание на разомкнутый характер исторической жизни, на невозможность ее осмысления с позиций, предполагающих независимость знания исследователя от исторического времени и, соответственно, тех традиций, с которыми связан данный исследователь. В результате этого исключается возможность абсолютного истинного знания о реальности, поскольку исследователь не может выйти из круга времени и занять по отношению к нему позицию вечности.

Понимание времени и истории В. Дильтеем, Г. Гадамером, М. Хайдеггером и предлагаемый этими философами подход, настаивающий на выделении специфики гуманитарного знания и подчеркивающий необратимый и неповторимый характер человеческого существования, приводят к вопросу о методах, которые могут быть использованы для постижения таким образом интерпретируемой исторической реальности. Мы полагаем, что «ирония истории» способна выступить в качестве одного из методологических приемов, ведущих к выражению непостижимой сущности исторического бытия в силу своей особой антиномичной структуры.

Если мы обратимся к рассмотрению «иронии истории» с позиции исследования этого феномена как познавательной процедуры, то мы увидим, что ее элементарной единицей является ироническое противоречие, призванное утвердить одновременное существование двух противоположных смыслов, высказываний, текстов и т.д. Данное представление об иронии имеет основательную историко-философскую основу, начинающуюся еще с античности, но наиболее ярко проявленную в период расцвета немецкого романтизма. Представитель йенской романтической школы Фр. Шлегель, исследующий иронию и способствующий превращению этого понятия в философско-эстетическую категорию, пишет об иронии в «Критическом фрагменте» под номером 42 как о прекрасном в сфере логического, а в «Критическом фрагменте» под номером 48 ирония выступает как форма парадокса («Ирония есть форма парадоксального» [7, с. 39]). Р.М. Габитова, анализируя эти два высказывания и связь между ними, полагает, что красота иронии состоит в том, что она вносит парадоксальность в сферу логики; следовательно, ироническое мышление противоположно рассудочному мышлению, которое существует сообразно с логическими законами и не допускает одновременного существования двух понятий, взаимно исключаящих друг друга. «Ирония имеет свою логику, это не школьная логика, это логика... где противоположности не исключаются, а утверждаются, где допускается противоречие» [8, с. 77–78]. Это высказывание Фр. Шлегеля позволяет нам сделать вывод о том, что, признавая права логики на существование, немецкий мыслитель тем не менее пытается выйти за её границы и приблизиться с помощью иронии к познанию действительности, никогда не вмещающейся в «прокрустово ложе» логических норм и правил, на основании которых строятся философские системы. Улавливая противоречивость бытия, романтики отдадут предпочтение не какой-либо одной стороне, а как любители истины выбирают одновременное существование обеих сторон, взаимно исключаящих друг друга, и это вполне оправданный шаг с их точки зрения, поскольку именно противоречия «могут быть признаком настоящей любви к истине» [7, с. 41].

Ироническое противоречие, являясь структурной единицей иронии как особого способа мышления, также выступает в качестве основного элемента «иронии истории». Однако «ирония истории» в отличие от понятия иронии имеет более выраженный онтологический базис, связанный с исторической реальностью. Отсюда противоречие, имеющее отношение к «иронии истории», призвано не только обнаружить одновременное существование противоположных смыслов и суждений о характере действительности, но и зафиксировать само существование противоположных явлений и процессов исторического бытия, проявляющихся на различных уровнях индивидуальной жизни, жизни той или иной социальной группы, жизни социума в целом. Говоря же о методологическо-познавательном содержании «иронии истории», мы должны отметить эффективность иронического способа познания действительности, проявляющуюся в том случае, если наша первичная философская и историческая интуиция основывается на признании непостижимого и бесконечного характера исторической жизни. И вновь перед нами возникает тема для размышления: каким образом может быть подтверждена «интуиция непостижимого»?

Несмотря на то, что вопрос о непостижимом характере исторической реальности поднимался нами при исследовании специфики гуманитарного познания, мы считаем нужным уделить более подробное внимание проблеме непостижимого и поэтому полагаем возможным обратиться к работе С.Л. Франка, которая так и называется – «Непостижимое». Для того, чтобы доказать существование непостижимого, С.Л. Франк вначале исследует процесс приобретения знаний как таковой. В результате этого исследования он приходит к интересному выводу о том, что и обыденное познание, опирающееся на здравый смысл, и научное познание, являющееся познанием мира в понятиях, представляют собой такую форму ориентирования человека в мире, которая стремится к уловлению в незнакомом и неизвестном повторения уже знакомого и привычного. Несмотря на всё отличие научного познания от практического «жизненного опыта», Франк полагает, что научное познание может быть представлено как расширение познавательной установки (которой пользуется практическая ориентировка в жизни), заключающееся в стремлении воспринять мир как совокупность возможно меньшего числа повторяющихся, уже известных элементов.

На первый взгляд кажется, что метафизический уровень знания должен иметь принципиально иной характер, чем уровень научного или обыденного познания, поскольку замысел метафизики, как уже говорилось, состоит в узнавании и открытии глубочайшего существа мирового бытия, его общих связей. Однако, по мнению С.Л. Франка, это не так, и внимательное рассмотрение большинства метафизических понятий

подтверждает то, что и метафизическое познание строится по типу научного. (Франк пишет, что исследуя глубочайший, скрытый от нас слой реальности, «мы пытаемся найти какие-либо фиксируемые в понятиях элементы, которые, имея для нас значение чего-то «само собою понятного», т.е. уже «знакового», делали бы для нас «понятной», «постижимой», «привычно-знакомой» и всю остальную полноту реальности» [9, с. 189]). **В соответствии с вышеизложенным** получается, что своеобразие познавательной установки человека состоит в представлении всей реальности, в том числе и ещё непознанной её части, как уже знакомой и известной (либо могущей стать таковой в силу своего строения). В результате этого бытие застывает для познающего человека в знакомый предметный мир содержаний и данностей.

Но в то же время, помимо восприятия мира предметов, человек имеет и опыт иного рода (проявляющийся, например, в переживании красоты, любви, молитвы и так далее), предметно не фиксируемый, но тем не менее имеющий место в человеческой жизни. Это, по мысли Франка, приводит к тому, что позади предметного мира человек чувствует непостижимое, некую реальность, находящуюся в ином, по сравнению с предметным миром, измерении бытия. Задаваясь вопросом о том, каким образом может быть истолкован опыт непостижимого, Франк указывает на несколько возможностей такого истолкования, первая из которых заключается в том, что непостижимое признается иллюзией и заблуждением и переводится вследствие этого в субъективно-психологическую сферу.

Вторая попытка познания непостижимого сводится к утверждению положения о том, что непостижимое может быть понято в обыденных или научных понятиях и включено в постижимую картину мира хотя бы как момент «иррационального» в нашей жизни. С.Л. Франк считает, что данные попытки понимания непостижимого сводятся к возражению человеческого рассудка в отношении состояний и опыта, в которых человек выходит за «рассудочные пределы», и полагает, что данное возражение нельзя признать состоятельным, поскольку «...оно покоится на логической ошибке *petitio principii* или на ошибке *idem per idem*. Никто не судья в собственном деле. Абсолютное верховенство логического, рассудочного объяснения не может быть *логически же доказано*, ибо всякое доказательство опирается на веру в абсолютную, окончательную компетенцию чисто рациональной мысли» [9, с. 193]. **Придание же непостижимому только субъективно-психологического значения** также не устраивает философа, так как, по его мнению, предпосылка всякого познания заключается в убеждении, что всё-таки какая-то объективная истина есть. Поэтому в отношении непостижимого Франк задаётся вопросом: можно ли обнаружить объективное наличие непостижимого в составе самой реальности?

Размышляя о возможности ответа на данный вопрос, Франк говорит о том, что непостижимое при всей своей непостижимости должно встречаться в составе нашего опыта, так как в противном случае мы не могли бы образовать этого понятия (под опытом понимается всё, что человеку в какой-либо форме «дано», «предстоит», «открывается»). Таким образом, речь идёт «...не о безусловной непостижимости или недоступности для нашего *опытного сознания*, а лишь о недоступности для *постигающего познания*» [9, с. 196]. **Следовательно, помещая непостижимое** в сферу своего внимания, русский философ предлагает исходить из допущения, что в составе нашего опыта мыслимо нечто, что недоступно для нашей постигающей мысли, и поскольку всякое познание выражается в суждении, а постижение – это подведение материала познания под понятие, то непостижимое будет в связи с этим совпадать с непознаваемым. Сделав предметом своего внимания непостижимое, Франк предлагает рассмотреть его начало следующим образом:

во-первых, в окружающем человека мире, который предстает как мир предметного бытия;

во-вторых, в собственно человеческом бытии;

в-третьих, в том слое реальности, который объединяет и обосновывает эти два мира.

Мы думаем, что нет необходимости подробно останавливаться на всех сферах проявления непостижимого, и полагаем, что вполне достаточно изучить проявление непостижимого в сфере предметного бытия, в которой С.Л. Франк выделяет «непостижимое для нас» и «непостижимое по существу». Анализируя «непостижимое для нас», Франк полагает, что очевидным, но, к сожалению, мало замечаемым условием познания является «направленность познавательного взора на «неизвестное», на некое *x*, в котором отыскивается и открывается содержание *A*, и при том в том смысле, что это *A* «принадлежит» неизвестному (в остальных отношениях) предмету и улавливается именно в его составе или как бы на его фоне» [9, с. 201]. **Иными словами, Франк акцентирует внимание** на том, что всё известное, открытое, явно представленное, ограниченное дано на фоне неявного, неизвестного (причём сам этот фон, «не состоя из чего-то... явно данного, тем не менее «дан» в смысле совершенно непосредственного и самоочевидного его присутствия или наличия» [9, с. 207], **в результате** чего получается, что всю совокупность явно данного (всех *A*) можно образно представить как остров, окружённый со всех сторон океаном неизвестного (*x*). Отсюда Франк делает вывод о том, что в составе опыта (в широком смысле этого слова) всегда присутствует бесконечное, а всё конечное дано только на фоне бесконечного. И поскольку неизвестное по существу своему бесконечно, то на любой ступени познания (итогом которой является конечное и ограниченное) всегда остаётся бесконечный остаток непознанного,

совпадающий в данном случае с непостижимым. Русский философ подчёркивает, что бесконечность непознанного окружает и пронизывает человека со всех сторон (и как пространственная, и как временная бесконечность), и лишь практическая привычка не обращать внимания на этот факт заставляет человека проходить мимо него. Таким образом, отношение человеческого знания к реальности таково, что *«всякая вещь и всякое существо в мире есть нечто большее и иное, чем всё, что мы о нём знаем и за что мы его принимаем, более того, есть нечто большее и иное, чем всё, что мы когда-либо сможем о нём узнать; а что оно подлинно есть во всей своей полноте и глубине – это и остаётся для нас непостижимым»* [9, с. 220].

Переходя к выяснению непостижимого по существу в предметном бытии, Франк в первую очередь обращает внимание на металоличность бытия. Он подробно доказывает, что логические законы (так называемые законы тождества, противоречия и исключённого третьего), образующие принцип определённости, были бы невозможны, если бы «не означали принципа *анализа*, разложения некоего сплошного целого на ряд отдельных определённостей» [9, с. 227]. Отсюда следует, что это сплошное целое само не подчиняется логическим законам, а составляет более первичный, по сравнению с ними, слой реальности. Этот слой Франк называет металолическим единством и считает, что он в большей или меньшей степени характеризует истинную природу бытия, в котором всё связано между собой.

Иначе говоря, всякое отвлечённое знание (знание, выраженное в понятиях и суждениях) опирается на созерцание определённой картины бытия, и в этом смысле предмет знания отличает от наших понятий и суждений о нём его *конкретность*. В силу этого Франк приходит к выводу, что человек обладает двумя видами знаний: отвлечённым знанием о предмете (или знанием вторичного порядка) и интуицией конкретного предмета в его металолической целостности (первичным знанием). Именно поэтому то, что является источником всего нашего знания, само по себе, в своём собственном существе есть нечто непостижимое (неизъяснимое).

Итак, конкретный образ бытия перекладывается нами на язык понятий. Но это переложение не является тем же самым, чем является сама реальность, которую оно передаёт или отражает. Следовательно, конкретная реальность непостижима не только потому, что скрыта от человеческого взора, но ещё и потому, что, наоборот, открыто предстает человеку, но этот открытый состав принципиально невыразим в понятиях, поскольку совершенно инороден этой выраженности.

Развивая эту мысль далее и условно выделяя логически нефиксируемое содержание как момент

иррационального, Франк определяет металолическое единство как «конкретное, безусловно нераздельное единство рационального и иррационального» [9, с. 234], поэтому неудивительно, что конкретная металолическая реальность имеет характер трансдефинитной реальности. Кроме этого, Франк особым образом подчёркивает индивидуальный (следовательно, неуловимый в понятиях) характер всего конкретно-единичного, а затем останавливается и на трансфинитном характере реальности, в результате которого бытие предстаёт как единство определённости и неопределённости, поскольку оно выступает не только как то, что есть, но и как сущая возможность того, что не есть (обнаруживающаяся в таких непостижимых явлениях, как становление (или время), потенциальность и свобода), из чего однозначно вытекает непостижимость бытия.

Обосновав наличие непостижимого элемента в составе предметного бытия, в том, что можно назвать «сущим по себе», Франк переходит к рассмотрению непостижимого в области «сущего в целом» и для этого вводит понятие безусловного бытия. При этом Франк указывает, что так как «мы мыслим бытие предметно, оно... безнадежно распадается для нас на подчиненную времени реальность конкретных вещей и процессов и на вневременно-сущую область «идеального бытия»» [9, с. 276]. **Предметная направленность человеческого взора с целью конституирования определённости требует распада бытия на временное и вневременное, и в пределах отвлечённого знания эти два фрагмента бытия не соприкасаются друг с другом. Однако выход за пределы отвлечённого знания позволяет, по мнению Франка, уловить первичное, исходное единство этих двух сторон бытия, а это приводит к переходу за пределы познания предметного бытия и к возможности восприятия безусловного бытия.**

С.Л. Франк считает, что любая попытка определить безусловное бытие через уяснение его общего содержания включает в себя неразрешимое внутреннее противоречие, поскольку на вопрос «Что мы подразумеваем под словом *есть*? Что такое *есть*?» невозможно найти удовлетворительный ответ. Безусловное бытие есть тайна, которую невозможно разгадать, так как она непостижима по существу и может быть только пережита. Вводя понятие «реальность» как безусловно всеобъемлющего бытия, включающего и нас самих, Франк обращает внимание на то, что человек живёт, в сущности, в двух планах: «в плане *ориентирования в «действительности»* как мысленно, т.е. всегда отвлечённо, выделенной нами и рационально, в понятиях, выраженной *части* реальности... и соответствующей установки по отношению к этому «миру действительности» – и одновременно в плане непосредственной *реальности* в её всеобъемлющей и всепронизывающей конкретной полноте» [9, с. 289].

При этом Франк полагает, что реальность, которую невозможно постичь как предмет мысли, удостаивает нас нашим участием в ней, совпадая с жизнью и историей в самом полном смысле этого слова.

Поставив вопрос о методах познания непостижимой сущности мира и проанализировав различные методологические установки, С.Л. Франк приходит к выводу, согласно которому любой логически правильный и непротиворечивый метод не может быть адекватным методом постижения непостижимого. В результате реализации логически непротиворечивого метода человек получает определенное знание, и тем самым у человека создается иллюзия, что он в принципе может познать непостижимую сердцевину мироздания и охарактеризовать ее тем или иным образом. Вследствие этого само непостижимое перестает быть таковым, и у человека возникает уверенность, что с помощью рационально-логических средств он может познать тайны существующего мира и выразить их вербальным способом. Однако это невозможно, так как никакое знание о действительности не может приблизиться к самой действительности как процессу бесконечного и изменчивого существования.

Единственный метод, позволяющий «вплотную подойти» к непостижимому и указывающий на него, — это, по мысли С.Л. Франка, антиномистический способ познания, который за счет признания взаимного утверждения противоположных смысловых структур способствует улавливанию непостижимого характера бытия. Основываясь на выводах русского мыслителя, мы можем предположить, что «ирония истории» так же, как и антиномистический метод, утверждая одновременное присутствие противоположных смыслов, приближается к непостижимой тайне истории и демонстрирует эту тайну, не раскрывая ее содержания.

С.Л. Франк обращает особое внимание на то, что основным условием любого процесса познания (в том числе и процесса исторического познания) является различение, в качестве орудия которого, в свою очередь, выступает отрицание. Иными словами, познание как создание определённости вырастает из отрицания. («Нечто познано, поскольку нами усмотрено, что оно есть некое *«такое»*, *«такое»* же оно есть в силу того, что оно есть *«не иное»*, что оно «отличается» от всего иного, выделяется из него, причем это «иное» не предшествует здесь *«такому»*, а оба возникают одновременно именно через это взаимное своё различение, через отделение одного от другого» [9, с. 291]). Отсюда непостижимое, как то, что недоступно познанию, должно находиться за пределами отрицания.

Очевидно, что следующий шаг к познанию и определению непостижимого должен, видимо, выражаться в *отрицании самого отрицания*. В результате этого начало *либо-либо* заменяется началом *и то, и другое*, и тем самым открывается возможность для пости-

жения непостижимого как сферы всеобъемлющей полноты, бесконечного. Однако более внимательное рассмотрение категориального принципа *и то, и другое* указывает на то, что данный принцип «предполагает... наличие «одного» и «другого», наличие многообразия; целое или всеобъемлющая полнота является тогда чем-то вроде суммы или совокупности всех её частных содержаний» [9, с. 294]. Поскольку же непостижимое в силу своей металогики не может быть представлено как простая сумма определённостей (непостижимое выражает более глубокий слой бытия), то начало *и то, и другое* также далеко от определения непостижимого, как и начало *либо-либо*.

Попытка познания более глубокого слоя бытия как первичного, безусловного единства приводит к появлению третьего начала, на котором может быть основано познание непостижимого: так как непостижимое нельзя определить ни с помощью принципа *либо-либо*, ни с помощью принципа *и то, и другое*, то вследствие этого выбор падает на принцип, отрицающий предыдущие — на принцип *ни то, ни другое*. Из этого принципа следует преобразование облика непостижимого. «Только что нам казалось правомерным определить его как всеобъемлющую полноту. Теперь же вынужденные воспринять его глубже, именно через начало «ни-то-ни-другое», мы видим его как *ничто*; и наше знание о нём есть знание некоего *ничто* и в этом смысле чистое *незнание*» [9, с. 295].

Несмотря на все, казалось бы, положительные результаты, достигнутые в познании непостижимого, при утверждении принципа *«ни то, ни другое»* происходит потеря положительного смысла непостижимого, превращение его в ничто, и, следовательно, непостижимое в данном случае нельзя трактовать как абсолютное всеединство. Анализируя создавшуюся ситуацию, Франк утверждает, что она возникает в результате того, что первоначально для определения непостижимого было выбрано *преодоление принципа отрицания*, однако при этом *для преодоления отрицания использовалось именно отрицание*, вследствие чего и возник своеобразный парадокс. «Другими словами: поскольку отрицание образует конституирующий принцип логического или отвлечённого познания, оно и в своей потенцированной форме, именно как отрицание самого отрицания, непригодно для постижения сверхлогического, трансрационального как такового» [9, с. 296].

Задаваясь вопросом о том, как найти выход из возникшей трудности, Франк обращается к диалектике Гегеля и смотрит, насколько продуктивно было бы использование в познании непостижимого так называемого *отрицания в третьей степени* — гегелевской триады, верховной ступенью которой является *синтез* двух начал, одно из которых отрицает другое. По мнению русского философа, хотя опыт Гегеля и кажется на первый взгляд весьма заманчивым од-

нако «отрицание и в третьей степени всё же остаётся отрицанием и потому содержит в себе всё ограничение, необходимо присущее всякому отрицанию как таковому» [9, с. 298]. Поэтому Франк предлагает вернуться к рассмотрению того смысла, который вкладывался первоначально в принцип отрицания при определении непостижимого. По его мнению, истинный смысл отрицания заключается не в *отвержении ложного*, как это обычно понимается, а в *различении*, или, иначе говоря, в усмотрении сложности, дифференцированности бытия. При этом отрицаемое не изгоняется из состава бытия, а, напротив, находит своё место в общей структуре реальности, из чего следует вывод о том, что отрицательное отношение имеет положительный онтологический смысл.

Таким образом, предпринятая попытка познания непостижимого посредством отрицания приводит к тому, что происходит определённая «переоценка» привычного смысла, вкладываемого в отрицание. Отрицание перестаёт восприниматься только как гносеологически-логический принцип, позволяющий познавать истинное значение понятия посредством отвержения ложного знания о нём, а приобретает в основном ярко выраженный положительный *онтологический* статус, проявляющийся в *принятии и утверждении ценности отрицаемого*, что ведёт к бесконечному расширению «познавательного горизонта».

Кратко обобщив всё вышесказанное, мы можем вслед за С.Л. Франком констатировать следующее: при поиске методов познания непостижимого установлено, что всякое утверждающее суждение о непостижимом, осуществляющееся в форме «А есть В», где А – это непостижимое, не может быть принято. Это неприятие выражается, в свою очередь, в форме отрицательного суждения «А не есть В». Но, как выяснилось, начало «*либо-либо*» («А есть либо В, либо не-В»), лежащее в основе построения вышеуказанного отрицательного суждения, не способствует познанию непостижимого. Приближение к существу непостижимого происходит при преодолении этого начала, во-первых, посредством принципа *и то, и другое*, а во-вторых, переходом к принципу *ни то, ни другое*, а если говорить ещё более точно, то *при совместном рассмотрении этих принципов, стремящемся к преодолению отрицания*. «О непостижимом можно только высказать, что оно одновременно есть и В, и не-В, и, с другой стороны, что оно не есть ни В, ни не-В. В этом смысле Дионисий Ареопагит говорит (во второй главе первой части своего «Мистического богословия»): «В первопричине бытия нужно утверждать всё, что где-либо утверждается в сущем и ему приписывается как качество – либо она есть причина всего этого; и опять-таки всё это надо отрицать в ней, в собственном смысле, потому что она возвышается над всем этим; и не надо думать, что здесь отрица-

ния противоречат утверждениям, ибо первопричина, возвышаясь над всякими ограничениями, превосходит и все утверждения и отрицания» (цит. по [9, с. 310–311]).

Однако дело в том, что и данное определение непостижимого, по мнению русского философа, не может быть признано удовлетворительным, так как истинное содержание непостижимого невозможно зафиксировать вообще ни в каком суждении. Но поскольку человеческое мышление не осуществляется в иной форме, то необходимо хотя бы *отобразить непостижимое в плане суждения*. Франк полагает, что это возможно только *при утверждении парадоксального единства утвердительного и отрицательного суждения*, причем это единство выходит как за пределы принципа *и то, и другое*, так и за пределы принципа *ни то, ни другое*, а также всевозможных усложнений этих принципов. Таким образом, можно заметить, что *отображение непостижимого как трансрациональной реальности в сфере мышления происходит через усмотрение антиномизма в существе непостижимого*.

Иначе говоря, трансцендентальное мышление (мышление, направленное на основное условие самого себя, в данном случае на принцип рациональности) «хотя и никогда не достигает адекватно самого непостижимого, но улавливает его отображение в форме *антиномистического познания*» [9, с. 311] или *знающего незнания*, где элемент незнания выражается в антиномизме утверждения, а элемент знания – в том, что это утверждение выражается в форме суждения (точнее, двух взаимоисключающих друг друга суждений). С.Л. Франк особо обращает наше внимание на то, что эти два противоречащие друг другу суждения, являющиеся формой антиномистического познания, ни в коем случае не должны восприниматься как одно соединительное суждение, строящееся по принципу «и то, и другое». «Антиномистическое познание выражается, как таковое, в *непреодолимом, ничем более не преодолеваемом витании между* или *над* этими двумя логически несвязанными и несвязуемыми суждениями. Трансрациональная истина лежит именно в невыразимой *середине*, в *несказанном* единстве между этими двумя суждениями, а не в какой-либо допускающей логическую фиксацию связи между ними» [9, с. 312]. *Тезис и антитезис ни в коем случае не должны соединяться в синтезе*, поскольку этот синтез как воплощение непостижимого невыразим в суждении и понятии; с трансрациональным содержанием этого синтеза возможно лишь некоторое немое соприкосновение (как пишет русский философ, мысль человека должна умолкнуть перед величием высшей правды).

Говоря о возможности познания непостижимого, следует отметить, что, с точки зрения С.Л. Франка, принципиальное различие между познанием непос-

стижимого и познанием частных содержаний бытия состоит в том, что для предметного знания логическая связь является необходимым условием, и поэтому неразрешимое противоречие в пределах отвлеченного знания расценивается как признак неудачи и ошибочности мышления, чего нельзя сказать о сфере непостижимого, в которой та же самая форма противоречия способствует наиболее адекватному приближению к истинному познанию (которое в нашей терминологии лучше называть истинным постижением).

Подробное изучение логики исследования непостижимого, приведенной в работе С.Л. Франка, позволяет нам сделать предположение о возможности сравнения антиномистического метода постижения непостижимого и интересующей нас «иронии истории». Базовый структурный элемент иронии – неразрешимое в синтезе ироническое противоречие двух взаимоисключающих и в то же время взаимообуславливающих друг друга суждений – говорит о том, что «ирония истории» может быть условно отождествлена с антиномистическим методом познания непостижимого, правда, в отличие от последнего, оперирующего *высказанными* противоположными тезисами, одно из иронических суждений существует на уровне *подразумеваемости*.

Дальнейшее осмысление *подразумеваемого* иронического суждения позволяет нам сделать вывод о том, что в ироническое высказывание вносится невербальный носитель смысла, которым прежде всего является выражение лица и голоса иронизирующего человека (чаще всего проявляющееся в интонации и улыбке). Это происходит потому, что то, *что* говорит ироник, находится в формальной согласии с мыслью его собеседника, но при этом то, *как* он это говорит, не совпадает с высказываемым смыслом. В результате этого в ироническое суждение и входит подразумевание противоположного смысла, о котором ничего не говорится, но присутствие которого ощущается благодаря определённой интонации ироника и его улыбке. Интонация и улыбка свидетельствуют о включении процесса иронизирования в процесс существования, постигающийся в данном случае не только предметно, но и непредметно (не только на уровне *что*, но и на уровне *как*). Отсюда следует, что «ирония истории» действительно может быть использована как метод постижения исторического бытия не только в сфере предметного знания, но и на уровне непредметности, вербально не оформленном, о чём свидетельствуют её косвенные средства выражения (интонация, улыбка), которые, в свою очередь, связаны с проявлением не только интеллектуального, но и эмоционально-волевого начала иронии.

Следует заметить, что «ирония истории» не исключает и не отрицает другие методы исторического познания, имеющие общепринятые логические элементы и действующие в рамках уместимых принципов, поскольку наряду с существованием непостижимой сущности исторической жизни можно выделить и такие структуры исторического бытия, которые исследуются с помощью рациональных форм знания. Однако, если образно представить историю как состоящую из двух «пластов», один из которых имеет принципиально непостижимый характер, а другой, напротив, связан с постигаемым уровнем исторической реальности, то «ирония истории» и антиномистический метод познания оказываются наиболее приемлемыми для выражения именно непостижимого «слоя» исторической действительности.

Таким образом, «ирония истории», несущая в себе онтологический и гносеологические компоненты и являющаяся бытийственной и познавательной структурой, выступает как аспект исторического бытия и метод исторического познания. Применяя «иронию истории» в процессе изучения исторической реальности, следует стремиться к восприятию исторической жизни во всей сложности и противоречивости ее явлений, а утверждая что-либо, а также воплощая это в действительности, следует помнить о противоположном смысле и ждать проявления обратного действия. Именно об этом предупреждает нас «Дао Дэ цзин» еще в VI в. до н.э.: «Кто многое сберегает, тот понесет большие потери. Кто много накапливает, тот понесет большие убытки. Кто знает меру, у того не будет неудачи. Кто знает предел, тот не будет подвергаться опасности... В древности говорили: “Ущербное становится совершенным, кривое – прямым, пустое – наполненным, ветхое сменяется новым; стремясь к малому, достигаешь многого; стремление получить многое ведет к заблуждениям”. Поэтому совершенномудрый внимлет этому поучению, коему необходимо следовать в Поднебесной. Совершенномудрый исходит не только из того, что сам видит, поэтому может видеть ясно; он не считает правым только себя, поэтому может обладать истиной; он не прославляет себя, поэтому имеет заслуженную славу; он не возвышает себя, поэтому он старший среди других. Он ничему не противоборствует, поэтому он непобедим в Поднебесной. Слова древних: “Ущербное становится совершенным...” – разве это пустые слова? Они действительно указывают человеку путь к [истинному] совершенству”» [10, с. 121–128].

Библиографический список

1. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М., 1965. – Т. 37.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М., 1961. – Т. 21.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М., 1963. – Т. 31.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М., 1964. – Т. 36.
5. Стригунов, А.И. Ирония в структуре мировоззрения: постановка проблемы / А.И. Стригунов // Диалектика форм и уровней общественного сознания. – Барнаул, 1986.
6. Серкова, В.А. Ирония в философском мышлении : автореф. дис. ... канд. филос. наук / В.А. Серкова. – Л., 1989.
7. Зарубежная литература XIX в. Романтизм : хрестоматия историко-литературных материалов. – М., 1990.
8. Габитова, Р.М. Философия немецкого романтизма (Ф. Шлегель, Новалис) / Р.М. Габитова. – М., 1978.
9. Франк, С.Л. Сочинения / С.Л. Франк. – М., 1990.
10. Древнекитайская философия : собрание текстов : в 2-х т. – М., 1972. – Т. 1.