

Предсина М.Ю.

Таврический национальный университет имени В.И. Вернадского

РОЛЬ ГРЕЧЕСКОЙ ТРАГЕДИИ В РЕФЛЕКСИЯХ НАД ЗАКОНАМИ ИСТОРИИ: ПО МОТИВАМ ФРАНЦУЗСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ И «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА» ГЕГЕЛЯ

Дослідження деяких питань історії Французької революції та їх відображення в німецькій класичній філософії, передусім у «Феноменології духу» Гегеля, було розпочато в №1 та 3 журналу за минулий рік. Стаття присвячена одному з принципів гегельянської (пізніше й марксистської) раціональності – впевненості в необхідності пізнання логіки історії, її законів. Завдання статті полягає не у відповіді на запитання «Чи існують закони історії», а в історичному та культурологічному аналізі тих умов, в яких сформувалася потреба в їх пізнанні. Добре відомо змагання Французької революції відродити античність. Було притаманно це змагання й молодому Гегелю. Однак зазвичай увагу звертають на «світлу» сторону цього античного духу: республіканізм, громадянськість, строгість і простоту. У статті з'ясовано роль грецької трагедії, її духу в рефлексіях над логікою історичного процесу, визнання існування ще чогось, крім усвідомлених людських цілей і бажань – законів історії.

У «Феноменології духу» Гегель робить протиставлення Антігони Едіпу як дії, що знає себе, та дії, що немає жодного уявлення про те, що вона є (що вона є насправді). Трагедію Едіпа Гегель читає не як сімейну (тобто не «за Фройдом»), а як історичну, з погляду Історії. Витоки трагедії в тому, що Едіп думає, що знає, тоді коли не знає. І закон проявляє себе для нього як невідома сила, що руйнує його щастя. Едіп сліпий, коли бачить, й бачить, коли вже сліпий. Антігона знає закон із самого початку, завдяки чому досягає не щастя, але свободи: вона гине свідомо. Теза «свобода є необхідністю, що усвідомлена» втілюється в Антігоні, але не як запорука щастя. Грецька трагедія незмінно супроводжує людину європейської культури, але читають її по-різному. Те, що Гегель читав її з погляду логіки Історії, було реакцією на те запитання, що визначала Французька революція, невідома сила, яка, за висловом Верньо, знищувала своїх дітей. Чи були Робесп'єр та Сен-Жюст сліпими, як Едіп? Чи розуміли вони, чому служать? Саме атмосфера того часу – «Феноменологія духу» була написана в 1807 р. – визначала питання про пізнання логіки історії, про перехід від дії, що не знає себе, до дії, що знає.

Ключові слова: логіка та закони історії, суб'єктивне та об'єктивне, грецька трагедія, філософія Гегеля, Французька революція.

Постановка проблеми. Закони історії, познанню логіку історії полагали вернейшим средством освобождения (исторический материализм) и ругали как вернейшее средство тоталитаризма (Ханна Арендт, [1, с. 464]), утверждали логическую невозможность их обоснования (Карл Поппер, «Нищета историцизма») и не видели ни малейшей логической причины для такого пессимизма (Карл Густав Гемпель, «Функция общих законов в истории»). – В этой статье не исследуется «Есть ли законы истории? И какие именно?»; моей задачей было показать, какие обстоятельства общественной и духовной жизни определяли *потребность* в их познании и по возможности воссоздать духовную атмосферу, в которой эта *потребность* обнаруживала себя и существовала. Потребность сплошь

и рядом важнее логических оснований, о чём свидетельствует хотя бы то, что исчезновение и оживление веры в бога отнюдь не проистекает из побед и неудач *логиков* обоих лагерей.

Наш разговор о законах в истории может быть только разговором об *определённых* законах и, как следует из приведённого обзора мнений, это – спор о материалистическом понимании истории. Последнее явилось результатом творческой переработки и критики философии Гегеля, проделанной Марксом. Гегеля и Маркса объединяет убеждение в существовании *логик* истории. – Изучением истоков материалистического понимания истории – Великой Французской революции и философии Гегеля – с увлечением занимались советские историки и философы. Так, крупнейший французский историк Фернан Бродель писал,

что был удивлён тем, с каким неослабным интересом и любовью советский историк А. З. Манфред, о позиции которого будет сказано в настоящей статье, занимается «нашей (т. е. французской – М. П.) революцией» [3, с. 6].

Изложение основного материала исследования. Бывают фразы, которые замечаешь при втором или третьем прочтении, когда целое уже известно и нетерпение не мешает видеть детали. Такова фраза Гегеля в «Феноменологии духа» об Антигоне. «Но нравственное сознание – полное, его вина – чище, когда оно *заранее знает* закон и силу, против которой оно выступает, считая её насилием и несправедливостью, нравственной случайностью, и, как Антигона, совершает преступление сознательно» [2, с. 266]. Антигона выходит из тени отца и братьев, *превосходит* их тем, что *совершает преступление сознательно*. – Фраза обращает наш взгляд к Антигоне, заставляет перечитать Софокла. Каждое время читает Софокла по-своему, наше прочтение отравлено сначала удивлением («чего только не бывает!»), потом – Фрейдом. Так или иначе, мы остаёмся *внутри* семейной истории. Гегель, если и не возвращает Антигоне изначальный смысл, вряд ли возможно прочесть Софокла так, как Софокл, то, во всяком случае, свидетельствует о том, как *его* время читало Антигону. Во фразе чувствуется другой, отнюдь не семейный масштаб: Антигона, скорее, тростинка, гордая тростинка, перед лицом... чего? – Рок, судьба, Аполлон уже звучит для нас, не только для Гегеля, как намёк на закон, – *объективный закон истории*. Греческий способ осознания законов истории или *наш способ осознания* этих законов, которому не обойтись без духа греческой трагедии, как противоядия от просвещённого, на деле обывательского, прекраснотушия? – Энгельс в «Людвиге Фейербахе», подводя нас к мысли о том, что наши желания, цели – только одна *явленная* нам сторона, очевидная, но потому и недостаточная, ибо есть ещё *что-то* – *законы истории*, пишет: «Действия имеют известную желаемую цель; но результаты, на деле вытекающие из этих действий, вовсе нежелательны. А если вначале они, по-видимому, и соответствуют желаемой цели, то в конце концов они ведут совсем не к тем последствиям, которые были желательны» [14, с. 306]. Не это ли описание того, что случилось с Эдипом? – Эдип сводим к Фрейдовой интерпретации при условии, что изумление от Эдипова брака лишает нас способности видеть что-либо ещё. Иокаста в ответ на объяснение Эдипом того, почему он бежал из Коринфа, говорит:

«И с матерью супружества не бойся:
Во сне нередко видят люди, будто
Спят с матерью; но эти сны – пустое,
Потом опять живётся беззаботно» [9, с. 157].

Тут, очевидно, возможна Фрейдова интерпретация: Иокаста предвосхищает Фрейда. А в другом переводе царица, едва ли, не пропагандирует «вытеснение»:

«Брак с матерью! Иной и в вещем сне
Его свершит; и чем скорей забудет,
Тем легче жизнь перенесёт свою» [10, с. 38].

Но мы-то знаем, что *пустое* – это увещевания Иокасты. Царица здесь является выразительницей ограниченного рационалистического сознания, того самого, что, по известному афоризму, отрицает бога, чтобы потом, по мере продвижения действия, склониться перед ним. – Что удивляет Софокла? То, что описал Энгельс, – тщета людской предусмотрительности. В последних строках «Царя Эдипа» Софокл выводит мораль:

«О сограждане фиванцы! Вот пример для вас:
Эдип,

И загадок разрешитель, и могущественный царь,

Тот, на чей удел, бывало, всякий с завистью глядел,

Он низвергнут в море бедствий, в бездну страшную упал!

Значит, смертным надо помнить о последнем нашем дне,

И назвать счастливым можно, очевидно, лишь того,

Кто достиг предела жизни, в ней несчастья не познав» [9, с. 178].

В трёх последних строках Софокл повторяет слова Солона, бывшие, судя по всему, завораживающим открытием и для эллинов, и для варваров, – тем, что являло им родство их судеб, нечто тождественное в них, непреходящее в отличие от утекающего сквозь пальцы золота и быстролётной военной славы. Если верить Геродоту, эти слова проделали путь от Солона к Крёзу, а от Крёза к Киру, и если они не смогли сокрушить гордыню Крёза, он услышал их от Солона, будучи на вершине богатства и могущества, то они поселили некое предчувствие в душе Кира, даровавшему побеждённого им Крёзу в благодарность за эту науку жизнь. – Софокл рассказывает в «Царе Эдипе» о том *неведомом*, что уже смиряло и сокрушало великих мужей.

Заслугой Софокла в «Царе Эдипе» является более или менее намеренная рефлексия над перипетиями истории, открытие или повторение того,

что история не исчерпывается осознанными целями и желаниями. – *Эдип слеп тогда, когда более всего зряч, и зряч, когда слеп.* Не повторяется ли этот парадокс в истории ещё одного слепца, Фауста? Перед нами устойчивый, повторяемый мотив *слепоты* человека, деятеля в истории.

Французская революция и Эдип

Античность во Французской революции не только в клятвах тираноубийц, «Да славятся Гармодий и Аристокитон!», или в благородной простоте силуэтов, новая мода должна вдохновляться фресками Геркуланума, но и в особом *чувстве* – чувстве того, что греческая трагедия повторяется. Не это ли чувство заставляет Верньо сказать «*революция, подобно Сатурну, пожират своих собственных детей*» [5, с. 479] или Камилла Демулен написать «*боги жаждут*» [5, с. 508]? – *Может быть, Французскую революцию можно объяснить без греческой трагедии, но без греческой трагедии её нельзя понять.* – Анатолий Франс в романе, название которого повторяет слова Демулена «*Боги жаждут*» намечает родство художника-коммунара Эвариста Гамлена с Орестом. Гамлен говорит об Оресте, а, говоря об Оресте, говорит и о себе: «... покорный священному долгу, совершил он преступление, в котором боги должны его оправдать, но которого люди ему никогда не простят. Чтобы отмстить за поруганную справедливость, он преступил законы естества, отрёкся от своей человеческой природы, вырвал сердце из своей груди. Он гордо несёт бремя своего ужасного и доблестного злодеяния...» [12, с. 446]. Не скрою, мне было приятно обнаружить у Анатолия Франса то же чувство греческой трагедии, которое уже появилось у меня. Поступки Гамлена продиктованы некой другой, нечеловеческой логикой. *Логикой истории.* Может быть, чувство этой логики побуждало Робеспьера вводить культ «верховного существа»? Но не приписывает ли Франс своему герою признание в злодеянии, ужасном и доблестном, *post festum*? О злодеянии заговорили после Термидора, до того говорили о добродетели. «Добродетель и террор, – говорил Робеспьер, – неотделимы друг от друга: без добродетели террор становится гибельным; без террора добродетель оказывается бессильной» [6, с. 328].

А. З. Манфред пишет, что в Робеспьере не было ничего от Гамлета: он не сомневался, а действовал. Не означает ли это, что Робеспьер *был слеп*, и слепота была *условием* его действия? Ведь Гамлет не может действовать, потому что зряч – лишён каких-либо иллюзий. Мир без иллюзий – безум-

ный мир. «*Каким докучным, тусклым и ненужным мне кажется всё, что ни есть на свете.*» – В той мере, в какой Робеспьер прозревал, он утрачивал эту свою деятельную способность. Объясняя его бездействие в канун Термидора, А. З. Манфред пишет: «Максимилиан не спал. Он всё видел и слышал. Но он не действовал. Этот человек действия, человек железной воли и неукротимой энергии потерял присущий ему дух действительности. Он не действовал потому, что понял: эта революция, с которой он связал свою судьбу, не повинует больше голосу справедливости, совести, заботе о народном благе. Вождь партии равенства, как называл его Буонарроти, убедился в том, что после стольких жертв торжествуют не равенство и добродетель, а преступления, пороки, богатство» [6, с. 352]. – Робеспьер прозрел и понял, если говорить новым языком, что участвовал в *буржуазной* революции. – Маркс в ранних произведениях раз за разом обращается к мысли, что вожди «террористов» вкупе с парижским плебсом черпали свою неукротимую энергию в *заблуждении*. «Какое колоссальное заблуждение – быть вынужденным признать и санкционировать в *правах человека* современное буржуазное общество, общество промышленности, всеобщей конкуренции, свободно преследующих свои цели частных интересов, анархии, самоотчуждённой природной и духовной индивидуальности, – быть вынужденным признать и санкционировать всё это и вместе с тем желать аннулировать вслед за тем в лице отдельных индивидуумов *жизненные проявления* этого общества (отсюда все разговоры о добродетели – *М. П.*) и в то же время желать построить по *античному* образцу *политическую верхушку* этого общества!» [8, с. 136]. – Сен-Жюст, продолжает Маркс, в день своей казни ещё с чувством гордого удовлетворения указывал на доску «*Декларации прав человека*», говоря «*А всё-таки создал это я!*», он не видел, что создал как раз то, что посылает его на гильотину, – основы *буржуазного* общества. Впрочем, по утверждению Альбера Камю [4, с. 217], Сен-Жюст перед казнью молчал. Маркс усматривает в *словах* Сен-Жюста трагическое заблуждение, побуждавшее того однако бороться за равенство и добродетель; Камю – в *молчании* Сен-Жюста трагическое осознание невозможности ни равенства, ни добродетели. – Молчал ли, говорил ли Сен-Жюст, он, как все его друзья, а равно враги, был захвачен чем-то, что больше и сильнее его. *Логикой истории.*

Прозревший Эдип ослепляет себя, он словно торопится лишить себя малейшей способности

к сопротивлению на тот случай, если гордость вновь подаст привычный голос в его душе, – он предаёт себя в руки сограждан, для наказания. Не эта ли готовность к каре, смерти обнаруживает себя в бездействии тех, кого называли «террористами»? И не знали ли они, что сопротивление той неведомой силе, с которой они столкнулись, чревато худшим, бесчестьем? Разве не привело сопротивление бриссоистов в лагерь «друзей короля»?

Гегель и Антигона

Антигона противостоит Эдипу: она всё видит и действует. В последнем она противостоит и Гамлету. – Вернёмся к фразе Гегеля. Антигона имеет дело с двумя законами, вернее, с *законом* и *нравственной случайностью* – произволом Креонта, того царя, который с властью Эдипа унаследовал и его слепоту. *Власть – то же что слепота*. Во всяком случае, у Софокла. Креонт думает, что может подчинить себе, говоря по-новому, ход истории. Антигона черпает силы в том, что *подчиняет себя* ходу истории. К ней применим известный афоризм «свобода есть осознанная необходимость». – В *знании закона* Антигона черпает *независимость* от произвола царя Креонта и *уверенность* в себе, в своём согласии с богами, то есть всё с тем же законом. В ответ на обвинения царя, что она презрела его приказ, запрещавший предавать земле тело её брата, Полиника, Антигона отвечает:

«Не Зевс его мне объявил, не Правда,
Живущая с подземными богами
И людям предписавшая законы.
Не знала я, что твой приказ всесилен
И что посмеет человек нарушить
Закон богов, не писанный, но прочный».

И продолжает: «Знала, что умру
И без приказа твоего, не так ли?» [9, с. 196]

В последних словах очевидна насмешка. Что такого может отнять у неё царь? Антигона гибнет, но её гибель не похожа на обычную «трагическую» гибель: отсутствует момент прозрения и отчаяния, этот провозвестник смерти. Ни в жизни, ни в смерти ей не изменяет спокойная уверенность. Она не заблуждалась.

История Антигоны созвучна истории Гамлета: имеет место конфликт между непреходящим долгом перед мёртвыми, братом, отцом, и преходящими велениями людской власти. Антигону отличает простота и цельность натуры, та античная простота и цельность, которая становится предметом стремлений у «террористов». Возможны ли ещё эти простота и цельность? – Гамлет чувствует, что должен исполнить некий историче-

ский долг, его частный, семейный случай – способ обнаружения этого долга:

«Век расшатался – и скверней всего,
Что я рождён восстановить его!» [13, с. 40]

Но *знание* долга ещё не избавляет от сомнений и колебаний, принц датский живёт как «*своей же правде чуждый*» [13, с. 66] и завидует любым забиякам, достаточно безрассудным, чтобы вступить в драку из-за клочка земли. В этом он современен. Не потому ли А. З. Манфред считает нужным подчеркнуть, что в Робеспьере не было ничего от Гамлета, то есть противопоставить нашей колеблющейся эпохе человека действия? Но человек действия был *идеалом* и для самого Гамлета. *Колеблющиеся эпохи, как и люди, идеализируют действие*. – Там самым у нас формируется идеал *знающего действия*. А вместе с ним и *потребность* в познании логики истории.

Ограниченность Просвещения

Потребность в познании *логики истории, знающем действии* было бы проще всего вывести из Просвещения. Это кажется очевидным. Кажется, но не есть. – Бывают несоответствия, казусы, которые можно было бы не замечать, но, будучи раз замеченными, они требуют объяснения: это – ограниченное влияние Просвещения, его атеистической линии, на Французскую революцию и её духовную форму, немецкую классическую философию. – Разве не странно, что Франц, брат Карла Моора, философствует как просветитель? – Атеистами были Бриссо и Шометт, это сходство двух политических антагонистов, конечно, не позволяет определить атеизм ни как выражение умеренной буржуазной линии в революции, ни как выражение линии плебейской, но как раз это и означает, что атеизм, будучи индивидуальным выбором, нравственной случайностью, ещё не стал выражением *определённой* общественной потребности. Если держаться Робеспьера, а как заметил Жан Жорес «всё, что вне Робеспьера, это только секта» [7, с. 382], то придётся признать, что *политическая* борьба с церковью не была доведена до атеизма. И в этом, вероятно, обнаруживает себя не ограниченность Робеспьера, а *ограниченность Просвещения*. Тому, кто должен руководствоваться максимой Антигоны «*без сил паду, но всё же сделав дело*» [9, с. 184], «разумный эгоизм», навряд ли, послужит достаточным основанием. Эварист Гамлен, дитя воображения Анатоля Франса, грустно любясь заходящим термидорианским солнцем, думает созвучно Антигоне: «Мы говорили: *победить или умереть*. Мы ошиблись. Надо было сказать: *победить и умереть*»

[12, с. 557]. Для того, чтобы я могло действовать таким образом, необходимо основание, которое было бы *больше* него. – Просвещение, готовое объяснять войны из разлития желчи, ничего не могло дать в понимании той силы, что приводила к возвышению и падению партий, капризному случаю, созидавшему и разрушавшему репутации и жизни. Случайно ли, что чествование «верховного существа» Робеспьер устроил именно тогда, когда ощутил себя в политическом и, пожалуй, нравственном тупике? Не хотел ли он задобрить эту неведомую силу?

Но как оказалось: чтобы выйти из тупика, эту неведомую силу нужно познать.

Выводы. В этой статье меня занимали *небуржуазные* и даже *добуржуазные* основания диалектической рациональности, в содержательное определение которой, безусловно, входит *познанная логика истории*. – Продолжая разговор о занимательных казусах, нельзя не заметить, что наиболее буржуазные страны, Англия, в мировоззренческом, *духовном* смысле дали меньше всего для диалектики Маркса, я здесь не говорю о материале для

критики политической экономии. Просвещённого Бентама Маркс третировал самым решительным образом. Не получается ли так, что на пороге новой буржуазной эпохи наметились *две* формы рациональности, собственно буржуазная (просвещенческая, «разумный эгоизм» и прочее) и диалектическая (революционная)? Последняя проистекала из *небуржуазных* и *добуржуазных* оснований, а *буржуазное* использовала как материал для критики. Не об этих ли *двух* формах свидетельствует разрыв между буржуазным и революционным не только в Великой революции во Франции, но уже и в Великой крестьянской войне в Германии? И нюрнбергского цехового мастера Ганса Сакса вполне можно счесть Бентамом своего века. – Греческая трагедия, как, надеюсь, показало проделанное исследование, входила в состав той атмосферы, в которой проделывалась рефлексия над логикой исторического процесса. Маркс, конечно, был прав в том, что античный идеал Сен-Жюста был несовместим с буржуазным обществом, но этот идеал мог сыграть и сыграл свою роль в *критике* того общества, в котором ему не было места.

Список литературы:

1. Арндт Х. Истоки тоталитаризма. Москва : ЦентрКом, 1996. 672 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Москва : Академический проект, 2016. 494 с.
3. Далин В.М. Предисловие. *А.З. Манфред. Великая французская революция*. Москва : Наука, 1983. С. 5–12.
4. Камю А. Бунтующий человек. Москва : Политиздат, 1990. 415 с.
5. Карлейль Т. Французская революция. История. Москва : Мысль, 1991. 575 с.
6. Манфред А.З. Максимилиан Робеспьер *А.З. Манфред. Великая Французская революция*. Москва : Наука, 1983. С. 279–356.
7. Манфред А.З. Споры о Робеспьере. *А.З. Манфред. Великая Французская революция*. Москва : Наука, 1983. С. 357–388.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики. *К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения*. 2-е изд. Т. 2. Москва : Политиздат, 1955. С. 3–230.
9. Софокл. Антигона / пер. С. Шервинского. *Античная драма*. Москва : Художественная литература, 1970. С. 179–228.
10. Софокл. Царь Эдип / пер. Ф. Зелинского. *Софокл. Драмы*. Москва : Наука, 1990. С. 5–58.
11. Софокл. Эдип-царь / пер. С. Шервинского. *Античная драма*. Москва : Художественная литература, 1970. С. 119–178.
12. Франс А. Боги жаждут. *А. Франс. Преступление Сильвестра Бонара. Остров пингвинов. Боги жаждут*. Москва : Художественная литература, 1970. С. 397–576.
13. Шекспир У. Гамлет / пер. М. Лозинского. *У. Шекспир. Полное собрание сочинений* : в 8-ми тт. Т. 6. Москва : Искусство, 1960. С. 5–157.
14. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. *К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения*. 2-е изд. Т. 21. Москва : Политиздат, 1961. С. 269–317.

Predeina M.Yu. THE ROLE OF GREEK TRAGEDY IN THE REFLECTION ON THE LAWS OF HISTORY: BASED ON THE FRENCH REVOLUTION AND HEGEL'S "PHENOMENOLOGY OF THE SPIRIT"

The beginning of the study of some questions of the history of the French Revolution and their reflection in German classical philosophy, primarily in Hegel's "Phenomenology of the Spirit", was laid in No. 1 and 3 of this journal over the past year. This article is devoted to one of the principles of Hegelian (later Marxist) rationality – the conviction of the need to know the logic of history, its laws. The purpose of the article is not to answer the question "Do laws of history exist", but a historical and cultural analysis of the conditions that formed the conviction. As you know, the French Revolution sought to revive antiquity. This aspiration was not alien to young Hegel. However, usually attention is paid to the "bright" side of this ancient spirit: republicanism, tyrannical warfare, rigor and simplicity. This article will show the role of Greek tragedy, its spirit in reflections on the logic of the historical process, recognition of the existence of the laws of history.

In "The Phenomenology of the Spirit" Hegel contrasts Antigonus with Oedipus – as an action that knows itself an action that does not know itself. Oedipus's tragedy was read by Hegel not as family (not "according to Freud"), but as historical. Its origins are that Oedipus thinks that he knows when he does not know. The law reveals itself to him as an unknown and destructive force for his happiness. Oedipus is blind when he thinks that he is sighted, and sighted when he is already blind. Antigone knows the law from the very beginning, which, unfortunately, does not give her happiness, but does it free – she perishes consciously. The well-known thesis "freedom is a conscious necessity" is embodied in Antigone, but not as a guarantee of well-being. Greek tragedy is a constant companion of man of European culture. But it can be read in different ways. Reading it by Hegel from the point of view of the logic of history was a reaction to the questions posed by the French Revolution, this unrecognized force that devoured, according to Vergniaud, its children. Were Robespierre and Saint-Just blind, like Oedipus? And just when they thought they were sighted? Did they understand what they were doing? The whole atmosphere of that time, "Phenomenology of the Spirit" was written in 1807, raised the question of the transition from the unaware action of Oedipus to the conscious action of Antigone. Or, in other words, about the knowledge of laws in history.

Key words: *logic and laws of history, subjective and objective, Greek tragedy, Hegel's philosophy, French revolution.*