Историко-философский ежегодник

2000

Историко-философский ежегодник 2000

ЕЖЕГОДНИК
2000

Издание
выходит с 1986 г.

ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ
И СРЕДНЕВЕКОВОЙ
ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ
ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ
ФИЛОСОФИИ
НОВОГО ВРЕМЕНИ

ИСТОРИЯ
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ
ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ
ВОСТОЧНОЙ
ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФИЯ
XX ВЕКА



RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY

History of Philosophy Yearbook

2000



MOSCOW NAUKA 2002

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Историко-философский ежегодник

2000

МОСКВА «НАУКА» 2002

УДК 1/4
ББК 87.3
И 85

Редакционная коллегия
В.П. Гайденко (зам. отв. редактора), *М.Н. Громов, Т.Б. Длугач, А.Л. Доброхотов, Н.В. Мотрошилова* (отв. редактор), *Т.И. Ойзерман, В.В. Соколов, Э.Ю. Соловьев, М.Т. Степанянц, М.М. Федорова, В.К. Шохин, Н.С. Юлина*

Ученый секретарь М.М. Ловчева

Рецензенты
доктор философских наук *В.П. Визгин*
доктор философских наук *А.В. Смирнов*

Историко-философский ежегодник'2000 / Н.В. Мотрошилова; Институт философии. – М.: Наука, 2002. – 495 с.
ISBN 5-02-013147-4 (в пер.)

В очередном выпуске "Ежегодника" представлены результаты исследований отечественных и зарубежных авторов, которые охватывают широкий круг проблем – от античности и средневековья до современной отечественной и западной философии. Включены ранее не публиковавшиеся переводы Прокла Диадоха, Макробия, Иоанна Скотта, а также М. Хайдеггера и Р. Рорти. Впервые подготовлены к печати "Ареопагитики" – традиция бытования на Руси.

Для философов, широкого круга читателей, интересующихся историей мировой философии.

ТП 2002-I-1

ISBN 5-02-013147-4 (в пер.)

© Российская академия наук
и издательство "Наука",
продолжающееся издание
"Историко-философский ежегодник"
(разработка, оформление),
1986 (год основания), 2002

ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

ВВЕДЕНИЕ В КОММЕНТАРИЙ

С.В. Месяц

1

«Комментарий к "Тимею"» Прокла Диадоха Ликийского, афинского неоплатоника V в., считается сейчас одним из самых ранних его произведений. Действительно, как сообщает ученик и биограф Прокла Марин, философ написал свои записки о "Тимее" в возрасте двадцати восьми лет[1]. Каждого, кто хотя бы бегло познакомился с этим сочинением, не может не удивить столь ранняя даже для той эпохи дата его создания. И дело здесь не только в зрелости суждений молодого автора и его необыкновенной эрудиции, охватывающей тысячелетнюю историю греческой философии, литературы и мифологии, – удивляет еще и огромный объем этого сочинения, занимающего в тойбнеровском издании Эрнста Диля[2] более тысячи страниц, и таким образом превосходящего по величине все известные нам комментарии к Платону. При этом надо еще учитывать, что мы располагаем только частью этого грандиозного труда: построчное толкование платоновского текста обрывается на Тим. 44d, а значит сам Комментарий, если только Прокл довел его до конца, был примерно в полтора раза больше. Сейчас на основании косвенных свидетельств установлено, что Прокл скорее всего действительно завершил свое первое большое произведение[3], так что конец комментария "не дошел до нас в силу обычных исторических причин"[4]. Подобная участь постигла и другие его крупные произведения, и виноваты в этом скорее всего недобросовестные переписчики, которые то ли

---

[1] *Marinus*. Vita Procli, 13.

[2] Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria / Ed. Ernestus Diehl. Lipsiae; Teubner, 1903–1906. 3 Vols.

[3] Это доказывается на основании греческих и арабских источников. Подробнее об этом см. Введение к французскому переводу А. Фестюжьера: *Proclus*. Commentaire sur le Timée / Trad. et notes par A.J. Festugière. P. 1966. Livre I. P. 10–11.

[4] *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: Последние века, М. 1988. Т. 1. С. 53.

из-за недостатка трудолюбия, то ли наскучив работой, в какой-то момент просто прекращали копировать оригинал и обрывали текст в произвольном месте. В результате от «Комментария к "Тимею"» осталось всего пять книг плюс большое Введение, перевод которого на русский язык мы и предлагаем теперь вниманию читателя.

Несмотря на раннее время своего создания, «Комментарий к "Тимею"», очевидно, предназначался для людей сведущих. Это обнаруживается с первых же строк, когда Прокл с некоторой заносчивостью заявляет, что предмет диалога должен быть очевиден "всякому, кто не совсем помрачился разумом"[5], и что поэтому он не намерен вдаваться в ненужные разъяснения. Для сравнения, в «Комментарии к "Государству"» вопрос о предмете (σκολός) диалога разбирается очень подробно – с перечислением всех бытующих на этот счет мнений и обстоятельным доказательством своей собственной точки зрения. То же самое – в «Комментарии к "Алкивиаду"»: здесь Прокл даже извиняется перед читателем за то, что слишком поспешно определил предмет диалога и немедленно приводит развернутое обоснование своих слов[6]. Далее, на первых страницах «Комментария к "Тимею"» как о чем-то хорошо известном говорится об умопостигаемых генадах, умном множестве и надкосмических богах[7], тогда как для введения этих понятий в "Началах теологии" Проклу потребовалось доказать более ста теорем. Как видим, «Комментарий к "Тимею"» предъявлял к своему читателю достаточно высокие требования, поэтому, даже если в хронологическом порядке он стоит первым в ряду произведений Прокла, в порядке чтения его следовало бы назвать едва ли не самым последним из них.

Указанное противоречие легко понять, если представить себе ход обучения в античной философской школе, где диалоги Платона читались и обсуждались только после обстоятельного знакомства с аристотелевской логикой, этикой, физикой и метафизикой и изучения курса математических наук. Двенадцать основных диалогов подразделялись на три цикла. Сначала в качестве пропедевтики ко всей платоновской философии разбирался "Алкивиад I", затем шли этические диалоги "Горгий" и "Федон", логические "Кратил" и "Теэтет", натурфилософские "Софист" и "Политик" и теологические "Федр" и "Пир". На этом первый цикл заканчивался и ученик, подымаясь на более высокую ступень, приступал к чтению "Тимея" и "Парменида". Со времен Ямвлиха, который впервые свел изучаемые в школе диалоги к двенадцати, эти два считались вершинами платоновской философии. Они как бы вбирали в себя тематику всех предыдущих диалогов и, разрабатывая ее на более высоком уровне, доводили до степени завершенного учения. "Тимей" содержал уче-

---

[5] in Tim. I, 1, 4.
[6] in Alc. 7, 11f.
[7] in Tim. I, 3, 25–29.

ние о чувственно-воспринимаемом космосе, а "Парменид" – об умопостигаемом[8]. Третий и последний цикл изучения платоновской философии, которым завершалось обучение в целом, был представлен "Филебом", повествующем о запредельном всему Благе[9]. Чтение диалогов происходило следующим образом: учитель в присутствии учеников подробно анализировал тот или иной отрывок текста, отвечал на возникающие по ходу дела вопросы и предлагал для обсуждения апории. При этом он мог опираться на уже существующие комментарии и либо спорил, либо соглашался с прежними толкователями. В результате записей подобных лекций, выполненных слушателями, появлялись письменные Комментарии, использовавшиеся затем как учебные пособия для новых поколений студентов. Именно так возник комментарий Прокла к "Кратилу", большинство комментариев Аммония и Олимпиодора[10], записью сириановых лекций был и «Комментарий к "Федру"» Гермия.

Если мы теперь спросим себя, для кого мог предназначаться прокловский «Комментарий к "Тимею"» и когда его следовало читать, ответ будет очевиден. Он предназначался для людей, получивших по тогдашнему времени полное философское образование, прекрасно знакомых как с корпусом сочинений Аристотеля, так и с основными диалогами Платона и их неоплатоническими толкованиями. Вот почему это произведение выглядит более сложным, чем комментарии Прокла к "Алкивиаду", "Государству", "Кратилу", хотя оно и написано раньше их. По-видимому, даже такая зрелая работа Прокла, как "Начала теологии", содержащая в своих 211 теоремах предельно ясное изложение всей системы неоплатонизма, предшествовала в порядке чтения "Комментарию к "Тимею"». Можно показать, например, что большинство доказанных в ней теорем фигурируют в комментарии в качестве общеизвестных истин[11], да и само название *Начала* (Στοιχείωσις) говорит об использовании этого трактата скорее на ранних, нежели на завершающих этапах обучения. Его могли изу-

---

[8] In Tim. I, 13, 1–14, 1. См. также: Пролегомены к платоновской философии, 10 // Учебники платоновской философии / сост. Ю.А. Шичалин. М.; Томск, 1995. С. 143.

[9] О порядке чтения платоновских диалогов и о процессе обучения в школах поздней античности см.: *Westernik L.G.* Anonymous prolegomena to platonic philosophy. Amsterdam, 1962, а также вступительную статью Ю.А. Шичалина в кн.: *Прокл.* Комментарий к первой книге "Начал" Евклида. М., 1994.

[10] Эти комментарии обычно назывались "ἀπὸ φονής" – записями со слов. "Со слов" Аммония были записаны комментарий на "Категории" и "Первую аналитику", со слов Олимпиодора – комментарии к "Алкивиаду" и "Горгию". Некоторые комментарии, наоборот, носят имена слушателей, их записавших: так, комментарии Иоанна Филопона на первую и вторую "Аналитики", на "О возникновении и уничтожении", "О душе", и "О возникновении животных", составлены по лекциям Аммония.

[11] Подробнее об этом см.: *Прокл.* Начала физики / Пер. С. Месяц. М.: ГЛК, 2001. С. 30–31.

чать непосредственно перед чтением диалогов Платона, так как каждая фраза и даже слово этих диалогов обладало, по убеждению неоплатоников, глубоким теологическим смыслом. Но понять этот смысл мог только тот, кто уже заранее представлял себе хотя бы примерное устройство божественного мира. В самом деле, как можно было бы догадаться, что сословие стражей в "Государстве" символизирует охранительных богов, если не знать, что представляют собой эти самые боги? Или как понять, что три слушателя, внимающие рассуждениям Тимея, изображают триаду демиургических богов? Или что война жителей Атлантиды с афинянами является образом противоположности, существующей между "двумя рядами начал" (δύο συστοιχίαι) и т.д.?[12] Все эти вещи, к которым Прокл апеллирует в своем комментарии как к известным, обстоятельно изложены в "Началах теологии". Еще два утраченных на сегодняшний день произведения были написаны специально для подготовки к чтению "Тимея": это «Рассмотрение аристотелевских возражений против "Тимея"» и «Собрание необходимых для чтения "Тимея"» математических теорем»[13].

Но не будем забывать, что Прокл создает свой грандиозный Комментарий будучи еще студентом. Поэтому чрезмерная усложненность этого сочинения – его "насыщенность ученостью" (ἐπιστήμης γέμοντα), по выражению Марина[14], – может также объясняться желанием молодого человека продемонстрировать учителю обширность своих знаний. Если наше предположение верно, то «Комментарий к "Тимею"» представлял собой нечто вроде дипломной работы Прокла, написанной им по завершении своего обучения у Сириана. Действительно, судя по сообщению Марина, комментарий создавался не в ходе чтения лекций, как было принято, а писался в одиночку – "ночью и днем, в бессонных трудах и заботах"[15]. Да и сам стиль этого сочинения – неровный, восторженный, увлеченный понятными только знатокам деталями – словно бы говорит о том, что Прокл, хотя бы мысленно, видел своим читателем именно Сириана. По сравнению с «Комментарием к "Тимею"» другие произведения философа носят гораздо более систематический характер, их язык проще, они явно рассчитаны на учеников: изобилуют пояснениями и рекомендациями методологического характера, нередки в них и прямые обращения к слушателям[16]. Впрочем мы не

---

[12] In Tim. I, 4, 18.

[13] In Tim. II, 278, 27–279, 5; II, 76, 22.

[14] Vit. Procl. 13.

[15] Там же.

[16] Так, в «Комментарии к "Государству"» Прокл, прямо обращаясь к ученикам, обещает продемонстрировать им на примере этого платоновского сочинения, как следует разбирать прологи диалогов. "Вы же, следуя за тем, что я скажу, и стараясь толковать другие диалоги точно так же, сможете освоить экзегетический метод" (*Proclus*. In Platonis Rempublicam commentarium / Ed. W. Kroll. Lipsiae; Teubner, 1899–1901. Vol. I 5, 6–12.

беремся решать, для кого именно Прокл писал свое первое произведение – для боготворимого учителя или для одаренных учеников – ясно одно: «Комментарий к "Тимею"» был написан знающим для знающего. И каждому, кто сегодня берет его в руки необходимо принимать в расчет это обстоятельство.

2

Если окинуть взором все дошедшие до нас комментарии к диалогам Платона, то легко обнаружить у них общие черты, указывающие на существование определенных правил составления такого рода сочинений. Комментарии обычно начинались с введения, в котором определялся предмет комментируемого диалога (σκοπός или πρόθεσις), польза (χρήσιμον) от его изучения, место (τάξις) среди прочих произведений Платона, структура (διαίρεσις) и основные темы (κεφάλαια). Кроме того, было принято кратко пересказывать фабулу диалога, перечислять его действующих лиц, указывая на их символическое значение, и определять характер (стиль) изложения. Иногда затрагивались и другие темы. Так, Прокл во введении к комментарию на "Алкивиада I" рассуждает о самопознании как исходной точке философствования. Он же в «Комментарии к "Тимею"», прежде чем перейти к толкованию текста диалога, считает необходимым определить, что такое "фюсис" – природа. Олимпиодор в «Комментарии к "Горгию"» затрагивает "не стоящий упоминания, но широко обсуждаемый" вопрос о том, почему Платон взялся писать о софисте Горгии, хотя тот и не был его современником и т.д.[17]

Тот же Олимпиодор перечисляет правила, руководствуясь которыми нужно строить введение в комментарий. По его словам, "прежде чем приступать к диалогу, надо исследовать: во-первых, его драмматическую завязку, во-вторых – предмет, в-третьих – структуру, в-четвертых – персонажей и символическое значение персонажей". Прокл в «Комментарии к "Государству"» выделяет семь моментов, которые обязательно должны быть затронуты во введении, и среди них – предмет диалога, форму его изложения, материю, включающую персонажей, время и место проведения диалога, порядок главных тем и т.д.[18] Гермий, записывая со слов Сириана комментарий к "Федру", тоже считает необходимым определить с самого начала "материю диалога" – под которой он понимает пересказ фабулы – чтобы затем с ее помощью понять истинный предмет всего сочинения[19]. Такая детально разработанная структура введения свидетельствует о том, какое большое значение придавали ему комментаторы. Действительно, большинство из них придерживалось

---

[17] *Olympiodorus*. In Gorg. P. 2, 1–8.
[18] In Remp. I, 5, 27–7,4.
[19] *Hermias*. In Paedr. 1, 6–9.

так называемого ямвлиховского экзегетического метода, главным принципом которого было толкование отдельных частей диалога в соответствии с его σκολός – основным замыслом[20]. Так, если диалог "Тимей" определялся как физический, то и его драматический зачин, и краткий пересказ Сократом "Государства", и рассказ Крития об Атлантиде, не говоря уже о речи самого Тимея – все должно было интерпретироваться в натурфилософском ключе (φυσικῶς). Вот почему так важно было не ошибиться в определении замысла диалога, и вот почему любой комментарий начинался с его обстоятельного выяснения. Если же говорить о школьной практике, то в ней введению соответствовала вводная лекция, на которой ученик знакомился с произведением в целом и усваивал основные правила экзегезы.

Следом за введением шел разбор самого диалога. Текст разбивался на небольшие фрагменты, которые затем обсуждались с разных точек зрения – от филологической до религиозной. Размер фрагментов – от одной-двух строк до нескольких страниц – выбирался таким образом, чтобы толкование каждого занимало примерно одну лекцию[21]. Прежде чем высказать собственное суждение относительно того или иного отрывка, комментатор приводил мнения прежних толкователей, казавшиеся ему наиболее авторитетными. С одними он соглашался, с другими спорил и, наконец, решался сформулировать свою собственную точку зрения. При этом он стремился не просто раскрыть смысл сказанного, но еще и продемонстрировать его истинность. Это можно было сделать разными способами: например, реконструировав ход рассуждения автора и показав, что оно строится по строгим логическим законам (так чаще всего поступали комментаторы Аристотеля); кроме того, можно было искать подтверждения той или иной мысли в божественном откровении – Оракулах и древних мифах; наконец, можно было показать превосходство данного учения над всеми прочими. В последнем случае комментатор был вынужден углубляться в сравнительное изложение доктрины того или иного древнего философа. Зачастую он подкреплял свои слова обильными цитатами – благодаря чему мы располагаем теперь бесценными фрагментами утраченных произведений Гераклита, Парменида, Эмпедокла, стоиков и многих других древних философов. Но поскольку среди прочих учений равняться с платоновским могло лишь учение Аристотеля, то чаще всего сравнивались друг с другом именно они, и тогда одно своей истинностью подкрепляло другое.

---

[20] См.: *Praechter K.* Richtungen und Schulen im Neuplatonismus (1910) // Kleine Schriften. // hrsg. von H. Dörrie. Hildesheim. N.Y., 1973.

[21] См.: Proclus. Lecteur et interprète des anciens. Actes du colloque international du CNRS 1985 / Ed. J. Pepin, D. Saffrey. P., 1987.

Если в тексте встречалось упоминание какого-то исторического лица, события или мифологического персонажа, толкователь обязательно давал о нем справку, привлекая труды античных историков и мифографов, а также собственную эрудицию. При наличии разночтений в списках комментируемого произведения, он подробно их анализировал и выбирал наиболее приемлимый. В случае, если комментарий делился на несколько книг, в начале каждой кратко пересказывалось содержание предыдущей.

Такое строение имели комментарии не только к Платону, но и к Аристотелю. В них также было принято предварять построчный разбор текста обширным введением, где говорилось о замысле трактата, его пользе, главных темах и о порядке, в каком его следует читать. По-видимому, первым, кто начал строить комментарий по данной схеме, был Александр Афродисийский. Во всяком случае, именно у него мы впервые встречаем слова πρόθεσις, σκοπός, χρήσιμον, τάξις, ставшие позднее основными экзегетическими терминами. Разработанные Александром правила были затем перенесены на диалоги Платона – чем, по мнению исследователей[22], объясняется сходство между аристотелевскими и платоновскими комментариями. Конечно, со времен Александра комментарий значительно изменился. Причем особенно заметными эти изменения были там, где – как в александрийской школе – толкование авторитетных текстов всегда оставалось живым учебным процессом. Первоначально краткое введение постепенно разрасталось, вбирая в себя новые темы: биографию автора, классификацию его сочинений, обсуждение отправного момента и конечной цели философии, принципы отбора студентов и многое другое. В результате введение в комментарий превратилось в пролегомены ко всей философии и даже выделилось в самостоятельное произведение[23]. Таковы, например, пролегомены к аристотелевской философии, составленные в VI в. александрийским неоплатоником Олимпиодором[24].

В афинской школе развитие комментария получило несколько иное направление. Здесь появляются комментарии, которые можно было бы назвать тематическими, поскольку их составитель ставил своею целью не традиционный построчный разбор текста, а исследование некоей проблемы или ряда проблем. Примером такого комментария может служить «Комментарий на "Метафизику"» Сириана, целиком посвященный анализу аристотелевской критики в адрес

---

[22] См.: *Шичалин Ю.А.* Толкователи Аристотеля // История философии: Запад–Россия–Восток. М., 1995. С. 152–154.

[23] Этот процесс прекрасно описан в упомянутом выше исследовании Вестеринка, посвященном "Анонимным пролегоменам к платоновской философии" – произведению неизвестного философа-неоплатоника александрийской школы VI в.

[24] См.: Olympiodori prolegomena et in categorias commentarium / Ed. A. Busse. B.: Reimer, 1902.

Платона и пифагорейцев. Сам Сириан определяет цель своего сочинения как попытку ответить на сформулированные Аристотелем апории[25]. Многие комментарии Прокла – к "Государству", "Парменид у", "Горгию" – носили такой же характер[26]. Освобождаясь от рабского следования за текстом диалога, Прокл пытался более последовательно обсуждать изложенные там учения, в результате чего его комментарии превращались в собрание пространных философских рассуждений, каждого из которых, по словам Лосева, хватило бы на отдельный трактат со специальным названием[27]. Не исключено, что тематическим комментарием была и его "Платоновская теология", которая, несмотря на свою оригинальность и безусловную самостоятельность, все же остается толкованием философии Платона и как бы служит гиперкомментарием ко всем его произведениям.

Однако наряду с "тематическими" Прокл писал и вполне традиционные комментарии, к числу которых относится и «Комментарий к "Тимею"». Он построен по всем правилам экзегетического жанра: за пространным введением следует построчный разбор текста диалога, в ходе которого автор стремится "допытаться до смысла каждого слова"[28].

Само Введение также имеет уже знакомую нам структуру. Прежде всего в нем определяется **замысел** (πρόθεσις) или предмет (σκολός) "Тимея". По словам Прокла, этот диалог от начала и до конца (т.е. от первого и до последнего слова, включая драмматический зачин) посвящен "теории всего" и учению о природе в целом. Прокл не берется обосновывать это утверждение, ссылаясь на его очевидность, и замечает только, что вероятный прообраз платоновского "Тимея" – сочинение пифагорейца Тимея Локрского – носит название "О природе".

Платон – единственный мыслитель, придерживающийся пифагорейского обычая рассуждать о природе. Чтобы показать это, Прокл выделяет в учении о природе (физиологии) три направления: первое занимается исключительно материальными причинами – к нему принадлежали физиологи до Платона; второе, помимо материи, признает причиной также форму (эйдос) – к этому направлению Прокл относит Аристотеля и его школу; третье принимает пять причин естественных вещей – две вспомогательные и три основные. Последний способ рассмотрения природы был изобретен пифагорейцами, его-то и придерживается Платон как наиболее совершенного.

---

[25] См.: *Syrianus*. In Aristotelis metaphysica commentaria, 1,21–2,3.

[26] *Realenzyklopaedie* характеризует комментарий к "Государству" как "ряд не связанных между собою глав, посвященных отдельным проблемам". RE, 45 Hbd. Stuttgart, 1957. S. 193.

[27] *Лосев А.Ф.* Указ. соч. Т. 2. С. 26.

[28] In Tim. I, 12, 2.

Прокл коротко поясняет, почему при объяснении физического мира невозможно ограничится только материальной и формальной причинами, но следует принимать во внимание именно пять причин. В иерархии сущего космос занимает среднее место и поэтому имеет наиболее сложную организацию: он одинаково удален как от простых первых начал (Единого, бытия, ума), так и от последних результатов творения (неодушевленных тел, материи). Поэтому в его создании участвуют все без исключения уровни реальности, включая надкосмических, умных, умопостигаемых богов и само неизреченное Единое. От надкосмических богов космос получает форму, умные боги представляют собой его демиургическую или действующую причину, умопостигаемое содержит в себе его прообраз, а Благо (= Единое) – его цель. В результате, этот видимый мир, одаренный всеми пятью причинами, оказывается божественным и мыслящим живым существом, каким его и описывает Платон в "Тимее".

Далее Прокл рассказывает о **структуре** (οἰκονομία) диалога, выделя в нем три части: начало, середину и конец. В начале организация мира описывается в образах, в середине излагается творение космоса в целом, а в конце раскрывается строение его отдельных частей. Под описанием мироустройства в образах Прокл имеет в виду драматический зачин диалога, в котором собеседники кратко пересказывают состоявшуюся накануне беседу о государстве, а также вспоминают миф об Атлантиде. Как считает Прокл, и идеальное государство Платона, и древний город Атлантов суть образы лежащих в основании космического устройства принципов предела и беспредельного.

Содержание средней части составляют: учение о причинах, описание формирования тела космоса, описание создания мировой души и частных душ, творение и устройство человека. Прокл задается вопросом, почему теория человека помещена Платоном сразу вслед за описанием мироустройства в целом. По его убеждению, это имеет глубокий смысл. Во-первых, сам человек есть микрокосм, а во-вторых, по давнему пифагорейскому обычаю при рассмотрении любого предмета следует учитывать и самого смотрящего. Последнее необходимо для того, чтобы выяснить, насколько наше рассмотрение может быть истинным и почему оно вообще возможно.

Конец диалога посвящен "последним результатам творения по родам и видам", всевозможным отклонениям от естественного состояния в животных и человеке, а также тому, как эти отклонения можно выправить. Здесь физика достигает своего предела и смыкается с врачебным искусством[29]. Завершив краткий пересказ "Тимея", Прокл делает интересное замечание относительно Аристотеля. Последний, по его мнению, изо всех сил старается подражать

---

[29] Таким образом, "Тимей" оказался поделен на три части: "начало" Тим. 17a–27 d5, "середина" Тим. 27 d5–76 e7 и "конец" 76 e7–92 c.

Платону в своем исследовании природы – об этом свидетельствует уже сама структура его естественнонаучного корпуса. Тем не менее Аристотель уступает своему учителю, поскольку при объяснении естественных явлений по большей части ограничивается материальной причиной и не учитывает четырех остальных.

Возвращаясь к характеристике диалога, Прокл говорит о его **характере** (χαραχτήρ) или **стиле** (ἦθος). Стиль "Тимея" смешанный – соединяющий в себе пифагорейскую манеру возвышенных откровенных речей с добродушным духом сократовских рассуждений. Почему для диалога о природе выбран именно такой стиль? Во-первых, потому что сама природа является смешением божественных и телесных (высоких и низких) начал, и слово о ней должно быть во всем ей подобным. Во-вторых потому, что мировая Душа (равно как и любая другая душа, в том числе и душа рассуждающего о мире) представляет собой смесь умопостигаемого и физического – божественного и обыденного. Действительно, душа соответствует сфере математических сущностей, промежуточной между сферой умопостигаемого и физического и, согласно принципу "все во всем", содержит в себе отражение верхнего и прообраз нижнего уровня.

Рассматривая **зачин** (ὑπόθεσις) диалога, Прокл устанавливает место и время, когда он происходил. По его рассчетам, диалог должен был состояться на третий день после беседы о государстве. В нем принимали участие четыре человека: рассказчиком был Тимей, а Сократ с Гермократом и Критием – слушателями. Склонный видеть в драматическом зачине образное изложение мироустройства, Прокл считает число собеседников неслучайным. По его мнению, оно изображает демиургическую триаду богов, которые так же внимают единому "Отцу дел", как трое слушателей внимают "отцу слов" – пифагорейцу Тимею.

Введение заканчивается большим рассуждением Прокла о **природе**. Он начинает с перечисления мнений предыдущих философов. Одни считали природой материю, другие – форму, третьи – то, что состоит из материи и формы, четвертые думали, что природа это естественные свойства вещей, пятые – что душа, шестые – что божественное искусство и т.д. Один лишь Платон составил о природе верное представление. Он полагал ее особой сущностью, помещающейся между разумной душой и телесным космосом. Прокл кратко поясняет, почему только такое понимание природы правильно: 1) природа явно уступает душе и не может быть отождествлена с ней, поскольку поделена между телами и несамодостаточна; 2) она превосходит внутриматериальную форму и телесные способности, поскольку содержит непреходящие логосы всех вещей; 3) в иерархии самодостаточных сущностей природа занимает промежуточное между душой и телом место: она – принадлежащее другому, тогда как душа – принадлежащее и другому, и себе, а тело – просто другое. Подводя итог, Прокл определяет природу как имманентную телам бестелесную причину, заключающую

в себе рациональные принципы (логосы) естественных вещей и творящую с помощью этих логосов чувственно-воспринимаемый космос.

Но каково отношение между природой и искусством (τέχνη)? Аристотель, как известно, пытался определить существо естественного через его отличие от искусственного, Платон же, наоборот, сводил природу к искусству, хотя и божественному. Прокл решает эту проблему формально. Он выделяет три вида искусства: 1) пребывающее в художнике как его умение, 2) исходящее от художника и возвращающееся к нему и 3) ставшее самостоятельным произведением искусства. Именно последний вид искусства и есть природа. Уточняя свою мысль, Прокл говорит, что природа – результат божественного искусства не в смысле законченного произведения (каким является космос), а в смысле орудия (ὄργανον), с помощью которого Творец создает мир и управляет им.

Напоследок – еще одна традиционная для введений тема – **место** диалога "Тимей" среди прочих платоновских произведений. Прокл целиком разделяет мнение Ямвлиха о том, что "Тимей" наряду с "Парменидом" является вершиной платоновской философии. Вдвоем они охватывают все ее содержание, поскольку первый излагает устройство чувственно-воспринимаемого мира, а второй – умопостигаемого и божественного. Таково, вкратце, содержание этого обширного Введения.

3

Приступая сегодня к переводу «Комментария к "Тимею"» на русский язык, мы начинаем работу не на пустом месте. Многочисленные исследования, а также переводы этого произведения на английский и французский языки значительно облегчают нашу задачу. О переводах следует сказать особо. Английский был выполнен в начале XIX в. замечательным философом и ученым Томасом Тэйлором, о котором современные энциклопедии говорят как о последнем платонике нового времени. Самоучка, непризнанный и осмеянный академической наукой, он первым познакомил английское общество со всем корпусом платоновских и аристотелевских сочинений, с большей частью произведений Плотина, Порфирия, Ямвлиха, Прокла и средних платоников. Трудно даже поверить, что это смог сделать один человек, всю жизнь боровшийся с тяжелой нуждой и болезнью. Но вот что он сам пишет в своей эпитафии:

> Health, strength, and ease, and manhood's active age,
> Freely I gave to Plato's sacred page.
> With Truth's pure joys, with Fame my days were crown'd,
> Tho'Fortune adverse on my labours frown'd[30].

---

[30] Proclus' Commentary on the Timaeus of Plato. Vol. I. / Transl. by Thomas Taylor // The Thomas Taylor Series. L., 1998. Vol. XV. P. IV–V.

Переводы Тэйлора и его глубокомысленные комментарии к ним оказали большое влияние на английских поэтов-романтиков: Блейка, Шелли, Вордсворта; а в Америке его труды легли в основу философии трансценденталистов Р.В. Эмерсона и Б. Алкотта.

Не менее знаменит и французский переводчик «Комментария к "Тимею"» Андре-Жан Фестюжьер – священник и член доминиканского ордена, ученый с мировым именем, один из лучших знатоков христианской и языческой теологии, издатель многотомного герметического корпуса, человек, трудами которого французская филологическая школа после второй мировой войны заняла и продолжает занимать до сих пор лидирующее положение. Его перевод «Комментария к "Тимею"», вышедший в конце 60-х годов прошлого века, представляет собой попытку добросовестно разобраться в этом сложном и многоплановом сочинении. Для удобства чтения и понимания Фестюжьер разбивает текст на смысловые куски, давая каждому из них особое название. В результате текст, кажущийся поначалу хаотическим и "разбросанным" (Лосев), начинает обнаруживать свою внутреннюю структуру, сквозь которую проглядывает всеобъемлемость и строгость прокловской мысли. Достоинством французского перевода являются также обширные примечания, состоящие в основном из релевантных греческих текстов с минимальными пояснениями самого переводчика, как бы предоставляющего античности самой говорить за себя.

Желая, как и Фестюжьер, не только перевести, но и сделать понятным современному русскому читателю прокловский текст, мы решили избрать несколько иную тактику. Вместо того чтобы приводить в примечаниях релевантные фрагменты из произведений древних философов, мы предваряем наш перевод Введения кратким изложением нескольких затронутых в нем доктрин.

Учение об основных и вспомогательных причинах. Как и большинство неоплатонических учений, оно берет начало в платоновских диалогах. В "Федоне" 98–99ab, рассказывая о своем юношеском увлечении Анаксагором и о последующем разочаровании в нем, Сократ указывает на главный недостаток теорий всех физиологов – они не умели различать, "что одно есть для каждой вещи ее причина, а другое – *то, без чего причина никогда не смогла бы быть причиною*"[31]. Действительно, чтобы причина могла быть именно причиною, она не просто должна иметься в наличии, она должна действовать. Однако для этого необходимы определенные условия. Так, чтобы сидеть в тюрьме в ожидании назначенного афинянами наказания, а не бежать, воспользовавшись помощью друзей, куда-нибудь в Беотию или Мегару, Сократу недостаточно одного

[31] Phaedo 99b 2: ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὐ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον.

только выбора наилучшего, ему нужно еще обладать телом – костями, сухожилиями, суставами, без которых он не мог бы сгибать руки и ноги, сидеть в камере согнувшись и просто находиться в заключении. Или другой платоновский пример: для ведения беседы необходим не только повод и предмет обсуждения, но и голос, воздух, слух и "тысячи иных причин того же рода", которые, однако, нельзя назвать причинами в истинном смысле (Фед. 98e). Если мы оглянемся на современное естествознание, то обнаружим, что и оно знает о подобном различении двух типов причин, поскольку рядом с действующей на предмет силой всегда указывает на так называемые граничные условия – обстоятельства, без которых действие силы не привело бы к тому или иному результату. Если камень не будет поднят на некоторую высоту, он не упадет, несмотря на постоянное действие, оказываемое на него силой тяготения, а значит причиной его падения будет не только эта сила, но и указанное граничное условие. Таким образом, причина никогда бы не *проявила* себя как причина, не будь для этого необходимых условий – вспомогательных причин.

О том, что в качестве вспомогательных причин могут выступать составные элементы возникающей вещи, мы узнаем из "Филеба" 27a. В самом деле, поскольку никакая сложная вещь не может создать себя самостоятельно, помимо составляющих ее элементов, должно существовать нечто, что приводило бы эти элементы в соединение и выступало бы по отношению к ним как "созидающее", "творящее" начало (δημιουργοῦν). Такое начало и будет причиной вещи в собственном смысле: "не одно и то же причина и то, *что служит ей при порождении*", – говорит Платон. Действительно, для осуществления замысла творящему началу необходим материал, из которого будет изготовлена, "порождена" задуманная вещь. Так художник нуждается в холсте и красках, чтобы воплотить созревший у него замысел картины; так божественный Ум смешивает предел с беспредельным, чтобы создать все сущее.

В "Тимее" 46 de появляется и само название συναίτιον – вспомогательная причина или сопричина. Так Платон называет в этом диалоге вещи, включенные в сферу природной необходимости – огонь, воду, землю, воздух, их охлаждение и нагревание, сгущение и разрежение. Все они способны приводить в движение другие вещи, но лишь благодаря тому, что и сами приводятся в движение чем-то другим[32]. Так выстраиваются бесконечные цепи естественных закономерностей, когда одно действие по необходимости влечет за собой другое, но ни одно не может быть признано причиной в собственном смысле. Истинной причиной, говорит Платон, может быть названо только то, что действует не благодаря другому, а благодаря самому

---

[32] Тим. 46e: ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν, ὅσαι δὲ ὑπ' ἄλλων μὲν κινουμένων, ἕτερα δὲ κατὰ ἀνάγκης κινούντων γίγνονται, δευτέρας.

себе. Но самостоятельно действующее всегда "связано с разумной природой". Почему? Потому что всякое действие и движение понимается в античности как целенаправленное; а это значит, что самостоятельно действовать способно лишь то, что умеет видеть и выбирать цель своего действия, т.е. различать наилучшее (τὸ ἀγαθόν), а на это способно только наделенное разумом[33]. Действующее и движущее благодаря самому себе по-гречески αὐτοκίνητον – "самодвижное". Платон называет этот принцип также душой, подразумевая тем самым, что душа всегда причастна уму.

"Политик" 281e вводит еще один вид сопричин – инструментальный. Платон замечает, что для создания некоей вещи зачастую необходим не только материал, из которого она будет создана (элементы и составные части, о которых говорилось в "Филебе"), но и определенные орудия, "без которых никогда не была бы выполнена задача любого из [творческих] искусств".

На основании этих текстов позднее возникло учение о пяти причинах бытия вещей: трех основных и двух вспомогательных. К основным были отнесены действующее, цель и прообраз (παράδειγμα), а к вспомогательным – материя и форма. Тем самым три неразрывно связанные между собою момента, которые Платон усматривал во всякой подлинной причине – активность (самодвижность), разумность и целеполагание – оформились – конечно, не без влияния аристотелевской философии – в три самостоятельные причины, а предел и беспредельное "Филеба" были перетолкованы как форма и материя. Трудно сказать, как и когда это произошло. В I в. н.э. Сенека, излагая в письме к Луцилию взгляды Платона на возникновение вещей, пишет, что тот признавал пять причин: к четырем аристотелевским – материи, создателю, форме и цели – он добавил еще одну – образец, именуемый "идеей"[34]. Но точка зрения Сенеки, по-видимому, не стала общепринятой, так как во II в. философ Алкиной в "Учебнике платоновской философии" сообщает, что Платон принимал три причины: материю, названную им "всеприемницей, кормилицей, матерью и пространством"; образец, т.е. идеи; и Бога – отца и причину всего[35]. Диоген Лаэрций (начало III в.) приписывает Платону всего два начала: бога и вещество. То есть в течение долгого времени вообще не существовало единого мнения относительно числа принимаемых Платоном причин, и тем более никто не вспоминал о его делении причин на вспомогательные и

---

[33] Существует, правда, еще возможность самопроизвольного движения ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, когда вещь самостоятельно движет и движется в силу случайности (αὐτόματον от αὐτὸ μάομαι). Эту точку зрения отстаивал Эпикур.

[34] Письмо LXV 7–9, в кн.: *Луций Анней Сенека.* Нравственные письма к Луцилию / Пер. С.А. Ошерова. М., 1977.

[35] Учебник платоновской философии. VIII 2. IX 1. См.: Учебники платоновской философии / Сост. Ю.А. Шичалин. М., 1995.

основные, так как термин συναίτιον, после того как Хрисипп ввел его в свою классификацию причин, стал прочно ассоциироваться со стоическим учением[36]. Ситуация, по-видимому, изменилась только с приходом неоплатоников, хотя первые представители этого направления – Плотин и его ближайшие ученики – еще ничего о нем не знают. Материя и форма не считаются у них причинами более низкого ранга нежели действующее или цель. Более того, форма, составляющая вместе с материей сложную чувственно-воспринимаемую вещь, есть для Плотина *результат* действия нематериальной вечной идеи (εἶδος) и никак не может быть поставлена в один ряд с последней как причина, пусть даже и вспомогательная. Но уже два века спустя Сириан в комментарии на "Метафизику"[37] упоминает о тех, кто называет материю сопричиной; а еще через сто лет учение о трех основных и двух вспомогательных причинах попадает в учебники[38]. Симпликий в комментарии на "Физику" и Дамаский в комментарии на "Филеба" уже упоминают о нем вскользь, как об общеизвестном, и только у Прокла мы находим его более-менее подробное изложение.

Следуя Платону, Прокл делит причины на основные и вспомогательные. В теореме 75 "Начал теологии" он дает им следующие определения: основная причина, производя результат, остается отдельной от него и продолжает существовать самостоятельно; тогда как причина вспомогательная принадлежит результату как его составная часть и нуждается в нем для своего существования. Такое деление естественным образом вытекает из разработанного Проклом учения о приобщении, согласно которому любая идея или – шире – любое единство, способное порождать одноименное ему множество, по необходимости не участвует в этом множестве (ἀμέθεκτος), т.е. трансцендентно по отношению к нему[39]. В самом деле, будь оно принадлежностью какого-то одного члена множества, оно бы отсутствовало во всех остальных, и значит у них не было бы той общей объединяющей черты, которая бы делала их всех членами одного рода. "Тождественное во всем множестве происходит не от какого-то одного члена множества. Ведь происходящее только от одного из многих не является общим для всех, но выделя-

---

[36] *Хрисипп,* фр. 351–354 в кн.: Фрагменты ранних стоиков / Пер., коммент. А.А. Столярова. Т. II, ч. 1. В "стоическом" смысле сопричину понимают Гален, Секст Эмпирик, Александр Афродисийский и др., именно в этом значении она входит в византийские лексиконы Суды и Зонара.

[37] См.: In Met. 173, 17.

[38] См.: Анонимные пролегомены к платоновской философии, 2 // Учебники платоновской философии. С. 127.

[39] Ниже мы переводим термин ἀμέθεκτος как "неприобщимое". Вряд ли такой перевод можно считать удовлетворительным, но он все-таки лучше, чем вводящее в заблуждение "не допускающее причастности", предложенное А.Ф. Лосевым. Доддс дает естественный для английского языка эквивалент – "unparticipated".

ется среди них его особенностью... Среди членов одной и той же серии один вполне может быть причиной другого, но то, что является причиной целой серии, должно существовать прежде всего, и от него все члены должны рождаться одноразрядными – каждый не как вот этот конкретный предмет, а как принадлежащий этому вот порядку" (Inst. Th. 21). Один человек может произвести на свет другого человека, и сын будет обладать теми или иными отличительными признаками потому, что происходит от конкретного отца. Но причиной принадлежности сына роду человеческому является не конкретный отец, а приобщенность сына идее человека вообще[40]. Именно эта идея и порождает все множество людей, оставаясь в то же время отдельной от них.

Вместе с тем каждый член одноименного множества обладает также и имманентной ему формой. Ведь существует не только идея красоты, но и красота конкретной девушки, которая принадлежит ей самой и без нее, самостоятельно, существовать не может. Имманентная форма есть отражение трансцендентного принципа в порожденной им вещи, Прокл называет ее μετεχόμενον – "приобщаемое"[41]. Помимо "неприобщимого" и "приобщаемого", существует еще μετέχον – "приобщающееся" – само подлежащее, которое воспринимает ту или иную форму (Inst. Th. 24). Смысл трех этих моментов единого процесса приобщения легко понять, если представить себе отражение некоего предмета во множестве окружающих его зеркал. Сам предмет, с которым при этом ничего не происходит, представляет собой ἀμέθεκτον; его многочисленные отражения, в зеркальных поверхностьях суть μετεχόμενα; сами же поверхности – μετέχοντα.

На языке Аристотеля "приобщаемое" и "приобщающееся" – это форма и материя. Будучи элементами сложной вещи, они, очевидно, не являются самодостаточными принципами и подпадают под данное Проклом определение сопричин. Причина же в собственном смысле есть ἀμέθεκτον – трансцендентное – в котором можно выделить сразу три аспекта: производящий, ибо всякое самодостаточное единство дает существование целому множеству вещей; парадигматический, так как оно же является и прообразом для всех этих вещей; и целевой, поскольку все его порождения стремятся ему уподобиться. Таким образом, Прокл получает уже знакомые нам пять причин: три основные и две вспомогательные; к последним он иногда добавляет еще одну – инструментальную, о которой говорилось в "Политике".

Не исключено, что источником этого учения о причинах послужило предложенное афинской неоплатонической школой новое

---

[40] Этот пример приводит Этьен Жильсон в кн.: Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского / Пер. Г.В. Вдовиной. М., 1999. С. 74.

[41] "Допускающее причастность" – перевод Лосева, у Доддса – "participated".

толковании гипотез платоновского "Парменида", на что недвусмысленно указывает сам Прокл, когда излагает взгляды основателя школы Плутарха Афинского. Тот, по его словам, придерживался мнения, что из девяти гипотез "Парменида" только в первых пяти сформулированы истинные положения платоновской теологии, в четырех же остальных показаны просто нелепые следствия из предположения, что единого нет.

«Приняв все это, он [Плутарх] полагает, что в первой гипотезе речь идет о Боге, во второй – об уме, в третьей – о душе, в четвертой – о внутриматериальной форме, в пятой – о материи, и что [предметом последних двух гипотез] является *иное* единому... Поэтому вполне естественно, что три гипотезы, исследующие единое в его отношении к самому себе и к иному, говорят о трех начальных отдельных причинах, остальные же две, исследующие иное в отношении к иному и к единому, вводят форму и материю. Ведь материя и форма суть поистине *иное* и принадлежат иному, а не самим себе, и поэтому являются, скорее, сопричинами нежели причинами, как об этом сказано в "Федоне" (99ab)»[42].

По мнению Э.Р. Доддса, определение материи и имманентного ей эйдоса (формы) как сопричин позволило неоплатоникам сохранить истинную причинность исключительно за умопостигаемым миром и соотнести три плотиновские ипостаси с тремя основными или начальными причинами[43]. Это утверждение, впрочем, нуждается в уточнении. Не следует думать, будто Единое однозначно соответствует целевой, ум – парадигматической, а душа – действующей причине. Каждая из этих ипостасей может выступать в качестве сразу трех причин. Так, ум как область идей является для всех последующих вещей причиной парадигматической, как порождающий из себя душу – действующей, а как предмет устремлений души – целевой. Однако и ум, и вообще любой самодостаточный принцип является целевой причиной не благодаря самому себе, а за счет своей приобщенности Благу, т.е. Единому, которое и есть поэтому цель в собственном смысле. Точно так же и парадигматической причиной в первую очередь являются идеи (ум в аспекте бытия), а уже благодаря им – все остальное; и действующая причина в собственном смысле есть мыслящее (ум в аспекте мышления), а через него – и остальное[44]. Поэтому если и соотносить три основные причины с бестелесными ипостасями, то не с Единым, умом и душой, а с Единым, умозримым и мыслящим.

Учение о целых и частях. В "Началах теологии" Прокл определяет целое как то, что охватывает (περιέχει) другое, а часть – как охватываемое (περιεχόμενον) другим (Inst. Th. 66). Целое может относиться к своим частям трояким образом: как существующее до час-

---

[42] In Parm. 1058, 21–1059, 9.
[43] *Dodds E.R.* The Elements of Theology. P. 241.
[44] In Parm. 888. 24.

тей, как состоящее из частей или как заключенное в части. В первом случае оно существует по способу причины, во втором – как наличное, в третьем – как приобщенное. Чтобы понять смысл этого деления, мы вновь должны обратиться к текстам Платона. В "Теэтете" 203c–20c Сократ и Теэтет, определив знание как правильное мнение с объяснением, решают проверить себя, обратившись к буквам и слогам. Спрашивается: равен ли первый слог слова "Сократ" совокупности букв "*с*" и "*о*"? Если да, то как можно обладать знанием этого слога, не умея дать объяснение каждой его букве? Рассуждая, собеседники приходят к выводу, что слог вообще не есть сумма звуков, имеющих каждый свое значение. Ведь тогда он произносился бы раздельно: как "*с*" – "*о*" (как произносят не умеющие читать), а не слитно: "*со*". Разрозненные элементы слога, взятые вместе, составляют все (τὸ πᾶν), но "*все*" еще не есть целое (τὸ ὅλον). В отличие от "всего" целое оказывается не просто совокупностью элементов, а чем-то большим – некоей единой идеей, которая накладывает свой отпечаток на каждый элемент множества и тем самым лишает его самостоятельности, превращая в часть данного целого. Отдельный звук несет на себе смысл того слога, к которому принадлежит – именно поэтому он перестает быть отдельным звуком и становится *частью* слога. А раз этот смысл, эта единая идея, которую мы признали целым, присутствует в каждой части, значит сама она не имеет частей. Итак слог (и вообще любое целое), – заключает Сократ, – есть "некая единая не имеющая частей идея"[45].

Очевидно, что подобная идея может существовать только до частей, ибо без нее, как мы уже сказали, части не получили бы смысла частей и не образовали бы единой целой вещи, которая, по терминологии Прокла, будет уже "целым из частей". Примером целого из частей может служить лицо, состоящее из губ, носа и глаз; род человеческий, состоящий из отдельных людей, и вообще любая цельность, данная нам в чувственном опыте. По отношению к последней целое до частей выступает как причина. Почему? Разве нельзя сказать, что целое как неделимая идея возникает в нашем уме на основании наблюдения целых-из-частей? Прокл отвечает на этот вопрос в Inst. Th. 69: целое из частей, очевидно, является целым не само по себе. В самом деле, оно представляет собой объединение частей, т.е. определенное состояние (πάθημα) этих частей, которые ведь могли бы и не объединяться. Следовательно, должно существовать нечто, что привело бы эти части в объединение, а это и есть целое-до-частей.

Нам осталось еще выяснить смысл третьего способа существования целого – в части. На первый взгляд он не удовлетворяем данному выше определению целого как "охватывающего", ведь часть есть "охватываемое", иначе она не была бы частью. В каком же смысле тогда

---

[45] Теэтет, 205cl: μία τις ἰδέα ἀμέριστος συλλαβὴ ἄν εἴη.

часть может быть целым? В том, что ее устройство и структура, само ее существование как части определяется тем целым, в состав которого она должна войти, а значит и она несет на себе образ целого[46].

Учение о целом и частях имело огромное значение для неоплатонизма, поскольку позволяло решить основную проблему платоновской философии – объяснить приобщенность чувственно-воспринимаемых вещей идеям. Уже Аристотель в "Метафизике" характеризует платоновскую идею как τὸ καθόλου – "целое", точнее, множество, взятое как целое, и как ἓν ἐπὶ πολλῶν – "единое над многим", единое, объединяющее многое под своим началом[47]. Оба эти определения, встречающиеся у Аристотеля так часто, что за ними угадываются общепринятые в древней Академии термины, расходятся со средневековым схоластическим пониманием идеи как общего понятия (универсалии), ставшего настолько традиционным, что даже современные переводчики "Метафизики" не задумываясь переводят τὸ καθόλου как "общее"[48]. В самом деле, если общее понятие о вещи формируется путем выделения (абстрагирования) из множества присущих ей свойств какого-то одного, которым она обладает сообща с другими, то идея, понятая как целое, охватывает все одноименные вещи со всеми их индивидуальными свойствами как своего рода части. Поэтому если наиболее общее понятие справедливо считается наиболее пустым, то идея, обладающая большей цельностью, наоборот, более богата. Прокл в «Комментарии к "Пармениду"» предостерегает от истолкования идеи как общего (τὸ κοινόν): идея существует самостоятельно, – говорит он, – а общее "находится в другом [единичном] и получает существование только вместе с материей"; идеи вечны и нематериальны, в то время как общее появляется в вещах благодаря идеям, оно изменчиво и "из-за своей связи с материальным в каком-то смысле смертно"[49]. Но если идея – нечто целое, то как и у всякого целого у нее есть части. Этими частями являются приобщенные к идее вещи, к которым она подобно всякому целому относится трояким образом: она может существовать до них – как порождающий эти вещи трансцендентный умопостигаемый прообраз; она может состоять из них – как совокупность всех порожденных ею вещей, например, как весь род человеческий или как видимый космос, содержащий в себе все виды жи-

---

[46] В этом смысле Николай Кузанский говорит, что в каждом творении пребывает вся Вселенная: Об ученом незнании. II, 5, 117.

[47] См.: *Аристотель*. Метафизика, VIII 1042 a15; XII 1069 a27; XIII, 1078 b18–33, 1085 a25, 1085 a32–b13.

[48] В русском переводе Кубицкого – "общее". В исправленном немецком переводе Бонитца – das Allgemeine.

[49] In Parm. 730, 22–25.

[50] In Tim. I, 429, 24: Прокл говорит о видимом и умопостигаемом космосе, что "первый есть целое из частей, а второй – целое до частей, охватывающее в себе умопостигаемые живые существа трансцендентно, как причина и единовидно".

вых существ[50]; наконец, она может быть в каждой вещи – как имманентная ей форма, являющаяся частным отражением идеи в целом.

Легко видеть, что эти три способа существования идеи как целого соответствуют триаде: "неприобщимое", "приобщаемое", "приобщающееся" – описывающей, как мы видели выше, процесс исхождения всякого вообще множества из единства. Такое соответствие не случайно, поскольку идея представляет собой всего лишь одну из разновидностей бестелесного единства и целостности. Душа, жизнь, ум, бытие, природа тоже являются такими единствами, и так же как идея способны порождать каждое – свое одноименное множество. Отсюда следует, что не только идея, но и вообще любая подлинная причина выступает по отношению к своим следствиям как целое по отношению к частям, так что смысл всеобщего процесса исхождения заключается в раздроблении исходных самодостаточных цельностей на множество отдельных моментов, каждый из которых отражает полноту целого только отчасти. Вот почему Прокл, говоря о первых причинах и об идеальных прообразах материальных вещей, обычно называет их: "целые", "цельности".

Учение о рядах предела и беспредельного. Как о некоем древнем предании, доставшемся людям в дар от богов, сообщает Платон в "Филебе" 15e–17b о том, что все сущее, в том числе и то, "о котором говорится, что оно всегда есть", смешано из предела и беспредельного[51]. Под сущим, которое есть всегда, могут подразумеваться только идеи, так как все чувственно-воспринимаемое, по Платону, не только не обладает вечным существованием, но даже и просто сущим в строгом смысле названо быть не может: оно – "становящееся", которое вечно возникает и никогда не есть[52]. Но если сказанное в "Филебе" относится к идеям, то следует спросить: как и на каком основании в мире идей может присутствовать беспредельное? Ведь там все – предел и определенность, нет ничего непроницаемого для ума, все прозрачно до самых глубин и есть как бы свет в свете[53].

По мнению Плотина, беспредельное (ἄπειρον) присутствует в умопостигаемом как своего рода материя, действие которой проявляется в том, что идей много и они разные. В самом деле, рассуждает Плотин, если существует много разных идей, то у них должно быть нечто общее – то, что делает их именно идеями, – и нечто особенное, что отличает одну идею от другой. Весь идеальный мир можно поэтому рассматривать как некую единую природу, принявшую множество разнообразных форм. "Это единство [умопостигаемого мира] мыслится разнообразным и по-разному оформленным; следовательно, само оно, прежде чем сделаться различно оформ-

---

[51] Филеб 16c: ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων.

[52] Тим. 28a.

[53] *Плотин,* Эннеады V 8, 4, 4.

ленным, бесформенно" (II 4, 4, 16–17). Другой довод в пользу присутствия материи в умопостигаемом состоит в том, что идеи – *иное* Единому. Взятый сам по себе, принцип иного есть чистая неопределенность. Благодаря ему появляется нечто новое, отличное от Единого, нечто, о чем еще нельзя сказать ни что оно такое, ни каково оно. В силу своей неопределенности *иное*, или *отличие*, создает материю. "Иное – начало материи наряду с первым движением... И движение, и отличие, происходящие от Первого, неопределенны и нуждаются в Первом ради своего определения; определяются же они, когда обращаются к Первому, а до того и материя, и отличие, являются неопределенными и еще не благими" (II 4, 5, 28). Неопределенность и беспредельность, впрочем, не следует считать свойствами материи. Будь они ее свойствами, что было бы тогда сущностью материи? Предел и определенность? Но это невозможно. Следовательно, само беспредельное и есть материя. Но откуда оно берется в умопостигаемом? Существует ли оно наряду с Единым как противоположное ему начало? Нет, отвечает Плотин, беспредельное нельзя считать самостоятельным началом: "оно рождается из беспредельности Единого (!), иначе говоря, из его силы (δύναμις) или вечности, но не потому, что в Едином содержится беспредельное, а потому что Оно его создает" (II 4, 15, 17–20). Порождая из себя все сущее, Единое при этом нисколько не оскудевает. Его можно сравнить с солнцем, постоянно излучающим свет и ничего при этом не теряющим, или с перекипающим через край котлом, который тем не менее всегда остается полон. Вот эта неисчерпаемость порождающей силы Абсолюта и есть, по Плотину, первая беспредельность, становящаяся затем материей умопостигаемого мира.

Эту мысль Плотина о беспредельном как порождении Единого поздние неоплатоники довели до логического конца. Отказавшись отождествлять беспредельность с "материей предела" – чем-то самим по себе безвидным и нуждающемся в оформлении, – они истолковали ее как "силу предела", т.е. как способность всякого единого и цельного принципа производить из себя бесконечное множество своих следствий. Было заново продумано и понятие предела: он выступал уже по отношению к беспредельности не как форма, а как субстанция (ὕπαρξις)[54]. Сам по себе предел (αὐτόπερας) и само по себе беспредельное (αὐτοαπειρία) были признаны двумя наивысшими принципами мира, первой противоположностью, непосредственно следующей за Единым и лежащей в основании всех его дальнейших порождений[55]. Так, единовидность и самостоятельность умопостигаемого бытия понимались как результат действия предела, а неисчерпаемость его творческой мощи возводилась к

---

[54] Pl. Th. III, 39–40.

[55] Inst. Th. 159; а также теоремы 89, 90, 91, 94 и подробные пояснения Доддса на с. 247.

беспредельному. В уме присутствие предела обнаруживалось как тождество и покой, а беспредельность – как различенность и движение. В душе эти два принципа проявляли свое действие как разум и неразумные способности, а в телах беспредельность превращалась в бесконечную делимость телесной величины, а предел – в ее ограниченную протяженность. Наконец, последним проявлением беспредельной силы Единого являлась абсолютная потенциальность первой материи, способной стать всем чем угодно[56]. Если окинуть взглядом все эти разнообразные проявления предела и беспредельного в сущем, то видно, что они образуют два упорядоченных множества с попарным расположением противоположных членов. Эти множества получили в неоплатонизме название "рядов" (συστοιχίαι) предела и беспредельного по аналогии с разрядами или сериями множеств, порождаемых любым бестелесным единством.

По убеждению самих неоплатоников, представление о проходящих сквозь все сущее двух противоположных рядах есть учение пифагорейское, поскольку именно последователи этой школы впервые стали учить о существовании десяти пар начал: "предела – беспредельного, нечетного – четного, единого – многого, правого – левого, мужского – женского, покоящегося – движущегося, прямого – кривого, света – тьмы, хорошего – дурного, квадратного и продолговатого"[57]. К еще более древним временам относил учение о пределе и беспредельном Прокл. Он возводил его к Орфею, назвавшему началами всего Эфир и Хаос.

* * *

Перевод выполнен по изданию: Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria / Ed. Ernestus Diehl. Lipsiae; Teubner, 1903–1906. Vol. 1.

ПРОКЛА ДИАДОХА
КОММЕНТАРИЙ К "ТИМЕЮ" ПЛАТОНА

КНИГА ПЕРВАЯ
⟨ВВЕДЕНИЕ⟩

Что замысел платоновского "Тимея" от начала и до конца посвящен физиологии в целом и относится к теории всего, понятно, мне кажется, всем, кто не совсем помрачился разумом. Тем более, что и сочинение пифагорейца Тимея,

---

[56] In Tim. I, 175, 28.

[57] Met. I, 986a 23: τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγομένας.

"откуда начав, – согласно силлографу, – *Платон тимействовать взялся"*[1],

составленное в пифагорейском духе, называется "О природе"[2]. Мы поместили его в начале наших записок, чтобы можно было понять, *что* "Тимей" Платона говорит одинаково с ним, что добавляет, а в чем не соглашается, и чтобы тщательно исследовать причину этого несогласия[3]. Кроме того, весь этот диалог в целом имеет своим предметом физиологию, рассматривая одно и то же и в подобиях и в прообразах, и в целых и в частях. Он исполняет все прекраснейшие цели физиологии: принимает простое ради сложного[4], части – ради целого, подобия – ради прообразов, и ничего не оставляет неисследованным в первых причинах природы.

А что этот диалог достойным образом исполняет этот замысел и что один лишь Платон, соблюдая пифагорейский обычай теоретизирования о природе, до мельчайших деталей разработал данное учение, – это уже предоставим рассматривать более проницательным людям. Ведь физиология, коротко говоря, делится на три части: одна занимается материей и материальными причинами; другая добавляет к ним еще и исследование формы (εἴδους) и объявляет форму более важной причиной; наконец, третья доказывает, что материя и форма имеют смысл не причин, а со-причин, собственно же причинами возникшего по природе считает действующее, прообраз и цель. Большинство физиков до Платона занимались материей, называя подлежащим то одно, то другое. Даже Анаксагор, единственный, кто сумел увидеть, "когда остальные спали"[5], что ум есть

---

[1] Цитата из "Силл" скептика Тимона Флиунтского (Fr. 54, 3 Diels).

[2] По свидетельству доксографов и биографов Платона, во время одного из своих пребываний на Сицилии он приобрел у Филолая Кротонского книгу (или книги), содержащую свод пифагорейских учений. Позднее стали считать, что среди упомянутых книг было и сочинение Тимея Локрского "О природе космоса и души". Сегодня это сочинение признано подложным, его создание относят к послеплатоновскому времени, хотя вопрос о более точной датировке трактата до сих пор остается открытым. См.: *Baltes M.* Timaios Lokros. Über die Natur des Kosmos und der Seele. Leiden; Brill, 1972. О самом пифагорейце Тимее известно следующее: он был современником Сократа, уроженцем Италийских Локр, происходил из знатного рода и активно участвовал в государственной деятельности. Помимо упомянутого трактата "О природе космоса и души", ему приписывают еще несколько сочинений: "Математика", "О природе", "О жизни Пифагора".

[3] Дошедшие до нас списки «Комментария к "Тимею"» не содержат трактата Тимея, Локрского.

[4] Согласно Проклу (Inst. Theol. 57), существует два типа простых вещей: те, что по природе лучше сложного, и те, что хуже. К первому типу относятся первые начала сущего, ко второму самые последние их порождения (материя, элементы, неодушевленные тела). Посередине между теми и другими в средоточии творения находятся наиболее сложные образования – Душа, космос, человек. В этом месте Прокл имеет в виду как раз второй, худший тип простоты: Платон "принимает" его ради исследования более сложных, но тем не менее более первоначальных вещей. См. также: *Ammonius.* In Aristotelis categorias commentarius. I, 35, 9–40,25.

[5] Скрытая цитата из "Государства", III 390 b 6.

причина возникающего, даже он никогда не прибегал к уму в своих объяснениях, но чаще всего сводил все к каким-то движениям воздуха и эфира, как говорит Сократ в "Федоне"[6]. Те же, кто возглавил школу после Платона – не все, но самые прилежные из них – сочли необходимым рассматривать вместе с материей еще и естественную форму и свели таким образом начала тел к материи и форме. В самом деле, хотя они порой и упоминают о производящей причине – например, когда говорят, что природа есть начало движения[7], – однако отнимают у нее действенность и собственно творчество, не соглашаясь признавать в природе наличие разумных принципов (логосов) создаваемого ею, но допуская, что многое возникает в том числе и самопроизвольно. Более того, они соглашаются признать действующую причину не у всех вообще естественных вещей, а только у вовлеченных в становление, ибо у вечных вещей, по их словам, явно нет создавшей их причины. Как следствие, они либо незаметно делают все небо самопроизвольным, либо объявляют телесное производящей причиной (παραχτιχόν) самого себя.

Один лишь Платон вслед за пифагорейцами допускает не только сопричины физических вещей – всепреемницу и имманентную материи форму, – служащие причинам в собственном смысле при порождении[8], но прежде них исследует первые причины – действующее, прообраз и цель, и потому устанавливает в мире демиургический Ум, умопостигаемую причину, где все существует первоначально, и благо, предшествующее действующему в порядке желаемого. В самом деле, поскольку движимое другим зависит от способности (силы) движущего, оно, очевидно, не может ни произвести самого себя, ни завершить, ни сохранить, но нуждается для всего этого в действующей причине и ею сдерживается. Вот почему и сопричины физических вещей следует ставить в зависимость от истинных причин, от которых они произошли, по которым были сотворены всеобщим Отцом и ради которых возникли. Естественно, все истинные причины, тщательно исследованные, изложены у Платона, равно как и зависящие от них остальные две – форма и подлежащее. Ведь этот космос не тождествен ни умопостигаемым, ни умным порядкам, имеющим существование в чистых формах, но одно в нем есть как разум и форма, а другое – как подлежащее. Впрочем это можно рассмотреть позже, а вот то, что Платон правильно перечислил все причины создания космоса – благо, умопостигаемый прообраз, действующее, форму и подлежащую природу, – ясно из следующего. Если бы

---

[6] Федон, 98 c.

[7] *Аристотель*. Физика, II, 192b 13. Прокл упрекает Аристотеля и его последователей в том же, в чем и Анаксагора. Признавая существование действующей и целевой причины, они на деле не используют их при объяснении природных явлений.

[8] Филеб 27a: "причина отлична и не тождественна тому, что *служит* ей при порождении".

он рассуждал об умопостигаемых богах, то назвал бы причиной их одно благо, ибо только из этой причины происходит умопостигаемое число[9]; если бы он говорил о богах умных, то установил бы причиной таковых благо и умопостигаемое, потому что умное множество происходит и из умопостигаемых генад, и из единого источника сущего; если бы – о богах надкосмических, то произвел бы их из умопостигаемого и цельного творения, от умопостигаемых богов и от причины целых[10], так как последняя несказанным и непостижимым образом дает существование всему, что порождается причинами второго порядка. Но поскольку Платон будет рассуждать о вещах внутрикосмических и обо всем космосе, то он придаст ему материю и приходящую в него от надкосмических богов форму, поставит его в зависимость от цельного творения, уподобит умопостигаемому живому существу, покажет, что он есть бог благодаря приобщенности благу, и, таким образом, назовет в завершении весь космос мыслящим, одушевленным богом.

Итак цель, которую, по нашим словам, преследует "Тимей", такова, как мы сказали. А раз это так, то разумно, что в начале диалога организация мира показана в образах, в середине излагается совокупное творение, а к концу отдельные части и конечные результаты творения сопрягаются с целыми. Действительно, пересказ "Государства" и миф об Атлантиде раскрывают теорию космоса в образах. Если посмотреть на единство и множественность внутрикосмических вещей, то образом [их] единства можно назвать "Государство", которое вкратце пересказывает Сократ, ибо оно ставит своею целью всепроникающую связь; а образом разделения и особенно противостояния между двумя рядами начал – войну жителей Атлантиды с афинянами, о которой рассказывает Критий. Если же поделить мир на небесную и подлунную области, то "Государство" будет подобно небесному устройству – ведь и Сократ говорит, что его прообраз утвержден на небе[11], – а война жителей Атлантиды – становлению, существующему благодаря противоположности и изменению. Все это предшествует изложению физиологии в целом.

Следом за этим перечисляются: творящая, парадигматическая и целевая причины мира, при наличии которых мир творится в целом и по частям. Ведь телесная составляющая мира, расчлененная творческими сечениями и божественными числами, выстраивается фор-

---

[9] Под "умопостигаемым числом" подразумевается упорядоченное множество умопостигаемых богов или генад, являющихся первыми порождением Единого в процессе произведения им из себя всего сущего. Следом за умопостигаемыми идут умные, затем душевные или надкосмические генады и завершают весь ряд божественных чисел генады телесные или внутрикосмические. Ср. Inst. Theol. 113, 115, 118, 179, etc. См. также схему Доддса. – Там же. P. 282.

[10] То есть Единого.

[11] Государство. IX, 592 b.

мами[12]; душа происходит от Творца и наполняется гармоническими соотношениями и божественными демиургическими символами[13]; целое живое существо сопрягается воедино в соответствии с объединенным умопостигаемым содержанием (περιοχή) космоса, и части его – как телесные, так и живые – надлежащим образом упорядочиваются в целом: расселяющиеся по частям мира души располагаются вокруг руководящих богов и, подражая своим вожатым, становятся внутримировыми благодаря собственным колесницам[14]; а смертные животные создаются и оживотворяются небесными богами. Здесь же разбирается и то, как и какими причинами создан человек. При этом человек рассматривается прежде других животных – или потому что нам подобает его рассматривать, поскольку мы выбрали определение человека и живем в соответствии с ним[15], или потому, что человек есть малый космос, и в нем отчасти есть все то, что

---

[12] Божественные сечения (δημιουργικαὶ τομαί) суть предпринятые Творцом деления космоса, в результате которых бытие отделилось от становления, бестелесное от телесного, бессмертное от смертного, небесное от земного, причем настолько радикально, что одно больше не может перейти в другое (in Tim. I, 33). Под "божественными числами" могут иметься в виду пропорциональные отношения между четырьмя элементами, но, скорее всего, речь идет о тех числах, в соответствии с которыми происходят демиургические сечения; 2, 3, 4, 5, 7, 12. Сначала Творец делит мир на бытие и становление (2), затем на доли Зевса, Посейдона и Аида (3), потом на 4 элемента, на 5 частей (эфирное небо, сфера огня, воздух, вода, земля), на 7 планетных сфер и 12 порядков богов. Разделенный таким образом мир напоминает собой архитектурный проект, по которому его потом "выстраивают формы" – пять правильных многогранников, описанных в "Тимее" (53c–55c).

[13] Символ здесь надо понимать в его первоначальном значении знака, служащего доказательством принадлежности вещи к тому или иному целому – союзу гостеприимства, заключавшемуся между семействами, народному собранию или определенному сословию. Часто как синоним слова σύμβολον Прокл использует σύνθημα от συντίθημι – составлять, складывать некое единство. Σύνθημα и σύμβολα – это особые дары (совершенства) богов вещам, призванные напоминать последним об их происхождении от той или иной божественной причины, с которой они когда-то составляли неделимое целое. У неодушевленных тел, растений и животных знаком их связи с божественными порядками является природная симпатия (συμπάθεια) к Солнцу, Луне, стихиям и т.д. У разумных душ это определенный склад характера – воинственный, царственный или философический – позволяющий им вспомнить, какого Бога каждая из них сопровождала до своего рождения в теле. Отец всех вещей рассеял в них эти символы для того, чтобы они могли вернуться к своим божественным причинам, точнее, чтобы они поняли, что вовсе и не уходили от них (In Tim. I, 209, 13). Ср. Orac. Chald. 108: *Символы Разум-Отец по космосу всюду рассеял / Тот, что разумное зрит и красой сокровенной зовется.*

[14] Речь идет о душах небесных тел, совершающих свое движение вслед за бестелесными сверхкосмическими богами на эфирных колесницах. "Колесницей" (ὄχημα) в "Тимее" названо тело, в которое заключена душа. То же самое слово встречается и в халдейских оракулах: "души тонкая колесница" (Fr. 120, 200).

[15] Прокл намекает на выбор образа жизни, который души совершают до своего воплощения в тела: Государство, X, 617d–620d.

в космосе присутствует божественно и цельно: у нас есть и активный ум, и разумная душа, происходящая от того же Отца и той же жизнеродящей Богини, что и душа целого[16], и эфирная колесница, аналогичная небу, и земное тело, замешанное на четырех элементах, которым оно и родственно. Итак, если мир надо рассматривать по-разному: и в умопостигаемом, и в чувственном, и парадигматически, и посредством образов, и цельно и частично, то правильно, что в теории мира полностью разработана и природа человека.

Но, возможно, ты вспомнишь о том, что по обычаю пифагорейцев с рассматриваемым предметом следовало соединять и рассуждение о самом смотрящем. Если бы мы знали, каков космос, то следовало бы, я думаю, сказать и о том, что представляет собой взирающее на него и логически рассуждающее. Что Платон и на это обратил внимание, выясняется в конце диалога, когда он со всей определенностью говорит, что собирающийся стяжать блаженную жизнь "должен уподобить созерцающее созерцаемому"[17]. Ведь целое всегда блаженно, но и наша природа (τὸ ἡμέτερον) станет блаженной, когда уподобится миру, ведь так она подымется к своей причине. Как здешний человек относится к миру, так умопостигаемый человек – к самому по себе живому существу, а там вторичное всегда зависит от первого, части не покидают целых и утверждены в них. Поэтому когда здешний человек уподобится всему, то, подражая должным образом своему прообразу, он сделается космическим благодаря сходству с космосом и блаженным благодаря подобию блаженному богу.

Вслед за этим детально рассматриваются последние результаты творения по родам и видам: как воздушные явления, так и образующиеся на земле и в животных, как совершающиеся против природы, так и по природе. Здесь же раскрываются и начала врачевания, ибо вплоть до них физик доводит рассмотрение природы. Действительно, вместе с природой он усматривает и соответствующее природе, отступлением от которого является противное природе. Поэтому дело физика – обдумать, сколько существует подобных отклонений и как их опять вернуть к умеренности и природе; а вот выяснить, какие отсюда получаются следствия – дело врачебного искусства. В этих вопросах Платон по большей части согласен с другими физиологами. Они ведь занимались самыми овеществленными и последними произведениями природы, оставив целое небо и порядки внутрикосмических богов без внимания, так как видели только материю, а с формами и первыми причинами распрощались.

Мне кажется, что и блаженный Аристотель все свое исследование природы построил так, чтобы по мере сил подражать учению

---

[16] Имеется в виду Геката. См. примеч. 35.
[17] Тим. 90 D.

Платона. Он понял, что одни вещи – такие как форма, подлежащее, то, откуда начало движения, само движение, время и место – сообща присущи всему возникшему естественным образом (все это и Платон перечисляет в данном диалоге – пространство и время, являющиеся образами вечности и возникающие вместе с небом, разнообразные виды движений и сопричины естественных вещей), другие же присущи каждому разделу бытия особо. Первыми среди этих вещей он рассматривает присущее небу, соглашаясь с Платоном в том, что небо не возникло и состоит из пятой сущности – в самом деле, какая разница, называть небо пятым элементом или пятым космосом и пятой геометрической фигурой, как это делает Платон?[18] – а затем обращается к вещам общим для всего становящегося (и здесь можно было бы подивиться Платону, который с большой точностью рассмотрел сущности и свойства этих вещей и правильно объяснил как согласие их, так и противоположности). Здесь из общих всем возникающим вещам свойств он выделяет присущие небесным явлениям (но если Платон указал их причины, то Аристотель расширил свое учение дальше допустимого[19]), а потом говорит об относящемся к теории животных[20], но если у Платона тщательно исследованы все причины этих вещей – и целевые, и вспомогательные, – то у Аристотеля только в редких случаях учитывается формальная причина, ибо по большей части он останавливается на материи, так что, объясняя на основании ее естественные вещи, он показывает

---

[18] Тим. 55c. По мнению Прокла, Платон считает небо невозникшим. В "Тимее" сказано, что время "возникло вместе с небом" (Тим. 38b). Эти слова надо понимать в том смысле, что небо так же вневременно, как и само время, слово же "возникло" в применении к ним означает всего лишь, что и то, и другое не беспричинны. А раз небо вечно, оно не может состоять ни из одного из четырех элементов, поскольку эти элементы способны превращаться один в другой. И чтобы подчеркнуть вечность природы неба. Платон выделил ему особый многогранник – додекаэдр – который не может быть разложен на элементы, входящие в состав других четырех многогранников, а следовательно, не может и превратиться в них. То же самое, считает Прокл, имеет в виду и Аристотель, когда говорит о составляющем небо особом неуничтожимом пятом элементе. См. in Tim. II, 43.

[19] "Смешно, что Аристотель искал какую-то более высокую причину [нежели небесный пятый элемент], да еще прилагал к этому немало усилий, как и Теофраст. Он, очевидно, забыл им же самим сказанное! Как, дойдя до бестелесной умопостигаемой сущности, он остановился и не стал искать дальнейшую причину, но сказал, что все это существует так от природы, то и в случае пятого тела ему следовало бы принять, что оно таково от природы и не искать других причин, но остановиться на этих, не заносясь в умопостигаемое" (*Julianus Imperator*. Mat. deorum // *Julien*. Oeuvres completes. P.: Les Belles, 1963. Vol. 2.1. 162b).

[20] В результате такого дихотомического деления естественнонаучные произведения Аристотеля располагаются в следующем порядке:

I. Присущее всем естественным вещам: "Физика"

II. Присущее отдельным вещам:

II.1. "О небе" (вечному).

II.2. "О возникновении и уничтожении" (становящемуся):

II.2.1. "Метеорологика" (небу), II.2.2. Трактаты "О животных".

нам, насколько далеко отошел от наставлений своего учителя. Но об этом довольно.

Вслед за этим скажем, каковы форма и характер диалога. Общепризнано, что Платон, взявши книжку пифагорейца Тимея, написанную тем о Вселенной, принялся "тимействовать" в пифагорейской манере. И даже те, кто едва знаком с Платоном, согласны, что стиль его является сократическим, человеколюбивым и доказательным. Поэтому если он где и смешал своеобразие пифагорейского и сократического стиля, то, очевидно, сделал это в настоящем диалоге. От пифагорейского обычая в нем есть возвышенное, умное, божественно-вдохновенное стремление поставить все в зависимость от умопостигаемого, описывать цельности в числах, изображать вещи символически и мистически; а еще – возвышающее, превосходящее частные представления, откровенное (ἀποφαντικόν). От Сократова человеколюбия – занимательность, кротость, доказательность[21], рассмотрение сущего с помощью образов, нравоучительность и тому подобное. Вот почему этот диалог, с одной стороны, является священным и формирует свои представления свысока, от первейших начал, а с другой – смешивает с откровенным доказательное и приучает нас мыслить физические вещи не только физически, но и теологически. Ведь и сама руководящая миром природа, зависящая от богов и одухотворяемая ими, занимается телесным; она не бог, но все же не лишена божественного характера, потому что озаряется истинными богами. И кроме того, если слова следует уподоблять вещам, "которые они изъясняют", как говорит сам Тимей[22], то и в этом случае этот диалог должен иметь как физическую, так и теологическую составляющую – наподобие природы, которую он рассматривает.

Далее, поскольку, по мнению пифагорейцев, вещи делятся на три [рода]: умопостигаемые, физические и промежуточные между ними, которые они обычно называют математическими; и поскольку все нужно рассматривать во всем присущим ему образом – так, в умопостигаемом среднее и крайнее предсуществуют по способу причины, в математических предметах два [других рода] заключены первый как подобие, а третий как прообраз, в физических вещах присутствуют отражения двух предшествующих – то совершенно правильно поступает Тимей, когда, установив субстанцию души посредством математических обозначений, показывает ее способности, разумные принципы (логосы) и элементы, а вместе с ним – Платон, когда отделяет свойства души от геометрических фигур и оставляет в умопостигаемом и в творческом уме причины и того, и друго-

---

[21] Доказательство или пояснение, ведущее от простого и понятного к сложному, есть, по Проклу, признак снисходительности и кротости.

[22] Тимей 29b.

го, предсуществующие там как в начале[23]. Но об этом довольно, тем более что исследование частных вопросов может ближе подвести нас к пониманию стиля диалога.

Зачин же (ὑπόθεσις) диалога таков: Сократ, придя в Пирей ради празднования Бендидий и торжественного шествия[24], беседует там с Полемархом, сыном Кефала, Главконом и Адимантом, а также с софистом Фрасимахом о государстве. На следующий день в городе он пересказывает Тимею, Гермократу, Критию и еще какому-то безымянному четвертому [человеку] беседу в Пирее так, как она записана в "Государстве". Пересказав ее, он призывает остальных устроить ему на следующий день ответный пир своими речами. Таким образом они сходятся вместе, чтобы послушать и поговорить, на третий по счету после беседы в Пирее день. Ведь в "Государстве" сказано: "вчера я ходил" (I, 327a) и здесь тоже: "тех, что вчера были нашими гостями, а сегодня взялись устраивать нам трапезу" (17a). Но присутствуют на лекции не все, четвертый из-за слабости отсутствует.

Что же, спросишь ты, означают среди этих четырех [людей], ведущих речь о совокупном космосе, три слушателя? Я отвечу, что отца слов[25] следует уподобить Отцу дел, ибо творение мира в слове есть подобие его творения умом, а демиургической триаде[26], воспринимающей от Отца единое и цельное творение, следует уподобить триаду воспринимающих речи, главою (вершиной) которой является Сократ, сразу обращающийся к Тимею в силу родственности жизни, подобно тому как первый член парадигматической триады связан с тем, что прежде трех. Впрочем, потом мы разберем это яснее, если то будет угодно богам.

После того как мы сказали о предмете диалога, каков он и что в себя включает, о его устройстве, необычном смешанном характе-

---

[23] Душа представляет собой промежуточную между Умом и природой область математических предметов – вот почему и Тимей (Локрский), и Платон изображают ее создание с помощью чисел. При этом Тимей показывает, что Душа содержит в себе оба остальных уровня сущего, потому что ее способности (δυνάμεις), которые она получает от Ума, суть отражения умопостигаемого на душевном уровне, а содержащиеся в Душе геометрические фигуры как формы будущих элементов предвосхищают самый низший, физический уровень сущего. Подобно Тимею, и Платон в своем диалоге четко отделяет особенности, присущие собственно душе от предшествующих ей умопостигаемых причин и следующих за ней геометрических построений.

[24] Бендида – фракийская богиня, отождествлявшаяся с греческой Артемидой, а также – иногда – с Персефоной и Гекатой. Начало празднования Бендидий в Афинах относится ко времени Перикла. Святилище этой богини было расположено в Пирее около храма Артемиды Мунихии. См.: Государство, I, 327a, 354.

[25] Тимея, рассказывающего о происхождении и устройстве космоса.

[26] Имеется в виду триада: "ум–душа–природа", о которой будет сказано ниже p. 12, 3. См. также in Tim. I 269, 26; 310, 20; II 274, 26; Pl. Th. V 44, 19.

ре, зачине, а также о соответствии персонажей предстоящему разговору, нам подобало бы, перейдя непосредственно к тексту, разобрать, насколько это в наших силах, каждое слово. Но поскольку любителей платоновской мысли смущает различное употребление философами слова природа, то давай скажем прежде всего о том, каково мнение Платона о ней и что он считает сущностью природы. Тем более, что, приступая к физическому диалогу, нам следовало бы знать, что представляет собой природа, откуда она происходит и как далеко простираются ее творения.

Из древних одни называли природой материю, как Антифонт[27]; другие – форму, как Аристотель во многих своих сочинениях[28]; третьи – целое, как кто-то из живших до Платона, о которых в "Законах" написано, что они называли существующее по природе природами[29]; четвертые считали природой естественные способности – тяжесть, легкость, разреженность и плотность – как некоторые из перипатетиков[30] и еще более древних физиков; пятые нарекли природу искусством бога; шестые – душой; седьмые – еще чем-то в этом роде[31]. Платон же не считает возможным называть материю или внутриматериальную форму, тело или естественные способности природой в первую очередь, но и назвать ее тотчас душой не решается. Помещая ее сущность посередине между душой и телесными способностями – ибо она уступает душе тем, что разделена в телах и не возвращается к самой себе[32], и превосходит следующие за ней [телесные способности] тем, что содержит разумные принципы всех вещей, все порождает и животворит, – Платон сообщает нам точнейшую теорию природы. Действительно, согласно здравому смыслу природа – это одно, а существующее по природе и согласное

---

[27] Софист Антифонт (V в. до н.э.) одним из первых поднял вопрос о противоположности природы и закона (φύσις и νόμος), в связи с чем попытался определить сущность того и другого в сочинении "Об истине". Аристотель в "Физике" упоминает Антифонта как одного из тех, кто полагает, "будто природа и сущность природных предметов – это то первое, само по себе бесформенное, что заключается в каждом из них, например, природа ложа – дерево, а статуи – медь. (Физ. II, 1, 193a). Фрагменты Антифонта см.: Die Fragmente der Vorsokratiker. / Eds. H. Diels, W. Kranz. B., 1952. Vol. 2. 334–70.

[28] См.: Физ. II, 1, 193a 30ff.

[29] Законы X 892b. Под "целым" Прокл понимает здесь состоящую из материи и формы естественную вещь, соглашаясь с Аристотелем в том, что ее нельзя назвать природой, а только сущей по природе.

[30] Возможно, Прокл имеет в виду Стратона Лампсакского, о котором Гален и Секст Эмпирик сообщают, что тот признавал началами всего качества (ποιότητας), в частности теплое и холодное, а также считал подобно Эпикуру, что основной характеристикой естественных тел (можно сказать, их природой), является тяжесть. Легким же, по его мнению, называется то, что имеет меньшую тяжесть.

[31] Вероятнее всего, речь идет о стоиках, называвших природу πῦρ τεχνικον, Зевсом, предопределением (εἱμαρμένη), провидением (πρόνοια) и т.п.

[32] Ср. Inst. Theol. 15–17: "Все движущее само себя первым способно возвращаться к самому себе".

с природой – другое, да и произведение искусства не то же, что искусство, и одно – разумная душа, а другое – природа. Природа есть природа тел, ибо снизошла в них и не существует отдельно от них, душа же отделена и утверждена в себе, и принадлежит одновременно себе и другому – поскольку она приобщаема, она принадлежит другому, а поскольку не опускается до приобщающегося ей – себе, так же как только самому себе принадлежит неприобщимый (ἀμέθεκτος) Отец души, и, если хочешь, прежде него умопостигаемый прообраз всего космоса, [который есть] просто само. Вот как все это следует друг за другом: само, принадлежащее себе, принадлежащее себе и другому, принадлежащее другому, другое. Последним, очевидно, является все чувственно-воспринимаемое, протяженное и делимое во всех отношениях, а из оставшихся одно – это имманентная телам природа, второе – душа, сущая в себе и освещающая в другом вторичную жизнь, третье – творческий ум, пребывающий в своем обычном состоянии[33], и последнее – умопостигаемая причина и прообраз всего созданного Творцом, которую Платон поэтому счел правильным назвать *самим по себе* живым существом (αὐτοζῷον)[34]. Итак, природа – последняя из творящих этот телесный чувственно-воспринимаемый мир причин и оконечность уровня бестелесных сущностей, но в то же время она наполнена разумными принципами и силами, с помощью которых правит внутрикосмическими вещами. Она бог, но, поскольку происходит от бога, обладает божественным бытием не непосредственно – мы ведь называем богами и божественные тела как изображения богов. Она руководит целым космосом через свои способности и сохраняет небо своею вершиною, а через небо управляет становлением, и повсюду сопрягает частное с целыми. Такой она произошла от жизнеродящей Богини:

Бескрайняя природа взвилась за спиною Богини[35],

от которой происходит всякая жизнь – и умопостигаемая, и имманентная населяющим [космос] вещам. Произойдя и "взвившись" оттуда, природа беспрепятственно проникает сквозь все и все одухо-

---

[33] Тим. 42e: "Сделав все эти распоряжения, он пребывал в обычном своем состоянии".

[34] Тим. 30 cd.

[35] Or. Chald. 54. Жизнеродящей (ζωογόνον) богиней халдейские оракулы называют Гекату (Or. Chald. 32). Геката именуется также силой (δύναμις), занимающей среднее положение между Отцом и Умом, или первым и вторым богом; вместе с ними она составляет первую троицу, заключающую в себе все сущее. В системе Прокла Геката – умная жизнь, второй член первой после Единого триады, олицетворяющий собой принцип беспредельного. От умной жизни зависит пронизывающая все, в том числе и неживые предметы, *простая* природа. См.: *Дамаский.* О первых началах / Пер. Л. Лукомского. СПб., 2000. С. 353, 550, 822, 931; а также гимн Прокла к Гекате, где она названа матерью богов.

творяет. Благодаря ей даже самые бездушные предметы обладают какой-то душой, и все гибнущее навеки остается в мире, сохраняемое содержащимися в ней причинами форм[36].

Природа ж без устали правит над космосами и вещами, –

говорит оракул,

С тем, чтобы небо неслось, извечный свой бег совершая,

и так далее[37]. Поэтому если кто-то из говорящих о трех творцах намеревается свести их к этим трем началам – творческому уму, душе и природе в целом, – то он прав по упомянутым причинам. Если же он полагает каких-то других трех творцов мира выше души, то ошибается. Ибо един Творец всех, просто цельное его творение поделили между собой отдельные силы. Поэтому мы не будем присоединяться к этому учению, кто бы ни был его автором – Амелий или Феодор[38], а постараемся держаться платоновских и орфических положений.

Но и называющие природу творческим искусством ошибаются, если имеют в виду искусство, пребывающее в Творце, если же – происходящее от него, то говорят верно. Искусство ведь нужно мыслить трояким: одно не покидает художника, другое, происходя от него, возвращается к нему, третье уже вышло из него и оказалось в другом. Поэтому искусство, которое заключено в Творце, благодаря которому оракулы именуют его "художником вещей" и "художником огненного космоса"[39], пребывает в нем и есть он сам; умная душа есть одновременно искусство пребывающее и происходящее; природа же – только произошедшее. Вот почему последняя зовется орудием богов, но не безжизненным и не только движимым извне, но отчасти и самодвижным, так как она действует сама собой. Ведь орудия богов обретают свою сущность в деятельных разумных принципах, они живые и помогают действиям богов.

---

[36] Согласно Проклу, более высокая, а значит и более сильная причина (κρείττων) производит большее число следствий (Inst. Theol. § 56, 57, 60). Природа ниже Души, однако количество производимых ею следствий больше: она является причиной и неодушевленных, и неживых тел. Как такое возможно? Разъясняя возникшую сложность, Прокл, по-видимому, и приводит халдейский оракул, где природа соотносится с Гекатой – Богиней, которую Прокл помещает в умопостигаемом, выше не только Души, но и ума, и умной жизни. Благодаря такому "высокому" происхождению природа оказывается способной охватывать весь космос вплоть до самых бездушных (ἀψυχότατα) предметов.

[37] Целиком этот оракул (Or. Chald. 70) выглядит так: "*Природа ж без устали правит над космосами и вещами, / С тем, чтобы небо неслось, извечный свой бег совершая, / Быстрое солнце вкруг центра положенный круг проходило, / гордое света гармонией...*".

[38] Амелий – ученик Плотина, Феодор Азинский – Ямвлиха.

[39] Or. Chald. 5; 32.

Итак, поскольку сказано, чем, согласно Платону, является природа: бестелесной, имманентной телам сущностью, содержащей в себе их разумные принципы и неспособной видеть саму себя, – а отсюда ясно, что диалог этот, излагающий учение о творении космоса в целом, физический, – то разумно было бы прибавить к сказанному следующее. Вся философия делится на теорию умопостигаемых и внутрикосмических вещей, что вполне естественно, ибо и космос двояк: один – умопостигаемый, другой – чувственный, как и сам Платон скажет ниже. Диалог "Парменид" содержит учение о предметах умопостигаемых, "Тимей" – о внутрикосмических. Первый излагает все божественные порядки, второй – происхождения всех внутрикосмических вещей. При этом ни "Парменид" не пренебрегает полностью рассмотрением находящегося в космосе, ни "Тимей" – рассмотрением умопостигаемого, потому что и чувственно-воспринимаемое содержится в умопостигаемом как в прообразе, и умопостигаемое в чувственном – как в изображении. Но подробно рассказывают (πλεονάζει) диалоги – один о предметах физических, а другой о теологических – в манере, свойственной тем мужам, именами которых они названы. Ведь и Тимеем написано примерно такое же сочинение о природе всего, и Парменидом – об истинно сущем. Поэтому правильно говорит божественный Ямвлих, что вся теория Платона изложена в этих двух диалогах – "Тимее" и "Парменде", ведь в них нашло свое наилучшее завершение все рассмотрение надкосмических и внутрикосмических вещей, так что ни один порядок сущего не остался неисследованным. Внимательный читатель мог бы заметить, что способ рассмотрения предмета в "Тимее" ближе всего к "Пармениду". Как "Тимей" возводит причину всего в космосе к первейшему Творцу, так и "Парменид" ставит происхождение всех сущих в зависимость от Единого; если первый изображает, каким образом все участвует в творческом провидении, то второй показывает, как сущее приобщается к единовидной субстанции (ὕπαρξις); далее, как "Тимей", прежде чем перейти к физиологии, разворачивает теорию внутрикосмических вещей в образах, так "Парменид" предваряет теологию исследованием бестелесных видов (идей). [Читатель] ведь должен подниматься к размышлению о мире, поупражнявшись в рассуждениях о наилучшем государственном устройстве, и возноситься к мистическому созерцанию генад, посостязавшись в напряженных апориях относительно идей. После всего сказанного пора, я думаю, приступить к тексту Платона и допытаться до смысла каждого слова, насколько это будет в наших силах.

ОСНОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Inst. Theol. – *Proclus.* The Elements of Theology, A revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E.R. Dodds. Oxford, 1963; *Прокл.* Первоосновы теологии. Гимны / Пер. А.Ф. Лосева, О.В. Смыки; коммент. А.Ф. Лосева. М.: Прогресс, 1993.

In Tim. – Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria / Ed. Ernestus Diehl. Lipsiae; Teubner, 1903–1906. 3 Vols.

In Alc. – *Proclus*. Sur le premier Alcibiade de Platon / texte établi et traduit par A.P. Segonds. P.: Les Belles Letteres, 1985.

In Remp. – Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii: 2 Vols. / Ed. W. Kroll. Leipzig: Teubner, 1899–1901.

In Parm. – In Platonis Parmenidem / Ed. V. Cousin. Procli philosophi Platonici opera inedita. P., 1864. Pt. 3. (repr. Hildesheim: Olms, 1961).

Pl. Th. – *Proclus*. Théologie Platonicienne / Texte établi, et trad. par H.D. Saffrey, L.G. Westerink. P., 1968–1978. Livre I–III.

Vit. Procl. – *Марин*. Прокл, или О счастье // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.

Or. Chald. – Oracles chaldaiques / Ed. E. des Places. P.: Les Belles Lettres, 1971.

DK – Die Fragmente der Vorsokratiker / Eds. H. Diels, W. Kranz. B., 1952. Vol. 1, 2.

МАКРОБИЙ О МИФАХ И СНАХ:
к переводу глав (I, 1–4) из «Комментария на "Сон Сципиона"»

М.С. Петрова

«Комментарий на "Сон Сципиона"»[1], принадлежащий перу Макробия Феодосия (вторая-третья четв. V в.)[2], – довольно значительное по объему произведение, состоящее из двух книг (в первой книге – двадцать две главы, во второй – семнадцать). По существу, автор не столько разъясняет текст Цицерона, сколько излагает в упрощенном и популярном виде различные греческие теории, так что его комментарий представляет собой свод греческого знания, популярно изложенный для латинского читателя.

В публикуемых здесь главах, которые предваряют у Макробия собственно комментарий, исследуется вопрос о том, может ли философ использовать в своем рассуждении вымысел (I, 1, 3). Макробий начинает с того, что обсуждает различие и сходство в изображении

---

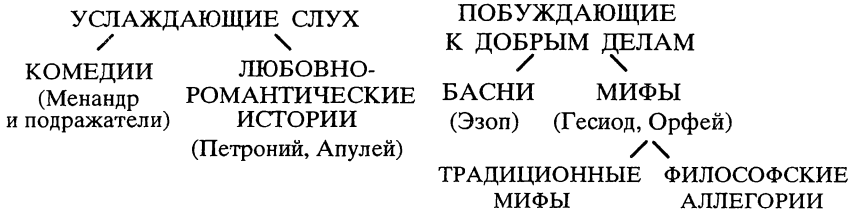
[1] Перевод глав из «Комментария на "Сон Сципиона"» Макробия, см.: Книга I, главы 8–10, Историко-философский ежегодник'95 (М.: Мартис, 1996, с. 221–230) (далее: ИФЕ); книга I, главы 11–14 и 17, книга II, главы 12–13 и 17, ИФЕ'96 (М.: Наука, 1997, с. 68–97 или в кн.: Философия природы в античности и в средние века (М.: Прогресс–Традиция, 2000), с. 371–414 (далее: ФП). Главы 3–5 и фрагмент 6 из первой книги "Комментария" имеются в переводе Т.А. Уманской, см.: Знание за пределами науки (М.: Республика, 1996, с. 276–290).

[2] О времени жизни Макробия см. нашу статью "Макробий Амвросий Феодосий: просопографический очерк" (Диалог со временем. М.: УРСС, 2001, вып. 6, с. 164–176) (далее: ДСВ).

государства у Платона и Цицерона (I, 1); приводит доводы за и против использования мифа в философии, делая различие между "сказками" (fabula) и "сказаниями" (naratio fabulosa), что соответствует мифам (I, 2). После этого Макробий разбирает и классифицирует различные типы сновидений (I, 3) и говорит, что целью Платона было научить тому, что души людей, ведущих праведный образ жизни, заслуженно возвращаются на небо и наслаждаются там вечным блаженством (I, 4).

О ДОПУСТИМОСТИ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ВЫМЫСЛА В ФИЛОСОФИИ

Все сказки автор делит на те, что просто услаждают слух и развлекают, и те, в которых содержится мораль, побуждающаяся к добродетели (I, 2, 7). К первому типу относятся "комедии" и "любовные истории" (I, 2, 8), ко второму типу – басни, персонажи и сюжет которых полностью вымышлены, и мифы, в которых посредством вымысла сообщается истина (I, 2, 9). Последние также могут быть двух видов. Одни относятся к традиционной мифологии, т.е. по мнению Макробия, низводят высокое вниз, представляя богов в недостойных их образах, а другие через вымысел возводят читателя к знанию о священных вещах. И если первый вид мифов не приемлем для философа, то второй вполне допустим (I, 2, 11).



Согласно Макробию, философы могут использовать мифы тогда, когда речь идет о Мировой Душе, воздушных и эфирных силах или о второстепенных богах (I, 2, 13). Они сознательно прибегают к вымыслу, поскольку знают, что открытое изложение сакрального враждебно самой Природе, желающей, чтобы ее тайны объяснялись сведущими в истине мудрецами через мифологические сказания (I, 2, 17–18). Говоря о Высшем Боге или происшедшем от него Уме, философам следует прибегать не к мифам, а к "подобиям" и "аналогиям" (I, 2, 14), ибо и Высший Бог, и Ум находятся за пределами Природы и самой Мировой Души (I, 2, 16). Таким образом, делает вывод Макробий, философия не отвергает вымысла вообще, хотя и не довольствуется любым (I, 2, 6); тем не менее не во всех рассуждениях философам следует использовать аллегории и иносказания (I, 2, 13–16).

КЛАССИФИКАЦИЯ СНОВ И СНОВИДЕНИЙ

Макробий говорит, что все сны можно разделить на пять видов и указывает для их греческих названий латинские соответствия (I, 3, 2):

ὄνειρος – somnium, сновидение или сон[3];
ὅραμα – visio, прови́дение;
χρηματισμός – oraculum, прорицание;
ἐνύπνιον – insomnium, наваждение[4];
φάντασμα – visum, призрак.

Сначала Макробий выделяет две большие группы, различая достоверные (probabilia) сновидения (I, 3, 12) и те, которые таковыми не являются (I, 3, 8–10). К первой группе, т.е. к сновидениям, содержащим истину, Макробий относит:

- собственно "сновидение" (somnium), сообщающее истину под покровом неясных образов и требующее истолкования (I, 3, 10);
- "прови́дение" (visio) – когда увиденное во сне сбывается так, как приснилось (I, 3, 9);
- "прорицание" (oraculum) – когда о будущем сообщает внушающее доверие лицо: один из предков, почитаемых мужей или богов (I, 3, 8).

Вторую группу снов представляют (I, 3, 4–7):

- "наваждение" (insomnium), навеянное спящему тяготами жизни (и возникающее вследствие озабоченности духа, телесных недугов, тревог за будущее); после пробуждения такой сон теряет свое значение (I, 3, 4–5);
- "призрак" (visum) подступает к человеку, находящемуся между сном и бодрствованием: ему видятся образы, не имеющие соответствий в реальности (I, 3, 7).

Собственно "сновидение" (somnium) имеет пять разновидностей, которые Макробий определяет так (I, 3, 10–11):

- "собственное" (proprium) сновидение – когда спящий видит самого себя;
- "чужое" (alienum) сновидение – когда спящий видит кого-то другого;
- "совместное" (commune) – когда в сновидении участвует и сам спящий, и кто-то другой;
- "общественное" (publicam) – когда спящий видит события, относящиеся к жизни города и его структур;
- "вселенское" (generale) – когда во сне видят как нечто происходит с дисками Солнца и Луны, звездами или небом.

---

[3] В русском языке не удается найти эквиваленты, точно отвечающие смыслу названий сновидений, приведенных Макробием. В зависимости от контекста связку терминов somnium – ὄνειρος мы передаем двумя словами: либо как "сон", либо как "сновидение".

[4] Примеры, которые Макробий приводит для сна, именуемого им insomnium (ἐνύπνιον), описывает сновидение, сопровождающееся сильными эмоциональными переживаниями. В случае негативных эмоций этому виду сна соответствовало бы русское слово "кошмар". Однако Макробий говорит и о положительных эмоциях, например любовных наслаждениях. Поэтому мы используем нейтральное слово – "наваждение", в котором присутствует значение обманчивости и соблазна.

Согласно Макробию, комментируемое им сновидение Сципиона охватывает три типа "достоверных" сновидений, а также пять видов собственно "сновидения" (I, 3, 12). Виденное Сципионом является:

– "прорицанием", поскольку Сципион узнал о своем будущем от отца и деда, двух почтенных мужей, причастных жречеству;
– "провúдением", ибо Сципион видит места, куда после освобождения от тела попадает его душа и то, каково там будет;
– "сновидением", как требующее истолкования.

Далее Макробий объясняет, как и почему обсуждаемый им сон Сципиона соотносится с пятью видами "сновидения" (I, 3, 13).

– Сон "собственный" – так как Сципион САМ оказался на небе;
– "чужой" – так как он увидел, что судьба определила другим людям;
– "совместный" – так как Сципион узнал, что тем, кто равен ему по заслугам, предназначено такое же место, как и ему самому;
– "общественный" – поскольку Сципион узнал о победе Рима и разрушении Карфагена;
– "вселенский" – поскольку он увидел движение звезд и положение Земли во вселенной.

Бесспорно, Макробий озабочен тем, чтобы обосновать достоверность и авторитетность сновидения Сципиона, как содержащего послание свыше[5]. Это соотносится с тем, что выше он защищал мифы как средство для сообщения философской истины (I, 2, 1–21). К тому же, рассматриваемые в Комментарии темы бессмертия души, обретения праведниками блаженства после смерти, рассуждение о месте человека во вселенной (I, 11–14 и 17) излагаются им при помощи обращения к мифологическим сказаниям.

Что касается источников этой главы[6] Комментария Макробия, то одним из них является сочинение Артемидора (2-я пол. II в.)

---

[5] Здесь Макробий не принимает во внимание замечание Цицерона о том, что сновидение Сципиона навеяно ему вечерним разговором с царем Масиниссой. *Цицерон.* Сон Сципиона X, 10: "...едва мы расстались и легли спать, я, утомленный дорогой и бодрствовавший до глубокой ночи, заснул более глубоким сном, чем обычно. В нем – думаю, в связи с тем, о чем мы беседовали (ведь вообще бывает, что наши помышления и разговоры порождают во сне нечто такое...) – явился Публий Африканский..." (пер. В.О. Горенштейна).

[6] A.H.M. Kessels ('Ancient System of Dream-Classification', MNEMOSYNE, Bibliotheca Classica Batava, Series IV, Vol. XXII (Liège: Brill, 1969. P. 412–413), рассуждая о возможных источниках этой главы, полагает, что классификацию снов у Макробия следует рассматривать как обособленную "вставку", не имеющую отношения к основному тексту Комментария. Аргументы его таковы: 1) классификация снов в Комментарии, резко начавшись, так же резко обрывается; 2) Макробий, вероятно, нашел некую классификацию снов в готовом виде и затем вставил ее в свой текст, не заботясь о связи "вставки" с остальными частями своей работы. Этот довод Kessels подкрепляет тем, что далее в Комментарии Макробий нигде не употребляет таких слов, как visio, oraculum, insomnium или visum, а также тем, что если изъять эту главу из текста, то остальное изложение не потеряет смысла. На наш взгляд, с подобными доводами вряд ли можно согласиться, ибо Макробий посвящает свое изложение комментированию ИМЕННО сна Сципиона – отсюда

Онейрокритика[7] – точнее, начальные главы этого произведения (I, 1–2) – хотя Макробий не упоминает имени толкователя. Между классификациями Артемидора и Макробия есть немало общего[8]. Например, описание "прови́дения" (visio) у Макробия (I, 3, 9)[9] имеет сходство с тем, что́ Артемидор говорит о "прямосозерцательных снах" (ὄνειρος θεωρηματικός)[10]. Кроме того, Артемидор (II, 69) перечисляет тех, от кого могут исходить вещие сны: во сне следует слушать и слушаться сначала бога, затем – священнослужителя или жреца, царя или властелина, предводителя или вождя, далее родителей, учителя, пророков или толкователей. У Макробия мы находим то же самое: сон является прорицанием (т.е. вещим) тогда, когда спящему нечто предсказывается богом, жрецом, священнослужителем или прародителем (I, 3, 8 и I, 3, 12)[11]. Имеются явные паралле-

---

подробный разбор и демонстрация того, как ДАННЫЙ сон "вписывается" в приводимую им классификацию (неважно, заимствованную у какого-то автора полностью или частично). После того как Макробий кратко обсудил тему сновидений, он естественным образом переходит к другим темам своего изложения, в частности к теме о нисхождении отдельной души в тела, сопровождая изложение различными отступлениями (среди которых и классификация добродетелей (I, 8)). Следует также помнить, что все произведение Макробия представляет компендий греческого знания. Именно такой метод компилирования, а также сжатого и упрощенного изложения различных греческих учений традиционен для латинских авторов поздней античности, посвящавших свои работы описанию одной (*Августин.* De musica) или нескольких дисциплин (*Марциан Капелла.* De nuptiis).

[7] См.: *Артемидор.* Онейрокритика / Пер. М.Л. Гаспарова, В.С. Зилитинкевич, И.А. Левинской, Э.Г. Юнца под общей редакцией Я.М. Боровского (СПб.: Кристалл, 1999) / Сам Макробий, правда, говорит, что следует Гомеру (I, 3, 15), Вергилию (I, 3, 6 и I, 3, 19), Цицерону (I, 3, 2) и (ныне утраченным) Комментариям на платоновские диалоги Порфирия (I, 3, 17).

[8] См.: *Blum C.* Studies in the Dream-Book of Artemidorus. Uppsala, 1936. P. 53–56.

[9] I, 3, 9: visio est autem cum id quis videt, quod eodem modo quo apparuerat, eveniet.

[10] Артемидор I, 2 (с. 13): IV, введение (с. 321); IV, 1 (с. 323–324). Греческий текст см.: Onirocriticon / Ed. R.A. Pack, Artemidori Daldiani onirocriticon libri V. Leipzig: Teubner, 1963.

[11] Здесь интересно обратить внимание на то, как описывает причины подобных снов Цицерон, см.: О дивинации I, 30(64): "...люди при воздействии богов видят вещие сны тремя путями: первый путь, когда душа провидит сама по себе, в силу своего сродства с богами. Другой путь, когда провидит оттого, что воздух наполнен бессмертными духами, которые несут на себе как бы явственную печать истины; третий путь, когда сами боги вступают в разговор со спящим человеком" (пер. М.И. Рижского). Ср. также соответствующие категории у Филона Александрийского. Для первой категории Цицерона см.: De somniis II, 1,4–2,1; для второй – I, 2, 1–4 и II, 2, 3–3, 1; для третьей – I, 1, 1–3 и II, 2, 1–3 (греческий текст см.: De somniis (lib. I–II) / Ed. P. Wendland, Philonis Alexandrini opera quae supersunt (Berlin: Reimer, 1898. Vol. 3, repr. De Gruyter, 1962 или TLG). Также ср.: *Цицерон.* О дивинации I, 43 (96): "Правители Лакедемона, не довольствуясь тем, что заботились о своем государстве днем, в бодрствующем состоянии, ночевать уходили в храм Пасифаи, недалеко от города. Они это делали ради сновидений, потому что считали оракулы, полученные во сне, особенно заслуживающими доверия" (пер. М.И. Рижского).

ли между Артемидором (I, 2) и Макробием (I, 3, 10) при описании видов "сновидения". Соответственно: ἴδιος[12] – proprium; ἀλλότριος[13] – alienum; κοινός[14] – commune; δημοσιός[15] – publicum; κοσμικός[16] – generale.

Два последних вида сна и у Артемидора (I, 2) и у Макробия (I, 3, 14–15) снятся лишь правителям или иным важным должностным лицам, поскольку обычный человек не может видеть государственных снов[17] (если только такой сон не приснится сразу большому количеству людей). При этом оба автора[18] упоминают сон Агамемнона из Илиады Гомера (II, 56–83).

Но есть и отличия. Так, Артемидор разделяет ὄνειροι (сны) на θεωρηματικοί ("прямосозерцательные") и ἀλληγορικοί ("аллегорические")[19], о чем вообще не говорится у Макробия. Артемидор не дает определения ὅραμα, не говорит о том, что́ собой представляет сон, возвещенный свыше (χρηματισμός)[20]. Макробий, напротив, объясняет, что́ понимается под сном-прорицанием (oraculum) (I, 3, 8)[21], а что́ под прови́дением (visio) (I, 3, 9)[22]. Кроме того, у Артемидора мы находим более разработанную классификацию: дополь-

---

[12] Ср. I, 2 (с. 16): это такие сны, в которых "каждый видит самого себя и что он делает, и что с ним делается (здесь и ниже цитаты из Онейрокритики приведены в пер. М.Л. Гаспарова и др.).

[13] Ср. I, 2 (с. 16): это те сны, в которых человек видит, что "кто-то другой что-то делает или переживает".

[14] Ср. I, 2 (с. 16): в таких снах "спящий видит себя действующим с кем-либо из своих знакомых". У Артемидора такой сон назван "общим", а у Макробия – "общественный".

[15] Ср. I, 2 (с. 16): это сны, относящиеся к событиям, происходящим в гаванях, у городских стен, либо на площадях.

[16] Ср. I, 2 (с. 16): "убыль или полное затмение солнца, луны и прочих светил, а также нарушение порядка на земле и на море предсказывают перемены космические, и сны об этом... называются космическими". Однако Макробий называет такой сон "всеобщим".

[17] Это было общепринятым положением. Поэтому Макробию приходится объяснять, почему сон Сципиона, в то время еще простого солдата, не менее важен для государства, чем сон правителя (I, 3, 14–15).

[18] *Артемидор* I, 2 (с. 20–21), *Макробий* I, 3, 15.

[19] Следует отметить, что такое разделение снов (см. I, 2 (с. 13)) не встречается у других авторов, и только у Артемидора слово θεωρηματικός использовано в значении "истолкование увиденного" (там же). Можно допустить, что это собственное понимание античного автора. Об этом см.: *Kessels*. Op. cit. P. 395.

[20] *Артемидор* I, 2 (с. 15): "Мы умышленно отказались от их детального рассмотрения, ведь кому неясна суть предмета, тот, верно, не может ни за кем следовать и в толковании его".

[21] I, 3, 8: et est oraculum quidem cum in somnis parens vel aliqua sancta gravisve persona seu sacerdos vel etiam deus aperte eventurum quid aut non eventurum, faciendum vitandumve denuntiat.

[22] См. примеч. 9.

нительные родовые (I, 4)[23] и видовые (I, 5)[24] отличия снов, замечания о людях, появляющихся в снах, чьи сообщения следует рассматривать как заслуживающие лишь некоторого доверия (I, 2)[25], чего также нет у Макробия.

Несмотря на указанные выше отличия, очевидно, что Макробий в значительной степени зависит от Артемидора. Однако вряд ли можно утверждать, что Макробий использовал исключительно его текст. Вполне возможно, что он читал другие, утраченные ныне практические сочинения, содержавшие толкования и классификации сновидений.

* * *

Перевод с латинского языка выполнен по изданию: Ambrosii Theodosii Macrobii Commentarii in Somnium Scipionis / Ed. I. Willis. Lipsiae, 1963. Учтен английский перевод Комментария (см.: *Macrobius.* Commentary on the Dream of Scipio / Translation, introdaction and notes by W.H. Stahl. N.Y., 1990). В основу примечаний положены комментарии Stahl, которые расширены и дополнены, также использовано издание: *Macrobio.* Commento al Somnium Scipionis. Libro I. (ed. Mario Regali), Biblioteca di studi antichi 38 (Giardini editori e stampatori Pisa, 1983).

МАКРОБИЙ АМВРОСИЙ ФЕОДОСИЙ КОММЕНТАРИЙ НА "СОН СЦИПИОНА"

КНИГА I

ГЛАВА 1

[1] Между книгами Платона и Цицерона, которые тот и другой составили о государстве, – о сын мой Евстахий[1], услада и гордость моей жизни, – мы сразу же усматриваем то различие[2], что первый государство планировал (ordinavit), второй – воссоздавал; один рассуждал о том, каким оно должно быть[3], а другой – каким его учредили предки[4]. [2] Однако же подражание обусловило то основное сходство сочинений, что [подобно тому] как Платон в заключительной

---

[23] *Артемидор* I, 4 (с. 23–26): "Одни вещие сны предсказывают многое через многое, другие малое – через малое, третьи – многое через малое и четвертые – малое через многое".

[24] *Артемидор* I, 5 (с. 26–28): "... сны разделяются на четыре вида: одни хороши внутри и снаружи, другие внутри и снаружи дурны, третьи внутри хороши, а снаружи дурны, четвертые внутри дурны, а снаружи хороши".

[25] Например, *Артемидор* I, 2 (с. 16–17).

книге [своего Государства] заставил некоего человека, возвращенного к жизни, которую тот, казалось, оставил[5], поведать о состоянии освободившихся от тел душ, и сопроводил это небесполезным описанием планет и созвездий (sphaerarum vel siderum), так и [Сципион] у Туллия посредством ниспосланного ему сновидения (per quietem) рассказывает о вещах, свидетельствующих о том же. [3] Но дабы не закралась мысль будто мужи выдающейся мудрости, имевшие обыкновение усматривать в исследовании истины только божественное, добавили в свои сочинения, где взвешено каждое слово, нечто не относящееся к делу, мне (как, вероятно, и другим) представляется стоящим рассмотрения вопрос: отчего имелась настоятельная потребность [включить] в свои сочинения (в которых речь идет о вещах общественной важности) первому – подробный вымысел, а второму – подобный сон; и для чего им, давая определения по управлению государством, описывать [небесные] круги (circulos), сферы (orbes) и шары (globosque)[6], рассуждать о движении светил (stellarum)[7] и вращении неба. Следовательно, прежде всего следует кратко сказать об этом, дабы смысл рассматриваемого сочинения стал ясным и понятным.

[4] Глубоко проникая в суть всех вещей и событий, Платон на протяжении всего рассуждения об устроении государства указывает на цель (proposito)[8] вселить в души людей любовь к справедливости, без которой не устоит не только государство, но и простой союз людей и даже малое семейство. [5] При этом он понимал, что ничто так не способствует привитию людям (pectoribus) стремления к справедливости, как знание, что польза от этого не прекратиться вместе с жизнью человека.

Но как показать, что эта [польза] остается и сохраняется после [смерти] человека, если прежде не неизвестно о бессмертии души? А утвердив веру в бессмертие (perpetuitatis) души, Платон пришел к выводу, что после того как души освободились от связи с телом, им отводятся определенные места в соответствии с тем, какими – дурными или хорошими – представляются их заслуги[9]. [6] Так, в Федоне[10] после ясных и неопровержимых доказательств того, что истинное достоинство души [состоит] в ее бессмертии, говорится о различии мест, которые оставившим эту жизнь душам положены в зависимости от того, чтó каждая [из них] заслужила своим образом жизни. И в Горгии[11] после завершения рассуждений о справедливости Сократ, сочетающий сладостность [стиля] с моральной строгостью, напоминает нам о положении душ после [смерти] тела. [7][12] То же самое весьма подробно прослеживается в книгах, в которых Платон говорит о должном (formandum) устроении государства. В самом деле, [в Государстве] он сначала отдал первенство справедливости и учил, что душа после смерти живого существа не погибает. После этого, в конце сочинения, посредством упомянутой выше сказки (fabulam)[13], ибо так называют ее некоторые, он показал, куда уходит

душа после тела, и откуда она приходит в тело, дабы научить, что душам уготована награда за почитание справедливости или наказание за пренебрежение ею, ведь они бессмертны и должны подлежать суду.

[8] Туллий проявил равно здравомыслие и ум, сохранив ту же последовательность: сначала применительно ко всем сторонам жизни (otio ac negotio) государства он отдал в своем рассуждении пальму первенства справедливости; в завершение своего сочинения, как венец всего, он описал священные седалища (sedes) бессмертных душ и тайны (arcana) небесных мест (regionum), указав, куда должны попасть (или лучше – возвратиться) те души, что управляли государством с благоразумием, справедливостью, мужеством и умеренностью[14].

[9] Того, кто поведал (relator) об этих тайнах, у Платона, звали Эр[15]; по происхождению он был памфилиец, а по роду занятий – воин. Поскольку казалось, что от полученных в бою ран он испустил дух, на двенадцатый день его вместе с другими убитыми должен был удостоить общий погребальный огонь. После того как душа внезапно то ли возвратилась к нему, то ли не отлетела, он сообщил – словно в обращенном ко всему роду людскому публичном заявлении – обо всем, что делал и видел в дни, прошедшие между двумя его жизнями.

Цицерон сознавал истинность [рассказанного] в этой сказке (fabulam), однако, словно опасаясь, что она будет осмеяна несведущими[16], и стремясь избежать глупых упреков, которым подвергался рассказ Эра, все же предпочел скорее воздвигнуть рассказчика ото сна, чем воскресить[17].

ГЛАВА 2

[1] Но прежде чем разбить текст Сна, следует объяснить, о какого рода людях Туллий говорит, что они не верят ни в осмеиваемую ими сказку (fabùlam) Платона, ни в то, что подобное может произойти с ними самими. Цицерон хотел, чтобы читатель сознавал, что слова эти направлены не против невежественной толпы (imperitus vulgus), но против людей, скрывающих незнание истины под маской учености[18], ведь известно, что именно такие люди и читали подобные сочинения, и с жаром их порицали. [2] Мы скажем о том, кого он причисляет к того рода философам, что с готовностью упражнялись в суровой критике, и о том из них, кто даже записал свои обвинения, а затем о том, что подобает отвечать на их возражения, по крайней мере в части, непосредственно относящейся к рассматриваемой работе [Цицерона]. А когда [их доводы против Платона] утратят силу, что легко достижимо, вместе с этим рассеется и все, что злоба недоброжелателей когда-либо направляла или еще направит против мнений из Сна Сципиона Туллия.

[3] Над священным [платоновским] свитком[19] и высочайшими, серьезными вещами природы потешалась вся школа эпикурейцев, в своем всегдашнем заблуждении далекая от истины и полагающая достойным осмеяния то, о чем не имеет представления. А Колот[20], выделявшийся среди слушателей Эпикура словоохотливостью, даже собрал свои едкие насмешки в книгу. Нам придется оставить без внимания то несправедливое из написанного Колотом, что не имеет отношения к Сну Сципиона, о котором у нас пойдет речь ниже. Но мы отметим те наветы, которые, если их не опровергнуть, останутся [упреками] как Цицерону, так и Платону[21]. [4] Колот считал, что философу не следовало выдумывать сказок, поскольку тем, кто учит истине, не пристало обращаться ни к одному из родов вымысла. "Если ты хотел дать нам понятие о небесном и о том, в каком состоянии будут пребывать души, – говорит он [Платону], – то отчего[22] не изложил это просто и без потаканий слушателям? При обращении к вымыслу неестественность персонажа (quaesita persona), надуманная необычность события (casus) и искусственность места действия (scaena) пятнают ложью самые врата разыскиваемой истины". [5] Сказанное, хотя оно направлено против платоновского Эра, тревожит и покой нашего сновидца Сципиона: ведь оба персонажа выбраны для [изложения] схожих историй (argumento) и подходят для того, что им будет возвещено. Так будем же противостоять нападкам и ниспровергнем ложные доводы, чтобы разом и наветы рассеялись, и положение обоих [авторов] восстановилось бы, как и должно, в неповрежденном достоинстве.

[6] Философия отвергает не все сказки (fabulis), и не со всеми согласуется. Чтобы легче отделить те из них, от которых она отказывается, словно изгоняя профанное [уже] из самого преддверья священного рассуждения, от тех, которых она, напротив, часто и даже охотно допускает[23], следует объяснить [различия между ними] посредством поэтапного деления.

[7] Сказки (fabulae)[24], самое имя которых являет и обнаруживает их лживость, придумываются или для того, чтобы только доставлять усладу слуху, или также, чтобы подвигать к благу и пользе[25]. [8] Слух ласкают либо комедии (comoediae), каковые Менандр и его подражатели[26] отдавали для постановки на сцене, либо полные вымышленных происшествий с любовниками истории (argumenta)[27], в которых премного упражнялся Петроний Арбитр[28] и которыми, к нашему удивлению, подчас забавлялся Апулей[29]. Весь этот род сказок, доставляющий лишь услаждение слуху, ученое рассуждение изгоняет из своего святилища к нянькам при колыбелях.

[9] Следующее деление проходит между сказками, которые побуждают ум читателя к какого-либо вида добродетели. В одних история (argumentum) берется вымышленная, и развивается она посредством плетения небылиц: таковы сказки Эзопа[30], блистательные по изяществу вымысла. А в других история опирается на проч-

ный фундамент истины, но излагается эта истина посредством сочиненного (composita) и вымышленного, и это уже именуется не сказкой, а сказанием (narratio fabulosa). Таково [сказываемое во время] культовых священнодействий[31]; [сказания] Гесиода и Орфея, повествующие о происхождении и деяниях богов; так передаются тайные учения (sensa) у пифагорейцев. [10] Из упомянутого выше второго подразделения философским сочинениям чужд первый вид сказок, который о лживом рассказывает посредством лжи. Второй вид в свою очередь дробится еще одним разделением, ведь когда в основе истории лежит истина и образуется сказание, то способов передать истину посредством вымысла может быть не один. [11] В одном случае, ткань сказания сплетается посредством вещей отвратительных, недостойных божественного и почти чудовищных: таковы прелюбодействующие боги, Сатурн, отсекающий срамные части своего отца Неба и сам заточенный в темницу своим захватившем царство сыном. С подобного рода сказаниями философы предпочитают не иметь дела[32]. В другом случае под благочестивой завесой вымысла может возвещаться понятие о священных вещах[33], защищенное и облеченное в форму достойных событий и персонажей (nominibus). Это единственный род вымысла, допустимый для того, кто философствует о божественном с осмотрительностью. [12] А потому, раз ни свидетельство Эра, ни сновидение [Сципиона] Африканского не причиняют рассуждениям [Платона и Цицерона] никакого вреда, и возвещение священных вещей под защитой их славных имен сохраняет свое достоинство нетронутым, то их обвинитель, наученный отличать сказание от сказки, пусть успокоится.

[13] Впрочем следует знать, что сказание, пусть и дозволенное, философы допускают не во всякое рассуждение. Обыкновенно они пользуются им, говоря о Душе либо о воздушных и эфирных силах (potestatibus) и прочих богах[34]. [14] Но когда рассуждение осмеливается подняться к высшему и первейшему из всех Богу, которого греки называют τἀγαθόν (Благом) и πρῶτον αἴτιον (Первопричиной), или к рожденному и произошедшему (profectam) от высшего Бога Уму, именуемому у греков νοῦς и содержащему первичные виды (originales species) вещей, называемые ἰδέαι (идеями), когда говорят о них, то есть о высшем Боге и Уме, то полностью отвергают все сказочное, а если и пытаются приписывать что-либо тем, кто превосходит не только человеческую речь, но также и помышление, то прибегают к подобиям (similitudines) и аналогиям (exempla). [15] Так, Платон, подвигаемый рассуждать о τἀγαθόν (Благе), не осмелился говорить, чтó оно такое есть, зная о нем лишь то, что человеку невозможно знать каково оно. Он обнаружил, что из видимых вещей Благу наиболее подобно одно только Солнце[35], и через это подобие он открыл своему рассуждению дорогу для восхождения к непостижимому. [16] Оттого-то в древности не ваяли статуй (simulacrum) Блага, хотя устанавливали их в честь других богов, ведь высший Бог

и рожденный из него Ум превосходят как Душу, так и Природу, и сказкам проникать туда совершенно непозволительно.

[17] Но, как я уже сказал, философы не напрасно и не для забавы обращаются к сказочному, рассуждая о низших богах и Душе. Ведь известно, что Природе противно, когда ее выставляют открытой и обнаженной[36], она не дает познавать себя, прячась от чувств обычных людей за завесой (operimento) и покровом (tegmine) многообразных вещей, и хочет, чтобы мудрые рассуждали о ее тайнах (arcana) посредством сказочного. [18] Поэтому таинства (mysteria) укрываются в подземных лабиринтах образов, чтобы природа подобных вещей не выступала обнаженной даже перед посвященными, но [открылась бы] в мудром истолковании только благороднейшим мужам, сведущим в тайнах (arcani) истины, и чтобы остальные довольствовались почитанием тайн (secretum) посредством образов[37], защищающих ее от низменного.

[19] Нумению, который даже среди философов выделялся особенным любопытством в отношении сокровенного (occultorum), сны сообщили, что он оскорбил божества, разгласив в своем толковании Элевсинские таинства[38]. Ему привиделось, что он зрит, будто сами Элевсинские богини в облике блудниц выставлены перед распахнутыми дверями лупанария. Когда он удивился и вопросил о причинах сего бесстыдства, непристалого божествам, они в гневе отвечали, что он сам силой выволок их из святилища (adyto) целомудрия и предложил, как шлюх, первым встречным. [20] А ведь божества всегда предпочитают, чтобы их знали и им поклонялись согласно сказаниям простого народа древности, когда создавали их изображения (imagines) и статуи, хотя они совершенно чужды подобных образов, когда наделяли их разным возрастом, хотя они не знают возрастания и умаления, и разнообразными одеяниями и украшениями, хотя у них нет тел. [21] Подобным образом о богах слагали сказания сам Пифагор и Эмпедокл, а также Парменид и Гераклит, и их последователь Тимей, который сохранил их детище таким, каким оно было ими передано.

ГЛАВА 3

[1][39] После этих кратких замечаний и прежде чем разбирать текст (verba) самого Сна разъясним, сколько типов снов установлено наблюдением, чтобы стало понятно, к какому роду следует отнести разбираемое нами сновидение. Все буйство образов, повсеместно приходящих к спящим, древние подчинили определениям и правилам. [2] Имеется пять основных различий и именований всего, что, как представляется, видится спящим. Это либо то, что греки именуют ὄνειρος, а латиняне сновидением (somnium), либо ὅραμα, что правильно переводится как прови́дение (visio), либо χρηματισμός, нарекаемый прорицанием (oraculum), либо ἐνύπνιον, которое зовется на-

важденiем (insomnium), либо φάντασμα, которая у Цицерона, много раз пользовавшегося этим названием, именуется призраком (visum)[40].

[3] Как представляется, не стоят трудов истолкования два последних вида сна, то есть ἐνύπνιον [наваждение] и φάντασμα [призрак], поскольку они не сообщают ничего о будущем (nihil divinationis). [4] Ενύπνιον часто вызывается волнениями угнетенных души и тела или житейскими неприятностями: что беспокоило бодрствующего, то является и спящему[41]. Наваждения от беспокойств души случаются, когда любовнику видится, что он наслаждается любимцем или теряет его, когда тому, кто страшится некоего лица, угрожающего ему кознями или могуществом, видится, что он ввергается в то, что представлял мысленно, или ускользает от оного. Наваждения от тела происходят, когда человеку, напившемуся крепкого вина или раздувшемуся от еды, видится, что он задыхается от излишеств или облегчается от отягощающего его, или же, напротив, когда голодному или жаждущему видится, что он хочет, ищет или уже нашел пищу или питье[42]. Наваждения от невзгод судьбы случаются, когда кому-либо видится, что он приобретает, как того и желал, могущество или должность, либо лишается их, как того боялся. [5] Поскольку эти и им подобные сновидения обусловлены состоянием души спящего, которое предшествовало сну и беспокоило человека, то они отлетают вместе со сном и вместе с ним исчезают. Следовательно, наваждение (insomnium) зовется так не потому, что его видят во сне (per somnium)[43], – ведь в этом такого рода сновидения не отличаются от прочих, – а потому, что в него верят, только во время самого сна, пока оно видится, а после от него не остается проку и оно теряет смысл[44].

[6] И Вергилий Марон не умолчал о том, что наваждения лживы: *А души усопших к небу шлют наваждения*[45]. Здесь "небом" он называет место, где мы живем, поскольку как боги для нас – наверху, так и мы – наверху для умерших. А еще, описывая любовь, волнениям которой сопутствуют наваждения, Вергилий говорит: *лик и речи, вонзясь, запечатлелись в душе, и волнение не дает мирного покоя членам*[46]. А после еще это: *Анна, сестра, какие наваждения страшат и пугают меня?*[47]

[7] А φάντασμα, то есть призрак (visum), возникает между бодрствованием и глубоким сном[48], в, так сказать, первой дымке (nebula) сна, когда тому, кто едва погрузился в сон, еще кажется, что он бодрствует. Ему видится, что он созерцает устремляющиеся к нему или блуждающие там и сям образы, не сходные с природными ни величиной, ни обликом, и сонмы разных вещей, как приятных, так и тревожащих. К этому же роду сновидений относится и ἐπιάλτης (эпиалт), который, как полагает распространенное убеждение, овладевает спящими, а они, придавленные его весом, ощущают тяжесть[49].

[8] Поскольку два описанных выше типа снов совершенно непригодны для познаний будущего, способность предвидеть будущее

в нас развивают три прочих вида. Прорицание имеется, когда родитель либо другое безупречное и заслуживающее доверия лицо, или жрец, или даже божество[50] явно возвещают нам во сне о том, что должно или не должно случиться, что до́лжно делать и чего избегать. [9] А прови́дение – это когда то, что некто видит, случается затем наяву таким же каким являлось спящему. Например, некто видит друга, который пребывает в чужих краях и которого он и не помышлял увидеть наяву вернувшимся. А когда, проснувшись, он выходит из дома, то навстречу в его объятия идет тот, кого он видел во сне. Или во сне человек берет что-то на сохранение, а поутру ему встречается проситель, доверяющий хранение денег и отдающий в надежные руки то, что требуется спрятать[51]. [10] А сновидением в собственном смысле именуется тот сон, что прячет в образах и скрывает в неясностях смысл являющейся вещи[52], который становится понятен только после истолкования. Этот род сна нам нет нужды разъяснять, поскольку каждый знает, что это такое, по собственному опыту.

Имеется пять видов "сновиде́ния": это либо "собственное" (proprium), либо "чужое" (alienum), либо "совместное" (commune), либо "общественное" (publicam), либо "вселенское" (generale). [11] Сновидение "собственное", когда человеку снится, что он сам делает или претерпевает нечто; оно "чужое", когда это происходит с другим. Оно "совместное", когда в сновидении участвует сам спящий вместе с кем-либо другим; и "общественное", когда кажется, будто нечто хорошее или плохое произошло с городом либо форумом, либо театром, либо с какими-либо общественными постройками или начинаниями. "Вселенское" сновидение – это когда снится некая перемена в диске Солнца или лице Луны, или в созвездиях, на небе или в разных местах земли.

[12] Следовательно, сон, который, как передает Сципион Африканский, он видел, охватывает три основных упомянутых рода безусловно достоверных снов и имеет отношение ко всем [пяти] видам "сновидений". Это "прорицание", поскольку о том, что с ним произойдет, Сципиону возвестили Павел Эмилий и Сципион Африканский Старший: и тот, и другой – его предки[53], оба – безупречны и заслуживают доверия, оба не чужды жречества. Это "прови́дение", поскольку Сципион узрел те места, в которые ему предстоит попасть после [смерти] тела, и каково там будет. Это "сновидение", поскольку величие (altitudo) рассказанных ему вещей, укрытое глубиной мудрости (prudentiae), может явиться нам только посредством искусства истолкования.

[13] Сон Сципиона также имеет отношение ко всем пяти видам "сновидений". Сновидение является "собственным", поскольку Сципион сам был перенесен в высшие сферы и узнал о своем будущем. Сноведение – "чужое", поскольку Сципиону открылось, какая участь выпала другим душам. Оно "совместное", поскольку он уз-

нал, что и ему, и другим, имеющим те же заслуги, уготовано одно и то же место. Оно "общественное", поскольку Сципион прознал о победе отечества, гибели Карфагена, о своем триумфе на Капитолийском холме и о волнениях будущих распрей. Сновидение "вселенское", поскольку, взирая вверх и вниз, Сципион постиг небо, небесные круги и гармонию вращающихся сфер, – вещи невиданные и не открывавшиеся дотоле никому при жизни, – а также движение планет (stellarum)[54], двух великих светил (luminum) и расположение всей земли.

[14] Нельзя говорить, что Сципион как персонаж не подходит для сновидения "вселенского" и "общественного", поскольку он еще не получил высших должностей, и даже, как он сам сказал, считался чуть ли не простым солдатом[55]. Ведь говорят, что истинными могут считаться только те сновидения относительно состояния государства, которые видел правитель государства или должностные лица, или те, что одинаково снились не одному, но многим из простонародья. [15] Так, у Гомера, когда на совете греков Агамемнон огласил виденный им и побудивший к битве[56] сон, Нестор, который своей мудростью принес войску не меньше пользы, чем все молодые люди своей силой, посоветовал поверить сообщенному, сказав: "*Применительно к делам общественным нужно верить царскому сну, а если сон виделся кому-то другому, мы должны отвергнуть его, как пустой*"[57]. [16] Тем не менее достоверности сновидения не умаляет то, что Сципион, который тогда еще даже не получил консульства и не был военачальником, видел во сне разрушение Карфагена, виновником которого будет он сам, слышал о государственном триумфе в честь своей победы и даже созерцал таинства природы, – ведь сей муж отличался в философии не меньше, чем в добродетели. Поэтому это доказано.

[17] Выше, цитируя мнение Вергилия о ложности наваждений, мы упоминали строку, взятую нами из описания двойных ворот сновидений[58], и если кто-нибудь захочет спросить, отчего врата из слоновой кости предназначены для лживых сновидений, а из рога – для истинных, тот пусть обратится к авторитету Порфирия, который в своих *Комментариях* к аналогичному месту [Одиссеи] говорит, что, описывая ворота снов, Гомер[59] проводит между ними то же самое различение. [18] "*Истина,* – говорит Порфирий, – *всегда прячется. Однако когда тело засыпает и душа несколько освобождается от обязанностей по отношению к нему, она иногда зрит истину*[60]*. Подчас душа напрягает свой взор, и все равно не достигает ее. И даже когда она зрит истину, то видит, однако, не в полном и прямом свете, но сквозь поставленную между ними завесу, мешающую видеть связи затененной природы*". [19] А что так и есть в природе, показал Вергилий в словах: "*Зри! Ибо я развею ту пелену, что ныне, мешая смотрящему, притупляет твой смертный взор и со всех сторон затеняет его влагой...*"[61]. [20] Когда во время сна

эта завеса пропускает взор всматривающейся души до самой истины, то полагают, что [это врата] из рога, поскольку природа рога такова, что истонченный, он прозрачен для зрения, а когда завеса притупляет взор и не дает ему достичь истины, то считают, что это слоновая кость, поскольку тело кости от природы столь плотно, что до сколь бы тонкого слоя ее ни выскоблить, она остается совершенно непроницаемой для стремящегося сквозь нее взора.

ГЛАВА 4

[1] После того как мы разобрали роды и типы, к которым относится сновидение Сципиона, и прежде чем комментировать текст *Сна,* мы хотели бы открыть самые его смысл (mentem) и цель (propositum), которую греки называют σκοπόν[62], а также показать, как мы уже объясняли в начале нашего рассуждения, что цель [Цицерона] в этом сочинении заключалась в научении нас тому, что души тех, кто хорошо служил государству, после [смерти] тела возвращаются на небо и наслаждаются там нескончаемым блаженством.

[2] А рассказать свой сон, содержание которого он, по его словам, долгое время сохранял в тайне, Сципиона побудил следующий случай. Когда Лелий[63] спросил, отчего в общественных местах не устаȵовлено ни одной статуи Назики в награду за убийство тирана, Сципион ответил среди прочего такими словами: *но хотя для мудрецов высочайшей наградой за добродетель является само сознание совершенных ими выдающихся деяний, однако, упомянутая божественная добродетель желает не статуй, скрепленных свинцом, и не триумфов, с их быстро засыхающими лавровыми венками, но наград другого рода – непреходящих и неувядающих.* "Какие же это награды?" – спросил Лелий. [3] На это Сципион ответил: *позвольте мне, поскольку идет уже третий день праздника...*[64] и так далее. Это подвело его к пересказу сновидения, которым он научает нас, что награды, уготованные, как он сам видел, на небе добрым правителяȵ государств – это упомянутого рода непреходящие и неувядающие награды. Он показывает это в таких словах: [4] **Но знай, Публий Африканский, дабы тем решительнее защищать государство: всем тем, кто сохранил отечество, помог ему, расширил его пределы, отведено на небе четко определенное место, где блаженные наслаждаются нескончаемой жизнью** (aevo). А чуть ниже он обозначает это четко определенное место, добавив: **Но подобно присутствующему здесь твоему деду, Сципион, подобно мне, породившему тебя, блюди и ты справедливость и сыновью любовь, что важно по отношению к родителям и близким, но по отношению к отечеству – важнее всего. Такая жизнь – путь на небо и к сонму людей, которые уже закончили свою жизнь и, освободившись от своего тела, обитают в том месте, которое ты видишь**[65]. Здесь он имеет в виду γαλαξίας, Млечный Путь. [5] Следует знать, что место, в котором,

как представляется спящему Сципиону, он находится, – это Млечный путь (circulus), который называется γαλαξίας. Это подтверждается тем, что Сципион говорит вначале: **При этом он с какого-то высоко вознесенного и полного звезд** (stellarum), **сияющего и светлого места показал мне Карфаген.** А чуть позже, Сципион говорит яснее: **Это был тот светлый круг, выделявшийся ярчайшим блеском среди [прочих] огней, который вы, следуя примеру греков, называете Млечным кругом** (orbem). **С того вместа все, что я созерцал, представилось мне прекрасным и изумительным**[66]. Но более обстоятельно о γαλαξία мы будем говорить ниже, в рассуждении о [небесных] кругах (circulis)[67].

Пер. *М.С. Петровой*

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Сына Макробия, вероятно, можно отождествить с Плотином Евстахием, префектом Рима в 462 г. См. нашу статью "Макробий: просопографический очерк" (ДСВ 6, с. 173–175).

[2] Прием классической риторики, встречающийся и у других латинских комментаторов: Макробий сначала устанавливает различия, затем говорит о сходстве.

[3] Ср.: *Цицерон.* О государстве II, 30, 52: "[Платон] признал нужным и создал государство скорее такое, какого следовало желать, а не такое, на какое можно было бы рассчитывать..." (здесь и далее пер. В.О. Горенштейна).

[4] Ср.: там же. II, 1, 3, где говорится о намерении автора описать государство "от начал римского народа", как оно "рождалось, росло, зрело и... стало крепким и сильным".

[5] См.: *Платон.* Государство 614b–621b.

[6] Разъяснение Макробия значений этих слов см. Коммент. I, 14, 22, и 24–25.

[7] Издание, которому мы следуем (Willis, 1963), дает чтение de stellarum **motu.** Однако в другом издании (Jan, 1848) принимается чтение de modo.

[8] Греческие слова τάξις (строй, организация, устройство), σκοπός (цель) Макробий переводит как mens и propositum, ср. Коммент. I, 4, 1. В риторической традиции было принято указывать σκοπός, что вошло в жанр введений в античной литературе. О термине σκοπός в античной литературе см.: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Последние века. М., АСТ, 2000. Кн. 1. С. 356–357; *Pepin J.* La Tradition de l'Allégorie: De Philon d'Alexandrie a Dante, Études Augustiniennes. P. 1987. P. 57–87; 137–165; *Pépin J.* La tradition de l'allégorie. De Philon D'Alexandrie a Dante. P. 1987. P. 67.

[9] Подробнее об этом см. Коммент. I, 11–14.

[10] *Платон.* Федон 107d–114c.

[11] *Платон.* Горгий 523a–526d.

[12] В абзацах 7–8 этой главы Макробий рассуждает об индивидуальной человеческой душе, о ее жизни после смерти тела и местах ее обитания. К этой теме он обращается на протяжении всего Комментария. В частности, об индивидуальной душе Макробий говорит в I, 11–12.

[13] *Платон.* Государство X, 614b–621d. Ср.: *Прокл* (In Remp. 1.168) обсуждает эти же отрывки из платоновских Государства, Федона и Горгия, см.: *Proclus* In Platonis Rem Pulbicam commentarii / Ed. W. Kroll. 2. volls. (Leipzig, 1899–1901) – Далее: Kroll.

[14] Четыре основные добродетели: благоразумие (prudentia), мужество (fortitudo), умеренность (temperantia), справедливость (iustitia), о которых Макробий говорит в I, 8 3–4.

[15] См.: Платон. Государство 614b.

[16] Этой теме Макробий посвящает следующую главу.

[17] Обсуждение цели мифов Платона и его последователей имеется у Прокла – II. 96.2–101, 12 (Kroll). Также см.: А.В. Петров "Прокловская теория мифа" и перевод отрывка из Комментария на "Государство" Платона [О способе создания божественных мифов богословами: оправдание виновников и разрешение предъявляемых им упреков]. Т. 1. Р. 72–86. – См.: http/www.centant.pu.ru/centrum.publik/akadem/1997/petr03f.htm и http:/www.centant.pu.ru/centrum/publik/akadem/1997/proc101f.htm (декабрь, 2001) или AKADEMEIA. Материалы и исследования по истории платонизма. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. Вып. I. С. 252–278.

[18] Цицерон выступал против эпикурейцев, называя их родом людей, критикующих Платона. Ср.: *Фавоний Евлогий.* Disputatio I, 5 (Hold): "то, что говорят о бессмертии души и о небе, – это не вымысел философов-мечтателей, и не сказки, не заслуживающие веры, которые высмеиваются эпикурейцами (fabulas incredibiles quas Epicurei derident), а догадки мудрецов". Цит. по: *Цицерон.* О государстве VI, 3, 3 (с. 80), (пер. В.О. Горенштейна).

[19] Скорее всего имеются в виду сочинения "божественного" Платона.

[20] О жизни Колота (род. ок. 325 до н.э.) и его нападках на Платона см.: Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft / Ed. G. Wissowa, W. Kroll. Stuttgart, 1894, XI (1922), cols. 1120–1122; *Grönert W.* Kolotes und Menedemos. Leipzig, 1906; *Festugière A.J.* Proclus. Commentaire sur la République. I. P. 47–49.

[21] См.: *Whittaker T.* Macrobius; or Philosophy, Science and Letters in the Year 400: Cambridge, 1923. P. 58; *Mras K.* 'Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium', Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch–historische Klasse, 1933. P. 236–237 отмечают сходство между Макробием и Проклом в их ссылке на Колота.

[22] Ср.: *Плутарх.* Adversus Colotem 32 (см.: *Plutarch's* Moralia XIV, The Loeb Classical Library); *Прокл* II. 105. 23–26, 109, 3 (Kroll). Согласно Проклу, Колот упрекал Платона за то, что тот, во-первых, оставил научную истину и потратил время на выдумки, рассказывая сказки как поэт, вместо того, чтобы показывать истину как ученый. Во-вторых, за то, что Платон противоречит самому себе: во введении к своему трактату Платон ругает поэтов, пишущих невероятные вещи об Аиде, а в конце своего сочинения и сам, променяв философскую музу на трагический вымысел, рассказывает о тех, кто сошел в преисподнюю. В-третьих, Колот указывает на то, что подобные мифы, большей частью, бесполезны – они не подходят толпе людей, которая не может их понять, и излишни для мудрецов, не нуждающихся в подобных ужасах и прикрасах. Далее Прокл приводит ответ Колоту, написанный Порфирием (106,14–107,14): 1) Разумно повествовать о бессмертии душ и их пребывании в Аиде, поскольку философия тоже учит, что места, в которые душа попадет после смерти тела, различаются в зависимости от образа жизни, который души вели, находясь в телах. Те, кто принимает бессмертие души, должны также допускать, что душа будет где-то обитать, освободившись от тела. 2) Платон отвергает не все виды мифов, а только тот постыдный и аморальный вымысел, что иногда встречается у Гомера и Гесиода, но он

не отвергает те мифы, в которых говорится об Аиде. 3) То, что повествование Платона содержит вымысел, скрывающий истину, некоторым образом согласуется с природой вещей, ибо как говорит Гераклит "природа любит прятаться" (fr. 123 Diels-Kranz [= fr. 8 Marcovich], см.: Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. Ч. I. С. 192). Точно так же демоны, которые управляют природой, посылают нам во сне или наяву фиктивные видения, возвещая темные, трудные для понимания прорицания, когда одна вещь обозначается посредством другой, представляя скрытую истину через образы, в священных обрядах, мистических драмах в местах посвящения (инициации). К этому Прокл добавляет (107,15–107,21), что души, по своей сущности чисто интеллегибельные, исполненные разумных бестелесных интеллегибельных принципов, усваивают имагинативный интеллект и не могут жить без него здесь, в нашем мире становления. Поэтому некоторые из древних говорили, что воображение есть то же самое, что интеллект (ум), а другие не допускают существования мысли, которая лишена образа.

[23] Ср.: *Платон.* Государство II, 378d-e; *Порфирий.* О пещере нимф. 2–4; *Прокл* II. 108. 10–14 (Kroll): "Как нужно, чтобы мы, если действуем фантастически, пользовались, однако, чистыми фантазиями, а не запачканными какими-нибудь постыдными призраками, так и мифам следует иметь подобающее внешнее облачение для внутренних мыслящих изваяний" (пер. А.В. Петрова).

[24] Ср.: *Варрон.* De lingua latina VI, 55 говорит, что fabula (сказка, басня) – falsum (ложь) – fallacia (ложное) происходят от глагола – fari, рассказывать.

[25] См. разъясняющее эти слова Макробия изложение Страбона, География I, 2, 8 (C19–20). Так, Страбон, следуя Платону (Законы II, 663E), указывает, что не только поэты, но и законодатели признавали достоверность мифов. Он также говорит, что людям свойственно любить мифические повествования из-за своей любознательности. В частности, детям нравится не только слушать мифы, но и принимать участие в подобных рассказах, поскольку миф для них – это язык, говорящий им об ином мире, а новизна и неизвестность сюжета с элементами чудесного и диковинного доставляет им удовольствие, что необходимо при обучении. Мифы могут поощрять к добру и внушать боязнь, отвращающую от дурных поступков не только детей, но и взрослых. В частности, мифологические описания посредством символических изображений божественных кар, ужасов и испытаний отвращают взрослых от дурного. Философ же, имея дело с толпой женщин и простонародьем, из-за невозможности разумными доводами вселить в них чувство набожности, благочестия и веры, должен прибегнуть к устрашению, что невозможно сделать, не прибегая к сказкам и чудесам. Основатели государств, признав подобные сказки священными, превратили их в пугала, чтобы держать в страхе простых людей.

[26] *Менандр* (342/I–293/0 гг. до н.э.) – древнегреческий комедиограф, на творчество которого повлияли Еврипид и Теофраст. Среди его латинских подражателей *Тит Макций Плавт* (250–184 гг. до н.э.) и *Теренций Афр* (Африканский) (190–159 гг. до н.э.).

[27] *Квинтилиан* (Institutio oratoria II, 4, 2) выделяет три типа повествований (narrationes); fabula – собственно трагедия, ложная и невероятная, argumentum – комедия, ложная, но вероятна; historia – реальные события. Ср. *Марциан Капелла.* De nuptiis V, 550 (Dick). С. 273–274.

[28] Макробий имеет в виду романтическо-эротическое сочинение Петрония Сатирикон.

[29] Здесь идет речь о работе *Апулея* (ок. 124 г.) Метаморфозы. Не удивительно встретить впечатления Макробия об этом произведении, поскольку Апулей был известен не только как ритор и писатель, но и как платоник, написавший книгу о Платоне и его учении.

[30] Возможно, Макробий был знаком с баснями *Эзопа* (VI в. до н.э.), хотя, скорее всего, он читал его латинских последователей, среди которых Федр и, возможно, *Авиен* (fl. V в.). Последний говорит (Epistula ad Theodosium 5), что сказки (fabulae) не требуют истины (quod in his urbane concepta falsitas deceat et non incumbat necessitas veritatis). И далее: "Эти же басни и Сократ в качестве примера вложил в свои божественные творения, и Флакк приспособил к своим стихам, поскольку в них под видом обычных шуток содержались житейские мудрости". См. нашу статью "Баснописец Авиен и Макробий Феодосий" (*ДСВ*. Вып. 6. С. 185–191). Также см.: Басни из неизвестных книг (Федр), 5: "Так древность облачила правду в вымысел, чтоб мудрый понял, а невежда путался" (пер. М.Л. Гаспарова). Здесь обратим внимание на строки Квинтилиана из *Institutio oratoria* I, 9, 2: Aesopi fabellas, quae fabulis nutricularum proxime succedunt... – "сказочки Эзопа, что следуют прямо за сказками нянек".

[31] Cerimoniarum sacra символизирует ритуальные и культовые церемониальные мистерии в языческом Риме конца IV – нач. V вв. Ср.: *Прокл* II, 107, 14 (Kroll). Также ср. Коммент. 1, 10, 9.

[32] Здесь интересно обратить внимание на слова *Саллюстия Философа* (IV в.) из Книги о богах и о мире (гл. 3): "Однако зачем в мифах эти всегдашние блудодейства, кражи, насилия над родителями и прочие странности? Да потому... что благодаря этим странностям душа сразу понимает, что слова – это только завеса, и привыкает к невыразимости истины" (пер. Ю.А. Шичалина).

[33] *Прокл* I, 73, 11 (Kroll): но мифы обязательно должны, чтобы не потерпеть неудачу в репрезентации истины, иметь некоторое подобие природе вещей, созерцание которых они стараются скрыть посредством завес видимого (т.е. видимых вещей, видимых образов).

[34] *Прокл* II, 106 (Kroll). Также см.: *Корнут*. Theologiae graecae compendium 76, 2–5 (Lang; Lipsiae, 1881). Автор полагает, "что древние сочиняли мифы не наобум, но глубоко понимая "природу космоса" и были весьма умелыми в искусстве "философствовать посредством символов и загадок", причем объяснение этих символов должно служить развитию благочестия, богопочитания и общественно полезному воспитанию юношества. Цит. по: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М.: АСТ, 2000. С. 196.

[35] Ср.: *Платон*. Государство VI, 508a–509b; *Плотин* I, 7, 1; V, 1, 6; *Прокл* I, 276, 13ff (Kroll). Ср.: *Макробий* Сатурналии I, 17–18.

[36] Ср.: *Прокл* II, 107. 6 (Kroll).

[37] Ibid. 108. 19–21. Ср.: *Ямвлих*. О жизни пифагоровой 66. 103–105: "Пифагор полагал, что прочим людям, неспособным самостоятельно постичь чистые первообразы, для обретения блага и усовершенствования их существа будет достаточно и дарованных им образом и символов": (пер. Р.В. Светлова).

[38] См.: *Guthrie K.S.* Numenius of Apamea. L., 1917. P. 107. Об элевсинских таинствах см.: *Кереньи К.* Элевсин. Архетипический образ матери и дочери [1966] / Пер. А.П. Хомика, В.И. Менжулина. М.: Refl-book, 2000. С. 87 и след.; *Лауэнштайн Д.* Элевсинские мистерии [1988] / Пер. с нем. Н. Федоровой. М.: Энигма, 1996.

[39] Об источниках этой главы см.: *Macrobius*. Commentary on the Dream of Scipio / Trans., introdaction and notes by W.H. Stahl. N.Y., 1990; *Kessels A.H.M.* Ancient

Systems of Dream Classification // Mnemosyne. 1969. N 22. P. 411–414. Здесь мы кратко изложим мнения исследователей. *Mrass K.* ('Macrobius Kommentar zu Ciceros Somnium', Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften // Philosophisch-historische Klasse. 1933. P. 238) полагает, что Макробий мог использовать *Quaestiones Homericae* Порфирия. P.M. Schedler (Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des Mittelalters. Münster, 1916. S. 85 (n. 6)) связывает классификацию Макробия с порфириевым Комментарием на 'Тимея'. Однако P. Courcelle (Les Lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore. P., 1943) отдает предпочтение другому трактату Порфирия – Комментарию на 'Государство' Платона. Он обосновывает свой вывод тем, что Макробий (1, 3, 15) ссылается на сон Агамемнона (из Илиады), который также упомянут в *Государстве* Платона. Мы укажем, что сон Агамемнона упоминается также в одном из источников Макробия – у *Артемидора* в Онейрокритике 1, 2 (с. 20), в связи с этим аргумент Курселя не убедителен. C. Blum (Studies in the Dream-Book of Artemidorus (Uppsala, 1936). P. 56–57) также считает, что Макробий использовал порфириев Комментарий на 'Государство' Платона. В качестве доказательства он приводит обращение Макробия к авторитету Порфирия (1, 3, 17) при описании ворот снов. Отметим, что это мог быть и другой комментарий Порфирия.

[40] Ср.: *Цицерон.* Academici libri I, 11: quam ille phantasian, nos visum apellemus licet; *Диоген Лаэртий.* О жизни философов (Зенон) VII, 1, 50 (с. 284), *Авл Геллий.* Noctes Atticae XI, 5, 6: sed ex omnibus rebus proinde visa fieri dicunt quas phantasias appellant, non ut rerum ipsarum natura est, sed ut adfectio animi corporisque est eorum, ad quos ea visa perveniunt; *Аммиан Марцеллин.* Римская история XIV, 11, 18.

[41] Ср.: *Лукреций.* О природе вещей IV, 962–1036:

Если же кто-нибудь занят каким-либо делом прилежно,
Иль отдавались мы чему-нибудь долгое время,
И увлекало наш ум постоянно занятие это,
То и во сне представляется нам, что мы делаем то же...
(пер. Ф.А. Петровского).

Далее Лукреций приводит примеры: стряпчему видятся условия сделок, военачальнику – война, кормчему – борьба с ветрами.

Ср.: *Петроний.* Сатирикон 104:

Сны, что подобно теням, порхая, играют умами,
Не посылаются нам божеством ни из храма, ни с неба,
Всякий их сам для себя порождает, покуда на ложе
Члены объемлет покой и ум без помехи резвится,
Ночью дневные дела продолжая. Так воин, берущий
Силою град и огнем пепелящий несчастные стогна,
Видит оружье, и ратей разгром, и царей погребенье,
И наводненное кровью пролитою ратное поле...
(пер. Б. Ярхо).

Ср.: *Артемидор.* I. 1 (с. 11): "...одни переживания собственность только тела, другие – только души, а третьи – и тела и души" (здесь и далее цитаты из Онейрокритики приводятся в переводе М.Л. Гаспарова и др.).

[42] Ср.: *Цицерон.* О дивинации. I, 60: "...перегруженные пищей и вином мы видим бурные и путаные сны" (пер. М.И. Рижского); *Платон.* Государство IX, 571c–572a; *Цицерон.* Тускуланские беседы IV, 10; *Апулей.* Метаморфозы I, 18: "Недаром опытные врачи тяжелые и страшные сны приписывают обжорству и пьянству! Вчера, к примеру, не считал я кубков, вот и была у

меня жуткая ночь с ужасными и жестокими сновидениями – до сих пор мне кажется, будто я весь залит и осквернен человеческой кровью!" (пер. М.А. Кузмина, ред. С.П. Маркиша). См.: *Артемидор* I, 1 с. 10–11): "естественно, что влюбленный видит себя во сне с предметом своей любви, испуганный видит то, чего он боится, голодному снится, будто он ест, жаждущему – будто он пьет, а объевшемуся – что его рвет или что его душат из-за возникшей преграды трудноперевариваемой пищи".

[43] *Артемидор* I, 1 (с. 12): ἐνύπνιον называется так не потому, что все спящие его видят во сне (ἐν – "в" и ὕπνος – "сон").

[44] Ср.: *Артемидор*. Введение к книге IV (С. 320): "Сновидение, которое лишено значения, ничего не предвещает, но обладает силой только во время сна, которое имеет причиной неразумное желание, чрезмерный страх, переизбыток или недостаток пищи, следует называть обычным (ἐνύπνιον)"; также см. I, 1 (с. 12): "ἐνύπνιον... имеет действие только пока снится".

[45] *Вергилий*. Энеида VI, 896.

[46] Ibid. IV, 3–5.

[47] Ibid. IV, 9.

[48] Ibid. VIII, 26–80.

[49] *Эпиалт* – демон-инкуб, который овладевает людьми во сне, а те ощущают тяжесть и удушье. Кроме того, в античной медицине эпиалтом именовалось лихорадочное состояние, сопровождающееся ознобом и, возможно, горячечными видениями. Так, в словаре Суды (X в.) можно прочитать: "Гомер, Гесиод и жители Аттики [именуют эпиалтом] демона, а [произнося] через "ф" – мужа Эфиальта. Также именуется и лихорадка (ῥιγοπύρετος)" См.: *Lexicon* E 2221,1 (Adler). Ср. *Артемидор* II, 37 (с. 223): "Эфиальт... тождественен Пану, но значение его – иное: если он давит и теснит, не говоря ни слова, то это означает угнетение и утеснение, если же он отвечает на вопросы, то ответы эти – нелживы. Если он что-то дает или с кем-то совокупляется, это предвещает большую выгоду, особенно если он не тяжело налегает. Что он делает, приближаясь к больному, то и на пользу выздоровлению, ибо к покойникам он не приближается". Врач *Орибазий из Пергама* (IV в. н.э.) пишет, что "Эфиальт это не злой демон, но некий сильный недуг... удушье... немота... тяжесть... апоплексия... мания... эпилепсия". См. Oribasii synopsis ad Eustathium (J. Raeder). *Евстатий*, архиепископ Фессалоникийский (XII в.) в Комментарии на "Илиаду" говорит об ἐπιάλτης как о болезненном сне и душащем кошмаре, налетающем (τό ἰάλλω) на человека. См. Eustathii commentarii ad Homeri Iliadem (van der Valk). Vol. 2. P. 99, 19. *Элий Геродиан* (II в. н.э., Александрия) указывает, что эпиалт, это и лихорадка, и демон – De orthographia (Lentz). Vol. 3.2, P. 517, 36.

[50] Ср.: *Апулей*. Метаморфозы. XI, 3–4.

[51] Ср.: *Артемидор* [I,2 (с. 13): "...[человеку] приснилось, что он берет деньги у друга; и поутру он, действительно, получил от этого самого друга на хранение десять мин".

[52] См.: *Цицерон*. О дивинации II, 70 (144–145).

[53] *Павел Эмилий* – родной отец Сципиона Младшего, *Сципион Африканский Старший* – дед, но не родной, а по усыновлению.

[54] Согласно Макробию, lumina (1, 17, 16) – яркие светила, т.е. Солнце и Луна; stellae (I, 14, 23) – одиночные звезды: пять блуждающих и прочие.

[55] Сон Сципиона II, 11.

[56] Илиада II, 56–83.

[57] Ср. пер. Н. Гнедича, ibid. 80–82:

Если б подобный сон возвещал нам другой от ахеян,
Ложью почли б мы его и с презрением верно б отвергли;
Видел же тот, кто слывет знаменитейшим в рати ахейской...

[58] Энеида VI, 893–896:

Двое ворот открыты для снов: одни роговые,
В них вылетают легко правдивые только виденья;
Белые створы других изукрашены костью слоновой.
Маны, однако, из них только лживые сны высылают.
(пер. Ф. Петровского).

[59] Одиссея XIX, 562–567:

Создано двое ворот для вступления снам бестелесным
В мир наш: одни роговые, другие из кости слоновой;
Сны, проходящие к нам воротами из кости слоновой,
Лживы, несбыточны, верить никто из людей им не должен;
Те же, которые в мир роговыми воротами входят.
Верны; сбываются все приносимые ими виденья.
(пер. В.А. Жуковского).

[60] Ср.: *Макробий.* Коммент. I, 10, 9; *Цицерон.* О дивинации I, 30 (63).

[61] Энеида II, 604–606.

[62] См. примеч. 8.

[63] *Гай Лелий* (младший), консул 140 г., друг Сципиона, участник третьей Пунической войны, получивший от современников прозвище "Мудрый".

[64] *Цицерон.* О государстве VI, 8, 8.

[65] Сон Сципиона, VI, 13, 13 и VI, 16, 16. Цитаты из *Сна*, которые комментирует Макробий, даны в переводе В.О. Горенштейна (с небольшими изменениями) и выделены полужирным шрифтом.Ср.: *Цицерон.* Об обязанностях I, 57.

[66] Сон Сципиона VI, 11, 11 и VI, 16, 16

[67] Об этом Макробий говорит в I, 15.

QUOD EST SUPER OMNE NOMEN ET OMNE VERBUM: ИОАНН СКОТТ О БОГОПОЗНАНИИ В *ПЕРИФЮСЕОН**

В.В. Петров

Основная идея публикуемых здесь отрывков из первой книги трактата Иоанна Скотта *Перифюсеон*[1] – недосягаемость божественной природы для рационального познания. Основанием для этих рассу-

---

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ проект 02-03-18063а.

[1] Об Иоанне Скотте см.: *Петров В.В.* Accessus Iohannis Scotti // *Иоанн Скотт Эриугена.* Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна. М.: Греко-латинский кабинет, 1995. С. 1–161; о трактате Перифюсеон: *Петров В.В.* Тотальность *природы* и методы ее исследования в *Перифюсеон* Эриугены // *Философия природы в античности и в средние века.* М.: Прогресс–Традиция, 2000. С. 417–479.

ждений служат положения двух работ Дионисия Ареопагита – "О божественных именах" и "О небесной иерархии", которые незадолго до этого Иоанн Скотт перевел с греческого языка на латинский. Греческий компонент присутствует в тексте наравне с латинским: помимо обсуждения вопроса о действенности имен и глаголов применительно к божественной природе, Иоанн Скотт рассматривает вопрос о приложимости к Богу категорий аристотелевской логики. Последнее весьма характерно: в эпоху "каролингского возрождения", когда и создавался трактат *Перифюсеон,* богословы активно осваивали для своих целей логику Аристотеля, которой придавалось исключительное значение[2].

Трактат построен в виде диалога между Наставником и Воспитанником. Вот краткое изложение содержания первой книги. Сначала (446A–451C) Иоанн Скотт доказывает, что никакая тварь, включая ангелов и святых, не созерцает Бога непосредственно, но только в теофаниях (богоявлениях). Затем (452A–457D) рассуждение возвращается к исследованию божественной природы: обсуждается, отчего она и творит, и творится; исследуется этимология греческого слова "Бог". Ставится вопрос о том, что́ такое Божественная природа: показано, что она трояка, говорится об отношениях трех ипостасей друг к другу. Иоанн принимает точку зрения Григория Богослова и делает вывод, что имена лиц Троицы – это имена "отношений".

Наконец, Воспитанник задает вопрос (457D), а все ли аристотелевские категории в собственном смысле сказываются о Боге? Ответу посвящена вся оставшаяся часть первой книги. Наставник говорит о том, каким образом в отношении Бога действуют nomina significativa вообще и категории логики в частности. Он объясняет, что любые имена сказываются о Боге не в собственном смысле, но метафорически, поскольку божественная сущность не выразима вербально (458C–460C), и говорит, что у греков существуют два вида богословия – катафатическое и апофатическое (458AB). Катафатическое наделяет Бога различными предикатами (Сущность, Красота, Благо), но не в собственном смысле, а метафорически. Апофатическое богословие, напротив, в собственном смысле отнимает у Бога все предикаты (Бог в истинном смысле не есть Сущность, Красота и т.д.). Тем не менее и катафатика, и апофатика не противоречат друг другу, но согласуются на более высоком уровне: если принять для Бога особые имена, которые начинаются с приставки "сверх-" (Сверхсущность, Сверхблаго), то такие наименования охватят обе ветви богословия (457A–462D).

После этого рассуждение переходит к аристотелевским катего-

---

[2] *Петров В.В.* Логика в системе каролингской науки // Вестник Международного Славянского Университета. 1998. № 4. С. 27–31; *Marenbon J.* From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. L.; N.Y.: Cambridge University Press, 1981.

риям: дается их перечень (462D–463A); сказано, что категории, подобно прочим именам и глаголам, не достигают Бога, неприложимы к Нему (463B–464A). Вначале это положение подробно рассматривается применительно к каждой из восьми категорий: "сущности", "количеству", "качеству", "соотнесенному", "положению", "состоянию", "времени", "месту" (464A–469A). Параллельно исследуются свойства самих категорий. Соответствующие рассуждения сильно зависят от стоически окрашенной логики, как она представлена у Цицерона, в анонимном трактате Categoriae decem (составлен в кругу Претекстата, Рим, IV в.) и в De nuptiis Марциана Капеллы, а также в очищенных от стоических влияний логических трактатах Боэция. Иоанн Скотт разбивает все десять категорий на две группы: четыре категории принадлежат "стоянию", а шесть – "движению". В "стоянии" находятся "ΟΥΣΙΑ", "количество", "положение", "место", а в "движении" – "качество", "соотнесенное", "состояние", "время", "действие" и "претерпевание". В свою очередь, "стояние" и "движение" собираются в более широкой общности ΤΟ ΠΑΝ (469AB). Два вида имеется и у акциденций: те, что сказываются "вокруг сущности", – это ΠΕΡΙΟΧΑΙ ("место", "количество", "положение", "время"), а те, что находятся "в ней" – ΣΥΜΒΑΜΑΤΑ – это "качество", "соотнесенное", "состояние", "действие", "претерпевание" (470D–472A).

Попутно (500D–503A) говорится о материи и теле. Иоанн Скотт следует учению Григория Нисского, как оно сформулировано в *Об устроении человека* (гл. 21 и 24), показывая, что материя происходит от умного и нематериального, от схождения бестелесных качеств. Тела тоже возникают от соития бестелесных, от схождения нематериальных акциденций. Когда приходит срок, они опять разрешаются в бестелесное.

Чуть позже (503D–505A и 508BD) Иоанн Скотт возвращается к обсуждению двух последних категорий – "действию" и "претерпеванию", рассматривая их как акциденции "сущности". Он показывает, что у божественной природы не может быть акциденций, каковыми, в частности, являются "действие" и "претерпевание". Поэтому они должны сказываться о Боге лишь метафорически, но в этом и состоит основная трудность, ведь Писание и Отцы Церкви учат, что Бог "любит", "желает", "видит", а также "любим", "желаем", "видим" и проч.

Возникшая проблема заставляет уделить внимание (508D–510B) широко обсуждавшемуся в среде каролингских интеллектуалов вопросу о соотношении "авторитета" (т.е. сказанного в Писании и у Отцов Церкви) и "разума" (т.е. индивидуального рассуждения). Наставник заявляет, что искатель Истины должен следовать разуму, который не подавить никаким авторитетом. Безусловно, замечает он, Писание не может заблуждаться: цитируются слова Дионисия Ареопагита о том, что божественная сущность непостижима и о ней можно говорить только то, что явлено в священных Речениях. Нуж-

но лишь учитывать, поясняет Наставник, что Писание часто использует глагол не в собственном смысле, а аллегорически, и на более глубоком уровне постижения смысл сказанного может оказаться совсем не таким, каким он видится поверхностному восприятию. Более того, для того, кто знает истину, бессмысленно и противопоставление "авторитета" и "разума" (508D–510B). Истинный авторитет не мешает правильному разумению, а правильное разумение – истинному авторитету, поскольку оба они проистекают из одного источника, а именно – из божественной Премудрости (511B). Дионисий прав – о Боге ничего нельзя сказывать в истинном смысле, и предпочтительнее говорить о Нем путем неподобных образов и сравнений, поскольку последними сложнее обмануться (510B–512B). Но если о Боге в собственном смысле не могут сказываться имена, то не могут сказываться и глаголы, в частности, вышеупомянутые категории "действовать", "любить" и т.д. (513A).

Воспитанник опять просит подтверждения от авторитетов. Наставник напоминает ему слова Августина о том, что первое по природе обладает большим достоинством, чем первое по времени. Но первый по природе – разум, а по времени – авторитет, ведь авторитет происходит из истинного разума, но разум – отнюдь не из авторитета. Более того, "всякий авторитет, не подтвержденный разумом, представляется шатким, и истинный авторитет есть не что иное, как истина, разысканная силою разума и записанная святыми отцами для пользы потомков". Поэтому, подводит итог Наставник, сперва нужно рассмотреть вопрос при помощи разума (513AC).

Таким образом, начиная с 513C участники диалога возвращаются к рациональному исследованию двух оставшихся категорий ("делать" и "претерпевать"), которое продолжается до конца первой книги *Перифюсеон*. Цель Наставника – показать, что и эти категории неприложимы к божественной природе. В этом разделе обильно цитируется Максим Исповедник, в частности, принимается его положение о том, что вследствие своей природной ограниченности творение всегда движется и, если смотреть в корень, движется из Бога, как из Начала, к Богу, как к своим Цели и Концу (514C–516A). Наставник делает вывод: то, что лишено начала и конца, лишено и движения; раз Бог лишен и того, и другого, значит в Нем нет ни "делания", ни "претерпевания" (516AC). У Бога нет никаких акциденций, иначе Он не был бы прост. "Делание" Бога не является Его акциденцией: оно тождественного самому Его бытию (516C–518B). И все прочие глаголы, сказываемые в Писании о Боге ("быть", "волить", "делать", "любить", "приязнствовать", "видеть" и проч.), относятся не к акцидентальным "действованиям" Бога, но к самой божественной сущности и в ней они суть одно. В Боге, как в высшей простоте, не различаются "воление", "любовь", "желание", "видение", и соответствующие глаголы, будь то активные, пассивные или нейтральные, не обладают там никакой смысловой разницей

(518B–520A). Здесь Иоанн Скотт обращается за примерами к сочинениям Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника, доказывая, что, например, Бог "любим" не таким образом, что "претерпевает" от любящих Его, но "любим" так, что все влечется к Нему, тогда как сам Он остается неизменно неподвижным (520AC). Делается вывод: хотя сама по себе и в самой себе божественная природа неподвижна и вечно покоится, однако она "движет" все, поскольку посредством нее и в ней все вещи пребывают и выводятся из небытия в бытие (521BC). Бог есть и "любовь", и "любить", и "быть любимым", но в то же время Он не есть ни "любовь", ни "любить", ни "быть любимым", но Он – "больше-чем-любовь", "больше-чем-любить", "больше"чем-быть-любимым" (521C–522A). Бог выше любого делания, действия и бытия (524AB). Поэтому в богословии, заключает Иоанн Скотт, мы должны сперва согласно катафатике сказывать (не в собственном смысле, но в переносном) все вещи о Боге, а потом согласно апофатике (уже не в переносном, но в собственном смысле) отрицать, что Он есть все те вещи, которые сказываются о Нем. И уже на последнем этапе следует "сверхпрославлять сверхсущностную природу" путем провозглашения ее во всех отношениях большей, чем любое имя и сказывание (522AB).

* * *

Перевод выполнен по изданию:

Iohannis Scotti seu Eriugenae Periphyseon liber primus. Editionem nouam a suppositiciis quidem additamentis purgatam, ditatam uero appendice in qua uicissitudines operis synoptice exhibentur curavit Eduardus Jeauneau, CCCM 161. Turnhout: Brepols, 1996.

Печатаются фрагменты 446A–474B; 500C–524B. Вместе с опубликованными ранее отрывками[3] они образуют полный русский перевод первой из пяти книг трактата *Перифюсеон*.

ИОАНН СКОТТ

ПЕРИФЮСЕОН

КНИГА ПЕРВАЯ

446A ВОСПИТАННИК. Вполне достаточно, хотя меня несколько смущает сказанное, как кажется, Августином в его *Шестодневе*[1], а именно, что ангельская природа была создана прежде всякого творения не по времени, но по достоинству, а потому созерцала изначальные причины (т.е. первоначальные образцы, которые греки

[3] См.: Философия природы в античности и в средние века. С. 480–516.

именуют ΠΡΩΤΟΤΥΠΑ) всего остального, кроме [причин самой] себя, сначала в Боге, затем в себе самой, а затем [созерцала] сами творения[2]. Ведь она не может знать причину [себя], пока та не пройдет в надлежащий вид[3].

НАСТАВНИК. И это не должно тебя тревожить, ты лишь внимательнее всмотрись в сказанное. Ведь если мы примем, что ангелы знают первые причины вещей, утвержденные в **446B** Боге, мы, как кажется, станем противоречить Апостолу, который утверждает, что сам Бог и причины всего в Нем, которые суть не иное, чем Он сам, находятся выше всего, что говорится и мыслится (Флп 4:7). Поэтому нам нужно держаться выверенной средней линии так, чтобы не получилось, что мы либо Апостолу противоречим, либо отступаем от высшего авторитета святого Учителя. Стало быть, не только не должно сомневаться в том, что оба говорят истину, но следует крепко на этом стоять. Разум допускает, что причина всех вещей, которая превосходит всякое понимание, непознаваема согласно Апостолу ни для какой тварной природы. "Ибо кто, – говорит он, – познал ум Господень?" (Рим 11:34). И в другом месте: "мир Божий, который превыше всякого ума" (Флп 4:7). Но если Причина всего удалена от всего, что ею сотворено, то нет сомнения, что и причины **446C** всех вещей, находящихся в ней вечно и неизменно, совершенно удалены от всего, чему они суть причины.

Полагаю, не ошибется тот, кто скажет, что в ангельских умах находятся не сами основания, то есть первоначальные образцы, но некие теофании этих оснований, а именно некие постижимые для умной природы божественные явления. Мы верим, что святой Августин обоснованно говорил, что эти теофании усматриваются в ангельской твари прежде порождения всех более низких, чем ангелы, [тварей][4]. А поэтому пусть нас не беспокоит, что, как мы сказали, ангелы видят причины более низкой твари сначала в Боге, а затем в самих себе. Ведь Богом именуется не только божественная сущность, но Богом святое Писание часто называет также тот способ, которым Он неким образом являет себя умной и **446D** рассуждающей твари сообразно возможностям каждой. Этот способ обыкновенно именуется греками теофанией, то есть "явлением Бога"[5]. Например, "видел я Господа сидящего" (Ис 6:1) и прочее в том же роде, когда "видится" не Его сущность, но нечто Им созданное.

Поэтому не удивительно, что в ангеле усматривается **447A** как бы троякое знание: а именно, одно – высшее, каковое названным выше способом сперва воспроизводится в ангеле вечными основаниями вещей; затем то, что ангел воспринимает от вышних, он словно в некоей чудесной и невыразимой памяти вверяет себе самому, будто некий отпечатанный образ образа[6], ну а если таким способом он может знать высшее, кто осмелится сказать, что он не имеет в себе [также] некоторого знания низшего? Поэтому правильно говорят, что существует то, что может быть постигнуто рассуждением и

умом, а о том, что превосходит всякое рассуждение и ум, также правомерно говорят, что оно не существует.

В. Но тогда что сказать о блаженстве, которое в будущем обещано святым, ведь мы полагаем, что оно есть не что иное, как чистое и неопосредованное созерцание самой божественной сущности? **447B** Как говорит святой евангелист Иоанн: "Мы знаем что мы дети Божии, но еще не открылось, чем мы будем. А когда откроется, будем подобны Ему, потому что будем видеть Его, как Он есть"(1 Ин 3:2). Также и апостол Павел: "Теперь мы видим как сквозь зеркало и гадательно, тогда же лицем к лицу" (1 Кор 13:12). Также святой Августин в книгах *О граде Божием* говорит, как полагаю, о будущем созерцании божественной сущности: "Посредством тел, которые мы будем носить, во всяком теле, какое мы будем видеть, куда бы мы не направили очи нашего тела, мы отчетливо и ясно будем созерцать самого Бога"[7]. Ведь если высота божественной сущности превосходит чистейшую силу ангельского созерцания – а из вышеизложенных доводов следует, что божественная сущность не постижима никакой умной тварью, последняя же несомненно **447C** большей частью состоит из ангелов, да и нам обещано не иное блаженство, чем равенство ангельской природе (Лк 20:36) – то каким образом человеческая природа в блаженстве будет способна созерцать высоту божественной сущности?

Н. Ты зорок и осмотрителен. Для твоей озабоченности есть основания. Но я бы посчитал, что тебе достаточно того, что мы ранее доказывали вообще о всякой твари.

В. О чем ты? Повтори, пожалуйста.

Н. Разве мы не дали общего определения, что божественная сущность сама по себе непостижима никаким телесным чувством, никаким рассуждением, никаким человеческим или ангельским умом?

В. Я помню, и не могу отрицать, что согласился с этим. Но, как мне кажется, либо мы дадим умной твари созерцать божественную сущность как таковую и упомянутый выше вывод будет совершенно подорван, **447D** либо, если его невозможно опровергнуть, поскольку он подтверждается надежнейшими доводами, тебе с помощью истинных доводов и убедительных примеров придется отвергнуть тот способ созерцания божественного, который в будущем обещается святым и в котором всегда пребывают ангелы.

Н. Не знаю, о каком способе ты спрашиваешь, если не о том, о котором мы кратко рассуждали чуть ранее.

В. Я хотел бы, **448A** чтобы ты повторил, в чем он состоит, а то я его не припоминаю.

Н. Помнишь, относительно чего мы пришли к согласию, когда говорили о *Шестодневе* святого отца Августина?

В. Конечно, помню, но хочу еще раз услышать от тебя это.

Н. Как полагаю, тебя беспокоит то, каким образом упомянутый Отец говорил, что ангелы созерцают причины вещей, имеющих быть сотворенными, [созерцают] вечно находящиеся в Боге и которые суть Бог, – [причина], сперва в Боге, затем в себе самих, затем познают надлежащие виды и [видовые] отличия самих творений, – если он отрицал, что божественная сущность и основания, которые находятся в ней по сущности, познаваемы для какой-либо твари.

В. Я помню все это.

Н. Тогда ты помнишь, что мы на это ответили?

В. Отлично помню. Если меня не подводит память, ты говорил, что ангелы видят не сами причины вещей, пребывающие **448B** в божественной сущности, но некие божественные проявления, которые, по твоим словам, греки именуют теофаниями, и которые [только] называются именем вечных причин, которых они суть образы. Ты также добавил, что Богом именуется не только сама божественная сущность, неизменяемо существующая в себе самой, но имя Бога получают также сами теофании, которые воспроизводятся в умной природе из нее [божественной сущности] и ею.

Н. Ты это хорошо запомнил. Именно так мы и говорили.

В. Но относится ли это к нашей теме?

Н. Не в малой степени, как кажется. Ведь этим способом и ангелы, полагаю, всегда видят Бога; также праведники и в сей жизни, когда переживают состояние исступления [mentis excessum], и в будущем, будут видеть [Его], как ангелы.

В. Следовательно, мы будем видеть не самого Бога как такового, ведь и ангелы **448C** [Его] не видят – ибо это невозможно для любой твари, ведь, как говорит Апостол, Он "один имеет бессмертие и обитает в неприступном свете" (1 Тим 6:16) – но будем созерцать некие теофании, созданные Им в нас.

Н. Нет. Ведь от одной и той же формы, которой всё взыскует, – я имею в виду Слово [Божие] – каждый будет образовываться [formabitur] сообразно степени своей святости и мудрости[8]. Ведь [форма] сама говорит о себе в Евангелии: "в доме Отца моего обителей много" (Ин 14:2), именуя себя саму "домом Отца". Хотя она одна и та же, и пребывает таковой неизменно, для тех, кому она дарует обитать в ней, она видится множественной. Ибо каждый, как мы сказали, будет иметь в себе самом понятие единородного сына Божия в меру отпущенной ему благодати. Каково число избранных, **448D** таково будет число обителей. И как велико будет множество святых душ, таким будет и обладание божественными теофаниями.

В. Это правдоподобно.

Н. Верно сказано, "правдоподобно". Ибо кто будет утверждать об этих вещах, что они таковы, а не иные, когда они, как кажется, превосходят силы человеческого рвения, пока человек [пребывает] в сей хрупкой плоти.

В. Но я бы хотел, **449A** чтобы ты вкратце растолковал мне то, что ты можешь предположить относительно этой теофании, а именно: что это такое, откуда, где находится, образуется вне или внутри нас.

Н. Ты задаешь глубокий вопрос, и я не знаю, что может быть глубже для человеческого разыскания. Однако я скажу то, что смог найти об этом в книгах тех святых отцов, которые отважились говорить о таких вещах.

В. Пожалуйста, говори.

Н. Итак, ты спрашиваешь что это такое, откуда и где?

В. Так.

Н. Мы находим, что Максим (монах, божественный философ) в разъяснениях на *Слово* Григория Богослова самым глубоким и тонким образом рассуждал об этой теофании. Он говорит, что теофания образуется из Бога и не откуда-либо еще, она возникает из нисхождения божественного Слова (то есть единородного Сына, который есть премудрость Отца) так сказать вниз, к человеческой природе, Им **449B** созданной и очищенной[9], и [из] восхождения человеческой природы вверх, к упомянутому Слову посредством божественной любви. *Под нисхождением я понимаю здесь не то, что уже свершилось посредством воплощения, но то, что возникает посредством теосиса, то есть обожествления, творения.* Следовательно, теофания возникает из самого нисхождения премудрости Бога к человеческой природе посредством благодати и из восхождения той же природы к самой Премудрости посредством любви. С этим пониманием, как кажется, согласен святой отец Августин, разъясняющий слова Апостола: "который сделался для нас справедливостью и премудростью" (1 Кор 1:30). Он поясняет так: "Премудрость Отца (в которой и через которую все возникло, которая не сотворена, но творит) возникает в наших душах неким невыразимым нисхождением своего милосердия и привлекает к себе наш **449C** ум так, чтобы неким невыразимым образом словно бы какая-то составная мудрость возникала из нисхождения к нам и обитания в нас самого [Слова], и из нашего ума, Им через любовь принятого к Себе и в Нем оформленного". Сходным образом относительно справедливости и прочих добродетелей он разъясняет, что они возникают не откуда-либо, но из некоего чудесного и невыразимого сообразования [conformatione] божественной премудрости и нашего ума. Ведь

насколько, как говорит Максим, человеческий ум возвышается через любовь, настолько божественная Премудрость нисходит через милосердие, и в этом – причина и субстанция всех добродетелей [virtutum][10]. Следовательно, всякая теофания, то есть всякая добродетель в сей жизни, в которой она только начинает образовываться [formari] в тех, кто этого достоен – и [кто] в будущей жизни получит совершенство божественного блаженства – совершается из Бога и из них самих – не вне их, но и в них. **449D**

В. Итак, из Бога теофании возникают в ангельской и человеческой природе, просвещенной, очищенной, достигшей совершенства[11] через благодать, как результат нисхождения божественной премудрости и восхождения человеческого ума.

Н. Именно так. С этим рассуждением согласуется [утверждение] того же Максима, который говорит: чего бы не смог постичь ум, **450A** тем он сам и становится. Поэтому, насколько ум постигает добродетель, настолько он сам становится добродетелью. Но если тебе требуются примеры этого, они самым наглядным образом приведены тем же Максимом. Ведь как воздух, просвеченный солнцем, кажется ничем иным, как светом, не потому, – что утратил собственную природу, но поскольку в нем преобладает свет, – и его будут считать самим светом, – так о человеческой природе, соединенной с Богом, говорят, что она во всем есть Бог, не оттого что [эта] природа перестает быть, но оттого, что получает долю божественности, так что кажется, что в ней присутствует один только Бог. При отсутствии света воздух темен, а свет солнца, когда он пребывает сам по себе, непостижим ни для какого телесного чувства. Когда же солнечный свет смешивается с воздухом, тогда он начинает проявляться, так что как таковой он непостижим для **450B** чувств, а смешанный с воздухом может постигаться чувствами[12]. А через это пойми, что божественная сущность сама по себе непостижима, но в соединении с умной тварью чудесным образом проявляется, так что только первая, то есть божественная сущность, проявляется во второй, то есть в умной твари. Ведь невыразимое превосходство ее превышает любую причастную ей природу, так что во всех вещах умным [тварям] предстает не что иное, как она сама, хотя как таковая, как уже сказано, она никоим образом не проявляется.

В. Я отлично понимаю, в чем ты хочешь меня убедить. Но мне не вполне ясно, можно ли согласовать это со словами святого отца Августина.

Н. Тогда будь внимательнее, и давай вернемся к тем его словам, которые мы привели первыми. Как полагаю, они находятся в двадцать второй книге **450C** *О граде божием:* "Посредством тел, которые мы будем носить, во всяком теле, какое мы будем видеть, куда бы мы не направили очи нашего тела, мы отчетливо и ясно будем

созерцать самого Бога"[13]. Вдумайся в смысл этих слов. Ведь он не сказал: "посредством тел, которые мы будем носить, мы будем созерцать самого Бога", поскольку Он сам как таковой не может быть видим. Но сказано: "Посредством тел, которые мы будем носить, во всяком теле, какое мы будем видеть, мы будем созерцать самого Бога". Следовательно, Он будет видим посредством тел в телах, а не сам как таковой. Сходным образом, божественная сущность будет являться не сама по себе, но посредством ума – в умах, а посредством рассуждения – в рассуждениях. Ибо в будущей жизни превосходство божественной силы [virtutis] будет столь проявляться для всех, кто **450D** будет достоин ее созерцания, что ничего не будет сиять помимо нее ни в телах, ни в умах. "Ибо Бог будет все во всем" (1 Кор 15:28), как если бы Писание ясно говорило: "только Бог будет являться во всем". Поэтому святой Иов говорит: "и я во плоти моей узрю Бога" (Иов 19:26). Это как если бы он говорил: "в этой моей плоти, которую поражают многие испытания, в ней будет такая слава, что **451A** точно так же как сейчас в ней не проявляется ничего, кроме смерти и тления, так в будущей жизни мне будет являться в ней не что иное, как только Бог, который воистину есть жизнь, бессмертие и нетленность". Но если он предсказывал подобное в отношении благополучия своего тела, какого достоинства ожидать от его души? Особенно поскольку, как говорит Григорий Богослов, тела святых превратятся в рассуждение, рассуждение в ум, ум – в Бога, и посредством этого вся их природа превратится в самого Бога[14]. Много отличных примеров этого приведены означенным Максимом в разъяснениях на [слово] Григория, один из которых мы упоминали выше, говоря о воздухе. Теперь добавим к этому еще один – об огне и железе. Когда железо, раскаляемое в огне, плавится, становясь жидким, чувствам представляется, что от его природы не остается ничего **451B** и что оно целиком обращается в огненное качество, ибо только мысленно знаю, что, даже расплавившись, оно сохраняет свою природу. Следовательно, как воздух целиком представляется светом, а расплавленное железо, как мы сказали, целиком огненным, более того, огнем, хотя субстанции их сохраняются, так здравому уму следует усвоить, что после конца сего мира будет казаться, что всякая природа, телесная либо бестелесная, – это один только Бог, но цельность ее природы при этом сохранится, так что Бог, который как таковой непостижим, будет неким образом постигаться в твари, сама же тварь невыразимым и чудесным образом обратится в Бога. Но довольно об этом, если тебе уже ясно.

В. Вполне ясно, насколько нашим умам дано уяснять подобное. Ведь кто в сей жизни способен выразить невыразимое так ясно, чтобы не оставалось **451C** желания исследовать глубже? В особенности, когда нам обещана не иная слава, чем в будущей жизни знание посредством опыта того, на что сейчас уповают посредством веры, что исследуют и в чем – насколько можно – убеждают разумом.

Н. Твое суждение взвешенно и разумно. А потому теперь, я полагаю, следует вернуться к тому, что мы рассматривали ранее, то есть к делениям природы.

В. Конечно, следует вернуться, ибо в речах нужно соблюдать меру, дабы можно было достичь какого-то конца.

Н. Итак, в упомянутых выше делениях природ мы усмотрели первое отличие в том, что творит и не творится. И справедливо, поскольку этот вид природы правильно сказывается об одном только Боге, который, поскольку Он один творит все, мыслится как ΑΝΑΡΧΟΣ (то есть безначальный), **451D** ибо Он один есть начальная причина всего, что из Него и посредством Него возникло. А потому Он есть и конец всех, которые суть из Него, ведь все стремится к Нему. Следовательно, Он есть начало, середина и конец[15]: начало же – поскольку из Него суть все, что причастны сущности; середина – поскольку в Нем и через Него они пребывают и движутся; а конец – поскольку они движимы к Нему в поисках покоя для своего движения и постоянства **452A** для своего совершенства.

В. Я крепко верю и, сколь удается, понимаю, что это правильно сказывается только о божественной причине всего, ибо только она творит всех, кто ею суть, и не творится ничем более высоким и предшествующим. Ведь она сама есть высшая и единственная причина всех, что пребывают из нее и в ней. Но я бы хотел узнать твое мнение об этом. Ведь я бываю немало озадачен, когда я весьма часто нахожу в книгах святых отцов, пытавшихся рассуждать о божественной природе, что она не только творит все, что есть, но также и сама творится. Ибо она, по их словам, делает и делается, творит и творится[16]. А если это так, мне не вполне понятно каким образом сохраняются в силе наши умозаключения. Ведь мы говорим, что она лишь творит, но ничем не творится. **452B**

Н. Ты озадачен не без причины. Меня это и самого весьма удивляет, и с твоей помощью я хотел бы попытаться понять, каким образом положения, которые, как кажется, противоположны [contraria] друг другу, не могут друг другу противоречить [adversari] и что на это отвечает истинное разумение.

В. Прошу, приступай. Ведь относительно подобного я жду не своего, но твоего мнения и способа рассуждать.

Н. Тогда, как мне представляется, нам сперва следует рассмотреть то самое имя, которое наиболее часто используется в святом Писании, то есть [имя] "Бог". Ведь хотя божественная природа называется многими именами – Благом, Сущностью, Истиной и прочими того же рода – чаще всего божественное Писание все же пользуется этим именем.

В. Это очевидно.

Н. Итак, этимология этого имени заимствована у греков. Она выводится либо из глагола ΘΕΩΡΩ ("я **452C** вижу"), либо из глагола ΘΕΩ ("я бегу"), либо – что вероятнее, поскольку смысл в обоих случаях один и тот же – она правильно считается дериватом обоих. Ведь когда она выводится из глагола ΘΕΩΡΩ, ΘΕΟΣ истолковывается как "тот, кто видит"[17], ибо все, что есть в Нем, Он видит в себе, и вне себя он не наблюдает ничего, поскольку вне Его ничего нет. А когда ΘΕΟΣ выводится из глагола ΘΕΩ, он правильно понимается, как "тот, кто бежит"[18], ибо Он бежит во всем и никоим образом не стоит, но наполняет бегом все, как и написано: "быстро бежит Слово Его" (Пс 147:15).

Тем не менее Он никоим образом не движется, поскольку о Боге истинно говорится, что Он есть постоянное движение и подвижное постоянство. Ведь Он незыблемо стоит в самом себе, никогда не утрачивая своего природного постоянства, и однако же движет себя через все, чтобы существовали те, **452D** которые Им сущностно пребывают[19]. Ведь все возникает Его движением. А потому в двух толкованиях одного и того же имени "Бог" имеется один и тот же смысл. Ибо для Бога не одно – бежать через все, и другое – видеть все, но все возникает и от [Его] ви́дения, и от бега.

В. Об этимологии имени сказано достаточно и [вполне] убедительно. Но я не совсем понимаю, куда движет себя Тот, кто находится везде[20], без кого ничего не может быть, **453A** и вовне которого ничто не выходит. Ведь Он есть место и окружность всего[21].

Н. Я не сказал, что Бог движется вне себя, но [Он движется] самим собой в себе самом к себе самому. Ведь не следует полагать в Нем иного движения, кроме стремления Его воли, посредством которого он хочет, чтобы все возникало, как и его стояние [status] понимается не так, будто Он останавливается после движения, но понимается как незыблемое намерение той же самой Его воли, посредством которого Он определяет, чтобы все пребывало в незыблемом постоянстве своих оснований. Ведь не в собственном смысле говорится, что в Нем есть стояние или движение[22]; ибо эти два кажутся противоположными друг другу, а истинное рассуждение запрещает нам мыслить или понимать в Нем противоположности, тем более, что стояние есть собственно конец движения, тогда как Бог не начинает движения, чтобы достичь некоего стояния. Таким образом, эти имена, как и многие **453B** подобные, переносятся с творения на Творца посредством некоей божественной метафоры. И разумно, поскольку Он есть причина всего, что находится в стоянии и в движении. Ведь от Него они начинают бежать, чтобы быть, поскольку Он есть начало всего; и посредством Него к Нему они несутся природным движением, чтобы остановиться в Нем незыблемо и вечно, поскольку Он есть конец и покой всего. Ибо они не ищут ничего вне Его, поскольку в Нем они находят начало и конец своего

движения. Следовательно, Бога называют "бегущим" не потому, что он бежит вне себя, – Он всегда неизменно покоится в себе самом, Он наполняет все – но потому, что Он все заставляет бежать из несуществующего в существование.

В. Возвращайся к нашей теме. Ведь об этом, как кажется сказано вполне убедительно.

Н. Пожалуйста, напомни мне о какой теме ты говоришь, **453C** ведь когда мы пытаемся что-то ответить на возникающие [по ходу рассуждения] вопросы, мы часто забываем об основных.

В. Разве нашей темой не было исследовать всеми силами, на каком основании рассуждающие о божественной природе говорят, что одна и та же [природа] творит и творится? Ведь никто здравомыслящий не сомневается, что она творит все; но отчего говорят, что она творится, это, на наш взгляд, заслуживает обстоятельного рассмотрения.

Н. Именно так. Но, как я полагаю, тем, что сказано, к решению этого вопроса расчищен уже немалый путь. Мы согласились, что под движением божественной природы нужно понимать не что иное, как намерение божественной воли создать то, что должно возникнуть [facienda]. **453D** Говорят, что божественная природа возникает во всем, и она есть не что иное, как божественная воля[23]. Ибо в ней "быть" не отличается от "хотеть", но, как представляется, при создании всего, что должно возникнуть, "хотеть" и "быть" – это одно и то же. Например, можно сказать, что движение божественной воли приводит к тому, чтобы были те, что суть. Ведь она творит все вещи, которые она приводит из ничто, чтобы они были, – из небытия в бытие[24]. **454A** Но она же и творится, поскольку, кроме нее, сущностно нет ничего, ведь она есть сущность всего. Ибо как нет никакого природного блага, но все, что именуется благом, является таковым в силу причастности к единому высшему благу, так все, о чем говорят, что оно существует, существует не само по себе, но причастностью к природе, которая истинно существует[25]. Поэтому не только, как выяснено в сказанном выше, говорят, что божественная природа возникает, когда в тех, кто преобразуется [reformantur] верой, надеждой, любовью и прочими добродетелями, чудесным и невыразимым образом рождается Слово Божие, – как сказал Апостол, говоря о Христе, "который возник для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением, и искуплением" (1 Кор 1:30), – но [божественная природа] вполне обоснованно именуется возникшей также потому, что она, невидимая как таковая, **454B** проявляется во всех, что суть. Ведь не без оснований говорят, что и наш ум не существует до того, как войдет в думание и память. Ведь сам по себе он невидим и неизвестен никому, кроме Бога и нас самих; когда же он входит в думы и получает форму от неких представлений, то по пра-

ву говорят, что он возникает. Ум возникает в памяти, получая некие формы чувственных вещей из звуков, [хотя] прежде чем войти в память он не имел формы. Затем он принимает как бы второе оформление [formationem], когда оформляется некими знаками звуков или прочими чувственными символами [indiciis], посредством которых он может внедряться в чувства внимающих. Этим уподоблением, как бы оно ни было далеко от божественной природы, **454C** я, как кажется, все-таки могу показать, каким образом та, хотя и творит все и не может ничем твориться, чудесным образом творится во всем, что от нее суть, так что каким образом о понимании, намерении либо замысле нашего ума [mentis intelligentia seu propositum seu consilium] – или как еще можно назвать это наше внутреннее и первое движение, когда оно вошло, как мы сказали, в думание и приняло некие формы представлений [phantasiarum], а затем продвинулось в знаки звуков либо в символы чувственных движений, – не без оснований говорят, что они возникают – ибо в представлениях, как оформленное, возникает то, что само по себе лишено всякой чувственной формы; так о божественной сущности, которая, пребывая как таковая, превосходит всякий ум [intellectus], правильно говорят, что она творится в тех, которые возникают от нее, через нее, в ней и для нее, чтобы в них – теми, кто исследует ее надлежащим образом – **454D** она познавалась умом, если они лишь умопостигаемы, либо чувством, если они чувственные.

В. Полагаю, об этом сказано достаточно.

Н. Вполне достаточно, если не ошибаюсь.

В. Тем не менее тебе еще необходимо объяснить, отчего говорят, что божественная природа является лишь творящей и не сотворенной, если предшествующими рассуждениями показано, что она и творит, и творится. Ведь одно, как представляется, **455A** противоречит другому.

Н. Ты осмотрительно бдителен, ибо я вижу, что и это заслуживает исследования.

В. Безусловно заслуживает.

Н. Тогда внимай тому, что последует, и направь взор ума на сей короткий ответ.

В. Продолжай. Я внимательно слежу.

Н. Ты не сомневаешься в том, что божественная природа есть создательница вселенной?

В. Переходи к следующему. Ведь в этом грех сомневаться.

Н. Сходным образом, посредством веры и ума ты знаешь, что она ничем не творится?

В. Нет ничего более определенного.

Н. Стало быть, когда ты слышишь, что она творится, ты не сомневаешься, что она творится не [чем-либо] иным, но самою собой?

В. Не сомневаюсь.

Н. И что же? Разве она не всегда является творящей, творит ли она саму себя либо сотворенные ею же сущности? Ведь когда говорят, что она творит саму себя, то правильно [будет] понять, что она создает не что иное, как природы вещей. **455B** Ибо творение ее, то есть проявление в ином, несомненно есть утверждение [substitutio] всего сущего.

В. То, что говорилось до сих пор, представляется достоверным. Но я бы хотел услышать, чему учит теология относительно той невыразимой и непостижимой природы, которая есть творец и причина всего: то есть что она такое, какова и каким образом определяется.

Н. Разве сама упомянутая тобой сейчас теология, исключительно или большей частью сосредоточенная на божественной природе, не показала полно и ясно тем, кто видит истину, что из [наблюдения] тех, которые ею сотворены, понятно только то, что она сама сущностно пребывает, но не что такое есть ее сущность?[26] Ведь, как мы часто говорили, она превосходит не только усилия человеческого рассуждения, но даже чистейшие умы **455C** небесных сущностей. Но правильным усмотрением ума теологи установили из вещей, которые суть, – что она существует; из делений [вещей] на сущности, роды, виды, [видовые] отличия и числа, – что она премудра; из постоянного движения всего и из подвижного постоянства, – что она живая. На этом же основании они истинно открыли, что причина всего пребывает [subsistentem] трояко. Ибо, как мы сказали, из сущности тех, которые суть, понятно, что она – есть; из чудесного порядка вещей – что она премудра; из движения найдено, что она есть жизнь. Следовательно, причина всего – это творящая природа, которая премудра и жива. А потому исследователи истины передают, что под сущностью понимается Отец, под премудростью – Сын, под жизнью – Дух святой[27].

В. Ты показал это мне ясно и убедительно, я вижу, что это воистину так. **455D** Ведь вообще невозможно определить, что́ она такое и какова она, поскольку то, что вообще не допускает [своего] понимания, вообще не может быть определено. Тем не менее я хотел бы услышать, на каком основании теологи осмеливаются сказывать о причине всего единство и троичность.

Н. Над этим твоим последним вопросом нам не потребуется много трудиться, тем более что святой Дионисий Ареопагит, богослов, самым истинным **456A** и достоверным образом показывает нам таинства божественного единства и троичности. Ведь он говорит: "никаким обозначением – глагола, имени либо какой-либо дру-

гой части членораздельной речи – невозможно обозначить высшую и причинную сущность всего"[28]. Ведь это не такое единство и троица, какие можно помыслить человеческим умом, хотя бы и чистейшим, или рассмотреть умом ангельским, хотя бы и самым ясным. Но дабы благочестивые души в религиозном стремлении [motus] могли что-то мыслить и сказывать о невыразимом и непостижимом, особенно ввиду тех, кто требует от католиков [рационального] обоснования христианской религии, – либо чтобы узнать истину, если это добрые люди, либо чтобы нападать и бороться с нею, если это злые люди, – эти религиозные символические слова веры[29] были открыты и переданы святыми теологами, дабы мы верили **456B** сердцем и исповедывали устами, что божественная благость установлена в единой сущности и трех субстанциях. И это было открыто только с помощью духовного понимания и рационального разыскания и усмотрения. Ведь те, кто в меру своей просвещенности божественным духом созерцает единую невыразимую причину всего и единое простое начало, неделимое и всеобщее, говорили о единстве. А затем, созерцая само это единство не в каком-то одиночестве и бесплодности, но в чудесной и плодовитой множественности, они постигли три субстанции единства, а именно нерожденную, рожденную и исходящую. Состояние [habitus] нерожденной субстанции к субстанции рожденной они назвали Отцом, рожденной субстанции – к субстанции нерожденной – Сыном; а состояние исходящей субстанции **456C** к нерожденной и рожденной субстанции – святым Духом. Но поскольку на этот предмет обращено почти все внимание святых комментаторов святого Писания[30], в настоящее время, как полагаю, об этом сказано достаточно.

В. Вполне достаточно. И тем не менее я бы хотел услышать [еще] более ясно о состоянии [habitu] трех субстанций. Ведь кто-нибудь может понять эти таинственные имена святой Троицы, а именно Отца и Сына и святого Духа не согласно состоянию [habitudinem], но согласно природе. Ибо кажется, что "Отец" – это имя субстанции Отца, сходным образом и "Сын" – имя субстанции Сына, а именование "святой Дух" – нечто иное, как обозначение субстанции Духа.

Н. Возможно, мы тоже не стали бы отрицать, что полагаем **456D** и признаем тоже самое, если бы высший и досточтимый авторитет святого Григория Богослова и истинные доводы разума не запретили полагать подобное. Ведь когда противники кафолической веры, злокозненные евномиане, спросили его относительно имени "Отец", означает ли оно природу или действие [operationis], то он, просвященный божественной благодатью, чудесным образом отвечал, сказав, что это и не имя природы, и не имя действия, **457A** но лишь [имя] состояния [habitudinis] к Сыну. Ведь если бы он ответил, что "Отец" – это имя природы, они немедленно продолжили бы, сказав, что сходным образом и "Сын" – это имя природы. А если бы

им уступили в этом, они неминуемо продолжили бы, что "Отец" – это имя одной природы, а "Сын" – другой. Ведь в одной и той же природе не могут возникать два имени, отличающихся друг от друга. А из этого они делают вывод, что Отец и Сын есть ΕΤΕΡΟΥΣΙΑΣ, то есть разных сущностей либо природ. Сходным образом отвечено им о действии: ибо если уступить им в том, что "Отец" – это имя действия, они тотчас сделали бы вывод, что "Сын" есть творение, поскольку согласились, что "Отец" – это имя Его действия, то есть творения[31].

В. Это, несомненно ответ достойный похвалы и вдохновленный истиной. Но нам следует рассмотреть это **457B** чуть более подробно. Ведь, как мне кажется, они не сразу смогли бы осудить [Григория], даже если бы он сказал, что "Отец" это имя природы. Ну и что? Разве в одной и той же природе не могут постигаться два имени, отличающихся друг от друга звуком, но не смыслом? Ведь мы видим, что "Авраам" и "Исаак", то есть отец и сын, обозначают единую природу. Ведь не к одной природе [относится] имя "Авраам", а к другой – "Исаак", но к одной и той же.

Н. Твои слова были бы верны, если бы ты сходным образом смог доказать в этом твоем примере об Аврааме и Исааке, что применительно к ним [имена] "Авраам" и "Исаак" означают то же самое, что означают [имена] "отец" и "сын". Ибо "Авраам" имя самого Авраама, и "отец" – имя тому же Аврааму. Сходным образом, "Исаак" – это имя Исаака, и "сын" – имя тому же Исааку. Но "Авраам" и "отец" **457C** или "Исаак" и "сын" сказываются не об одной и той же вещи. Ведь "Авраам" говорится о субстанции Авраама, то есть об его особенной личности, тогда как никто из правильно мыслящих не усомнится, что "отцом" его называют относительно (relatione) его сына Исаака. Тем же образом следует рассуждать и об Исааке. Ибо этим именем "Исаак" обозначают его собственную и неделимую субстанцию, а его состояние [habitus] к своему отцу узнается посредством [имени] "Сын". Ведь ты не сможешь отрицать то, что эти имена, то есть "Отец" и "Сын", относительны, а не субстанциальны[32]. Следовательно, если [даже] у нас, то есть применительно к нашей природе, эти имена [voces] сказываются не субстанциально, но относительно, то что нам следует говорить о высшей и святой сущности, в которой святое Писание для взаимоотношения (то есть отношения) субстанций установило эти имена, а именно "Отец", "Сын" **457D** и "Дух святой"?

В. Теперь я вижу, что ответ означенного святого теолога всецело поддерживается истиной. Ибо, как показано, имя отношения – в божественной или в человеческой природе – не может приниматься субстанцией или сущностью. Но я хотел бы ясно и кратко узнать от тебя, все ли категории, которых числом десять, могут сказываться истинно и в собственном смысле о высшей единой сущности боже-

ственной благости в трех субстанциях и о трех субстанциях **458A** в той же единой сущности.

Н. Я не знаю никого, кто способен сказать об этом деле кратко и ясно. Ведь о предмете такого рода следует или хранить полное молчание, доверившись простоте ортодоксальной веры, ибо сие превосходит всякое понимание, как написано: "Ты, который единый имеешь бессмертие и обитаешь в неприступном свете" (1 Тим 6:16); или же, если кто-либо начнет рассуждать об этом, ему с необходимостью придется показывать сие многими способами и многими доводами, используя две главные части теологии, а именно утвердительную, которую греки именуют ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΗ, и отрицательную, которая зовется ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ[33]. Одна, то есть ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ, отрицает, что божественная сущность или субстанция есть нечто из тех, которые суть, то есть нечто из тех, что могут сказываться или мыслиться, тогда как другая, **458B** ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΗ, сказывает о ней все вещи, которые суть, а потому именуется утвердительной, – не то чтобы она утверждала, что [божественная сущность] есть нечто из тех, которые суть, но она показывает, что все вещи, которые от нее суть, могут о ней сказываться. Ведь разумно, что Причина может обозначаться через причиненное[34], и эта теология именует Ее истиной, благостью, сущностью, светом, справедливостью, солнцем, звездой, духом, водой, львом, медведицей, червем и еще неисчислимым прочим[35]. Она берет примеры не только из вещей, которые согласны с природой, но также из тех, что противны природе, когда говорит, что [божественная сущность] пьянеет[36], что она есть глупость, что она безумствует. Но говорить об этих вещах сейчас не является нашим намерением, поскольку о подобном достаточно сказано святым Дионисием Ареопагитом в *Символической теологии*[37], а потому следует вернуться к тому, о чем ты спрашивал. Ведь ты спрашивал, **458C** все ли категории в собственном смысле сказываются о Боге или [только] некоторые из них.

В. Конечно, нужно вернуться. Но прежде, как полагаю, следует рассмотреть, отчего означенный святейший отец и теолог изрек, что означенные имена, то есть сущность, благость, истина, справедливость, премудрость и прочее того же рода, – которые, как представляется, суть не просто божественные, но божественнейшие, и обозначают не иное, как эту самую божественную субстанцию или сущность, – используются метафорически, то есть переносятся с творения на творца. Я считаю, что он сказал это не без некоторого мистического и тайного смысла.

Н. Верно подмечено. Я вижу, что это также не следует оставлять без рассмотрения. А потому я хотел бы услышать от тебя, думаешь ли ты что есть нечто **458D** противоположное [oppositum] Богу либо сомыслимое Ему. Под противоположным я имею в виду [противоположное] по лишенности, по противоречию [contrarietatem]

или по отношению [relationem], а то, что мыслится, как [пребывающее] вместе с Ним вечно, но что, однако, не одной с Ним сущности.

В. Мне ясно, куда ты клонишь. А потому я не осмелюсь сказать, что есть нечто противоположное Ему, или сомыслимое Ему ΕΤΕΡΟΥΣΙΟΝ, то есть [нечто] другой сущности, чем Он сам. Ведь противоположные **459A** всегда так противоположны друг другу, что вместе начинают возникать и вместе перестают быть – одной ли они природы, как простое к двойному или две трети к трем вторым, разных ли они природ, как свет и тьма, либо по лишенности, как смерть и жизнь, звучание и тишина. Правильное разумение относит таковое к тому, что подчиняется возникновению и уничтожению. Ведь то, что отличается друг от друга, не может быть вечным. Будь они вечными, они не разнились бы друг от друга. Ведь вечность подобна сама себе и пребывает в себе самой – вся во всем – единой, простой и неделимой. Ибо она есть единое начало **459B** всего и единый конец, не отличающийся от себя самого ни в чем. По тому же самому разумению я не знаю кто осмелился бы утверждать, что Богу совечно то, что не одной с Ним сущности. Ведь если такое можно помыслить или найти, то необходимо следует, что Он не есть единое начало всего, но суть два или больше [начал], сильно отличающихся друг от друга, чему всегда противится истинное разумение; ведь все начинает быть от Единого, но ничто – от двух или многих.

В. Я полагаю, ты рассуждаешь правильно. Следовательно, если означенным божественным именам противостоят другие имена, прямо противоположные им, то необходимо думать также, что и у вещей, которые ими в собственном смысле обозначаются, имеются противоположности, противопоставленные им. А поэтому, они не могут сказываться о Боге, которому ничто не противоположно[38], и для Кого не найти ничего совечного, что отличалось бы **459C** от Него по природе. Ведь из упомянутых выше или иных подобных им истинное разумение не может обнаружить никакого, для которого не нашлось бы иного, отличающегося от него имени, противоположного или разнящегося от него внутри того же рода. А то, что мы познаем в именах, мы необходимо познаем в вещах, которые ими обозначаются. Но поскольку божественным обозначениям, – которые в святом Писании посредством переноса с творения на Творца сказываются о Боге, если только правильно говорить, что нечто может сказываться о Нем, но это следует рассмотреть в другом месте – нет числа и вследствие малости нашего разумения они не могут быть ни узнаны, ни, разным образом, исчислены, лишь несколько божественных имен могут быть приведены в качестве примера. **459D** Следовательно, Бог есть Сущность, но в собственном смысле слова Он не есть сущность, ведь бытию противоположно небытие. Поэтому, [Бог] есть ΥΠΕΡΟΥΣΙΟΣ, то есть "сверхсущностный". Он также именуется "добром", но в собственном смысле Он не есть добро,

поскольку добру противостоит зло. Он есть ΥΠΕΡΑΓΑΘΟΣ, то есть "предобрый", и ΥΠΕΡΑΓΑΘΟΤΗΤΑ, то есть "сверхблагость". Он именуется Богом, но в собственном смысле не есть Бог. Ведь зрячести противостоит слепота, а зрячему – незрячий. **460A** Поэтому Он есть ΥΠΕΡΘΕΟΣ, то есть "сверхзрячий", ибо ΘΕΟΣ переводится как "зрячий". А если ты обратишься к другому началу этого имени, принимая, что ΘΕΟΣ (то есть "Бог") выводится не из глагола ΘΕΩΡΩ (то есть "зрю"), но из глагола ΘΕΩ (то есть "бегу"), то тебе, сходным образом, пригодится то же самое рассуждение. Ведь бегущему противостоит тот, кто не бежит, как быстроте противостоит медлительность. Следовательно Он будет ΥΠΕΡΘΕΟΣ, то есть "сверхбегущий", как написано: "Быстро бежит слово Его" (Пс 147:15), ибо сие мы мыслим о Боге Слове, которое неизреченно бежит через всех, которые суть, дабы они были. Тем же способом мы должны мыслить об истине. Ведь истине противостоит ложь, а потому Он в собственном смысле не есть Истина. Следовательно Он есть ΥΠΕΡΑΛΗΘΗΣ, то есть "сверхистинный" и "сверхистина". Таким же образом следует понимать все прочие божественные имена. Ведь не в собственном смысле **460B** Он именуется Вечностью, поскольку вечности противостоит временность. Следовательно, Он – ΥΠΕΡΑΙΩΝΙΟΣ, то есть "превечный" и "сверхвечность". И в отношении "мудрости" мы имеем точно такое же разумение, а потому не следует думать, что она сказывается о Боге в собственном смысле, ибо мудрости и мудрому противостоят глупый и глупость. Таким образом, Он правильно и истинно именуется ΥΠΕΡΣΟΦΟΣ, то есть "премудрый", и ΥΠΕΡΣΟΦΙΑ, то есть "премудрость". Сходным образом Он есть "сверхжизнь", поскольку жизни противостоит смерть. Тем же способом следует мыслить о свете, ибо свету противостоит тьма[39]. И пока, как полагаю, об этом сказано достаточно.

В. Нужно признать, что и впрямь достаточно, поскольку тема нашего рассуждения не позволяет нам теперь высказать о подобном **460C** все, что необходимо, ведь нам нужно обсуждать то, что [непосредственно] относится к текущему делу. Поэтому возвращайся, пожалуйста, к рассмотрению категорий, коих числом десять.

Н. Меня восхищает неослабность твоего внимания, которому вплоть до сего момента удавалось оставаться начеку.

В. Разве [оно ослабло]? Пожалуйста, объясни.

Н. Не сказали ли мы, что неизреченная природа в собственном смысле не может обозначаться никаким глаголом, никаким именем, никаким чувственным звуком? Ты это признал. Ведь не в собственном смысле, но метафорически она именуется сущностью, истиной, мудростью и прочим в том же роде, но [в собственном] – сверхсущностью, сверхистиной, премудростью и [прочими] сходными именами. А разве эти имена не оказываются, словно бы именами собст-

венными? Ведь если сущностью она именуется не в собственном смысле, то в собственном – сверхсущностью; сходным образом, если она не в собственном смысле **460D** именуется истиной и мудростью, то в собственном смысле зовется сверхистиной и премудростью. Следовательно, она не лишена имен собственных. Ведь хотя у латинян такие имена не часто встречаются под одним ударением и в единой гармонии составленности [в одно слово], за исключением имени "сверхсущностный" (superessentialis), у греков они, напротив, произносятся как составные на одном дыхании [tenore]. Ведь ты никогда или почти никогда не встретишь [в латинском языке] как составное [слово] "предобрый" либо **461A** "сверхвечный", и прочее им подобное.

В. Я и сам весьма удивлен, куда я смотрел, когда оставил без внимания то, исследованием чего не следовало пренебрегать? А потому я настоятельно прошу, чтобы ты раскрыл это. Ведь каким бы образом ни говорилось о божественной субстанции – посредством простых частей речи, составных или [цепочки] отдельных [слов], по-гречески или на латинском, лишь бы в собственном смысле, – она не кажется неизреченной. Ибо не является неизреченным то, что каким-либо образом можно изречь[40].

Н. Теперь я вижу, что ты настороже.

В. Конечно, настороже. Но пока не могу понять, отчего вдруг возник этот вопрос.

Н. Тогда вернись к выводам, к которым мы пришли несколько ранее. Мы, если не ошибаюсь, говорили что есть две высочайшие части теологии, и сие мы приняли не от себя, но от авторитета святого Дионисия Ареопагита, который, как уже сказано, весьма ясно утверждал, что теология двухчастна, то есть **461B** [делится на] ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΗ и ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ, что Цицерон переводит, как "иск" [intentio] и "защита" [repulsio][41], а мы, дабы смысл имен стал яснее, предпочли перевести как "тверждение" и "отрицание"[42].

В. О них я, как мне представляется, помню. Но мне пока неясно, как это поможет нам в том, что мы хотим рассмотреть.

Н. Разве ты не видишь, что эти два, то есть утверждение и отрицание, противостоят друг другу?

В. Вполне вижу и полагаю, что нет ничего более противоположного.

Н. Тогда будь внимательнее. Поскольку, когда твое рассуждение станет совершенным ви́дением, ты легко увидишь, что эти два, которые представляются взаимно противоположными [contrario], вовсе не противостоят [oppponi] друг другу, когда обращаются на божественную природу, **461C** но взаимосогласуются во всем и в отношении всего. А чтобы это было понятнее, приведем несколько

примеров. Например, КАТАФАТІКН говорит: "она есть истина", АПОФАТІКН противоречит: "она не есть истина". В этом видится своего рода противоречие, однако, если вглядеться внимательнее, то никакого противоборства не будет. Ибо та, что говорит: "она есть истина", не утверждает, что божественная субстанция в собственном смысле есть истина, но [говорит] что она может называться таким именем посредством метафоры, [перенесения] с творения на Творца. Ведь она облачает подобными именованиями нагую и лишенную всякого собственного обозначения божественную сущность. А та, что говорит: "она не есть истина", – ясно понимая, что божественная природа непостижима и неизреченна, – оправданно отрицает не то, что та есть [истина], но что та не может в собственном смысле ни называться, ни быть истиной. Ведь АПОФАТІКН умело разоблачает божественность **461D** от всех тех обозначений, в которую ту облачает КАТАФАТІКН. Например, одна, облачая ее, говорит: "она не есть мудрость", другая, разоблачая ее, говорит: "она не есть мудрость". Следовательно, одна говорит: "она может называться этим", но не говорит "это в собственном смысле так", другая говорит "она не есть это, хотя и может так называться"[43].

В. Если я не ошибаюсь, мне это отчетливо видно. Стало совершенно ясно, что вещи, которые, как прежде казалось, разнятся друг от друга, теперь, рассматриваемые применительно к Богу, друг с другом **462A** согласуются и ни в чем друг другу не противоречат. Но каким образом это ведет к решению настоящего вопроса, я, признаюсь, пока не знаю.

Н. Тогда будь внимательнее и, насколько можешь, поведай относительно введенных обозначений, – я говорю о "сверхсущественном", "сверхистине", "премудрости" и прочем подобном, – к какой части теологии они относятся, то есть следует ли их причислять к утвердительной или отрицающей [теологии].

В. У меня не достанет смелости разграничить это самостоятельно. Поскольку я вижу, что вышеупомянутые обозначения лишены отрицательной частицы "не", я опасаюсь причислить их к отрицающей части теологии, а причислить их к утверждающей части **462B** мне не дает понимание того, что это не соответствует их смыслу. Ведь когда говорится: "Он есть сверхсущностный", я не могу это понять иначе, как отрицание сущности, ибо тот, кто говорит "Он есть сверхсущностный", явно отрицает то, что "Он есть сущностный". А тогда, хотя в произносимых звуках не встречается "не", его смысл не остается скрыт от рассматривающих [предмет] надлежащим образом. Поэтому, как видно, я должен признать, что эти упомянутые выше обозначения, которые, как кажется, лишены отрицания, насколько можно понять, больше подходят к отрицающей части теологии, чем к утверждающей.

Н. В своем ответе ты выказал зоркость и осмотрительность, и я всецело одобряю то, сколь тонко ты усмотрел в произносимой утверждающей части смысл отрицающей. Да будет, если позволено, решением настоящего **462C** вопроса следующее: сии имена, сказываемые о Боге путем прибавления частиц "сверх-" и "больше-чем-", – например, "Он есть сверхсущественный, больше-чем-истина, премудрость" и прочее, – самым полным образом охватывают собой две вышеупомянутые части теологии, так что получают согласно произнесению форму утверждающей, и согласно смыслу – силу отрицающей. Завершим это коротким примером. Утверждение – "Он есть сущность", отрицание – "Он не есть сущность", разом и утверждение, и отрицание – "Он есть сверхсущественный". Внешне [это высказывание] лишено отрицания, но по смыслу имеет силу отрицания. Ибо высказывание "Он есть сверхсущественный" говорит не о том, чем Он является, но о том, чем Он не является. Оно говорит, что Он **462D** есть не сущность, но сверхсущность, а чем является то, что больше, чем сущность, оно не объясняет. [Это высказывание] говорит, что Бог не есть что-либо из тех, которые суть, но что Он больше, чем те, которые суть; однако каково это "большее", [это высказывание] никоим образом не определяет.

В. Полагаю, не следует долее задерживаться на этом вопросе. Теперь, если ты не против, нужно рассмотреть природу категорий.

Н. Аристотель, как говорят, самый проницательный у греков открыватель различения природных **463A** вещей, заключил бесчисленное разнообразие всех вещей, которые суть после Бога и созданы Им, в десять всеобщих родов, которые назвал десятью категориями, то есть сказываниями. Ведь[44] во множестве тварных вещей и различных движениях духов невозможно найти ничего, что нельзя было бы включить в какой-либо из упомянутых родов. Греки называют их ΟΥΣΙΑ, ΠΟΣΟΤΗΤΑ, ΠΟΙΟΤΗΤΑ, ΠΡΟΣ ΤΙ, ΚΕΙΣΘΑΙ, ΕΞΙΣ, ΤΟΠΟΣ, ΧΡΟΝΟΣ, ΠΡΑΤΤΕΙΝ, ΠΑΘΕΙΝ, а на латинском языке их именуют "сущность", "количество", "качество", "соотнесенное" [ad aliquid], "положение" [situs], "состояние" [habitus], "место", "время", "действие", "претерпевание"[45]. Существуют бесчисленные подразделения этих десяти родов, о которых наше теперешнее дело не позволяет рассуждать, иначе мы слишком далеко отклонились бы от темы; тем более, что делением этих родов **463B** от самых общих до самых специальных и собиранием их опять от самых специальных до самых общих занимается та часть философии, что называется диалектикой[46]. Однако, как говорит святой отец Августин в книгах *О Троице*[47], когда доходит до теологии (то есть до исследования божественной сущности), сила категорий совершенно иссякает. Ибо хотя сила [potentia] *любой* из категорий действенна в самих созданных Богом природах и их движениях, в той Природе, которую нельзя ни высказать, ни помыслить, сила эта совершенно и

во всех отношениях угасает. И однако, как мы уже говорили, точно так же, как почти все, что сказывается о природе тварных вещей в собственном смысле, может быть сказано посредством метафоры об их Создателе, дабы обозначить [Его], так и [вещи], которые обозначаются **463C** категориями, в собственном смысле распознаваемые [только] в тварных вещах, вполне резонно можно отнести к Причине всего; не так, чтобы они в собственном смысле обозначали, что она такое есть, но чтобы в переносном смысле они внушили нам, какие вещи мы с достоверностью можем мыслить о ней, когда тем или иным способом ее исследуем.

В. Я вижу ясно, что категории никоим образом не могут в собственном смысле сказываться о неизреченной природе. Ведь если бы какая-либо из категорий в собственном смысле сказывалась о Боге, необходимо следовало бы, что Бог есть род. Но Бог – это не род и не вид[48], поэтому ни одна из категорий в собственном смысле не может обозначать Бога.

Н. Ты правильно считаешь. Как вижу, не напрасны были усилия, кои мы пожелали затратить на вышеизложенные основания двух частях теологии. Ведь мы не смогли бы столь легко и почти безо всякого труда достичь этого представления **463D** о категориях, а именно, что они не могут в собственном смысле сказываться о Боге, если бы прежде не пришли к ясному выводу, что изначальные причины, сотворенные прежде прочего единой Причиной всего, – я имею в виду сущность, благость, добродетель, истину, мудрость и другие того же рода – что они Бога, не иначе, как в переносном смысле. Ведь если для самых возвышенных **464A** тварных причин всех природ, расположенных рядами после Нее, доступных лишь взорам чистого ума, недоступна единая, невыразимая Причина всего, вследствие превосходства Ее сущности, так что Она никоим образом не может в собственном смысле обозначаться их именами, что нам сказать об этих упомянутых выше родах, которые распознаются не только в умопостигаемых, но даже в чувственных вещах?

В. Я думаю, это немыслимо, [чтобы они достигали Причины]. Следовательно, она не есть ΟΥΣΙΑ, поскольку она больше-чем-ΟΥΣΙΑ, и однако именуется ΟΥΣΙΑ, ибо она – создательница всех ΟΥΣΙΩΝ, то есть сущностей.

Она не есть "количество", поскольку – больше-чем-количество. Ведь всякое количество простирается по трем протяжениям – длине, ширине, глубине[49]. **464B** А эти три протяжения опять же развертываются на шесть [направлений]: длина – вверх и вниз, ширина – вправо и влево, глубина – вперед и назад[50]. Но Бог лишен всяческих протяжений, стало быть Он лишен количества. Кроме того, количество [заключено] в числе частей либо непрерывных по-природе, как линия или время, либо по-природе прерывных, как числа, телесные

или умопостигаемые; а божественная субстанция и из непрерывных частей не составлена, и на делимые не делится. Следовательно, она не есть количество[51]. Тем не менее Она вполне обоснованно может именоваться количеством на двух основаниях: либо потому, что количество часто используется вместо величины силы, либо поскольку Она есть начало и причина всего количества.

Так же и не иначе следует мыслить и о "качестве". Ведь Бог не есть **464C** какое-либо качество, никакое качество Ему не привходит, и Он никакому не причастен. И однако качества весьма часто сказывается о Нем либо потому, что Он есть Создатель всякого качества, либо потому, что качество весьма часто используется при обозначении добродетелей. Ведь и благость, и справедливость и прочие добродетели именуются качествами. Но Бог есть добродетель и сверхдобродетель.

Понятие "соотнесенное" (relatio) раскрывается не так явно, как определения прочих категорий. Он кажется той единственной категорией, которая, так сказать, в собственном смысле сказывается о Боге. А потому я вижу необходимость с величайшей тщательностью исследовать применительно к высшей и святой Троице трех величайших субстанций в собственном ли смысле об Отце говорится по отношению к [relative] Сыну, сходным образом, о Сыне – [по отношению] к Отцу, **464D** также о Духе Святом – к Отцу и Сыну (поскольку Он есть Дух обоих) – а что это суть имена состояний [habitudinum] утверждал не оставляющим сомнений образом святой отец Григорий Богослов[52] – или же следует верить и понимать, что, как прочие категории, так и эта, именуемая "соотнесенное" [relationis] или "состояние" [habitudinis][53], сказывается о Боге метафорически.

Н. Как вижу, ты вполне разумно **465A** подходишь к исследованию таинства истины. Ведь, как кажется, ни одна из категорий, кроме одной этой, не сказывается о Боге в собственном смысле. А так это или нет, следует исследовать самым благочестивым и осторожным образом. Ибо если она сказывается о Боге в собственном смысле, почти все наше предшествующее рассуждение придется отбросить. Ведь мы говорили, что о Боге в собственном смысле не может сказываться или мыслиться вообще ничего.

В самом деле, если категория "соотнесенное" [relationis] возглашается о Боге в собственном смысле, она не будет числиться среди десяти родов категорий. А если мы сойдемся на этом, число категорий будет состоять не из десяти, но из девяти категорий. Поэтому нам остается только думать, что эта категория тоже, как и прочие, сказывается о Боге в переносном смысле, так как истинное рассуждение призывает и побуждает к этому, иначе начинает рушиться все, **465B** что было сказано выше[54]. Но отчего так? Разве противно истинному рассуждению, если мы скажем, что Отец и его Сын это имена того состояния [habitudinis], которое называется "соотнесен-

ным", и [имена] больше-чем-состояния? Ведь не следует полагать, что это самое состояние [habitudinem] [наличествует] в высочайших субстанциях божественной сущности и в тех, что созданы после нее и ею. Ведь как она [Сущность] превосходит, если не ошибаюсь, всякую сущность, мудрость, добродетель, точно так же она невыразимым образом выходит за пределы всякого состояния [habitudinem]. Ведь кто поверит, что между Отцом и его Словом состояние [habitudinem] такое же, какое можно помыслить между Авраамом и Исааком? Ведь здешнее состояние [habitus] – телесное и [происшедшее] от деления природы первого человека после греха – усматривается в умножении посредством порождения[53], а применительно к тому [состоянию] верят и, насколько дарует луч божественного света[56], знают, что оно есть **465C** невыразимая связь, [соединяющая] между собой нерожденную и рожденную субстанции. То, что исследуется здесь есть, как мы сказали, следствие не природы, но падения, а то, что мыслится там, происходит, как известно, из невыразимой плодовитости[57] божественной доброты. Но перейдем к остальным категориям.

В. Если не ошибаюсь, их осталось шесть. Первая из них – ΚΕΙΣΘΑΙ, то есть "лежать" [iacere]; другие называют это "положением" [situs][58]. Под "положением" понимают позицию [positio] какого-либо творения, видимого или невидимого[59]. Например, о каком-либо теле говорят: "оно лежит" или "оно стоит". Также о духе, если он спокоен, говорят: "он поник [iacet]", а если дух бодр – "он стоек". Ибо "стояние" [status] обыкновенно причисляют к этой категории ["положение"], тогда как "движение" относят к категории "время". Но поскольку Бог и не стоит, и не лежит, упомянутая категория никоим образом не может сказываться о Нем. **465D** Тем не менее, поскольку Он есть причина стояния и лежания – ведь в Нем все и стоят (то есть неизменно пребывают согласно своим основаниям), и лежат (то есть покоятся, поскольку Он есть конец всего, и за Его пределами они не ищут ничего) – "лежать" или "положение" может сказываться о Нем в переносном смысле. Ведь если Бог лежит, сидит или стоит истинно и в собственном смысле, Он не лишен позиции, а если не лишен позиции, Он ограничен по месту [localis][60]. Но Он не ограничен по месту [localis], **466A** а потому не замыкается ни в одном положении.

Н. Я хорошо вижу, что ты имеешь в виду. И поэтому, как мне кажется, следует перейти к категории "состояние" [habitudo], которая представляется самой темной из всех категорий, вследствие своей чрезмерной обширности. Ведь нет почти никаких категорий, в которых не может обнаружиться какое-либо "состояние" (habitus)[61]. Ибо даже сущности или субстанции повернуты друг к другу неким состоянием (habitu). Ведь мы говорим о том, в какой пропорции [proportione], то есть каким состоянием, обращены друг к другу [ad se

invicem respiciunt] разумная и неразумная сущности. Ведь неразумной именуют по состоянию [ab habitu] отсутствия разума, как и разумной зовут лишь по состоянию [habitu] наличия разума. Ибо любая пропорция есть состояние [habitus], хотя и не всякое состояние [habitus] есть пропорция[62].

Ведь в собственном смысле пропорция может обнаруживаться не менее, чем в двух [терминах], **466B** а состояние [habitus] усматривается даже в отдельных вещах. Например, добродетель есть состояние [habitus] разумной души[63]. Поэтому пропорция есть, так сказать, вид состояния [habitudinis].

Но если ты хочешь увидеть на примере, каким образом в сущности обнаруживается пропорциональное состояние [habitus proportionalis], выбери числовой пример. Ведь числа, как полагаю, мыслятся во всем сущностно, поскольку сущность все вещей пребывает в числах. Видишь теперь какова пропорция между 2 и 3?

В. Ясно вижу. Как думаю, полуторная. И из этого одного примера я могу узнать различные виды пропорции всех прочих субстанциальных чисел, сопоставляемых друг с другом.

Н. Тогда вникни в прочие [категории] и узнай, что нет никакого вида количества, качества, или того, что называется **466C** "соотнесенным", или положения, места, времени, действия или претерпевания, в котором бы не нашлось некоего вида состояния (habitudinis).

В. Я часто исследовал это и обнаруживал, что это так. Ведь если привлечь несколько примеров, состояние [habitudine] много значит в количествах, когда сравниваются большое, малое и среднее. Также и в количествах чисел, линий, времен и прочего подобного ты легко обнаружишь состояния [habitudines] пропорций.

Схожим образом и в качестве. Например, применительно к цветам, белый, черный и всякий промежуточный цвет соединяются между собой состоянием [habitu]. Ведь белый и черный, поскольку они занимают крайние места [спектра] цветов, обращены друг к другу состоянием [habitu] противоположности. А цвет обращен к своим краям, то есть к белому и черному, состоянием [habitu] середины. **466D**

В той категории, что называется ΠΡΟΣ ΤΙ, то есть "соотнесенным", тоже ясно видно каково состояние [habitus] отца к сыну или сына к отцу, друга к другу, 2:1 и прочее в том же роде.

В "положении" также легко увидеть, каким образом "стоять" и "лежать" обладают применительно друг к другу неким состоянием [habitudinem]. Ведь они диаметрально противоположны друг другу, поскольку ты никогда **467A** не помыслишь понятия "стояние" в отвлечении от понятия "лежание", но они всегда встречаются тебе вместе, хотя в какой-либо вещи они являются порознь.

Что следует сказать о месте, когда рассматривается высшее, низшее и срединное? Разве они лишены состояния [habitudine]?

Н. Никоим образом. Ведь эти именования происходят не от природы вещей, но [зависят] от определенной точки зрения того, кто рассматривает [вселенную] по частям. Ведь во вселенной нет ни верха, ни низа[64], а потому в ней нет ни высшего, ни низшего, ни срединного. Подобное отвергается при рассмотрении вселенной [как целого], но допускается при внимании к [ее] частям.

Это же рассуждение [действительно] для большего и меньшего. Ведь ничто в своем роде не может быть малым или большим, но таковое обнаруживается в мышлении тех, **467B** кто сравнивает различные количества. Поэтому созерцание мест и частей порождает в вещах "состояние". Ведь никакая природа не больше или не меньше другой природы, как не выше и не ниже, поскольку в основе всего лежит единая природа, созданная единым Богом.

В. А что относительно времени? Разве когда мы сравниваем [времена] друг с другом, нам не улыбается лучезарно "состояние"? Например, дня – к часам, часов к минутам [punctos], минут – к секундам [momentum], секунд – к неделимым [мгновеньям]. Сходным образом это обнаружится в высших мерах времен, если кто-нибудь возвысится до них. Во всем этом усматривается состояние [habitus] целого к частям и частей к целому.

Н. Именно так и не иначе.

В. А что [применительно] к движениям действия и претерпевания? Разве там не повсюду сияет "состояние"? Ведь "любить" и "быть любимым" суть состояния любящего **467C** и любимого, ибо они обращены друг на друга, находясь ли в одном лице, что по-гречески именуется ΑΥΤΟΠΑΘΕΙΑ (когда действие и претерпевание усматриваются в одном лице), как "я люблю самого себя", или между двумя лицами, что по-гречески именуется ΕΤΕΡΟΠΑΘΕΙΑ (когда одно лицо любит, а другое любимо), как "я люблю тебя".

Н. Я вижу, что и это верно.

В. Поэтому я спрашиваю тебя, отчего эта категория "состояние", хотя она, как кажется, естественным образом содержится в прочих категориях, словно опираясь на свои собственные основания, занимает, как таковая, свое особое место в числе десяти категорий?

Н. Не потому ли, что она обнаруживается во всем, она пребывает [и] в себе самой? Ведь то, что принадлежит всему, не есть чья-то собственность, но находится во всем так, что пребывает в самом себе. И такой же принцип следует усматривать в категории "сущность". **467D** Почему? Хотя категорий десять, разве не одна из них именуется сущностью или субстанцией, а девять являются акциденциями и пребывают в субстанции? Ведь они не могут пребывать сами по себе[65]. Как кажется, сущность есть во всем и без нее они не могут быть, и однако она как таковая занимает свое место. Ведь то,

что принадлежит всему, не есть чья-либо собственность, но является общим для всего; и в от время как оно пребывает во всем, оно не перестает быть само **468A** по себе согласно своему собственному основанию.

Сходным образом следует сказать о количестве. Ибо мы говорим: каково количество сущности? количество качества? количество соотнесенного? количество положения? количество отношения? сколь велико место? сколь мало или продолжительно время? каково количество действия? каково количество претерпевания? Видишь теперь, сколь широко распространено количество среди прочих категорий? И однако оно не утрачивает своего собственного положения.

А что же качество? Разве и оно обыкновенно не сказывается часто обо всех прочих категориях? Ведь мы говорим: какова ΟΥΣΙΑ? какова величина? каково соотнесенное, положение, состояние, место, время, действие, претерпевание? Ведь применительно ко всему этому мы спрашиваем о том, каково его качество. Тем не менее качество не утрачивает присущих только его роду особенностей. Тогда что удивительного, если говорят, что категория "отношение", хотя и усматривается во всем, обладает своей **468B** собственной особенностью?

В. В этом нет ничего удивительного. Ведь истинное разумение убеждает, что иначе быть не может.

Н. Разве ты не видишь, что божественная сущность не причастна ни к какому состоянию [habitudinis], но, тем не менее, [состояние] обоснованно может о ней сказываться, поскольку та есть его причина. А если бы состояние [habitus] сказывалось о ней в собственном смысле, она никоим образом не принадлежала бы себе, но – иному. Ибо всякое состояние [habitus] постигается в каком-либо подлежащем [subiecto] и есть привходящее [accidens] для чего-либо, но о Боге полагать такое грех – Ему ничто не привходит и Он ничему не привходит, и Он не мыслится ни в чем, и ничто не мыслится в Нем.

В. Об этой категории, полагаю, сказано достаточно.

Н. Ну что же. Не можем ли мы из сказанного сделать краткий вывод относительно прочих категорий? Ведь Бог не есть место, и не есть время, хотя в переносном смысле **468C** Он именуется местом и временем всего, ибо Он причина всех мест и времен. Ведь определения всего пребывают в Нем словно некоторые места, и от Него, словно от некоего времени, через Него, словно через некоторое время, и к Нему, словно к некоему концу времен, движение всего начинается, движется и прекращается, хотя сам Он и не движет себя, и не движется ни собой, ни чем-либо другим. В самом деле, если бы Он в собственном смысле именовался местом и временем, разве не казалось бы, что Он [пребывает] не вне всех вещей вследствие превосходства своей сущности, но входит в число всего сущего? Ведь

место и время числятся среди всего, что сотворено. И нынешний мир целиком состоит из этих двух и без них быть не может, поэтому греки называют их ΩN ANEY TO ΠAN (то, **468D** без чего вселенная не способна быть)[66]. Ибо все, что есть в мире, необходимо движется во времени и определяется местом; и само место определяется, и время движется, Бог же не движется и не определяется. Ведь Он есть место мест, которым определяются все места. Ведь Он ничем [не привязан к] к месту, но совмещает внутри себя все, Он есть не место, но больше-чем-место. Ведь Он не определяется ничем, но определяет все, следовательно, Он есть причина всего. Тем же образом, Причина времен движет **469A** времена, а сама никаким и ни в каком времени не движется. Ибо она больше-чем-время и больше-чем-движение. Следовательно, Он не есть ни место, ни время.

B. Сказанное тобой об этом [предмете] кажется яснее ясного, а потому, представляется, что уже хватит рассуждений о природе категорий и о переносе их значения на божественную сущность, ввиду прочего, что также необходимо относится к нынешнему исследованию.

H. Из этих десяти категорий четыре находятся в "стоянии", – это ΟΥΣΙΑ, количество, положение, место, – а шесть в "движении", – качество, отношение, состояние [habitus], время, действие и претерпевание. Полагаю, сие от тебя не скрыто.

B. Напротив, мне это ясно, и я не буду углубляться в расспросы об этом. Но почему ты об этом спросил?

H. Чтобы ты четко понял, что десять вышеназванных родов охватываются двумя другими, более **469B** высокими и общими, то есть движением и стоянием, которые в свою очередь собираются в самом общем роде, который именуется греками TO ΠAN, а у нас обыкновенно называется "вселенной" [universitas][67].

B. Мне это весьма по нраву из-за тех, кто думает, что в природе вещей не может найтись никакого более общего рода, который бы предшествовал упомянутым десяти родам, открытым и поименованным Аристотелем[68].

H. Итак, решенным ли тебе кажется то деление категорий на движение и стояние, то есть четырех [отнесение] стоянию и шести – к движению?

B. Ну да, решенным. Но две [категории] мне все же не до конца ясны, я говорю о "состоянии" [habitu] и "соотнесенном" [relatione]. Ведь эти две категории, как мне представляется, скорее находятся в стоянии, чем в движении.

Все, что достигло совершенства своего состояния [habitum], **469C** пребывает неизменным. Ведь если бы оно каким-либо обра-

зом двигалось, ясно, что оно уже не было бы "состоянием". Ведь добродетель в душе тогда есть истинное состояние духа, когда она неизменно примыкает к духу и не может быть отделена от него. Вот поэтому в телах не найти истинного "состояния" [habitudo], ведь "вооруженный" или "одетый", может лишиться оружий и одежд.

В "соотнесенном" также, как полагают, преобладает "стояние". Ведь отношение [relatio] отца к сыну или двойного к простому, и наоборот, – неизменно; ведь отец всегда есть отец сына, сходным образом сын всегда есть сын отца, и прочее.

Н. Возможно, ты бы не столь сомневался, если бы был внимательнее и увидел, что все, что не врождено творению изначально, совершенно и соприродно, но достигает неразделимого и неизменного совершенства **469D** посредством неких приращений [incrementa], необходимо находится в движении. На всякое состояние [habitus] восходит неким движением к совершенству в том, состоянием чего оно является. Однако, кто уверенно поручится, что это совершенство возникает в сей жизни? Поэтому "состояние" [habitus] находится в движении.

Меня также удивляют твои сомнения применительно к "соотнесенному" [relatione], ведь ты видишь, что оно не может существовать в одной и той же вещи, и всегда усматривается в двух. Но кто усомнится в том, что стремление двух вещей друг к другу **470A** возникает не от некоего движения? Кроме того, есть и иное основание, которым ясно отличаются те, что находятся в движении, от тех, что находятся в стоянии. Теперь я не стану много говорить о самом главном принципе, который провозглашает, что все, созданные Богом после Бога, находятся в движении: ведь все движутся из несуществования в существование посредством порождения[69], всех божественная благость призывает из небытия в бытие, чтобы они были из ничто, и каждое сущее движется к своей сущности, своему роду, виду и числу естественным влечением. Мы говорим, что те в собственном смысле находятся в "стоянии", которые пребывают сами по себе и не нуждаются ни в каком подлежащем, чтобы быть; а тех, что существуют в ином, поскольку не могут существовать сами по себе, мы обоснованно считаем находящимися в движении. Поэтому и "состояние", и **470B** "соотнесенное" находятся в некоем подлежащем, в котором естественным движением стремятся пребывать всегда, поскольку вне его не могут быть. Следовательно, они в движении.

В. А что нам тогда сказать о "месте", о "количестве", о "положении", которых ты поместил среди тех, что находятся в покое? Ведь относительно ΟΥΣΙΑ (то есть сущности) никто не сомневался, что она не нуждается ни в чем для своего существования, ведь на ней, как полагают, держится все прочее. Но эти, я имею в виду "место", "количество" и "положение", числятся среди акциденций сущности[70], а потому движутся влечением к подлежащему, в котором

они суть и без которого не могут быть. А если это так, то все находится в движении, кроме ΟΥΣΙΑ, которая одна лишена движения, – исключая лишь Того, посредством Кого все стремятся к бытию, – поскольку она одна пребывает как таковая.

Н. Твое разыскание не полностью **470C** абсурдно, ибо ты следуешь общему мнению. Однако если ты вглядишься пристальнее, то обнаружишь, что место не содержится ни в чем, но содержит все, что в него вмещается. А если место есть не что иное, как предел и определение всякой конечной природы, то конечно место не стремится быть в чем-то, но все вещи, которые в нем суть, всегда оправданно желают [найти] в нем те свои границу и предел, в которых они естественным образом содержатся и без которых, как представляется, растекаются в бесконечность. Поэтому место не находится в движении, ибо все, которые находятся в нем, движутся к нему, само же оно покоится.

Таким же образом разум учит о "количестве" и "положении". Ведь к чему стремится все причастное "количеству" или "положению" [positione], – будь оно чувственным или умопостигаемым, – как не к тому, чтобы достичь совершенства своего количества или положения, и в нем **470D** успокоиться? Поэтому не они стремятся, но к ним стремятся, а потому они не в движении, а следовательно, в покое.

В. Итак, должны ли мы теперь сказать, что эти три – количество, положение, место – суть акциденции ΟΥΣΙΑΕ, или что они существуют как таковые?

Н. Я вижу, что это также заслуживает исследования. Ведь согласно мнению диалектиков, все, что есть, это или "подлежащее", либо "[сказывается] о подлежащем", либо "[находится] в подлежащем", либо "[находится] в подлежащем и [сказывается] о подлежащем"[71].

Но если посоветоваться с истинным разумением, **471A** оно ответит, что "подлежащее" и "[сказывание] о подлежащем" суть одно и ни в чем не различаются. Ведь если, как они говорят, Цицерон есть подлежащее и первая сущность, а человек – [это сказывание] о подлежащем и вторая сущность[72], то согласно природе разница лишь в том, что один [отличается] числом, а другой – видом, ибо вид есть не что иное, как единство чисел, а число – не что иное, как множественность вида. Следовательно, если вид целиком един и неделим в числах, и числа едины и неделимы в виде, я не вижу, какова – в том, что касается природы – разница между подлежащим и сказыванием [о подлежащем].

Сходным образом нужно мыслить о привходящих [признаках] первой сущности. Ведь то, что сказывается "в подлежащем", это не иное, чем то, что вместе и "в подлежащем" и "о подлежащем". Ибо, если воспользоваться примером, наука одна и та же и в **471B** себе самой, и в своих видах и числах. Следовательно, не одно – конкретная

[propria] наука о чем бы то ни было, которая согласно диалектикам сказывается только "в подлежащем", а другое – общая [generalis] наука, каковая ими же зовется "в подлежащем и о подлежащем", словно она, пребывая в подлежащем (то есть в первой сущности), сказывается о подлежащем (то есть конкретной науке о чем-либо). Обе они суть одно и то же, как в целом, так и в частях[73].

А значит нам остается [рассмотреть] "подлежащее" и "в подлежащем". И если ты, следуя стопами святого Григория Богослова и его мудрейшего комментатора Максима, исследуешь это внимательнее, то обнаружишь, что во всех вещах, которые через нее суть, ΟΥΣΙΑ полностью непостижима не только для чувства, но и для ума, а потому то, что она существует, постигают [только] по ее, так сказать "обстоятельствам"[74], то есть "месту", "количеству", "положению", **471C** к которым также добавляют "время". Итак, постигают, что сущность заключается внутри них, словно внутри поставленных вокруг [нее] границ, так чтобы они не представлялись ни привходящими ей, словно бы пребывающими в ней (ведь они находятся вне ее), ни способными существовать без нее, поскольку она есть их центр, вокруг которого вращаются времена, и повсюду размещаются места, количества и положения.

Следовательно, некоторые категории сказываются вокруг [circa] ΟΥΣΙΑΝ, их называют, так сказать, ΠΕΡΙΟΧΑΙ, то есть "обстоятельствами" [circumstantes], поскольку видно, что они находятся вокруг нее [circa eam]. А некоторые, называемые греками ΣΥΜΒΑΜΑΤΑ, то есть привходящими[75], находятся в ней: это "качество", "соотнесенное" [relatio], "состояние" [habitus], "действие" и "претерпевание".

В других категориях они, [привходящие], также мыслятся и вне ее [сущности], например, "качество" – в "количестве", как цвет на теле. [Но] "качество" [находится] также и в ΟΥΣΙΑ, как **471D** невидимость и непостижимость в родах.

"Соотнесенное" тоже [может находиться] вне ΟΥΣΙΑΝ: [например,] отец к сыну, сын к отцу. Ведь они [таковы] не от природы, но привходящим образом, при тленном порождении тел. Ибо отец не есть отец природы сына, и сын не есть сын природы отца, но природа отца и сына едина и тождественна[76]. Но никакая природа не порождает саму себя и не порождается сама собой[77]. Однако "соотнесенное" [relatio] есть и внутри самой ΟΥΣΙΑ, когда род относится к виду и вид к роду. **472A** Ведь род есть род вида, и вид есть вид рода.

"Состояние" [habitus] тоже обнаруживается и вне ΟΥΣΙΑΝ, и внутри ее; так применительно к телу мы говорим: "вооруженный", "одетый". Но "состояние" ΟΥΣΙΑΕ есть сама неизменная сила рода или вида, посредством которой род, даже когда делится на виды, всегда пребывает единым и неделимым в себе самом. Он [остается] целым в отдельных видах, и отдельные виды в нем суть одно. Та же сила усматривается и в виде, который, даже когда делится на числа,

сохраняет неиссякшей силу своего неделимого единства, и все числа, на которые он, как представляется, делится до бесконечности, в нем суть конечны, едины и неделимы.

А применительно к "действию" и "претерпеванию" никто [в этом] не сомневается, поскольку мы видим, что тела (хотя они и относятся к количеству) действуют и претерпевают. Также роды и виды самой **472B** ΟΥΣΙΑΕ, когда умножаются в различные виды и числа, то, как представляется, действуют. И если кто-нибудь силою разумения согласно той науке, что зовется ΑΝΑΛΥΤΙΚΗ[78], соединит, собирая, числа в виды и виды в роды, а роды в ΟΥΣΙΑΝ, [тогда] говорят об [их] претерпевании. Не то чтобы кто-нибудь сам [в реальности] собирал их – ведь они от природы собираются и делятся, – но кажется, что он собирает их актом разумения. Ведь и когда он делил их же, сходным образом говорилось, что он действует, а они претерпевают.

В. Хотя эти вещи представляются мне достаточно темными, они не настолько недоступны для моего ума, чтобы в них не просвечивало что-либо ясное и четкое. И поскольку я вижу, что почти все категории друг с другом взаимосвязаны, так что рассуждение едва может четко разграничить их друг от друга, – **472C** ведь всякая, как вижу, встроена во все [остальные], – я настоятельно прошу тебя показать, в чем обнаруживается особенность каждой из них.

Н. Как тебе кажется? Не содержится ли ΟΥΣΙΑ всеобщим и особенным образом [universaliter proprieque] в самых общих [generalissimis] родах, в более общих [generalioribus] родах, а также в самих [ipsis] родах и их видах, и опять же, в самых частных [specialissimis] видах, которые именуются атомами (то есть неделимыми)?[79]

В. Я не знаю где бы ΟΥΣΙΑ могла естественным образом пребывать, если не в родах и видах, нисходящих сверху до низу, – от самого общего до самого частного (то есть неделимого) и обратно вверх от неделимых до самых общих. В них ΟΥΣΙΑ пребывает как в своих естественных частях[80].

Н. Тогда переходи к остальному. Ты ведь не считаешь, что количество **472D** собственным образом пребывает где-то помимо частей, протяжений и мер, непрерывны ли эти части (как у линий, времен и прочего, что удерживается непрерывным количеством) или делимы, рассеченные четкими естественными границами (как числа и всякое множество, в которых явно проявляется прерывное количество)?[81]

В. Думаю, это тоже ясно.

Н. А разве то, что именуется качеством, не находится в собственном смысле **473A** лишь в фигурах и плоскостях, будь то у природных тел, либо у геометрических (как плоскости, треугольники, квадраты, многоугольники, круги [rotundae]), а также в поверхностях объемных [тел], каковы кубические, конические и сферические?

Ведь объемные тела, природные или геометрические, если рассматривать их изнутри (применительно к трем измерениям – длине, ширине и глубине, в которых они суть) относятся к количеству, а к качеству они относятся, если рассматривать их поверхность.

Также и в бестелесных вещах, разве не занимает там [качество] главного места? Ибо все науки и все добродетели, будь они разумные или неразумные, до тех пор, пока не достигнут неизменного состояния [statum] ума, относятся к качеству.

В. Переходи к тому, что осталось. Ведь это я вижу ясно **473B** и признаю, что это так.

Н. А разве то, что греки называют ΠΡΟΣ ΤΙ, а мы "по отношению к" [ad aliquid], или "соотнесенным" [relatio], занимает в природе вещей место в собственном смысле отличное от того, что [усматривается] в пропорциях вещей или чисел и во взаимной неразделимой обоюдности тех, что обращены друг к другу так, что когда говорят об одном, в уме держат не его самое, но другое, которое ему противоположно? Примеры этой нерушимой дружбы и неразрывной связи дают сложные [multiplices] числа, связанные друг с другом, например, двойные, тройные, четверные и прочие того же рода до бесконечности; а также дроби [particulares], как например, 3/2, 4/3, 5/4 и прочие того же рода. Во всех них не только целые числа, сравниваемые друг с другом, предстают в различных пропорциях, **473C** но также части отдельных чисел, сопоставленные друг с другом, неразрывно связываются соотношениями [rationibus] пропорций[82]. И ты обнаружишь это не только в пределах самих чисел, но даже в пропорциях пропорций, которые у арифметиков называются пропорциональностями[83].

В. Я осведомлен в этом. Сие хорошо известно тем, кто сведущ в [свободных] искусствах.

Н. А что нам сказать о "положении"? Разве оно не занимает собственного места в природных или искусственных порядках вещей, в позициях вещей телесных или духовных? Ведь когда я говорю "первое", "второе", "третье" и "следующее", – будь то применительно к целым, или к частям, либо к родам, или к видам, – разве я не имею в виду некое положение отдельных [объектов]? Опять же, если я скажу "направо", "налево", "вверх", "вниз", **473D** "вперед", "назад", что я показываю, как не некую позицию либо вообще всего мира либо его частей? Ведь тот, кто говорит, что какое-либо тело "лежит", "сидит", "стоит", подразумевает, что оно "низложено" или "возвышается", или словно в некоем равновесии пребывает между верхом и низом. Опять же, если кто-либо скажет подобное о духе, **474A** то будет казаться, что он имеет в виду не что иное, как то, что дух либо пока еще лежит в страстях и соблазнах, либо как-то пытается отринуть их, либо восстает к добродетелям.

В. И это кажется не столь уже трудным для понимания. Продолжай об оставшихся.

Н. Остается, как полагаю, "состояние" [habitus], которое яснее всего усматривается в определенном обладании добродетелями или пороками. Ведь всякая наука, то есть всякое движение разумного или неразумного ума, когда она достигает определенного состояния [statum], из которого никоим образом и ни при каких обстоятельствах не может выйти, но навсегда прилепляется к уму, так что кажется единым с ним и тождественным ему, называется "состоянием" [habitus]. А потому всякая совершенная добродетель, неотделимо примыкающая к уму, истинно и в собственном смысле называется "состоянием". Таким же образом и в телах, в которых, как кажется, нет ничего постоянного, **474B** "состояние" почти, или никогда, не обнаруживается в собственном смысле. Ведь то, чем обладают не всегда, но чем, так сказать, обладают время от времени, будет именоваться "состоянием" в несобственном смысле [abusive].

В. Переходи к прочему. Никто не станет отрицать, что это похоже на правду.

* * *

Н. Мы знаем, что многие искушенные и в мирской, и в божественной мудрости рассуждали о материи, но достаточно прибегнуть к свидетельству немногих. Святой Августин в книгах *Исповеди* утверждает, что бесформенная материя есть изменчивость изменчивых вещей, приемлющая любые формы[84]. С этим согласен Платон, который в *Тимее* сходным образом говорит, что бесформенная материя есть вместилище форм[85]. На основании того, в чем эти двое согласны между собой, можно сказать и определить следующее: **500D** бесформенная материя есть изменчивость изменчивых вещей, приемлющая все формы. Святой Дионисий Ареопагит в книге *О божественных именах* говорит, что материя есть причастность к упорядоченности, форме и виду, без чего материя как таковая бесформенна и не может быть постигнута ни в чем[86]. Из сказанного Дионисием можно заключить следующее: если материя есть причастность к упорядоченности, **501A** форме и виду, тогда то, что лишено причастности к упорядоченности, форме и виду, это не материя, но некоторая бесформенность. Поэтому, является ли бесформенная материя изменчивостью, приемлющей формы, согласно Августину и Платону, либо некоторой бесформенностью, лишенной причастности к виду, форме и упорядоченности, согласно Дионисию, ты, как полагаю, не станешь отрицать, что если она может каким-либо образом постигаться, она воспринимается только умом.

В. Я давным-давно считаю это незыблемым.

Н. Так что же? Думаешь ли ты, что эти вид, форма и упорядоченность, причастностью к которым упомянутая бесформенность

или изменчивость обращается в материю, рассматриваются чем-либо отличным от взора ума?

В. Никоим образом. Ибо в отношении формы и вида, без которых не может возникнуть никакая упорядоченность, посредством вышеупомянутых доводов убедительно показано, **501B** что они совершенно бестелесны.

Н. Итак, ты видишь, что из бестелесных, то есть изменчивой бесформенности, приемлющей тем не менее [разные] формы, и из самой формы творится нечто телесное, то есть материя и тело.

В. Я это ясно вижу.

Н. Стало быть, ты согласен, что тела могут возникать от соития бестелесных?

В. Согласен, понуждаемый разумом.

Н. А раз это так, ты с необходимостью должен признать, что тела могут разрешаться в бестелесное, так чтобы уже не быть телами, но совершенно разложиться; а бестелесные своим естественным схождением и чудесной гармонией так соделывают тела, что никоим образом не утрачивают своего естественного состояния и неизменной крепости, точно так, как – если воспользоваться неким подобием – из света и тела рождается тень[87], хотя ни свет, ни тело не превращаются **501C** в тень. А когда разрешается тень, то понятно, что она возвращается в свои причины, то есть в свет и тело. Поэтому истинное разумение учит, что причина теней есть тело и свет, в которых их природа безмолствует, пока у них нет места, где они могли бы проявиться из-за яркости света, со всех сторон разлитого вокруг тел. Ведь ошибаются те, кто думает, что тень исчезает, когда не является чувствам. Ведь тень – это не ничто, но нечто. Иначе не говорило бы Писание: "И назвал Бог свет днем, а тьму ночью" (Быт 1:5). Ведь Бог именует только то, что из Него [происходит][88]. И в этом месте [Писания] созерцательная глубина не отменяет исторической истины. Ведь рассматривая здесь [реально] произошедшие события, мы понимаем тьму и ночь не иначе, как возникающую от разлития солнечных лучей **501D** тень земли, [отброшенную] в виде конуса, всегда противоположного световому шару[89]. То же рассуждение относится и к меньшим теням, какими бы телами и светом они ни отбрасывались, будь они конечные или бесконечные, и какая бы форма у них не была.

Поэтому не удивляйся, что тела творятся из бестелесных причин, и в них же опять разрешаются, тогда как сами причины творятся и исходят от одной и той же творящей [Причины] всех вещей. Ведь из Формы всего, то есть из единородного Слова Отца, творится **502A** всякая форма, будь она субстанциальной или той, что берется от качества и в соединении с материей порождает тела. От Нее же и всякая бесформенность. Не удивительно, что из Формы, бес-

форменной по превосходству, возникает бесформенность, создаваемая лишенностью всяких форм, поскольку от единого источника всех вещей проистекают не только однородные, но также и разнородные (то есть не только одного, но и разных родов), и не только те, о которых говорят, что они есть или не есть по превосходству, но также и [те, что есть или не есть] по лишенности.

Так что же? Разве тебе уже не ясно, что, следуя авторитету святого Григория Нисского, мы не без основания говорили, что тела возникают от схождения акциденций, ведь ты видишь что прочие авторы, – и латинские, и греческие, – утверждают, **502B** что тела возникают из бестелесных? Вот поэтому, мне показалось уместным ввести в наше рассуждение мнение упомянутого отца Григория. Ибо в книге *Об образе* он говорит против утверждающих, что материя совечна Богу: "ибо и не вне пределов того, что обнаруживается путем последовательных [рассуждений], оказывается мнение о материи, гласящее, что та существует от умного и нематериального. Ведь мы обнаруживаем, что вся материя состоит из каких-либо качеств, а если обнажить ее от них, ее как таковую не постичь никаким понятием. Тем не менее, от подлежащего качество каждого вида отделяется [именно] понятием. А понятие есть некое умное и бестелесное умозрение [theoria]. Когда, например, умозрению представлено некое живое существо или кусок дерева, или что-либо иное из имеющего материальный состав, мы мысленным делением постигаем **502C** относительно подлежащего многие вещи, для каждой из которых в отношении рассматриваемого [целого] имеется свое понятие [ratio]. Одно понятие у цвета, другое у тяжести, опять же одно – у количества и другое у особенности качества осязания. Ведь мягкость и длина в два локтя, и прочее из сказанного, не совпадают в понятии ни между собой, ни с телом. Ибо для каждого из этих [понятий] мыслится своя особая причина[90], согласно которой оно истолковывается, и ничто из того, что усматривается относительно подлежащего, не смешивается с другим качеством. А тогда, если цвет умопостигаем, и твердость тоже умопостигаема, и количество, и прочие подобные особенности, и если при отнятии любого из них от подлежащего тут же распадается всякое понятие тела [ratio corporis], то следует признать, что схождение тех, в отсутствии которых **502D** мы видим причину распадения тела, есть [процесс] творения материальной природы. Ведь как нет тела, в котором не присутствуют вещь[91] (то есть ΟΥΣΙΑ), и внешний облик, и твердость, и протяженность, и тяжесть и прочие особенности (хотя ни одно из них не является телом, но чем-то иным, находящимся отдельно, рядом с телом), так, напротив, схождение упомянутых выше создает телесную субстанцию. Но если постижение этих особенностей – умопостигаемо, и если Бог по природе тоже умопостигаем, то **503A** логично, чтобы эти умные основания для порождения тел происходили от бестелесной природы: умная природа кладется в основу умопостига-

емых сил, а схождением последних друг с другом приводится к порождению материальная природа"[92].

Итак, разве ты не видишь, что величайших и сильнейших доводов названного выше учителя вполне достаточно? Ведь если бы тело было чем-то иным и не схождением акциденций ΟΥΣΙΑΕ, то при удалении их, оно пребывало бы как таковое в себе. Поскольку всякое подлежащее, пребывающее как таковое, не нуждается для своего бытия в привходящих, такова и сама ΟΥΣΙΑ: ведь привходят ей или не привходят; находятся ли в ней те, что не могут быть без нее; удаляются ли от нее те, что могут быть отделены от нее только мышлением либо актом и **503B** действием[93], она всегда неизменно пребывает в своих природных устоях. Но после удаления акциденций тело никоим образом не может пребывать как таковое, поскольку его не поддерживает никакая собственная субстанция. Ведь если отнять от тела количество, оно не будет телом, ведь оно держится протяжениями и числом членов. Сходным образом, если ты устранишь от него качество, оно будет бесформенным и будет ничем. Тот же принцип усматривается в прочих акциденциях, которыми держится тело. Следовательно, нужно понимать, что то, что не может без акциденций пребывать самим собой, является не чем иным, как схождением этих самых акциденций.

А тогда, что удивительного или противного разуму, если мы примем, что великолепный Боэций сходным образом понимал под некоей "изменчивой вещью" не что иное, как материальное тело, которое устраивается **503C** схождением вещей, которые, как он сам говорит, "истинно суть"[94], и до тех пор пока они усматриваются в нем, они необходимо претерпевают некую изменчивость? И не удивительно, что вещи, неизменные как таковые, одним образом созерцаются в своей простоте взором чистого ума и другим образом [воспринимаются] телесным чувством как составные в некоей материи, созданной из их схождения, поскольку мы видим, что вещи, которые как таковые являются простыми и нетленными, сходясь друг с другом, совершают нечто составное и тленное. Ведь кому неведомо, что сия масса земного шара составлена из четырех простейших элементов, и хотя она тленна и разложима, те элементы, которыми она соделана, пребывают в своей неразложимой простоте. И этот принцип усматривается вообще почти во всех телах. Но об этом, полагаю, **503D** хватит.

В. Конечно, хватит. И я вижу, что нужно вернуться к рассмотрению прочих категорий. Очевидно, что долее сомневаться в отношении того, [что мы уже обсудили] свойственно тем, кто мало разбирается в природах вещей, а потому я стыжусь и виню себя за неоднократную медлительность.

Н. Не стыдись и не вини себя. Хотя то, что мы обсуждаем, настолько ясно для мудрецов, что они нисколько не задерживаются на

этом, однако я не сомневаюсь, **504A** что это полезно для неучей и тех, кто торит тропу разума от низшего к высшему.

В. Никоим образом не стоит в этом сомневаться, я это вижу по себе. Переходи к прочему.

Н. Осталось рассмотреть две категории, если не ошибаюсь, это "действие" и "претерпевание". Ведь рассуждая о месте, мы, насколько требовалось для нужд настоящего обсуждения, сказали нечто и о времени.

В. Я более ничего не спрашиваю у тебя о времени и месте, ибо о них достаточно того, что уже сказано. Ведь если кто-нибудь примется говорить об отдельном предмете все, что хотел бы рассмотреть разум, его рассуждение едва ли или никогда не достигнет завершения.

Н. Тогда внимай. Сказываются ли действие и претерпевание о Боге в собственном смысле, или следует думать, что, как прочие категории, они говорятся посредством метафоры?

В. Разумеется, посредством метафоры. Ведь что же, **504B** неужели следует думать, что эти две – выше правил, [установленных] для прочих, тем более что, как кажется, их сила меньше.

Н. Скажи мне, пожалуйста, как ты думаешь: разве двигать и быть движимым – это не действовать и претерпевать?

В. Как видно, иного и быть не может.

Н. Сходным образом, полагаю, любить и быть любимым?

В. Они следуют тому же правилу, ибо всякому, кто сведущ в свободных искусствах, известно, что эти глаголы и им подобные являются активными и пассивными.

Н. Следовательно, если эти глаголы, имея либо активное либо пассивное значение, сказываются о Боге уже не в собственном, но в переносном смысле, и если все, что сказывается о Нем в переносном смысле, говорится лишь неким [частным] образом, и не в истинном смысле, тогда в истинном смысле Бог и не действует, и не претерпевает, и не движется, и не любит, и не любим.

В. Этот последний вывод заслуживает подробного рассмотрения. Ибо этому, как полагаю, по видимости, **504C** противоречит авторитет всего святого Писания и святых отцов. Ведь ты знаешь сколько раз святое Писание открыто провозглашает, что Бог действует и претерпевает, любит и любим, Он приязнствует и приязнен, зрит и узревается и прочее в том же духе! Дабы не быть теперь многословным, я решил не приводить соответствующие примеры, поскольку им нет числа и они встречаются ищущему и тут и там. Достаточно воспользоваться одним примером из Евангелия: "кто приязнствует мне, тот будет приязнен моему Отцу, и Я буду приязнство-

вать ему, и являюсь ему сам" (Ин 14:21). Также святой Августин в своем *Шестодневе*, рассуждая о божественном движении, высказал следующее: "Дух Творец движет себя вне времени и вне места, Он движет созданный дух во времени и вне места, Он движет тело во времени и по месту"[95]. Итак, если действие и претерпевание, **504D** как было отмечено, сказываются о Боге не в истинном смысле (то есть не в собственном), то следует, что Он не движет, и не движим. Ведь двигаться есть действовать, а быть движимым – это претерпевать. Также, если Он не действует и не претерпевает, то каким образом говорится, что Он любит всех, и любим всеми, кого Он создал? Ведь любить есть некое движение действующего, а быть любимым – причина и цель движения претерпевающего. Но это я говорю в общепринятом смысле. Ибо если кто-нибудь **505A** вглядится в природу вещей внимательнее, он откроет, что многие глаголы кажутся активными по одному только внешнему звучанию, имея, однако, по смыслу значение пассивных, и наоборот, внешне пассивные имеют активное значение. Ведь тот, кто любит и приязнствует, сам претерпевает, а тот кто любим и приязен, – действует. Но если Бог любит то, что создал, он, конечно, представляется движимым, ведь Он движим своей любовью. А если Он любим теми, кто способен любить, – знают они то, что любят, или не знают, – разве не понятно, что Он [ими] движет? Ведь их движет любовь к Его красоте. Поэтому каким образом сказать, что Он не движет и не движим, чтобы не показалось, что Он действует и претерпевает, я своими силами понять не могу, а потому тем настойчивее требую, чтобы ты распутал узел этого противоречия.

Н. Думаешь ли ты, что в тех, кто действует, одно – "быть" действующим, другое – "быть способным" **505B** действовать, и третье – "действовать", или же [все это] оно и то же?

В. Как полагаю, это не одно, но некие три, отличающиеся друг от друга. Ведь любящий (то есть тот, кто любит) – это некая "сущность" конкретной и определенной личности, которой принадлежит некая "способность" [potentia], посредством которой эта субстанция способна [potest] действовать, действует она или нет. А если сама субстанция посредством своей способности движет себя, чтобы делать нечто, говорят о "действии". А потому, как представляется, имеются три вещи: "субстанция", присущая ей "способность" [posse] действия, и осуществление этой возможности [possibilitatis] (как некоторой причины), каковое есть "действие" в какой-либо вещи, будь это действие возвратным, то есть обращенным на ту же самую личность, или переходящим на другую.

Н. Ты правильно различаешь. Как тебе кажется? Не следует ли усматривать такое же различение в том, кто претерпевает, так чтобы одним был претерпевающий, другим **505C** – способность претерпевать, другим – само претерпевание, будь оно от себя самого или от иного?

В. Разумеется, точно такое же.

Н. Следовательно, эти три и в тех, кто любит, и в тех, кто любим, имеют разную природу?

В. По моему мнению, разную. Ведь одна природа у субстанций, а другая у привходящих [признаков]. Тот, кто действует или претерпевает, есть субстанция, а способность действовать или претерпевать, и само действие или претерпевание суть привходящие.

Н. Удивительно, каким образом ты забыл то, о чем в предшествующих рассуждениях уже спрошено, отвечено и, полагаю, определено.

В. Напомни, пожалуйста, и восстанови в моей памяти, каково оно. Не отрицаю, что я нерадив и беспамятен из-за изъяна памяти, которым является забывчивость.

Н. Помнишь ли, как мы вывели и заключили, что ΟΥΣΙΑΝ, ΔΥΝΑΜΙΝ, ΕΝΕΡΓΕΙΑΝ (то есть, как мы часто говорили, "сущность", "способность" **505D** и "действование") являются некоей неразделимой и неразложимой троицей нашей природы, [элементы] которой соединены друг с другом чудесной естественной гармонией так, что три суть одно и одно есть три? И что они, так сказать, не разной природы, но одной и той же, не как субстанция и привходящие ей, но как некое сущностное единство и субстанциальное различие трех в одном?

В. Я помню это и впредь никогда не предам забвению. Ибо предать забвению явственный **506A** образ Творца – величайшая глупость и несчастье. Но я пока не вижу, куда ты клонишь, разве только к тому, что на твой вопрос я ответил, что есть, так сказать, три разнящихся между собой: одно согласно подлежащему, а два согласно привходящему. Как кажется, эти три сильно отличаются от трех предшествующих. А потому, либо единственно и истинно существуют только те три, о которых мы говорили, что они одной и той же субстанции (то есть сущность, сила [virtus] и действование [operatio], а в отношении тех, о которых я сказал после (о субстанции вместе с привходящими, то есть "возможностью" действия и "осуществлением" этой возможности, каковым является действие), нужно думать, что они излишни, и никакое разумение их не обнаруживает; либо все наоборот; либо даже – что, как представляется, будет вернее сказать, – в природе вещей имеется и первое, и второе, различающиеся **506B** своими естественными различиями.

Н. Как кажется, с правильным разумением согласуется то, что ты привел последним. Ведь всякий, кто скажет, что сущностная, неколебимая и нетленная троица (то есть сущность, сила, действование) врождена всем и особенно рассуждающим и умным природам, не отклоняется, как полагаю, от истины. Эта троица не может ни возрастать, ни умаляться во всем, чему она врождена. Но понимают,

что троица, следующая за ней, есть как бы осуществление предшествующей. Ведь, я полагаю, не противоречит истине, если мы скажем, что из той самой сущности, что сотворена во всех вещах единой и всеобщей [universalis], одинаковой [communis] у всех (а следовательно, поскольку она имеется у всех причастных **506C** ей, говорится, что она не есть собственность какой-либо из причастных ей отдельных вещей), изливается естественным исхождением [progressione] некая собственная субстанция, принадлежащая не кому-либо иному, как тому, чья она. Этой субстанции присуща собственная "возможность" [possibilitas], которая берется не откуда либо еще, как из само́й всеобщей "силы" [virtute] вышеупомянутой всеобщей сущности. Сходным образом следует сказать, что собственное "действование" наиболее частной субстанции и способности нисходит не откуда-нибудь, как от самого́ всеобщего "действования" тех же всеобщих сущности и силы. И не удивительно, что говорят будто эти три, усматриваемые в отдельных вещах, суть словно некие акциденции вышеупомянутой всеобщей троицы и ее первые проявления [apparationes], потому что сама она как таковая едина и неизменно пребывает во всех, что **506D** существуют из нее и в ней, и не может ни возрасти, ни умалиться, ни разложиться, ни исчезнуть. А те, что усматриваются как наиболее частные в отдельных вещах, могут возрастать, уменьшаться и многообразно изменяться. Ибо не все одинаково причастны всеобщим "сущности", "силе" и "действованию": одни больше, другие меньше, но ни один не лишен причастности к ней полностью. И сама она пребывает одной и той же во всех причастных ей, и ничему не открывается для причастности к ней в большей или меньшей степени, как свет **507A** для глаз, ведь в отдельных вещах и в себе самой она находится целиком.

А возрастать или умаляться – это, так сказать, нехватка или прирост причастности, а потому они обоснованно считаются привходящими. Ведь то, что всегда остается самим собой, правильно называется истинной субстанцией, а то, что изменяется, происходит либо из изменчивости непостоянной субстанции, либо из причастности акциденций, будь они природными или неприродными. И не удивляйся, что некоторые акциденции именуются субстанциями, поскольку они суть субстанции [subsistunt] для прочих акциденций. Когда ты видишь, как количеству, которое несомненно есть акциденция субстанции, привходят [accidere] другие акциденции, как, например, цвет, который проявляется подле количества, и времена, которые постигаются в отмеренных [morosis] движениях времени. Ведь время есть точное и разумное измерение длительности **507B** и движения изменчивых вещей[96].

B. К такому заключению я, как кажется, и стремился. Но хотелось бы, чтобы ты кратко и ясно определил это последнее рассмотрение вещей.

Н. Если позволишь, примем, что тройное понимание вещей, то есть сущности, силы и действования, устроено Создателем всего как неизменное пребывание и прочное основание вещей.

В. Давай примем это.

Н. Тогда, как понимаю, следует думать, что эта троица, которая может усматриваться в отдельных вещах и которая исходит от первой сущностной троицы, есть осуществление, так сказать, предшествующей причины, она есть ее изначальные движения и некие изначальные акциденции.

В. Это тоже необходимо признать.

Н. Но представляется, что все привходящее [acciderit] этим последующим трем – изнутри или извне, от природы или неким случайным **507C** образом [eventibus] – становится акциденцией акциденций.

В. Не буду противиться и этому выводу. Ведь поскольку, согласно Аристотелю, имеется десять родов вещей, именуемых категориями (то есть сказываниями), и нам известно, что никто из греков или латинян не возражает против этого деления вещей на роды, мы видим, что все первые сущности, которых греки именуют ΟΥΣΙΑΣ, – и оправданно, поскольку они существуют как таковые и не нуждаются ни в чем, чтобы быть, ибо так Создателем всяческих они утверждены словно неколебимые основания – заключены в одном роде и своей троичностью чудесно и неизменно пребывают в подобии начальной причине всего, то есть, как уже не раз говорилось, в сущности, силе и действии.

А прочие девять родов называют акциденциями[97], и не **507D** безосновательно, ибо они пребывают не как таковые, но в упомянутой сущностной троице. Ведь то, что место и время называются греками ΩN ANEY (то есть "без чего не может быть прочего")[98], нужно понимать не так, что упомянутая субстанциальная троица числится среди тех вещей, которые не могут пребывать без места и времени. Ведь ей не требуется для пребывания **508A** помощь места и времени, поскольку она по достоинству своего устроения [conditionis] существует как таковая до и превыше места и времени. Но девять родов, которые приписываются только к акциденциям, так делятся авторами [писаний], что те акциденции, что изначально усматриваются в сущностях, позднее обращаются в субстанции, поскольку становятся субстанциями [subsistunt] для других акциденций. Ибо первое деление всех вещей – это деление на сущности и акциденции, второе – акциденций на субстанции (его можно продолжать едва ли не до бесконечности, поскольку то, что теперь является акциденцией для предшествующего себе, затем становится субстанцией для следующего). Но это следует обсудить в другом месте. Теперь же, если ты не против, продолжим то, что мы обсуждали.

Н. Так что же, по-твоему, акциденции имеются только у каких-либо сущностей или акциденций?

В. Никто из сведущих в **508B** [свободных] искусствах не скажет иного. Ведь акциденция заслуженно именуется так именно по причине того, что прилепляется к сущности, субстанции или какой-либо акциденции.

Н. Содержатся ли в числе акциденций действие и претерпевание?

В. Разумеется.

Н. Следовательно, они принадлежат некоей субстанции. Ведь они привходят [accidunt] частным субстанциям, поскольку общим сущностям не привходит ничего.

В. Не стану этого отрицать.

Н. Скажи, пожалуйста, привходит ли что-нибудь высшей и простой божественной природе?

В. Отнюдь.

Н. А сама она привходит чему-либо?

В. Я бы не стал утверждать этого, иначе она оказалась бы претерпевающей, изменчивой и приемлющей другую природу.

Н. Следовательно, она не принимает никаких акциденций, и сама не привходит ничему?

В. Абсолютно никаких и ничему.

Н. Являются ли действие и претерпевание акциденциями?

В. Это тоже понятно.

Н. Следовательно, **508C** высшая причина всего и высшее начало, то есть Бог, не принимает действия и претерпевания.

В. Неумолимость этого рассуждения загоняет меня в угол. Ведь если я скажу, что это ложно, сам разум будет смеяться надо мной, и не дозволит ни в чем отступиться от того, с чем я ранее согласился. А если [сказать, что это] истинно, с необходимостью будет следовать, что то, с чем я соглашался относительно действия и претерпевания, я должен допустить и в отношении прочих активных и пассивных глаголов, какому бы роду глаголов они не принадлежали, а именно, что Бог не любит и не любим, не движется и не движим, и тысяча подобных вещей, и более того, что Он не есть и не пребывает [subsistere]. А если это так, понимаешь ли ты, что я буду погребен под стрелами святого Писания, и [понимаешь] сколь многочисленны и часты будут эти стрелы? Ведь кажется, что они свищут со всех сторон, возглашая, что это ложь. Думаю, от тебя не скрыто, как трудно и **508D** тяжело доказать это простым душам, ведь когда те, кто кажутся мудрыми, слышат подобное, их слух ужасается.

Н. Не страшись. Ведь теперь нам нужно следовать разуму, который исследует истину вещей и не подавляется никаким авторитетом, [разуму], которому ничто не препятствует публично открыть и провозгласить вещи, которые он ревностно, круг за кругом разыскивает **509A** в размышлениях и в тяжких труда находит. Ибо авторитету святого Писания нужно следовать во всем, поскольку истина размещается в нем, словно в неких своих тайных обителях, однако нельзя полагать, что, представляя нам божественную природу, оно всегда пользуется именами и глаголами в их собственном значении [signis], напротив, оно прибегает к неким подобиям [similitudinibus] и различным способам метафорического [translatorum] понимания глаголов и имен, снисходя к нашей немощи и простым учением поддерживая наши пока еще невежественные и незрелые умы. Внемли Апостолу, который говорит: "я давал вам питье молока, а не [твердую] пищу" (1 Кор 3:2). Ибо таким образом священные речения[99] стремятся сообщить и представить нам относительно невыразимых, непостижимых и невидимых вещей нечто, о чем нужно размышлять, чтобы вскармливать нашу веру. Ведь относительно Бога тем, кто живет целомудренно, **509B** благочестиво и ревностно разыскивает истину, нужно говорить и мыслить только то, что находится в святом Писании; и тем, кто полагает либо высказывает нечто относительно Бога, нужно использовать только значения и метафоры [translationibusque] самого [Писания]. Ибо кто будет столь самонадеян, чтобы сказывать о неизреченной природе нечто, изобретенное [repertum] им самим, помимо того, что она сама о себе проиграла [modulata est] на своих святых инструментах [organis] (я говорю о богословах)[100]? Но чтобы ты тверже в этом убедился и уверовал, здесь, как я полагаю и если ты не против, следует привести свидетельство святого Дионисия, богослова.

В. Разумеется, не против. Я не выслушаю ничего более охотно, чем рассуждение, подкрепленное надежнейшим авторитетом.

Н. В первой главе [книги] *О божественных именах* упомянутый богослов **509C** великими хвалами утверждает авторитет святого Писания. Но поскольку он высказывается в своей манере, со сложным и запутанным порядком слов, а потому многим кажется весьма темным и трудным для понимания, я решил привлечь его суждение об этом, [сделав] порядок слов более легким для понимания, чем в оригинале. "Вообще, – говорит он, – не должно осмеливаться говорить и мыслить что-либо о сверхсущественной божественности помимо того, что божественно явлено нам из священных речений. Ведь сверхсущественное знание о самóй сверхсущественности, которая выше рассуждения и ума, и сущности, должно быть отнесено к высшим сияниям, в благоразумии и святости стянутым вокруг божественного, [сияниям], настолько прозревающим вверх, насколько луч божественных Речений открывает себя"[101]. Видишь,

каким образом он запрещает вообще осмеливаться говорить о **509D** сокровенной божественности что-либо, помимо сказанного в святых Речениях? Их, то есть Речения, он называет славнейшим и истиннейшим именем: "высшие сияния, в святости и благоразумии стянутые вокруг божественного". Далее в том же месте он пишет: "Ведь так же как для чувственного непостижимо и несозерцаемо невидимое, а для тех, кто наделен обликом **510A** и образом, [непостижимо] простое и лишенное образа, а для оформленного в очертаниях тел [непостижима] неосязаемая и неочерченная бесформенность бестелесного, так, согласно тому же разумению истины, сверхсущественное величие превосходит сущности, а превышающее ум единство [превосходит] умы. И для всех сил [virtutibus] недосягаемо то, что превыше чувства, и [недосягаемо] сокровенное от всякого разума сверхразумное Добро; и Единство, делающее единым всякое единство; и сверхсущественная Сущность; и невидимый Ум; и сокровенное Слово; и Неразумность, Невидимость и Безымянность, существующие иным, чем все сущее, образом; – Причина бытия всех вещей, сама, однако не-ON [не сущая], поскольку она есть верх всякой сущности; и как еще она сама в собственном смысле и со знанием являет саму себя.

Следовательно, как было сказано, не должно осмеливаться говорить **510B** и мыслить что-либо об этой сверхсущественной и сокрытой Божественности помимо того, что божественно явлено нам, поскольку так Она сама наилучшим образом поведала о себе в Речениях. Ведь знание и созерцание ее такой, какова она есть, недоступно для всего сущего, так как она сверхсущественно отделена от всего".

Довольно этих [цитат] о необходимости следовать только святому Писанию, особенно в рассуждениях о божественном. А разум относительно этого всячески стремится показать и подтвердить с помощью надежного исследования истины, что о Боге ничего нельзя сказывать в собственном смысле, поскольку Тот превосходит всякий ум (Флп 4:7) и все чувственные и умопостигаемые обозначения, "Он лучше познается в незнании"[102], "неведение Его есть истинная мудрость"[103], Он более истинно и верно отрицается во всем, чем утверждается. Ибо все, что ты станешь отрицать в отношении **510C** Него, будет истинным отрицанием, однако не все, что ты будешь о Нем утверждать, будет истинным утверждением. И если ты покажешь, что Он есть то или это, тебя уличат во лжи: ведь Он не есть что-либо из того, что есть и что может сказываться или мыслиться. А если ты провозгласишь: "Он есть и не это, и не то, и [вообще] не что-либо", то покажется, что ты говоришь истину, поскольку Он – ничто из того, что есть и что не есть, и никто не может приблизиться к Нему, прежде чем, "укрепившись на пути ума, не оставит все чувства и умствования, и чувственное, и все, что есть, и что не есть, и не восстановится в незнании, насколько возможно, до единства то-

го, Кто превосходит сущность и понимание"[104], того, применительно к Кому [невозможны] ни разумение, ни понимание, Кто не сказывается и не понимается, для Кого нет ни имени, ни глагола.

Но не без причины, **510D** как мы часто говорили, все, что существует от верха до низа, может сказываться о Нем посредством некоего подобия, либо неподобия, либо противоречия, либо противоположности, поскольку все, что может сказываться о Нем, происходит от Него[105]. Ибо Он создал не только подобное себе, но также и неподобное, поскольку сам Он – подобный и неподобный. Он есть также причина **510A** противоположностей, поскольку истинное рассуждение подтверждает, что силою тех, что истинно созданы Им, содержатся также те, которые кажутся противоположными [истинно созданным] и которые посредством лишенности сущности не существуют. Ведь не найдется ни одного порока [vitium], который не был бы тенью какой-нибудь добродетели [virtutis] либо в силу некоего обманчивого уподобления, либо в силу явной противоположности. По уподоблению – как, [например], гордыня несет тень истинного могущества, леность – покоя, ярость – мужества, гнев – взыскательности и справедливости, и тому подобное. А по противоположности – как злоба [есть тень] добра. Ведь как добро выводит существующее из несуществования, чтобы ему быть, так злоба жаждет растлить и полностью разложить все, что есть, чтобы ему не быть. И если бы это случилось, то есть если бы все погибло, вместе с ним погибла бы и она. Ведь если бы погибла природа, вместе с ней погиб бы [ее] изъян [vitium]. Но силою [virtute] добра содержится вся природа, **511B** чтобы ей не погибнуть. Однако до сих пор злобе дозволяется быть в ней, то есть в природе, для восхваления добра посредством сравнения ее с противоположностью, для упражнения в добродетелях посредством разумной деятельности, для очищения самой природы, когда "смерть будет поглощена победою" (1 Кор 15:54) и во всяческих будет являться и править одно добро, и во всей вселенной сгинет злоба. Но более подробно это будет обсуждаться в пятой книге.

Итак, да не отпугнет тебя никакой авторитет от вещей, которым учат разумные выводы из правильного умозрения. Истинный авторитет не мешает правильному разумению, а правильное разумение – истинному авторитету, ибо нет сомнений в том, что оба они проистекают из одного источника, а именно божественной Премудрости. Ибо разумение допустило и поручило благочестиво **511C** исследующим мыслить и говорить о непостижимой и невыразимой природе многое, дабы стремление к истинной религии не безмолвствовало во всех [верных], дабы и тех, кто пока еще неискушен в вере, воспитывать простым учением, и чтобы врагам кафолической веры, та отвечала, будучи обученной и вооруженной, защищенной божественными укреплениями. А авторитет [хочет] благочестиво и целомудренно исправлять простецов, вскармливаемых пока еще в

колыбелях церкви, дабы они не помыслили и не подумали о Боге чего-нибудь недостойного, и чтобы они не считали, будто все, что авторитет святого Писания сказывает о Причине всяческих, сказывается в собственном смысле, будь это наиславнейшее и наивысшее из всех, как Жизнь, Сила и имена прочих добродетелей; будь это среднее, как Солнце, Свет, Звезда или любая из вышних частей этого видимого мира, **511D** сказываемых о Боге; или будь это нечто из низших движений видимого творения, как Дыхание, Облако, Блистание, Восход, Гром, Роса, Ливень, Дождь, а также Вода, Река, Земля, Скала, Древо, Виноградная лоза, Маслина, Кедр, Иссоп, Лилия, Человек, Лев, Телец, Конь, Медведь, Барс, Червь, а также Орел, Голубь, Рыба, Кит[106] и **512A** бесчисленные прочие [эпитеты], которые посредством некоей метафоры [transformatione] и фигурального [figurataque] именования переносятся с созданной природы на природу создающую. И что еще удивительнее, Писание, как искусник [artifex scriptura], переносит на Творца не только с твари, но также с противоположного природе, а именно, с Безумия, Опьянения, Похмелья, Забвения, Гнева, Ярости, Ненависти, Вожделения и прочего им подобного[107], которым умы простецов обманываются в меньшей степени, чем метафорами, [полученными] от вещей более высоких, взятых из природы. Ведь душа разумная, но все еще простая, слыша, как о Боге сказываются имена природных вещей, и полагая, что они говорятся о Нем в собственном смысле, может быть введена в заблуждение. Однако она обманывается не полностью, когда, слыша как о Создателе сказываются имена вещей противных природе, либо заключает, что это вовсе ложно, **512B** и отметает это, либо допускает это и полагает, что оно сказано фигурально.

В. Я не столь сильно страшусь авторитета или опасаюсь нападок менее способных умов, чтобы постесняться с полной откровенностью высказать ясные выводы и несомненные определения истинного разумения, тем более, что подобные вещи обсуждаются только между мудрецами, которым нет ничего приятнее для слуха, чем истинное разумение, ничего любезнее для исследования, чем когда его [разумение] разыскивают, ничего прекраснее для созерцания, чем когда его находят. Но я желаю знать, куда клонится означенное рассуждение.

Н. Для чего, думаешь ты, я выстраиваю эти доводы, как не для того, чтобы ты уяснил, что как слова, означающие вещи созданной природы (будь то субстанции, либо акциденции, либо **512C** сущности), [сказываются о создающей природе] в переносном, а не собственном смысле, так и глаголы, означающие природные или не-природные движения, могут сказываться о создающей природе в переносном, но не в собственном смысле? Ведь если имена сущностей, субстанций или акциденций прилагаются к Богу не в истинном смысле [re vera], но из, так сказать, потребности обозначить невы-

разимую природу, разве из этого с необходимостью не следует, что и глаголы, имеющие значение движений сущностей, субстанций и акциденций, не могут в собственном смысле сказываться о Боге, который по непостижимому и невыразимому превосходству своей природы поднимается выше всякой сущности, субстанции, всякой акциденции, всякого движения, действия и претерпевания, и всего, что говорится и мыслится о подобных вещах, и всего, что не говорится и не **512D** мыслится, и, однако, связано с ними? Ведь что же, если посредством метафоры говорят, что Бог есть Любовь, хотя Он больше-чем-любовь и превосходит всякую любовь, отчего тем же образом не сказать, что Он "любит", хотя Он выходит за пределы всяческого движения любви, ибо Он не влечется ни к чему, кроме себя самого, поскольку Он один есть все во всех? Сходным образом, **513A** если Его именуют Действующим и Делателем, Создающим и Создателем (конечно, не в собственном, но в некоем переносном смысле), отчего тем же способом речи не сказать, что Он и "делает", и "создает", или "делается", или "претерпевает"? И я полагаю, что сходным образом следует думать и о прочих словах, которые обозначают все движения всецелого изменчивого творения, будь то природные либо не-природные, или умные либо рассуждающие, либо нерассуждающие, или телесные либо бестелесные, или [ограниченные] местом и временем, прямые, наклонные, угловые, круговые, сферические[108].

В. Ты настойчиво понуждаешь меня признать это разумным. Но я бы хотел, чтобы в поддержку [сказанного] ты привлек нечто, подкрепленное авторитетом святых отцов.

Н. Думаю, тебе ведомо, что первое по природе обладает бóльшим **513B** достоинством, чем первое по времени.

В. Это известно почти всем.

Н. Мы уяснили, что разум первее по природе, а авторитет – по времени[109]. Ведь хотя природа сотворена вместе со временем, авторитет начал быть не от начала времени и природы, тогда как разум возник вместе с природой и временем из начала вещей.

В. Разум сам учит этому. Ведь авторитет происходит из истинного разума, но разум – отнюдь не из авторитета. Ибо всякий авторитет, не подтвержденный разумом, кажется непрочным[110], тогда как истинный разум, поскольку его незыблемость и неизменность обеспечивается собственными силами [virtutibus], не нуждается в опоре и поддержке никакого авторитета. Мне кажется, что истинный авторитет есть не что иное, как истина, разысканная силою разума и записанная **513C** святыми отцами для пользы потомков. Или, может быть, тебе представляется иначе?

Н. Никоим образом. Поэтому в теперешнем рассуждении нужно сперва использовать разум, а затем авторитет.

В. Приступай в том порядке, в каком хочешь, поскольку я следую за тобой.

Н. Неужели ты думаешь, что действие и претерпевание могут существовать без какого-либо движения [со стороны] действующего и претерпевающего?

В. Относительно действующего у меня нет сомнений: я не вижу каким образом действующее способно действовать без какого-либо движения со своей стороны, но каким образом движется в себе то, что претерпевает, мне уже не вполне ясно.

Н. Разве ты не видишь, что все действующее движет себя или движимо к тому, чтобы двигать вещь, которую оно стремится сделать, из того, чего не было, в то, что есть? Ведь ничто не может перейти от того, чего не было, в то, что есть, **513D** без своего или чужого движения, знает оно о тех движения или не знает. Я сейчас говорю не о том родовом и общем [generalem communemque] движении, от природы [имеющемся] во всех творениях, которым все движется из ничто в бытие, но об обычном движении во времени, которым изменчивая материя, движимая либо природой, либо искусством, каждодневно принимает какие-либо качественные формы.

В. Теперь я понимаю и виню **514A** себя в чрезмерной медлительности, ведь я не видел, что все претерпевающее претерпевает либо свои, либо чужие, либо и те, и другие движения.

Н. Следовательно, делающее и делаемое претерпевают свои движения. Ибо делающее претерпевает свое движение деланию, а соделываемое выдерживает и свое, и чужое движение: свое – посредством перехода из того, чего не было, в то, что есть, а чужое – поскольку [соделываемое] как таковое не является причиной своего движения, но [причина] это либо естественное движение, либо свободное воление, либо некая необходимость [со стороны] делающего. Следовательно, как мы сказали, соделываемое [испытывает] и собственное, и чужое движение, тогда как делающее претерпевает только собственное, хотя часто случается, что делающее движимо к деланию иной причиной, так что и делающее, и претерпевающее представляются одним и тем же. Но само действие делающего, хотя **514B** оно рождается из различных причин, будь они природные, произвольные или не-произвольные, вследствие этого называется собственным, поскольку мыслится не вне себя, но в себе самом.

В. Не отрицаю, что в этом ты меня убедил, а потому я ожидаю [рассуждений] об остальном.

Н. Я полагаю, ни одно движение не может быть лишено начала и конца [fine]. Ведь разум признает только то, что всякое движение начинается из некоего начала и стремится к некоему концу, по дос-

тижении которого успокаивается. Досточтимый Максим самым ясным образом утверждает это в третьей главе [книги] *О трудностях*, говоря: "Если Бог неподвижен, как полнота всех вещей, а все вещи, что принимают бытие из не сущего, движутся, то их во всех отношениях несет к некоей причине"[111]. Ибо, как учит тот же Максим в другом месте, причина всего есть то же, что цель [finis] всего[112]. **514C** Ведь Бог есть и Начало, то есть причина, всех тварей, и Конец, поскольку от Него они и получают, и начинают бытие, и к Нему они движимы, чтобы в Нем успокоится[113]. Тот же [Максим] несколько далее в той же главе говорит: "Он есть движение тех, что созданы, будь то умопостигаемое [движение] умопостигаемых [творений], или чувственное – чувственных. Ведь из соделанного нет ничего, что было бы совсем неподвижно[114]... Те, кто священным образом ввели нас в священное знание божественных таинств, называют такое движение естественной силой, спешащей к своей цели; или страстью, то есть движением, переходящим от одного к другому, цель которого – бесстрастие; или делающим действием, цель которого – совершенство как таковое.

Но ничто из соделанного не есть для себя цель, не будучи для себя и причиной. **514D** Иначе оно было бы и нерожденным, и лишенным начала, и неподвижным, поскольку у него не было бы ничего, к чему бы его каким-либо образом двигало. Оно выходило бы за пределы природы сущих, поскольку [не имело бы] ради чего существовать, – если, конечно, истинно определение (пусть и [данное] чужаком), гласящее: "цель – это то, ради чего [существует] все, сама же она – не ради чего-либо"[115].

И оно, [соделанное], не есть совершенство-как-таковое, иначе оно не [стремилось бы] осуществиться, как полнота, и сходным образом **515A** не получало бы бытия ни от чего: ведь совершенное также и беспричинно.

И оно, [соделанное], не есть бесстрастие, иначе оно было бы постоянным[116], бесконечным и неочерченным [incircumscriptum], поскольку тому, что вообще не претерпевает, от природы не присуще претерпевание, оно не любимо ничем и не движимо к чему-либо посредством любви[117]... Ведь быть целью, совершенством и отсутствием претерпевания присуще одному Богу, поскольку Он неподвижен, закончен и не претерпевает, тогда как соделанным присуще быть движимыми к концу, не имеющему начала[118]... Ведь все соделанные претерпевают то, что их движет [чем-либо], будучи теми, кто не имеет движения-как-такового и силы-как-таковой. Тогда, если соделанные существуют как разумные, они также и во всех отношениях движимы: они движимы от начала (согласно природе, посредством бытия) к концу (согласно знанию, посредством благобытия)[119]. Ведь Конец движения движимых – это само **515B** благобытие в Том, что всегда есть, так же как Начало – это само бытие, которое, конечно, есть Бог, дающий бытие и дарующий благобытие, как Начало и Ко-

нец. Ведь из Него, как от Начала, мы движимы безусловно [absolute], и к Нему, как к Концу, мы движимы особым образом [quoquo modo].

Но если умное [intellectuale] движимо, сообразно себе, умным образом [intellectualiter], оно, конечно, и умопостигает [intelligit]. А если оно умопостигает, оно, конечно, любит то, что умопостигает. А если любит, то, конечно, испытывает исступление по отношению к тому, как к любимому. А если испытывает, то, конечно, и спешит. А если спешит, то, конечно, начинает неистово двигаться. А если начинает неистово двигаться, то не останавливается до тех пор, пока не станет целиком в целом любимого, и не объемлется [этим] целым, охотно и добровольно принимая целое как спасительное ограничивание [circumscriptionem], чтобы сделаться целым в ограничивающем целом **515C** чтобы не осталось никакого хотения от себя, как могущего знать себя целиком ограниченным, но [осталось хотение] того, кто ограничивает; это как воздух целиком просвеченный светом, и железо целиком расплавленное в целом огня"[120].

Видишь, каким образом означенный досточтимый учитель наставляет, что любое движение присутствует только в тех вещах, что происходят от начала и стремятся посредством естественного движения к своему концу, и [как он] трояко определяет это естественное движение, а именно, так: "движение есть естественная сила, спешащая к своей цели"[121]. Или так: "движение есть претерпевание, приходящее из одного к другому, конец которого – отсутствие претерпевания"[122]. Или так: "движение есть делающее действие, цель которого – совершенство как таковое"[123]. Но что касается его определения, "действие есть претерпевание, приходящее от одного к другому", хотя оно и мыслится в отношении природного **515D** движения, не следует понимать его так, что начало, из которого претерпеваемое [passibilis] движение (то есть претерпевающее [patiens] собственное движение) происходит, – это одно, а конец, к которой влекутся, – другое, ибо у всех естественно движущихся вещей начало и конец едины, и это есть Бог, от которого, через которого, и к которому все движимо[124]. Но поскольку начало мыслится, как одно, а конец, как другое, то об этих двух мыслимых говорят **516A** словно о разных вещах, хотя речь идет о едином начале и конце всего; например, кто-нибудь мог бы сказать так: "от того в Боге, что понимается как начало, к тому, что понимается как конец".

Теперь узри то, что все, лишенное начала и конца, необходимо лишено также всяческого движения. Ведь Бог есть "анархóс" (то есть "безначальный"), поскольку ничто Ему не предшествует, ничто Его не создает, как существующего. И Он не имеет конца, поскольку бесконечен: ведь за пределами Него не мыслится ничего, ибо Он есть предел всего, дальше которого ничто не выходит. Поэтому Он не принимает никакого движения, ведь Ему некуда двигаться, поскольку Он есть Полнота, и Место, и Совершенство, и Стояние, и Целое всех вещей, а вернее Он есть больше-чем-Полнота-и-Совер-

шенство, больше-чем-Место-и-Стояние, больше-чем-Целое-всех-вещей. **516B** Ибо Он больше чем то, что о Нем говорится и мыслится, каким бы образом нечто о Нем не говорилось и не мыслилось.

В. Эти вещи мне, как полагаю, ясны и понятны.

Н. Тогда, если ты приписываешь все движение творению, а Бога делаешь свободным от любого движения, то настолько ли ты тугодум, чтобы приписывать Ему (в отношении Которого ты исключил всякое движение) делание или претерпевание, хотя в предшествующих разумных выводах ты, как полагаю, вполне здраво допустил, что эти два, без сомнения, могут возникать только в тех вещах, которым присуще движение?

В. В отношении "претерпевания" [pati] я никоим образом не усомнюсь, ибо верю и понимаю, что Бог совсем не претерпевает [impassibilem] (претерпеванием [passionem] я называю то, что противоположно деланию [facere], то есть соделываемость [fieri]). Ибо кто станет говорить или полагать, а тем более разуметь, что Бог претерпевает соделывание, когда Он – творец, а не творение? Ибо хотя и говорят, как мы уже **516C** давно между собой умозаключили, что Бог "соделывается", ясно, что это говорится в некоем фигуральном словоупотреблении. Ведь считают, что Он всеобщим образом соделывается в своих творениях, поскольку в них Он, без которого они не могут существовать, мыслится не только как существующий, но и как их сущность. "Ибо, – по словам святого Дионисия, – бытие всех вещей есть превышающая бытие божественность"[125].

Говорят также, что он соделывается в душах верных, когда он или зачинается в них через веру и добродетель, или начинает неким образом уразумеваться через веру. Ведь вера, как полагаю, есть не что иное, как некое основание, из которого в разумной природе начинает соделываться знание Творца.

Но в отношении "делания" [facere] мне пока еще не все ясно, раз я слышу как все святое Писание и кафолическая вера исповедуют Бога Создателя [factorem][126].

Н. Ты уже уступил в том, что не может быть **516D** делания без движения делающего.

В. Уступил.

Н. Тогда ты либо отдашь Богу движение, без которого немыслимо делание, либо отнимешь у Него вместе и движение и делание. Ведь эти два числятся среди тех, что вместе существуют, вместе возникают и пропадают.

В. Я не могу отдать движение Богу, который один неподвижен и не имеет куда или к чему двигаться, поскольку в Нем суть все, более того, **517A** Он сам есть все[127]. Но я не могу отнять у Него делания, поскольку Он – создатель всего.

Н. Тогда ты отделишь движение от делания?

В. И этого не могу, ибо вижу, что они друг от друга неотделимы.

Н. Тогда что же ты будешь делать?

В. Не знаю, а потому истово молю, чтобы ты указал мне какой-нибудь выход и избавил от этого величайшего затруднения.

Н. Тогда прими следующую последовательность рассуждений. Как тебе представляется, был ли Бог, прежде чем Он соделал все?

В. Мне кажется, был.

Н. Тогда делание было для Него привходящим. Ведь то, что не совечно Ему и не одной с Ним сущности, есть либо нечто иное вне Его, либо привходит Ему.

В. Я бы не стал полагать, что, помимо Него и вне Его, есть нечто, ведь все суть в Нем, и вне Его нет ничего. И я бы не приписывал Ему необдуманно ничего привходящего, иначе Он будет не простым, но **517B** неким составом из сущности и привходящих ей. Ибо если вместе с Ним мыслится нечто иное, что не есть Он сам, или если нечто привходит Ему, Он, конечно, не будет бесконечен и прост. А это кафолическая вера и истинное разумение безусловно отвергают. Ибо исповедуют, что Бог бесконечен и более-чем-бесконечен, ведь Он есть бесконечность бесконечных, Он прост и больше-чем-прост, ведь Он есть простота всех простых вещей. Верят и разумеют, что вместе с Ним нет ничего, поскольку Он сам есть охват всех, которые суть и которые не суть, и [всех], что могут существовать и не могут существовать, и [всех], что, как кажется, Ему либо противоречат, либо противоположны, не говоря уже – подобны и неподобны[128]. Ибо Он есть подобие подобных и неподобие **517C** неподобных, противоположность противоположных и противоречие противоречащих. Прекрасной и невыразимой гармонией Он собирает и составляет все это в одиную согласованность. Ведь вещи, которые в частях вселенной кажутся противоположными друг другу, противоречащими и не сочетающимися друг с другом, согласуются и сочетаются, когда рассматриваются во всеобщей гармонии самой вселенной[129].

Н. Ты правильно понимаешь. И смотри, потом не сожалей, что уступил в том, в чем сейчас уступаешь.

В. Продолжай в том порядке, в каком хочешь. Я последую за тобой и не возьму назад ничего, в чем уступил теперь.

Н. Стало быть, Бога не было, прежде чем Он соделал все?

В. Не было. Ведь если бы Он был, делание всех вещей, было бы для Него привходящим, а если бы ему привходило делание всех вещей, то в Нем мыслились бы движение и время. Ведь Он бы двигался **517D** к деланию того, чего еще не создал, и Он бы предшествовал

по времени своему действию, которое было Ему не единосущно и не совечно.

Н. Следовательно, это делание совечно и единосущно Богу?

В. Верю и разумею, **518A** что это так.

Н. Бог и его делание [facere], то есть его действование [actio], это, так сказать, двое, или одно простое и неделимое?

В. Я вижу, что одно. Ведь Бог не приемлет в себя числа, поскольку Он один является неисчисляемым, и числом без числа, и причиной всех чисел, которая выше всякого числа[130].

Н. Стало быть, для Бога не одно – быть, а другое – делать, но бытие для Него тождественно деланию?

В. Не смею противиться этому выводу.

Н. Следовательно, когда мы слышим, что Бог делает все, мы должны это понимать не иначе, как то, что Бог есть во всем, что Он пребывает, как сущность всего. Ведь Он один истинно есть как таковой, и Он один есть все, о чем говорят как об истинно существующем в сущих. Ведь ничто из сущих не существует истинно само по себе, но все, что в них мыслится как **518B** истинно [существующее], принимает [существование] посредством причастности к Тому единственному, Кто один истинно есть сам по себе.

В. И не подумаю отрицать это.

Н. Тогда ты видишь, каким образом истинное разумение полностью удаляет категорию делания из божественной природы и наделяет им вещи изменчивые и временные, не способные обходиться без начала и конца?

В. Я также это ясно вижу. И теперь я уже без колебания понимаю, что никакая категория не подходит к Богу.

Н. Так что же, не должны ли мы проверить тем же рассуждением смысл всех глаголов, которые святое Писание сказывает о Боге, дабы заключить, что посредством них обозначается не что иное, как сама божественная сущность и больше-чем-сущность – простая, неподвижная и непостижимая никаким умом и **518C** обозначением? Например, когда мы слышим, что Бог "волит", "любит", "приязнствует", "видит", "слышит" и прочие глаголы, которые могут сказываться о Боге, мы должны лишь понимать, что посредством обозначений, сообразных нашей природе, нам представляют Его неизреченную сущность и силу, дабы истинная и благочестивая христианская вера не безмолвствовала относительно Творца всяческих настолько, чтоб не сметь ничего возвещать о Нем для поучения простых душ и изобличения уловок еретиков, всегда строящих козни против истины, старающихся искоренить ее, жаждущих ввести в заблуждение тех, кто недостаточно в ней наставлен. Поэтому "быть",

"волить", "делать", "любить", "приязнствовать", "видеть" и прочее в том же роде, могущее, как мы сказали, быть сказываемым о Боге, у Него не различаются, но следует понимать, что все это в Нем **518D** есть одно и то же и открывает Его невыразимую сущность таким образом, каким та дозволяет себя обозначать[131].

В. В самом деле, они не различаются. Ведь там, где есть истинная, вечная и неразложимая простота как таковая, там не может возникнуть **519A** одно и [отличающееся от него] другое, многое и различное. Однако я бы хотел, чтобы ты еще более прояснил это для меня, дабы я четко понимал, когда слышу, что Бог любит или любим, что мне нужно разуметь не что иное, как Его природу, без какого-либо движения, [будь то] любящего или любимого. Ибо когда мне это будет показано, то где-бы я ни прочитал или ни услышал о том, что Он волит, желает или желаем, приязнствует или приязнен, видит или видим, ищет или ищется, либо, сходным образом, движет или движим, я отнюдь не буду сомневаться в том, что все это нужно понимать как одно и то же. Я полагаю, что, как воление, любовь, желание, видение, алкание, а также движение, когда они сказываются о Боге, указывают нам на одно и то же, так и глаголы, будь то активные, пассивные или нейтральные, посредством какого бы способа обозначения они **519B** ни высказывались, мыслятся, как не различающиеся [и не обладающие] никакой разницей значения.

Н. Я полагаю, ты не обманываешься и в этом; это обстоит именно так, как ты думаешь. Тогда первым делом усвой следующее определение любви: "любовь есть сочетание и узы [connexio et vinculum], посредством которых вселенная всех вещей связывается в невыразимой дружбе и нерушимом единстве". Можно определить и так: "любовь есть конец и состояние покоя для естественного движения всех движущихся вещей, далее которого не идет движение никакого творения". С этими определениями открыто соглашается святой Дионисий, который так говорит в "Любовных гимнах": "Будем мыслить любовь, – говорим ли мы о божественной, либо ангельской, либо умственной, либо душевной, либо природной, – как некую соединяющую и связывающую силу, подвигающую высшее к промышлению о низшем, и **519C** опять же, созданных равными – к соучастию и взаимосвязи, а тех, что поставлены последними – к обращению к лучшим и поставленным выше"[132]. Он же в тех же [гимнах]: "Поскольку мы перечислили по порядку много видов любви, [происходящих] из единой [Любви]... то теперь мы опять свернем их все вместе в единую и сложную Любовь, которая есть Отец их всех, и соберем их из многих, сначала в две охватывающие Его общие любовные силы[133], которыми с вершины всего полностью властвует и предводительствует неизмеримая Причина всякой любви, к каковой [Причине] от всех сущих простирается соприродным каждому сущему образом всеобщая Любовь"[134]. Он же там же: "Хорошо, а теперь

опять воедино собирая их", – то есть силы любви, – "скажем, что есть некая единая простая сила, движущая себя к некоему единящему смешению **519D** [всего] от Наилучшего до последнего из сущих, а от того опять последовательно через все до Наилучшего, обращающая себя из себя, через себя, и к себе, и тем же способом всегда обращенная в себя саму"[135]. Поэтому Бог оправданно именуется Любовью, ведь Он есть причина всякой любви, Он разлит во всем и собирает все воедино, и возвращается к себе самому в невыразимом обратном движении, **520A** и полагает в Себе самом предел любовным движениям всего творения[136]. Также само распространение божественной природы во все, что в ней и ею существует, называется [действием] любви всего не потому, что [эта природа] (лишенная всякого движения и разом наполняющая все) каким-либо образом распространяется, но потому, что она распространяет и движет через все усмотрение разумного ума (ведь она есть причина распространения и движения ума), чтобы [ум] искал, находил и насколько возможно постигал того, Кто наполняет всех, чтобы они существовали, Кто умиротворяющим единением [copulatione], так сказать, вселенской любви собирает и неразделимо охватывает вселенную [universa] в неразделимое единство, которое есть то, что есть Он сам.

Опять же, говорят, что Он любим всеми, кто Им создан, не потому что Он нечто от них претерпевает, ибо Он один бесстрастен, но потому, что все влечется к Нему, и Его **520B** красота притягивает к себе все[137]. Ведь сам Он один есть истинно любимый, поскольку Он один есть высшее и истинное Добро и Красота. Ведь Он сам есть все, что в творениях мыслится как доброе, истинно прекрасное и желанное [amabile]. Ведь как кроме Его одного нет никакого сущностного добра, так нет ничего сущностно прекрасного или желанного. Потому, как камень, именуемый магнитом, который сам, хотя и тянет к себе своей естественной силой подносимое к нему железо, никоим образом не движется, чтобы сделать это, и не претерпевает ничего со стороны железа, которое притягивает к себе, так и Причина всех вещей приводит обратно к себе все вещи, что произошли из нее, без какого-либо движения со своей стороны, но одной лишь силой своей красоты. Поэтому тот же «святой Дионисий среди прочего говорит: "Но почему же богословы иногда называют **520C** Бога Любовью, иногда Приязнью, иногда Любимым и Желанным?" Он завершает свою проповедь, говоря так: "поскольку иногда Он движима, а иногда движит"»[138]. Это [свое] заключение досточтимый Максим разъясняет более подробно, говоря: «Будучи Любовью и Приязнью, Бог движим, а как Любимый и Желанный Он движет к себе все, что приемлет Любовь и Приязнь. И опять, говоря еще яснее: "Он движим, как привносящий неразрывную связь Любви и Приязни тем, кто этого приемлет, но движет, как привлекающий естественным образом желание тех, что движимы к Нему. И опять: Он движет и движим, как жаждущий, чтобы его жаждали, и любящий быть любимым, и приязнствующий быть приязным"»[139].

Ибо и сей чувственный свет, целиком наполняющий видимый мир, пребывает всегда неподвижным, **520D** хотя его колесница, которую мы именуем солнечным телом, вращается в вечном движении посредине эфирных пространств вокруг земли; сам же свет, изливающийся из этой колесницы, словно из некоего неиссякаемого источника, так проницает целый мир неизмеримым разлитием своих лучей, что не остается никакого места, куда бы он мог двигаться, и всегда пребывает неподвижным. Ведь повсюду в мире свет всегда полон и **521A** целостен [integra], он не покидает никакого места и не стремится ни в какое, за исключением некоего участка сего нижнего воздуха вокруг земли, который он оставляет, чтобы [тот] принимал земную тень, именуемую ночью. Тем не менее он движет взоры всех живых существ, способных ощущать свет, и привлекает их к себе, дабы посредством его они видели – насколько они могут видеть – то, что они могут видеть. И оттого его полагают движимым, что он подвигает лучи глаз двигаться к себе, [к свету], то есть он есть причина движения глаз к зрению. И не удивляйся, услышав, что природа света, которая есть огонь, целиком наполняет чувственный мир и неизменно находится повсюду. Ибо и святой Дионисий учит этому в книге *О небесной иерархии*[140], и святой Василий утверждает тоже самое в *Шестодневе*, [говоря, что] субстанция света находится повсюду, **521B** но прорывается неким естественным действием в светильниках мира, будь то большие или малые, не только для освещения, но чтобы размечать движениями небесных тел все время[141].

А что сказать об искусствах, которые у мудрецов называются свободными дисциплинами, о которых, хотя они сохраняются как таковые в самих себе совершенными [plenae], цельными и неизменными, говорят, что они движимы, когда подвигают взор разумного духа искать себя и находить, и привлекают его изучать их, так что и они, хотя сами они, как мы сказали, неизменны, представляются, однако, движимыми в умах мудрых, поскольку движут их [умы]?

Есть еще много иных вещей, в которых усматривается слабое [obscura] подобие божественной природе. Ведь сама она выше всякого подобия, и превосходит всякие примеры; но хотя сама по себе и в самой себе **521C** она неподвижно и вечно покоится [stat], однако говорят, что она движет все, поскольку посредством нее и в ней все вещи пребывают и выводятся из небытия в бытие, ведь ее бытием все приходят из ничто к бытию, и она всех притягивает к себе[142].

Также говорят, что [божественная природа] движима, поскольку она движет себя к себе, а через это она и движет себя, и словно бы движима собой.

Итак, Бог как таковой есть любовь, как таковой – ви́дение, как таковой – движение, и однако Он не есть ни движение, ни ви́дение, ни любовь, но больше-чем-любовь, больше-чем-ви́дение, больше-чем-движение.

И Он как таковой есть "любить", "видеть", "двигать", и однако Он как таковой не есть ни "двигать", ни "видеть", ни "любить", поскольку Он есть больше-чем-любить, видеть и двигать.

Опять же, Он как таковой есть "быть любимым", "быть видимым" и "быть движимым", и, однако, **521D** Он как таковой не есть ни "быть движимым", ни "быть видимым", ни "быть любимым", поскольку Он есть больше-чем-быть-любимым, видимым и движимым.

Следовательно, Он любит самого себя и любим самим собой в нас и в себе самом, и однако, Он не любит самого себя и не любим самим собой в нас **522A** и в себе самом, но больше-чем-любит-и-любим в нас и в себе самом. Он видит себя и видим самим собою в себе самом и в нас, и, однако, Он не видит самого себя и не видим самим собою в самом себе и в нас, но больше-чем-видит и видим в себе самом и в нас. Он движет себя самого и движим самим собой в себе самом и в нас, и, однако, Он не движет себя самого и не движим самим собой в себе самом и в нас, поскольку больше-чем-движет и движим в себе самом и в нас.

Поэтому осмотрительное, спасительное и кафолическое исповедание того, что должно сказывать о Боге, таково: сперва, согласно катафатике (то есть утверждению), мы посредством имен либо глаголов сказываем о Нем все вещи, однако, не в собственном смысле, но в переносном; затем, согласно апофатике (то есть отрицанию), мы отрицаем, что Он есть все вещи, которые сказываются о Нем согласно **522B** катафатике, однако [теперь] не в переносном, но в собственном смысле. Ведь больше истины не в утверждении, а в отрицании того, что Бог есть что-либо из сказываемого о Нем[143]. Затем, превыше всего, что о Нем сказывается, следует сверхсущностно сверхпрославить сверхсущностную природу, которая творит все и не творится. Следовательно, [слова], которые Бог Слово, сделавшийся плотью, сказал своим ученикам – "это не вы, кто говорит, но это Дух Отца говорит в вас" (Мф 10:20) – истинное разумение заставляет нас полагать, говорить и понимать подобным же образом в отношении прочих подобных: это не вы любите, видите, движите, но Дух Отца, который говорит в вас истину обо Мне, моем Отце и себе Самом, сам любит и видит в вас Меня, моего Отца и себя Самого, и движит себя Самого в вас, дабы вы любили Меня и **522C** моего Отца[144]. Следовательно, если святая Троица любит и видит, и движет сама себя в нас и в самой себе, то, конечно, она любима, видима и движима собой согласно превосходнейшему способу, непостижимому никакой тварью, каковым она и любит, и видит, и движет себя саму, а также любима, видима и движима самой собой в самой себе и в своих творениях, хотя она выше всего, что о ней говорится. Ибо кто и что может изрекать о Неизреченном, для Которого не найдется ни надлежащего имени, ни глагола, ни какого-либо надлежащего слова (такого не существует и не может возникнуть), и

"Который один имеет бессмертие и обитает в неприступном свете" (1 Тим 6:16). "Ибо кто познал ум Господень?" (Рим 11:34). Но прежде, чем завершить настоящее рассуждение, мне кажется, в этом месте следует, если **522D** ты не против, привести мнение святого Дионисия о божественном стоянии и движении.

В. Конечно, не против. Как я вижу, последнее рассуждение избавило меня от всех затруднений.

Н. В книге *О божественных именах*[145] он говорит: "Скажем то, что остается о божественном стоянии **523A** и сидении. Но что это, как не то, что Бог пребывает в Себе, и что Он укреплен и водружен единовидно в неподвижной естественной неизменности, и что в отношении того же самого и после того же самого Он действует сходным образом, что Он всецело пребывает как незыблемый в Себе, и как тот же самый, неизменяемый и всецело неподвижный, и все это сверхсущественно? Ведь Он есть причина всякого стояния и построения [aedificationem], и Он выше всякого построения и стояния, и Он устроил в Себе самом все, как неподвижное и сохраняемое посредством "стояния" собственных благ. И что же? Когда теологи многократно именуют Неподвижным того, Кто движется и Кто проходит во все, разве не следует понимать это подобающим Богу образом? Ведь Его движение следует мыслить благочестиво: не как отнятие **523B** или изменение, или превращение, или обращение, или движение в отношении места; не [движение] по прямой, или круговое, или [сочетание] обоих, не как умственное, душевное, физическое, но такое, каким Бог всех приводит в бытие и всех содержит, и всячески промышляет обо всех, и во всем присутствует посредством неизмеримого очерчивания всего, и посредством промыслительных исхождений и действований в отношении всего сущего. Но должно позволить воспеть подобающим Богу образом и движение Бога, разумеемого неподвижным: и прямым следует понимать неотклоняющееся и неудержимое исхождение [Его] действований и порождение из Него всех вещей, а геликоидальным", – то есть изогнутым дугой,– "стойкое [statheralem][146] исхождение и плодоносное стояние, круговым же – тождественность, удерживающую и середину, и края, охватывающее и охватываемое, **524A** и возвращение в Него самого от Него исшедших"[147].

В. Мне кажется, порядок требует, чтобы ты подвел краткий итог [рассуждениям] о том, что никто не способен в собственном смысле сказывать о Боге "действие" и "претерпевание", или "делать" и "быть делаемым", и этим ты положил бы предел сей книжице.

Н. Ты уже давно согласился, если не ошибаюсь, что у Бога "быть" не отличается от "действовать" или "делать", но для Него одно и то же и "быть", и "действовать", и "делать". Ведь простая природа не принимает понятия [intellectum] субстанции и акциденций.

В. Согласился, как с несомненным.

Н. Следовательно, как "бытие" сказывается о Боге, хотя Он в собственном смысле не есть бытие (поскольку Он – больше-чем-бытие) и есть Причина всякого бытия, сущности и субстанции, так о Нем говорят и то, что Он "действует" и "делает", хотя Он больше, чем действие и делание, и – выше всякого движения – Он есть Причина всяческого делания **524B** и действования (без какого-либо движения, которое можно понять как акцидентальное). Ибо Он есть Причина и Начало всех движений и всех акциденций, а также и всех сущностей.

В. С этим я без колебаний соглашусь.

Н. Тогда что тебе остается, как не уразуметь совершеннейшую необходимость того, что как от Него в собственном смысле отнимаются и "бытие", и "действие", и "делание", так от Него отнимутся и "претерпевание", и "соделывание"? Ведь я не вижу, каким образом то, что не принимает "действия" и "делания", может принять "претерпевание" и "соделывание".

В. Ставь веху, [отмечая конец] книги, ведь она содержит уже достаточно.

Пер. *В.В. Петрова*

SIGLA И СОКРАЩЕНИЯ

CCSG – Corpus Christianorum Series Graeca (Turnhout: Brepols)
CCCM – Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (Turnhout: Brepols)
PG – Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca / Ed. J.-P. Migne (Paris)
PL – Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / Ed. J.-P. Migne (Paris)
SC – Sources Chrétiennes (Paris)

Categoriae decem – Anonymi Paraphrasis Themistiana (Pseudo-Augustini Categoriae Decem) // Aristoteles Latinus I, 1–5. Categoriae vel Praedicamenta / Ed. L. Minio-Paluello. Bruges; Paris: Desclée de Brouwer, 1961.

Ambigua – Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugenae latinam interpretationem / Ed. E. Jeauneau, CCSG 18. Turnhout; Leuven, 1988.

СОЧИНЕНИЯ ИОАННА СКОТТА

Annotationes – Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum / Ed. C. Lutz. Cambridge: MA, 1939.

Commentarius – Jean Scot. Commentaire sur l'évangile de Jean / Ed. E. Jeauneau, SC 180. P., 1972.

Expositiones – Iohannis Scotti Eriugenae Expositiones in Ierarchiam coelestem / Ed. J. Barbet. CCCM 31. Turnhout: Brepols, 1975.

De praedestinatione – Iohannis Scotti De divina praedestinatione / Ed. G. Madec, CCCM 50. Turnhout: Brepols, 1978.

P – Iohannis Scotti seu Eriugenae Periphyseon. Libri I–IV / Ed. E. Jeauneau, CCCM 161–164. Turnhout: Brepols, 1996–2000; Liber V / Ed. H.J. Floss, PL 122, 744–1022.

Гомилия – *Jean Scot.* Homélie sur le prologue de Jean / Ed. E. Jeauneau. SC 151 (P.; Cerf, 1969); рус. пер. в кн.: *Петров В.В.* Иоанн Скотт Эриугена. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна. М.: Греко-латинский кабинет, 1995. С. 163–227; Историко-философский ежегодник'94. М.: Наука, 1995. С. 224–228.

ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ ПЕРЕВОДЫ

Боэций. Комментарий к Порфирию / Пер. Т.Ю. Бородай // Боэций. Утешение Философией и другие трактаты. М.: Наука, 1990.

Григорий Богослов. Собрание творений. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1

Григорий Нисский. Об устроении человека / Пер. В.М. Лурье. СПб.: AXIOMA, 1995.

Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии / Пер. Г.М. Прохорова. СПб.: Глаголъ, 1994.

Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Пер. М.Г. Ермаковой. СПб.: Глаголъ, 1997.

Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания / Пер. Г.М. Прохорова. СПб.: Алетейя, 2001.

Климент Александрийский. Педагог / Пер. Н.Н. Корсунского, Г. Чистякова. Учебно-информац. центр ап. Павла, 1996 (репринт). Сер. "Учители неразделенной церкви".

Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения сына // Творения преподобного Максима Исповедника / Пер. А.И. Сидорова. М.: Мартис, 1993. Кн. I.

Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию // Творения преподобного Максима Исповедника / Пер. А.И. Сидорова. М.: Мартис, 1993. Кн. II.

Немесий Эмесский. О природе человека / Пер. Ф.С. Владимирского. Учебно-информац. центр ап. Павла, 1996 (репринт). Сер. "Учители неразделенной церкви".

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Августин.* О книге Бытия IV, 24–32; *Максим Исповедник.* Ambigua LXVII, 137 (CCSG 18. P. 259).

[2] Vers. IV: "сами творения в их осуществлениях".

[3] Причины могут быть схвачены "рассуждением" только в своих следствиях, т.е., если воспользоваться терминологией Иоанна Скотта, "после того как продвинутся в свои видимые осуществления (= роды и виды)".

[4] *Августин.* О книге Бытия IV, 24, 41 (PL 34, 313 ad sensum).

[5] *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии IV, 3 (PG 3, 180C–181A).

[6] Ср.: *Григорий Нисский.* Об устроении человека 12, с. 37: "природа, содержимая умом, есть как бы образ образа". Ср. перевод Эриугены: "veluti quaedam imago imaginis est" (ed. Cappuyns, p. 225, 10); *Августин.* De musica VI, 9, 32: "tanquam imaginum imagines, quae phantasmata dici placuit" (PL 32, 1180).

[7] *Августин.* О граде Божием 22, 29. С. 393.

[8] *Августин.* Об истинной религии 55, 113 (PL 34, 172); *Иоанн Скотт.* Expositiones IV, 251–59 (CCCM 31. P. 71–72).

[9] *Григорий Великий.* Moralia (PL 76, 105A): "Quia enim naturam sapientiae penetrare non possumus quid sit in se, ex condescensione Dei audivimus quid sit in nobis, cum dicitur: *Ecce timor Domini, ipsa est sapientia*". Это повторяет Валафрид Страбон (PL 113, 830A). *Максим Исповедник. Ambigua* в переводе Иоанна Скотта (PL 122, 1206BC): "Hic quidem jam secundum impassibilem valde habitum id ipsum sibimet et incommutabilis est: in futuro vero seculo secundum datam theosin praedictas in Deo antecedentes causas, magis autem Deum, in quo causae bonorum praefixae sunt, in caritate amans et salutaturus: et est pars Dei, ut est per essentiae suae in Deo rationem, et ut bonus per bene essendi in Deo rationem, et ut Deus per semper essendi rationem, merito eas honorans, et secundum eas operans, et per eas seipsum quidem Deo soli per totum inserens, Deum vero solum sibimet per totum et imaginans et formans, ita ut et ipse sit gratia et vocetur Deus, et Deus sit condescensione, et vocetur per se homo, et mutuo in hoc affectu ostendatur virtus, quae et hominem Deo per divinum amorem deificat, et Deum homini per humanum amorem inhumanat, et facit per bonam conversionem Deum quidem hominem per hominis deificationem, et hominem Deum per Dei inhumanationem. Vult enim semper et in omnibus Dei Verbum et Deus sua incorporatione operari mysterium".

[10] *Максим Исповедник.* Ambigua VI, 140–45; XXIX, 23–24 (CCSG 18. P. 48–49, 167).

[11] Степени восхождения к обожению – κάθαρσις (purgatio), φωτισμός (illuminatio) и τελείωσις (perfectio): *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии III, 2; VII, 3; VIII, 2; О церковной иерархии V, 3; VI, 5 (PG 3, 165C, 209CD, 504B, 536D–37A). *Иоанн Скотт.* Commentarius IV, 7, 49–54 (SC 180. P. 316–18).

[12] *Максим Исповедник.* Ambigua III, 120–130; 390–91; VI, 612–626, 662–669 (CCSG 18. P. 25, 34, 64, 66).

[13] *Августин.* О граде Божием XXII, 29, 6 (PL 41, 800–801).

[14] *Григорий Богослов.* Слово 7, 21 (PG 35, 781C–84A); *Максим Исповедник.* Ambigua XVII, 167–173 (CCSG 18. P. 141).

[15] *Платон.* Законы IV, 715e–716a; *пс.-Аристотель.* О мире VII, 401b24–27; *Апулей.* De mundo 38; *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах IV, 4; V, 8 (PG 3, 700A, 824AB).

[16] Ср.: P III, 633A. *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах V, 8 (PG 3, 824AC).

[17] См.: *Макробий.* Saturnalia I, 23, 3; *Григорий Нисский.* In Canticum canticorum XV, 5; *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах XII, 2 (PG 3, 969C); *Мартин Ирландский.* Graeca collecta / Ed. Miller. Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale 29, 2, p. 152 etc. См.: *Marenbon.* From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre (Cambridge, 1981. P. 196–197).

[18] *Платон.* Кратил 397cd; *Макробий.* Saturnalia I, 23, 3; *Григорий Богослов.* Слова 30, 18 (PG 36, 128A; SC 250. P. 262–64); *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры I, 9; *Иоанн Скотт.* Expositiones I, 175–182 (CCCM 31. P. 5).

[19] *Августин.* О порядке II, 16, 44; О книге Бытия IV, 12, 23; О граде Божием XVI, 6, 1; *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах IX, 8–10 (PG 3, 916B–917A).

[20] *Амвросий.* О рае XIV, 68 (PL 14 [P., 1882], 326A).
[21] Ср.: P II, 592C.
[22] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах V, 9 (PG 3, 825B).
[23] Ср.: *Иоанн Скотт.* De praedestinatione II, 17–20 (CCCM 50. P. 10).
[24] *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии IV, 1 (PG 3, 177C); *Максим Исповедник.* Ambigua XXXI, 10–14 (CCSG 18. P. 168). Cf. P V, 903B.
[25] Ср.: *Боэций.* Opuscula sacra III (PL 64, 1311–1314).
[26] *Григорий Богослов.* Слово 28, 5 (PG 36, 32BC; SC 250. P. 108–10); *Максим Исповедник.* Ambigua VI, 538–40; XI, 18–20; XIII, 137–148 (CCSG 18. P. 62, 117, 127–28).
[27] *Максим Исповедник.* Ambigua VI, 577–83 (GGSG 18. P. 63). Ср.: *Августин.* Об истинной религии XXXI, 57 (PL 34, 147); *Григорий Великий.* Moralia XVIII, 50, 81 (PL 76, 86C–87B).
[28] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах XIII, 3 (PG 3, 980D–81B), рус. пер. с. 355.
[29] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах I, 4 (PG 3, 589D–92A), рус. пер. с. 27: "Ныне же мы, насколько нам возможно, пользуемся, говоря о божественном, доступными нам символами, а от них по мере сил устремляемся опять же к простой и соединенной истине умственных созерцаний".
[30] *Августин.* De trinitate V, 5, 6 (PL 42, 914); *Боэций.* Opuscula sacra I, 5–6, 2 (PL 64, 1253D–1256A; 1299D–1302C).
[31] *Григорий Богослов.* Слово 29, 16, рус. пер. с. 424: "Отец есть имя Божие не по сущности и не по действию, но по отношению (σχέσεως), какое имеют Отец к Сыну или Сын к Отцу.
[32] *Августин.* De trinitate V, 5, 6 (PL 42, 913–14).
[33] *Дионисий Ареопагит.* О мистическом богословии. Титул главы III (PG 3, 1032C).
[34] *Максим Исповедник.* Ambigua VI, 577–580 (CCSG 18. P. 63, 268).
[35] *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии II, 5 (PG 3, 144C–45A); О божественных именах I, 6; V, 2 (PG 3, 596AC, 816C).
[36] Иер 46:10: "inebriabitur".
[37] *Дионисий Ареопагит.* О мистическом богословии III (PG 3, 1033AB); Послание IX, 5–6 (PG 3, 112B–13C).
[38] *Августин.* О граде Божием XII, 2: "Той природе, которая имеет высочайшее бытие и которою создано все существующее, противна только та природа, которая не имеет бытия. Существующему противоположно несуществующее. Поэтому и Богу, то есть высочайшей сущности и Творцу всех и всякого рода сущностей, не противна никакая сущность". *Иоанн Скотт.* De praedestinatione IX, 76 (CCCM 50. P. 58).
[39] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах II, 3–4 (PG 3, 640B–41B); О мистическом богословии I, 1 (PG 3, 997A).
[40] *Августин.* De doctrina Christiana I, 6, 6 (PL 34, 21).
[41] *Цицерон* De inventione I, 10: intentio – depulsio.
[42] *Исидор.* Etymologiae II, 27, 3.
[43] *Максим Исповедник.* Ambigua XXX, 17–25 (CCSG 18. P. 167–168, 282).
[44] в варианте IV (P) добавлено: "как ему представляется".
[45] Первоначально указанный в манускрипте **R** порядок следования категорий был позднее изменен, чтобы согласовать его с начинающимся ниже порядком обсуждения этих категорий. Эта последовательность дана самим Ари-

стотелем (Категории IV, 1b25–2a4; Топика I, 9, 103b20–23), ее сохранил в своем переводе Боэций, она воспроизводится Кассиодором (Institutiones ii, 10) и в Categoriae decem 50–54, p. 144, 17–19. Согласно ей, "количество" идет сразу за "сущностью", и таким образом, является "первой акциденцией" (ср. 496A). Но Эриугена знал и другую традицию, представленную у Марциана Капеллы (De nuptiis IV / Ed. Dick. P. 168–170); у Боэция (Комментарий на "Эйсагог" Порфирия I), у Калкидия (in Tim. 305, 307, 3–6 / Ed. Waszink). В соответствии с ней, первым после "сущности" называлось "качество". Этот порядок предпочитали в кругу Алкуина: он таков в написанном около 817 г. манускрипте *Rome Bibl. Padri Maristi* A. II. 1, который принадлежал коллеге Алкуина Лейдраду; а ученик Алкуина Фридугис прямо говорит: "для тел количество является второй акциденцией" (см. трактат *О ничто и о тьме*). Ср.: *Эриугена.* Annotationes in Martianum 86, 17: "A quibusdam post substantiam quantitas ponitur, a quibusdam qualitas". Иоанна Скотт колеблется относительно порядка категорий не только здесь. В *Annotationes* 84, 6 он помещает вперед "количество", а чуть ниже – в 89, 16 – "качество". Объясняется это расхождением двух авторитетных для него источников (*Categoriae decem* и *De nuptiis* Марциана Капеллы).

[46] *Максим Исповедник.* Ambigua VI, 1391–99 (CCSG 18. P. 92). Cf. P IV, 748D–749A.

[47] *Августин.* De trinitate V, 1, 2 и V, 8, 9 (PL 42, 912, 916–17).

[48] в варианте IV (P) добавлено: "и не акциденция".

[49] Categoriae decem 71–72 (ed. Minio-Paluello, p. 149).

[50] *Платон.* Тимей / Пер. Калкидия; ed. Waszink. P. 38, 20–22; *Максим Исповедник.* Ambigua XIII, 160–164 (CCSG 18. P. 128).

[51] *Марциан Капелла.* De Nuptiis IV, 371 (Willis, p. 121, 21–22); Categoriae decem 74–79 (p. 149, l. 21–23 – p. 150, l. 20): "ipsius autem quanti aliud est cohaerens, aliud separatum. Cohaerens est gramme, epiphania, corpus, locus et tempus... Separata vero sunt numerus et oratio".

[52] См. выше 456D–457A.

[53] Согласно Аристотелю (Категории 6b 2–3), к "соотнесенному" (πρός τι, ad aliquid, relatio) принадлежат "свойство" (ἕξις, habitus), "состояние" (διάθεσις, affectio), "положение" (θέσις, positio). "Свойство" – это устойчивое качество (как зрение, знание, добродетель); "состояние" есть кратковременное качество (жар, болезнь); "положение" – это "лежание", "стояние", "сидение". Латинские эквиваленты для греческих терминов взяты из перевода *Категорий* Аристотеля, выполненных Боэцием.

[54] Ср.: *Максим Исповедник.* Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия I, 7, рус. пер. с. 216: "Бог же, существуя в беспредельной бесконечности, превосходит вообще всякое отношение... ибо Он не есть какая-либо вещь из тех, в которых можно созерцать категорию отношения"; там же, 68 (с. 226): "век, время и место принадлежат относительному, ибо без них не существует ничего, что мыслится совместно с ними. Бог же не принадлежит к относительному, ибо Он не содержит вообще ничего из того, что могло бы мыслиться одновременно с Ним".

[55] Ср.: *Максим Исповедник.* Ambigua, Marginalia ad XXI, 3, 81–94 (CCSG 18. P. 278–279).

[56] О луче божественного света: *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах I, 4; IV, 6–7, 11 (PG 3, 592D, 701AC, 708D); О небесной иерархии I, 3; III, 2; XIII, 3; XV, 8 (PG 3, 121B, 165A, 301C, 337A).

[57] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах I, 4 (PG 3, 592A): "Троица, по причине триипостасного проявления сверхсущественной плодовитости"; перевод Эриугены (PL 122, 1115A): "Trinitatem vero, propter subsistentem ter superessentialis fecunditatis expressionem".

[58] Ср.: Categoriae decem 125 (p. 162, l. 20–22): «[categoria] guae apud Graecos κεῖσθαι, apud nos "iacere" (sive, ut Agorius – quem ego inter doctissimos habeo – voluit, "situs") dicitur»; там же. 144 (p. 167, l. 10–12): "Sequitur ut de iacere dicamus (sive de situ, ut quidam putant) quae categoria in ad aliquid relatis iam videtur esse tractata"; *Аристотель.* Категории 2a 1–4: "находиться в положении" (κεῖσθαι, situs) – это "лежит" (ἀνάκειται, iacet), "сидит" (κάθηται, sedet).

[59] Иоанн Скот понимает "положение" в аристотелевском смысле: *Аристотель.* Категории 6b11–12: "положения" (θέσεις, positiones) это "лежание" (ἀνάκλισις, accubitus), "стояние" (στάσις, statio), "сидение" (καθέδρα, sessio); 11b10–11: "находиться в положении" (κεῖσθαι, situs) берет имя от "положения" (θέσεων, positione).

[60] Здесь "положение" понимается как пространственная позиция, согласно сказанному в *Categoriae decem* 80 (p. 150, l. 30–31): "Positionem autem dico cum videmus cuiusque rei dexteram, laevam, superiora, inferiora, ante, post, longe, iuxta".

[61] В этом параграфе Иоанн Скотт обсуждает категорию habitudo/habitus (ἕξις). Ср.: *Categoriae decem* 95 (p. 154, l. 16–26): "caetera quae eiusdem categoriae ['ad-aliquid'] esse noscuntur, ut est habitus, affectio, disciplina, positio, sensus (haec Aristoteles ἕξιν, διάθεσιν, ἐπιστήμην, θέσιν, αἴσθησιν nominavit). Et haec namque pendent ex altero, siquidem habitus alicuius habitus dicitur et affectio alicuius ad aliquid affectio"; там же. 116 (p. 160, 2–3): "Habitus est affectio animi longo tempore perseverans, ut est virtus et disciplina"; там же. 136 (p. 165, l. 21–30); 150 (p. 169, l. 9–11).

[62] То, что рассуждая о habitudo, Иоанн Скотт вспоминает о пропорции, обусловлено влиянием Боэция, *De institutione arithmetica* (PL 63, 1145D): "Proportio est duorum terminorum ad se invicem quaedam habitudo"; *Кассиодор.* De artibus et disciplinis liberalium litterarum (PL 70, 1215C): "Proportio est duarum magnitudinum cognatarum ad se invicem ex comparatione veniens habitudo".

[63] *Цицерон.* De inventione II, 58, 159; *Августин.* De diversis quaestionibus 83, 31, 1–2 (PL 40, 20); Contra Iulianum IV, 19 (PL 44, 747). *Эриугена.* Expositiones VII, 877-878 (CCCM 31. P. 114).

[64] *Августин.* De diversis quaestionibus 83, 29 (PL 40, 18–19).

[65] Decem categoriae 51–52 (p. 144, 19–26).

[66] *Максим Исповедник.* Ambigua VI, 936–937, 1424–1431 (CCSG 18. P. 75, 93, 271). *Аристотель.* Метафизика Λ, 7, 1072b12.

[67] *Максим Исповедник.* Ambigua VI, 936–937 (CCSG 18. P. 75).

[68] Ср.: *Боэций.* Commentaria in Porphyrium III (рус. пер. с. 67): "Порфирий выразил все это, говоря, что в отличие от семейных родословных, все существующие вещи не могут быть сведены к одному началу, что не может быть у всех вещей один общий род, но что над ними стоят, по утверждению Аристотеля, десять первых родов в качестве десяти первых начал: так написано в *Категориях*. И пусть никто не пытается, продолжает Порфирий, проникнуть дальше и найти еще более высокий род; давайте лучше уступим авторитету Аристотеля и поверим, что эти десять родов не подчинены никакому другому роду".

[69] *Григорий Нисский.* Об устроении человека 16; пер. Эриугены гл. 17 (p. 234, 40 – 235, 4).
[70] Categoriae decem 51 (p. 144, 19–21).
[71] Categoriae decem 31; *Марциан Капелла.* De Nuptiis IV, 361 (ed. Willis, p. 117, 5–7).
[72] *Марциан Капелла.* De Nuptiis IV, 362.
[73] *Иоанн Скотт.* Annotationes in Marcianum (Lutz). P. 95, 18–35; 96, 18–31.
[74] *Григорий Богослов.* Слово 38, 7 (PG 36, 317B); *Максим Исповедник.* Ambigua XXX, 4–17 (CCSG 18. P. 167); P IV, 772AB.
[75] *Присциан.* Institutiones grammaticae XVIII, 1, 4–5 (ed. Hertz, Leipzig, 1859, p. 211, 19–27); *Григорий Богослов.* Слово 25, 6 (PG 35, 1205B); *Максим Исповедник.* Ambigua LXV (CCSG 18. P. 253).
[76] *Иоанн Скотт.* Annotationes in Martianum 174, 11 (p. 98, 13–16).
[77] *Августин.* De trinitate I, 1, 1 (PL 42, 820).
[78] *Иоанн Скотт.* Expositiones VII, 575–603 (CCCM 31. P. 106–107); P II, 526AC.
[79] О родах и видах см.: *Максим Исповедник.* Ambigua VI (CCSG 18. P. 92); об "атомах" см.: Categoriae decem 7, 30, 38 (p. 134–135, 140, 142). Ср.: *Иоанн Скотт.* Annotationes in Marcianum 157, 17.
[80] *Максим Исповедник.* Ambigua VI, 1384–1417 (CCSG 18. P. 92–93, 270–271).
[81] *Боэций.* De institutione musica I, 6.
[82] *Боэций.* De institutione arithmetica I, 1.
[83] Там же, II, 40.
[84] *Августин.* Исповедь XII, 6, 6 (PL 32, 828).
[85] *Платон.* Тимей 51ab / Пер. Калкидия (Waszink). P. 49, 7–14; *Калкидий.* Commentarius 331 (Wasznik). P. 325–326.
[86] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах IV, 28 (PG 3, 729A). Ср.: *Алкиной.* Учебник платоновской философии VIII, 2. *Калкидий.* Commentarius 331.
[87] *Августин.* Ennarationes in psalmos LXVII, 21 (PL 36, 826).
[88] *Фридугис.* О субстанции ничто и тьмы // Историко-философский ежегодник'96. М.: Наука, 1997. С. 111.
[89] *Григорий Нисский.* Об устроении человека 21, рус. пер. с. 68.
[90] В современном издании греческого текста читаем ὁ ἑρμηνευτικὸς ὅρος (истолковывающее определение), тогда как в манускрипте Иоанна, видимо, значилось λόγος, что, как правило, он переводит как ratio, causa, verbum.
[91] В современном издании греческого текста читаем τὸ χρῶμα (цвет), что Эриугена прочел как τὸ χρῆμα (вещь).
[92] *Григорий Нисский.* Об устроении человека 24 (p. 212, 43 – p. 213, 29), рус. пер. с. 76–77.
[93] *Боэций.* De institutione arithmetica I, 1.
[94] Там же.
[95] *Августин.* О книге Бытия VIII, 20 (PL 34, 388).
[96] *Максим Исповедник.* Ambigua. Marginalia ad VI, 1145 (CCSG 18. P. 268); P V, 890A.
[97] Categoriae decem 50–52. P. 144, 12–21.
[98] *Максим Исповедник.* Ambigua VI, 936–937, 1427–1431 (CCSG 18. P. 75, 93).
[99] "Священными речениями" Дионисий Ареопагит именует Писание.
[100] Ср.: *Иоанн Скотт.* Aulae sidereae 45–46: "Вот это бесшумно наигрывает [modulatur] внутри наших сердец арфа звуков восьмеричного числа";

Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию XXXVII: "благодать Божия... все свершает в святых... как посредством собственных орудий [ὡς ἐν ὀργάνοις οἰκείοις]"; там же, 54: "Бог свершает в нас, как в орудиях [Своих], всякое делание и созерцание, всякую добродетель и ведение..."; *Никита Стефат*. Житие преп. Симеона Нового Богослова: "[Симеон был] инструментом, по струнам которого таинственным образом ударял свыше Дух" [ὄργανον... τοῦ πνεύματος μυστικῶς κρουόμενον ἄνωθεν] (пер. А.И. Сидорова) (Orientalia Christiana. Vol. 12. N 45 (1928). P. 50, 128). Ср.: *Metzger*. Der Organongedanke in der Christologie der griechischen Kirchenväter (Münsterschzach, 1968). Ср.: *Климент Александрийский*. Педагог II, 4 (41), 5, рус. пер. с. 146: «"Хвалите Его на струнах и органе" [ἐν χορδαῖς καὶ ὀργάνῳ] (Пс 150:4): органом [ὄργανον] называет он наше тело, а струны [χορδὰς] суть [телесные] нервы [τὰ νεῦρα], собой посредствующие гармоническое его настроение [δι ὧν ἐναρμόνιον εἴληφε τὴν τάσιν]; будучи трогаемо Духом святым, наше тело издает звуки человеческого голоса... Человек поистине есть инструмент мирный [Εἰρηνικὸν ὄργανον]... Мы в качестве инструмента пользуемся для прославления Бога единственно мирным словом [τῷ λόγῳ μόνῳ τῷ εἰρηνικῷ], а не псалтирью [τῷ ψαλτηρίῳ] уже, какая иудеями в Ветхом Завете употреблялась, и не трубой [τῇ σάλπιγγι], и не тимпаном [τυμπάνῳ], и не флейтой [αὐλῷ]».

101 *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах I, 1 (PG 3, 588A).

102 *Августин*. О порядке II, 16, 44 (PL 32, 1015); P II, 597D, 598A, III, 687A, IV, 771C.

103 *Дионисий Ареопагит*. Послание I (PG 3, 1065AB); *Иоанн Скотт*. P II, 593C, 594A, 597D, 598A; IV, 771C; Commentarius I, 25, 98–99 (SC 180. P. 126).

104 *Дионисий Ареопагит*. О мистическом богословии I, 1 (PG 3, 997B); P IV, 759C.

105 *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии 2, 3 (PG 3, 140C–141C).

106 Ср.: *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии 2, 5; *Максим Исповедник*. Вопросоответы к Фалассию XXVIII. Ср.: Жизнь (Ин 14:6), Сила (1 Кор 1:24), Солнце (Мал 4:2; Мф 17:2; Откр 1:16), Свет (Ин 8:12), Звезда (Откр 22:16), Дыхание (Исх 15:8; Плач 4:20), Облако (Исх 19:16; Иез 1:4, Сир 24:3), Блистание (Пс 89:17; Авв 3:4; Иез 1:4), Восход (Втор 33:2; Ис 60:3), Гром (Исх 19:16), Роса (Ос 14:6; Втор 32:2), Ливень (Ос 6:3), Дождь (Пс 72:6), Вода (Сир 15:3; Ис 44:3; Ин 4:14), Поток (Сир 24:32), Земля (Пс 23:1), Скала (2 Царств 22:2), Древо (Притч 3:18), Виноградная лоза (Песн 8:12; Ин 15:1), Маслина (24:19), Кедр (Сир 24:14), Иссоп (?), Лилия (Песн 2:1), Человек (Иез 1:5; Рим 5:15), Лев (Ос 5:14; Плач 3:10; Сир 28:26; Иез 1:10; Иер 25:38), Телец (Иез 1:10), Конь (Зах 1:8; Откр 19:11), Медведь (Ос 13:8; Плач 3:10), Барс (Сир 28:26), Червь (Пс 22:7), Орел (Втор 32:11), Голубь (Лк 3:22), Рыба (?), Кит (Иов 41:2–26 ?). Ср.: *Климент*. Педагог II, 2, 3 (H.-I. Marrou et al.), рус. пер. с. 128: "великая гроздь эта, Логос, который за нас был выжат. Кровь этой виноградной лозы, то есть Логоса, восхотела быть растворенной водой...".

107 Безумие (Ос 9:8), Опьянение (Ис 29:9; Иер 13:13; Лк 21:34), Похмелье (Лк 21:34), Забвение (Иез 21:32), Гнев (Исх 32:11), Ярость (Исх 22:24), Ненависть (Прем 14:9), Вожделение (Прем 6:18). Ср.: *Климент*. Педагог

II, 2,рус. пер. с. 133: "похмелье [κραιπάλη] – есть тошнота и нездоровье, следующие за охмелением".

[108] *Максим Исповедник.* Ambigua III, 56–57 (CCSG 18. P. 22).

[109] *Августин.* О порядке II, 9, 26 (PL 32, 1007).

[110] Ср.: *Колумбан.* Epistolae V, 11 (Walker), p. 48, 11–12; 50, 2–3 (PL 80, 279C, 280B).

[111] *Максим Исповедник.* Ambigua III, 20–21 (CCSG 18. P. 21).

[112] Там же III, 111–114 (p. 25).

[113] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах V, 10 (PG 3, 825B).

[114] *Максим Исповедник.* Ambigua III, 52–54 (CCSG 18. P. 22).

[115] *Аристотель.* Метафизика A. 2, 994b9–10.

[116] В греческом тексте (PG 91, 1972C 8) значится μόνον (единственный), а не μένον (пребывающий, manens).

[117] *Максим Исповедник.* Ambigua III, 61–76 (p. 23).

[118] Там же III, 99–101 (p. 24).

[119] У Максима имеется триада esse (τὸ εἶναι), bene esse (τὸ εὖ εἶναι), и semper esse (τὸ ἀεὶ εἶναι). Первый и второй члены этой триады встречаются у *Дионисия Ареопагита.* О церковной иерархии I, 3; О божественных именах IV, 1; V, 8; Послание IX, 3 (PG 3, 373C 15 – D 1; 696A 4–5; 821D 3–8; 1109C 5). Упоминание о третьем члене находим у *Прокла* Первоосновы теологии 43; 91; 172; 192 (Dodds, pp. 44; 82; 150; 168).

[120] *Максим Исповедник.* Ambigua III, 107–126 (p. 24–25).

[121] Там же 61–62 (p. 23).

[122] Там же 63–64 (p. 23).

[123] Там же 64–65 (p. 23).

[124] Там же XVI, 56–57 (p. 134).

[125] *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии IV, 1 (PG 3, 177D).

[126] Ср. Никео-Цареградский Символ веры: "Веруем во единого Бога Отца, вседержателя, творца [ποιητήν] небу и земли, всех видимых и невидимых".

[127] *Августин.* О порядке II, 9, 26 (PL 32, 1007); *Иоанн Скотт.* De praedestinatione II, 2 (CCCM 50. P. 12, 49–50); Commentarius I, 27, 76–77 (SC 180. P. 138).

[128] Ср.: *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах IV, 4 (PG 3, 697C). P III, 622A, 675A; IV, 823D.

[129] *Августин.* Об истинной религии XL, 76 (PL 34, 156), О граде Божием XVI, 8, 2 (PL 41, 486); *Иоанн Скотт.* De praedestinatione XVIII, 135–140 (CCCM 50. P. 115).

[130] *Августин.* О книге Бытия IV, 4, 8 (PL 34, 300); *Иоанн Скотт.* De praedestinatione II, 3 (CCCM 50. P. 14).

[131] *Августин.* De trinitate VI, 4, 6; VII, 8; XV, 13, 22 (PL 42, 927, 929, 1076); *Алкуин.* De fide sanctae et individuae trinitatis II, 13–14 (PL 101, 31D–33A); *Иоанн Скотт.* De praedestinatione II, 19–20, 54–56 (CCCM 50. P. 10, 12); Expositiones XIII, 253–258.

[132] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах IV, 15 (PG 3, 713AB).

[133] Глосса в vers. III (i^2): "Он говорит о двух любовных силах, из которых одна сочетает и соединяет между собой все чувственное, а другая все умственное".

[134] *Дионисий Ареопатит.* О божественных именах IV, 16 (PG 3, 713BC).

[135] Там же IV, 17 (PG 3, 713D).

[136] Там же IV, 7 (PG 3, 701C–704B).

[137] *Августин.* Об истинной религии LV, 113 (PL 34, 172).

[138] *Максим Исповедник.* Ambigua XIX, 37–40 (CCSG 18. P. 148); *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах IV, 14 (PG 3, 712C).

[139] *Максим Исповедник.* Ambigua XIX, 41–47 (CCSG 18. P. 147).

[140] *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии XV, 2 (PG 3, 329AC).

[141] *Василий Великий.* Гомилии на Шестоднев II, 7; VI, 8; *Евстатий.* Latina versio homiliarum Basilii (ed. Amand de Mendieta-Rudberg). P. 2–27, 80–82.

[142] *Иоанн Скотт.* P III, 685C.

[143] *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии II, 3 (PG 3, 140C–141A); *Иоанн Скотт.* Expositiones II, 495–546 (CCCM 31. P. 33–34).

[144] *Иоанн Скотт.* Гомилия XIII, 16–26 (290D–291A). рус. пер. с. 197.

[145] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах IX, 8–9 (PG 3, 916AD).

[146] Глосса (vers. III, i[2]): "Стойким и плодоносным исхождением он называет движение по дуге, поскольку оно составляется отчасти прямыми линиями, отчасти кривыми, которых он именует плодоносными. А плодоносной [fertilis] кривая линия называется потому, что, дабы не уйти в бесконечность, она стремится [fertur] к себе самой". Этимологическое объяснение: aliquem ferre – это "быть беременным", "быть на сносях", ferri – нестить, устремляться.

[147] Аристотель говорит о трех видах пространственного перемещения [φορά] – поступательном [ἐπ' εὐθείας], круговом [κύκλῳ], и смешанном [μικτή] (Физика 261b28–29; 265a13–15). У Дионисия эта триада превращается в поступательное, круговое и спиральное [ἑλικοειδὲς] (*Дионисий Ареопагит.* О божественных именах IV, 8; IV, 9; IX, 9). То, что это именно аристотелевская триада, где движение "по спирали" заменило "смешанное" подтверждается тем, что к фразе "движение в отношении места: по прямой, кругообразное, [составленное] из обоих" (О божественных именах IX, 9) имеется схолия: "он говорит о движении перемещения, которое называет движением по спирали [ἑλικοειδῆ]". Характерно, что и у Дионисия, и в схолиях при описании спиралевидного движения употребляется термин "смешанный", отсылающий к Аристотелю. Иоанн Скотт переводит эту триаду из Дионисия как circulariter, directim, oblique. Соответственно, ἑλικοειδῶς (спиральный) из соответствующих мест Дионисия становится oblique (наклонный, дугообразный, изогнутый, но не извилистый) (PL 122, 1133BC; 1163A: elicoeides vero, id est obliquus). Так же Иоанн переводил и в *Ambigua* III, 56–57, p. 22: "Moveri enim omnia dixerunt aut per rectam lineam, aut per circulum, aut oblique. Omnis enim motus simplo et composito continetur modo" (*Максим Исповедник*, PG 91, 1069–1072). Obliquus Эриугена чаще всего понимал как "наклонный": применительно к астрономии, например, "наклонный круг" Зодиака. Ср.: *Иоанн Скотт.* Annotationes in Martianum (ad De nuptiis VIII, p. 457, 10–13) p. 182, 20: "ELICOIDES obliqua a sole; ἥλιος enim dicitur sol; 182, 21–23: ubicumque linea ducitur per circulos oblique, necesse est ut duos acutos angulos faciat et duos spatiosos".

МАТФЕЙ ИЗ АКВАСПАРТЫ И ЕГО УЧЕНИЕ О ПОЗНАНИИ

А.В. Апполонов

Матфей из Акваспарты – один из наиболее видных (но, увы, наименее известных отечественному читателю) представителей философского августинианства второй половины XIII столетия. Хотя Матфей не относится к числу мыслителей, оставивших после себя влиятельные философские школы, нельзя, однако, не признать, что его вклад в историю философской мысли довольно значителен. При том, что, будучи учеником св. Бонавентуры, Матфей во многом ему следовал (можно сказать, что он был августинианцем постольку, поскольку был бонавентурианцем), его собственное творчество тем не менее не стало банальным комментарием к работам учителя. Ясный ум и талант систематизатора позволили Матфею создать собственный вариант августинианской философии: его учение совмещает традиционное для последователей Бонавентуры обращение к творчеству Августина с активным привлечением отдельных элементов различных философских доктрин (от Авиценны до Аристотеля), сохраняя при этом внутреннюю целостность и не становясь образчиком дурного эклектизма.

О самом Матфее сохранились лишь отрывочные сведения. Он родился в Италии ок. 1240 г., в 60-е годы учился в Париже и тогда же, по всей видимости, вступил во францисканский орден. В 1275 г. Матфей получил степень магистра теологии; в конце 70-х преподавал в Болонье. С 1287 по 1289 г. он занимал должность генерала Францисканского ордена; с 1288 г. Матфей – кардинал. Умер он в Риме, 29 октября 1302 г. Среди сочинений Матфея можно выделить «Комментарий к "Сентенциям"» и значительное число "Дискуссионных вопросов". Фрагменты двух из этих "Вопросов", посвященные гносеологической проблематике, предлагаются ныне читателю.

В целом позицию Матфея в вопросе о характере познания можно охарактеризовать как гносеологический реализм. Исходной установкой для него стала убежденность в существовании объектов, независимых от сознания человека, и безоговорочное принятие того факта, что человек познает именно эти объекты, а не некие феномены или продукты своего сознания. И то, и другое, с точки зрения Матфея, не требует доказательства: во-первых, полагает он, это самоочевидно, а во-вторых, в противном случае вообще не имело бы смысла говорить о познании.

Отстаивая возможность достоверного познания, Матфей опровергает позицию античного скептицизма. Так, с его точки зрения, безусловной достоверностью обладают аналитические высказывания ("первые и благородные принципы" типа "любое целое больше

своей части", и т.д.), знание того, что дано в чувственном восприятии ("я знаю, что вижу белое", "я знаю, что мне холодно", и т.д.), знание своих психических состояний ("я люблю", "мне страшно" и т.д.).

Не принимая позицию скептиков, Матфей отмежевывается также от некоторых гносеологических теорий, которые он считает ошибочными или маловероятными. Он отвергает как невозможные учения Платона, согласно которому знание есть припоминание (reminiscentia), и арабских мыслителей (среди них Матфей называет Авиценну и аль-Газали), утверждавших, что знание запечатлевается в душе благодаря воздействию низшей интеллигенции, которая является действующим разумом. Кроме того, Матфей отклоняет теорию врожденных идей, или *rationes*. Эта теория рассматривается им не как ошибочная, но как маловероятная ("Эта позиция не является ошибочной (более того, ее придерживались тончайшие католические учителя), однако она представляется маловероятной". Quaest. de cogn., q. III, solut.) Матфей приводит три основания для такого вывода (не вполне согласующегося, надо заменить с учением св. Бонавентуры). Во-первых, с точки зрения Аристотеля, которую Матфей безоговорочно принимает, изначально человеческий разум есть "чистая дощечка для письма, на которой ничего не написано". Во-вторых, по мнению Матфея, теория врожденных идей не согласуется с учением Августина: "Он ведь утверждает не то, что душа обладает таковым, [т.е. идеями, или формами вещей] в себе, но что она видит их в данном ей свете вечных образцов" (Ibid.). В-третьих, полагает философ, даже если и принять указанную теорию, то все равно без форм, воспринимаемых душой, познание будет невозможно: "ибо эти принципы [т.е. врожденные идеи] универсальны... а потому не могут привести к познанию чего-то определенного, если не будут ограничены чем-то внешним; и таковое, чем бы оно ни являлось, должно восприниматься душой" (Ibid.).

Может показаться, что в вопросе, связанном с врожденностью идей и принципов, Матфей все же проявляет определенную непоследовательность. Так, в "Вопросах о вере" Матфей неоднократно указывает, что "благородные принципы проникли в душу не от какого-то чувства" (Quaest. de fide, q. I, solut.), что в душу "вложены основание познания и знание первых принципов" (Quaest. de fide, q. I, resp. ad 3) и т.д. Однако говоря, что "благородные" принципы вроде "любое целое больше своей части" врождены человеку, Матфей имеет в виду лишь то, что человеку врождены "естественный свет разума и способность суждения" (Quaest. de cogn., q. III, solut.), но сами термины принципов познаются благодаря чувству ("принципы познаются нами тогда, когда постигнуты термины").

Разъясняя свою собственную позицию относительно характера и механизма познания, Матфей указывает, что она созвучна мнению как Августина, так и Аристотеля. Познаваемые объекты он делит на две категории: телесные и бестелесные. Познание телесных объек-

тов начинается с чувства: вещь воздействует на то или иное чувство и душа формирует благодаря этому воздействию чувственно воспринимаемую форму (species sensibiles), или фантасм. Характерно, что в данном случае Матфей, как и большинство августинианцев, расходится с Аристотелем, согласно которому чувственное восприятие есть лишь пассивное принятие чувственно воспринимаемой формы, которая эманирует от предмета. Он прямо указывает, что "чувственные способности не только пассивны, но и активны" (Ibid.), и особо оговаривает, что душа ничего не претерпевает от чувственно воспринимаемых и телесных вещей, но "скорее из них и на их основе" формирует чувственно воспринимаемую или умопостигаемую форму.

Однако из сказанного не следует, что Матфей придерживается точки зрения, согласно которой познание вещи зависит в первую очередь от души, а лишь затем (если вообще зависит) – от самой вещи. "Если бы, – пишет он, – форма порождалась бы не самой вещью, но разумом, она вела бы к познанию не вещи, но самого разума" (Ibid.). Матфей согласен, что "любая вещь по природе обладает свойством умножать и распространять свою форму (species)" (Ibid.); кроме того, он указывает, что воспринимаемая душой чувственная или интеллигибельная форма в том, что она форма, зависит от вещи, а от души только в том, что она является чувственно воспринимаемой или умопостигаемой. Таким образом, чувственно воспринимаемая и умопостигаемая формы образуются в результате взаимодействия активных способностей души и познаваемой вещи, сообразно известному тезису Августина, согласно которому "знание образуется в результате взаимодействия познающего и познаваемого" (De Trin., IX, 12, n. 18).

Пройдя несколько стадий "очищения", чувственно воспринимаемая форма достигает уже в качестве "потенциально мыслимого понятия" (intentio intellecta in potentia) действующего разума, который делает ее умопостигаемой формой (species intelligibilis), и "формирует" ею пассивный (возможный) разум, образуя "актуально мыслимое понятие". Этот процесс Матфей вслед за Аристотелем называет абстрагированием.

В этом контексте наиболее важен вопрос о том, какую функцию выполняет указанная форма. С точки зрения Матфея, форма есть посредник (medium), или средство познания (ratio cognoscendi). Она есть не само познаваемое (познается вещь, которая есть "источник происхождения" формы), но то, посредством чего познается вещь. Данная схема достаточно хорошо объясняет так называемое интуитивное, наглядное познание наличной, существующей здесь и сейчас единичной вещи. Однако, если познается нечто не-сущее, например прошлое или будущее, или если идет речь о познании общего (ясно, что в данном случае объектом разума является не сама индивидуальная вещь, но ее чтойность (quidditas), которая не есть реальная вещь и безразлична к существованию и не-существованию: умеренный реализм Матфея в силу своей умеренности не допускает "реаль-

ного" существования общего), то возникает вопрос: где та вещь, которая производит форму, и, далее, если такой вещи в данный момент не существует, что в этом случае является познаваемым, при том, что форма – лишь посредник в процессе познания? Если объектом является сама форма или некое понятие, благодаря ей образованное, то, как пишет Матфей, "мышление будет, по всей видимости, абсолютно бессодержательно" (Quaest. de cogn., q. I, solut.).

Для решения этой проблемы Матфей привлекает традиционную для августинианства теорию божественной иллюминации. По его утверждению, "для совершенного знания, в том числе и телесных предметов, требуется соучастие трех [вещей]: чувственно воспринимаемой формы (species sensibilis), которая есть как бы материальная причина, абстрагируемой умопостигаемой формы (species intelligibilis), которая есть как бы формальная причина, и первого Света, который есть как бы действующая причина: ведь наша душа в естественном порядке подчинена ему, в котором видит все то, что видит с достоверностью, когда движет себя к нему" (Quaest. de fide, q. I, resp. ad I). По мнению Матфея, никакое достоверное познание невозможно без некоего "приобщения", или "приложения" (applicatio) к вечному образцу (extmplar) в божественном уме, поскольку сущность вещи, являющаяся объектом человеческого разума, определенным образом соотнесена с вечным образцом.

В значительной степени теория божественной иллюминации задействована Матфеем и в объяснении механизма познания бестелесных объектов, недоступных чувственному восприятию. С его точки зрения, "знание бестелесных вещей душа получает и обретает не от чувств, но или созерцает в самой себе, когда обращается к самой себе, постольку, поскольку соотнесена с неизменными образцами [в божественном уме], или в самих этих образцах" (Quaest. de cogn., q. III, solut.).

МАТФЕЙ ИЗ АКВАСПАРТЫ

ВОПРОСЫ О ВЕРЕ

ВОПРОС I

Возможно ли достоверное познание чего-либо?

Представляется, что нет:

1. Философ в [трактате] "О чувстве и чувственно воспринимаемом"[1] и Августин в четвертой книге "Дословного комментария на Книгу Бытия"[2] говорят, что в разуме нет ничего, чего прежде не было бы в чувстве. Но от чувства или в чувстве истины никоим обра-

зом быть не может; следовательно, [нет ее] и в разуме. Доказательство меньшей посылки явствует из [трактата] Августина "83 вопроса", [где] он доказывает ее так: "Все, чего достигает телесное чувство (что, собственно, и называется чувственно воспринимаемым), беспрерывно изменяется во времени, например, волосы растут, тело стареет"[3] и т.д. "То же, что не пребывает постоянно, не может быть постигнуто. Ведь постигается то, что может быть охвачено наукой; но то, что беспрерывно изменяется, постигнуто быть не может. Следовательно, от чувства не следует ожидать непоколебимости истины"[4].

2. Также. Академик, как передает Августин во II и III книге "Против Академиков"[5], аргументирует следующим образом: истинное не может восприниматься или постигаться иначе как отделяясь от ложного посредством неподобных [ложному] знаков (signa) и символов (notae) и не может иметь знаков, общих с ложным. Но никакого такого истинного обнаружить невозможно: ни в чувстве, поскольку чувству вещь явлена иначе, чем она есть на самом деле, ни в воображении, поскольку воображение часто обманывается, ни в разуме, поскольку, как мы видим, люди часто придерживаются об умопостигаемом разных мнений; следовательно, и т.д.

3. Также. Сообразно учению Философа, наш разум сотворен наподобие чистой доски для письма, на которой ничего не запечатлено[6]; следовательно, он не имеет никакого врожденного знания; следовательно, обладает только тем знанием, которое приобретает. Но, как говорит Философ в I книге "Вторых аналитик"[7] и VI книге "Этики"[8], всякое знание приобретается от чего-то ранее известного. Следовательно, если наш разум не имеет никакого знания, он не может никакого знания и приобрести.

⟨...⟩

5. Также. Знание возможно только об универсалиях. Но универсалии непознаваемы; следовательно, и т.д. Доказательство меньшей посылки: универсалии всегда и везде; человеческий разум ограничен: следовательно, универсалии ему совершенно не соразмерны. Но для познания требуется соразмерность (proportio); следовательно, и т.д.

⟨...⟩

8. Также. Чувственное познание достовернее интеллектуального. Это явствует из того, что Философ говорит в начале "Физики": "Нам врожден путь [познания] от более очевидного и известного нам к более очевидному и известному по природе"[9]. Но наше знание причиняется и берет начало от чувства, а в чувственном познании не может быть никакой достоверности; следовательно и в интеллектуальном [тоже]. Доказательство меньшей посылки: никакое подобие (similitudo) не может быть достоверным основанием познания (certa ratio cognoscendi)[10], если оно может быть также и основанием заблуждения (ratio decipiendi). Но посредством того же подобия, посредством коего

я вижу вещь, мне представляется, что я вижу вещь, в то время как я ее не вижу (так происходит во сне и бреду); следовательно, оно [т.е. подобие] не может быть достоверным основанием познания.

⟨...⟩

10. Также. Если разум и постигает или мыслит что-либо достоверно, то наиболее достоверно он постигает универсалии, поскольку универсалии есть познаваемое и умопостигаемое в собственном смысле слова. Но универсалии не являются достоверно постижимым; следовательно, и т.д. Доказательство меньшей посылки: если универсальное есть достоверно познаваемое, надлежит, чтобы оно в чем-то имело бытие; но оно не имеет бытия в вещах вне души, поскольку все то, что существует в частном, или единичном, есть единичное; далее: то, что находится в некоей частной [вещи], не сказывается о многом, а таково определение универсалии[11]. Но универсалий нет и в душе, поскольку в душе нет ничего от сущности вещи; а универсалия есть [нечто] от сущности вещи, поскольку есть часть определения. Кроме того, ничто из того, что находится в душе, не сказывается о вещах вне души, а в определение универсалии входит способность сказываться: следовательно, и т.д.

11. Также. Если разум познает нечто достоверно, он познает прежде всего субстанции или чтойности субстанций. Но он не может познавать их с достоверностью; следовательно, и т.д. Доказательство меньшей посылки: все, что познается, познается посредством своей формы (species); но в разуме не может быть формы субстанции; следовательно, и т.д. Доказательство: разум воспринимаем форму от фантасмов, а фантасмы – от чувств; но в чувстве никоим образом не может быть формы субстанции, поскольку чувство воспринимает только чувственные качества или, что то же, акциденции[12]; следовательно, и т.д.

⟨...⟩

Против:

a. Там, где нет никакого знания, нет любви; где нет любви, нет добродетели (поскольку, как говорит Августин в XV книге "О граде Божием", гл. 22, «краткое определение добродетели есть "порядок в любви"»[13]). Но там, где нет подлинной добродетели, невозможно счастье (beatitudo). Следовательно, там, где нет непоколебимой достоверности, не может быть и счастья. Но это ложно и вопреки всякому устремлению: ведь все, определенно, стремятся к счастью, как говорят Августин[14] и Боэций[15]; следовательно, и т.д.

b. Также. Там, где нет знания или чего-то определенного, нет никакого определенного действия. Следовательно, мы идем куда-то или едим не достоверно, но правдоподобно, следовательно, и живем правдоподобно. Но это ложно. Следовательно, и т.д.

c. Также. Согласно Комментатору в комментарии ко II книге "Метафизики"[16], универсальному устремлению природы невозможно быть тщетным, так, чтобы не осуществиться целиком или час-

тично. Но согласно Философу в начале I книги "Метафизики" "все люди по природе стремятся к знанию"[17]; следовательно, полностью исключить [возможность] достоверного познания, или знания, для человеческого разума нельзя.

d. Также. Познание через природу (per naturam) более очевидное, нежели через веру, поскольку к последнему присоединена неясность (obscuritas). Но познание через веру достоверно; следовательно, куда более – познание через природу.

ОТВЕТ

Относительно этого вопроса имеет место ошибочное мнение, или заблуждение, новых академиков, которые полагали, что нельзя познать ничего безусловно истинного и потому не следует сочувственно относится ни к какому учению, а мудрые являются или называются таковыми не потому, что познают или воспринимают истину, а потому, что заняты исследованиями и изысканиями. А происхождение этого заблуждения рассматривает Августин в III книге "Против академиков"[18] и в XIX книге "О граде Божием", гл. 1[19]. Было два рода академиков, названных так от школы Академия, а именно, старые и новые. И из старых академиков первым был Платон, а из новых – Аркесилай. Платон считал, что существуют два мира: умопостигаемый и чувственно воспринимаемый; первый – истинный, второй – правдоподобный, созданный по подобию первого; благодаря тому миру становится очевидной истина в отношении того, что душа познает в этом; благодаря же этому миру в душах глупцов рождается не знание, но мнение. Эта точка зрения продержалась вплоть до Полемона, чьими слушателями, равно как и учениками, были Зенон и Аркесилай. Но Зенон уже получил образование в иных школах и пришел обучаться в Академию под руководством Полемона, как подозревают, возможно, для того чтобы открыть для себя тайны Платона. И после смерти Полемона он выступил с неким собственным учением, и разъяснял, насколько мог, что душа смертна, что нет ничего кроме этого чувственно воспринимаемого мира, что в нем ничего не действует, кроме тел – ведь он и Бога считал огнем. Аркесилай же, видя как распространяется это зло и скрывая учение академиков (поскольку толпа охотнее принимает ложные мнения и, погруженная в телесность, легко признает, что все является телесным), решил, что лучше отучить тех, кто, как было ему очевидно, научен плохому, чем обучить тех, которые, как он полагал, не способны к учению. И он, таким образом, провозгласил, что ничто истинное не может быть познано с достоверностью, если принять позицию Зенона. И эта точка зрения продержалась вплоть до Августина. Ведь этого ошибочного мнения придерживался и Туллий [Цицерон], которому [одно время] Августин во всем следовал. И поскольку он сам долго пребывал в этом заблуждении, многие его труды направлены в первую очередь

на искоренение ошибки [новых академиков]. Поэтому почти во всех своих книгах он при первой же возможности выступает против них.

Итак, поскольку древние академики полагали, что всякое основание познания (ratio cognoscendi) приходит из умопостигаемого мира или от вечных образцов (rationes aeternae), то для них все было достоверно, как вследствие ясности того [интеллектуального] света, так и вследствие неизменности тех образцов. Поскольку же новые академики считали, что всякое основание познания приходит из чувственно воспринимаемого мира, то для них все было недостоверно, как вследствие изменчивости чувственно воспринимаемых вещей (они потому не могут постигаться наукой, как говорит Августин и как затронуто в аргументах оппонента[20]), так и вследствие сходства знаков. Ведь нет ничего чувственно воспринимаемого, что не имело бы некоего подобия с ложным, так чтобы различение было невозможно. Ведь когда те или иные [вещи чувственно воспринимаемого мира] отсутствуют, мы тем не менее воображаем, что они присутствуют, например, во сне или бреду, так что мы не можем различить, ощущаем мы их или воображаем. Если же, следовательно, имеются ложные образы чувственно воспринимаемого, которые нельзя отличить от [реальных] чувственных восприятий, а [безошибочно] постигнуто может быть только то, что отличается от ложного, то никакой достоверности истины от чувств [получить] невозможно.

Негодность позиции древних академиков доказывает сам опыт. Ибо опыт показывает, что нам многое неизвестно и во многом мы сомневаемся. Поэтому они ошибались, когда предполагали, что тот вечный свет и те неизменные образцы (rationes) суть чистое, полное и единственное основание познания (ratio cognoscendi). И это ложно. Ибо если этот свет был чистым основанием познания, познание пути не отличалось бы от познания Отечества[21]; если бы он был полным основанием, то познание [вещи] в ее собственном роде не отличалось бы от познания в Слове, философское познание – от познания пророческого, а познание-исследование от познания-откровения; если бы он был единственным основанием, нам не требовались бы формы (species), абстрагированные и воспринятые от вещей. Но мы нуждаемся в них настолько, что Философ говорит[22], что если мы исключаем некое одно чувство, то необходимо исключить и науку, которая основывается на этом чувстве. И безусловно истинно то, что говорит Философ[23], что познание порождается в нас благодаря чувству, памяти и опыту, из коих собирается общее, которое есть начало искусства и науки. Следовательно, хотя указанные образцы и являются основанием познания, тем не менее необходимы и формы, воспринимаемые от вещей, в качестве определенного и особого основания познания. А потому не следует, что из-за [наличия] этих образцов все достоверно.

Позиция же новых академиков, многократно опровергнутая Августином во многих сочинениях[24], куда более негодна. А опро-

вергает ее Августин как пагубную, как абсурдную и как ложную. Как пагубную потому, что она уничтожает заслугу и преступление, похвальное и достойное осуждения и, благодаря этому – награду и кару. Ведь если нет ничего достоверно истинного, но все правдоподобно, то, следовательно, не истинно, но правдоподобно грешат и поступают правильно. Но никто не должен быть награжден или наказан, поощряем или осуждаем за грех или правильный поступок, которые не истинны, но правдоподобны.

Как абсурдную Августин отвергает эту позицию потому, что она опровергает сама себя. Ведь если не постигается ничего истинного, но только правдоподобное, а правдоподобное не может постигаться иначе, кроме как при постижении истинного, которому оно подобно (так я не могу знать, что ты похож на отца, если не знаю твоего отца), то полагающий, что постигается [только] правдоподобное, а не истинное, полагает одновременно и постижение истинного. Опять же, если академики считают, что мудрый [является таковым] не вследствие познания, но вследствие поисков истины, спрашиваю, каково различие между мудрым и учащимся. И определенно, что различие между мудрым и учащимся состоит в том, то у мудрого наличествует обладание [знанием] тех вещей, к которым учащийся только стремится. Если, следовательно, он мудр, он знает мудрость: ибо глупо называть мудрым не ведающего мудрости, скорее его [следует именовать] незнающим и не ведающим мудрости. Кроме того, как можно назвать мудрым того, кто ищет то, найти что отчаялся? Или как он ищет мудрость, если совершенно мудрости не ведает? Как же он ищет, если не знает, что ищет? Полный абсурд. Кроме того, "исследование" есть движение от известного к неизвестному.

Наконец, Августин опровергает это мнение как ложное. Ибо нечто настолько достоверно для разума, что никакое подобие истины не может привести его к ошибке или заблуждению. Августин [говорит] в XI книге "О граде Божием", гл. 24: "Ибо, – говорит, – мы и существуем, и знаем, что существуем, и любим свое бытие и свое знание, и не опасаемся обмануться относительно этих трех [вещей] какой-либо ложью правдоподобия. Ведь мы не ощущаем их неким телесным чувством, как те [предметы] вне нас, чувственные образы которых, весьма с ними сходные, хотя уже и не телесные, рассматриваются [нашим] умом, но без всякой игры фантасмов обманчивого воображения мне достовернейшим образом известно, что я существую, знаю это и люблю. И относительно этих истин не надо бояться возражений академиков, говорящих, "А если ты обманываешься?" Ибо если я обманываюсь, я существую, ведь тот, кто не существует, конечно же, не может и обманываться; следовательно, если я обманываюсь, я существую. Следовательно, тот, кто знает, что он существует, не обманывается. Следовательно, я не ошибаюсь также и в том, то я знаю, то, что я знаю, [что существую]. Ибо как я знаю о том, что существую, я знаю так же то, что я знаю это. И поскольку

эти две [вещи] я люблю, я присоединяю к тем вещам, которые я люблю, еще и эту любовь, как нечто третье. И я не заблуждаюсь в том, что люблю себя, поскольку не заблуждаюсь в том, что люблю"[25]. Сходный довод в XV книге "О Троице", гл. 12, Августин приводит и в отношении "жизни"[26]; то же и в X книге, гл. 10: "Кто усомнится в том, что он живет, помнит, мыслит, желает, постигает и знает? Ибо если он сомневается, он живет; если сомневается, то помнит, отчего сомневается; если сомневается, мыслит себя сомневающимся; если сомневается, желает определенности; если сомневается – постигает; если сомневается, то как может не знать себя; если сомневается, то понимает, что не следует соглашаться с собой без достаточных оснований"[27]. Кроме того, в чувствах также имеется определенная достоверность, и несогласие с ними в такой очевидности вещей достойно глубочайшего сожаления. И кто, кроме безумнейшего академика, посмеет опровергать "того, кто говорит: я знаю, что вижу белое; я знаю, что мне нравится то, что я слышу; я знаю, что мне приятен этот запах; я знаю, что это сладко на вкус, я знаю, что мне холодно?", как говорит Августин в XIX книге "О граде Божием", гл. 18[28], и III книге "Против академиков"[29]. Итак, очевидно, что позиция новых академиков пагубна, абсурдна и ложна.

Итак, отвергнув эти заблуждения и отбросив крайности, надлежит избрать истину, которая занимает среднее положение. Итак, я говорю, что не все недостоверно, как представлялось новым академикам, но есть нечто столь достоверное, что в нем никоим образом невозможно усомниться.

И причиной тому четыре вещи. Первая – сама способность суждения (iudicandi potentia). В самом деле, рассуждающий ум (mens rationalis) имеет силу, или способность, суждения как о телесном, связанным с чувствами, так и о бестелесном, которое ни с каким чувством не связано, постольку, поскольку она [т.е. способность суждения] есть интеллектуальная [способность]. Второе – наличие умопостигаемых вещей. В самом деле, в душе наличествуют умопостигаемые вещи, например, "все целое больше своей части", "обо всем либо утверждение, либо отрицание" и прочие благородные [принципы], которые проникли в душу не от какого-либо чувства. Третье – неизменность и очевидность самого истинного. Ибо указанные выше [принципы] очевидно и неизменно истины. Действительно, целому невозможно не быть больше своей части; равным образом и контрадикторное не может одновременно быть истинным; и никогда не было и никогда не будет такого, чтобы два плюс три не равнялось пяти; и "скорее перейдут небо и земля, сотворенные в шесть дней [творения], чем шесть дней не будут состоять из всех своих частей"[30]. Равным образом [положение] "всякий человек желает счастья" до такой степени достоверно и очевидно (не только кому-либо о себе, но любому [человеку] о любом другом [человеке]), что Цицерон, академик, когда хотел начать с чего-то такого, в

чем никто не может усомниться, начинал так: "всякий человек желает быть счастливым"[31]. Четвертое – помощь божественного света. Ибо как говорит Августин в I книге "Пересмотров"[32], "им [т.е. людям] дан свет вечного образца (ratio), насколько они могут его принять, и в нем они созерцают неизменно истинное". И в XII книге "О Троице", гл. 14, он говорит, что эти образцы "в бестелесной природе являются умопостигаемыми [вещами] для усмотрения ума так же как те [чувственно воспринимаемые вещи] в видимых или доступных осязанию местах [предстоят] чувствами тела"[33].

Итак, допуская это, а именно, способность суждения *ex parte* мыслящего ума (mens intelligens), наличие и очевидность *ex parte* умопостигаемой вещи, а также влияние, или помощь, неизменного света, [следует признать], что для рассуждающего ума (mens rationalis) необходимо есть нечто достоверное, относительно чего сомнение потому невозможно. Однако вследствие изменчивости вещей, которые разум едва может постигнуть, и вследствие слабости и затемненности (obscuritas) разума, поскольку он сам по себе ограничен и затемнен грехом, как говорит Гуго[34], и "соотносится с очевиднейшим по природе так же как глаза летучей мыши – со светом Солнца"[35], он теряется в очевидных вещах; и это происходит [также] вследствие недостатка божественного влияния (influentia), но не *ex parte* его самого, а *ex parte* нас, поскольку "к нему допущены лишь немногие"[36]. Поэтому хотя имеется много достоверного, есть и много сомнительного и много неизвестного, как говорит Апостол (I Кор 13,9): *Отчасти знаем.* А знать достоверно мы будем тогда, когда придем к этому свету. И потому, как говорит Августин в VIII книге "О граде Божием"[37], мы должны обратиться к этому свету, в котором всякая достоверность, и стремиться к нему. Итак, равным образом, очевидно, что не все достоверно, как считали древние академики, и не все сомнительно, как полагали академики новые, но нечто достоверно, а нечто сомнительно, нечто познано, а нечто неизвестно, как говорят подлинные философы и христиане. Поэтому Августин превосходно [сказал] в 22 главе "Об истинной религии": "Это явленное тебе правило доказательства и различения пойми таким образом: всякий, кто мыслит себя сомневающимся, мыслит истинное и уверен в той вещи, которую мыслит, следовательно, он уверен в истинном. Следовательно, всякий, кто сомневается, существует ли истина, в самом себе имеет истинное, на основании коего он не должен сомневаться, поскольку все истинное истинно не иначе, как от истины. Итак, тому, кто может сомневаться в чем бы то ни было, не следует сомневаться относительно истины. И где мы видим истину, там присутствует свет, свободный от мест и времен. И истина не прейдет, даже если исчезнут все мыслящие существа: ведь мышление не создает истину, но находит ее. Следовательно, прежде чем мы обнаружим ее, она пребывает в себе, а когда мы обнаруживаем ее, она обновляет нас[38]"[39].

[ОТВЕТ НА АРГУМЕНТЫ В ПОЛЬЗУ ПРОТИВНОГО]

1. На первый довод можно возразить, что данный аргумент имеет погрешность в выводе. Ибо не следует: если нет достоверной истины от чувств, то и ниоткуда. Ведь, как видно, есть нечто истинное, которое не воспринимается чувством и не постигается посредством чувства. В самом деле, душа воспринимает телесное благодаря телесному чувству, а познания бестелесного достигает она через саму себя, как говорит Августин в XI книге "О Троице"[40] и некоем письме к Небридию[41]. Если же возражают, что "нет ничего в разуме, чего прежде не было бы дано в чувстве", говорю, что это истинно по отношению к тому, что по природе должно восприниматься чувствами. Или следует ответить, что аргумент Августина истинен: в самом деле, суждение об истинности (даже когда речь идет о телесных вещах) следует ожидать не от чувства, и не чувство формирует понятие истины, но разум, которому, кроме того, помогает, и который просвещает первый Свет. Поэтому для совершенного знания, в том числе и телесных предметов, требуется соучастие трех [вещей]: чувственно воспринимаемой формы (species sensibilis), которая есть как бы материальная причина, абстрагируемой умопостигаемой формы (species intelligibilis), которая есть как бы формальная причина, и первого Света, который есть как бы действующая причина: ведь наша душа в естественном порядке подчинена ему, в котором видит все то, что видит с достоверностью, когда движет себя к нему, как говорит Августин в I книге "Пересмотров", гл. 8[42], и XII книге "О Троице", гл. 14[43].

2. Ответ на второе очевиден из уже сказанного: поскольку нечто истинно до такой степени, что в нем нельзя ошибиться благодаря какому-либо правдоподобию, и поскольку по отношению к таковому невозможно различие мнений. Или можно сказать, что даже если чувству вещь является иначе, чем она есть, и воображение вводит в заблуждение, невозможность постижения истины из этого не следует. Ибо суждение об истинности не от чувства и не от воображения, но от разума, который решает, является ли истинной та вещь, которую мы видели во сне. И если истинна, то подтверждает, а если ложна – отрицает и отвергает. А то, что вещь является чувству иначе, чем есть, то в этом не следует обвинять чувство, как говорит Августин в III книге "Против академиков"[44]. В самом деле, имеется основание и причина того, что вещь является именно так, например, что весло кажется преломленным, а башня – движущейся[45]. Чувство следовало бы осуждать, если бы оно представляло [вещь] иначе: ведь оно должно представлять вещь так, как она является. А винить следует разум, если он судит по явленному чувством, поскольку он должен усматривать причину, почему [вещь] является именно так.

3. На третье следует сказать, что те [высказывания] Философа из "Вторых аналитик" и "Этики" следует понимать в смысле пред-

знания терминов. Ведь никого нельзя обучить или наставить в какой-либо науке, если он не знает, что обозначается [тем или иным] термином[46]. Это познание необходимо предшествует обучению и с этого знания начинается наука. Но ему не должно предшествовать что-то иное, поскольку так будет иметь место уход в бесконечность. Что же до слов Аристотеля о душе, как о чистой доске для письма, то это истинно в том, что касается познаваемых форм (species cognoscibiles). Однако душе [до опыта] сообщены и в нее вложены основание познания (ratio cognoscendi) и знание первых принципов, а именно – естественный свет (lumen naturale) [разума] и естественная способность суждения (naturale iudicatorium), благодаря которой душа с помощью первого Света утверждает и выносит суждения при данности некоего принципа, как только постигнуты термины. В самом деле, как только ребенок познает, что́ есть целое и что́ есть часть и получает форму (species) части и целого, он говорит, что второе больше первого. Потому этот принцип "часть больше целого" ему врожден, и он познает его, как только постигает термины.

⟨...⟩

5. На пятое надлежит ответить, что об универсальном говорится, что оно всегда и везде не так, что "всегда" выражает вечность, а везде" – неизмеримость, но в том смысле, что оно тогда и там, где имеются частные [вещи]. Но все таковое конечно и потому постижимо разумом. Во-вторых можно сказать: даже при том, что универсалии бесконечны и непознаваемы посредством всеобъемлющего знания (scientia comprehensionis), поскольку бесконечное непостижимо ограниченным разумом, они были бы постижимы приблизительным знанием (scientia apprehensionis) так же как Бог[47]. Что же касается возражения о непропорциональности, то надо сказать, что конечный разум непропорционален бесконечному сущему *sub ratione* сущего, но не *sub ratione* познающего, поскольку упорядочен по отношению к нему [т.е. к бесконечному сущему], и [в данном случае] требуется пропорция не соизмеримости, а порядка. В третьих, можно сказать, что универсалии вечны и неизменны так же как и универсальные принципы. Я утверждаю, что об универсалии, равно как и обо всем подобном, можно говорить трояко. Во-первых, ее можно рассматривать [как существующую] в собственном роде, или в соотнесении с материей, или субъектом, который она оформляет. И здесь она не имеет вечности или неизменности, поскольку всякая тварная природа начинает быть во времени и может быть уничтожена. Во-вторых, ее можно рассматривать [как существующую] в тварном разуме, или в соотнесении с разумом, который она побуждает или движет [к познанию]; и в данном случае она не обладает вечностью или неизменностью, поскольку никакой тварный разум не вечен и любой тварный разум изменчив. В-третьих, ее моно рассматривать [как существующую] в вечном экземпляре[48], в коем име-

ют жизнь образцы (rationes) всего, или в соотнесении со Светом, из которого она эманирует; и в данном случае она обладает вечностью и неизменностью[49]. Ибо здесь имеет место неизменное и вечное отношение универсального к частному, целого к части, и наоборот. И когда разум движется к этому свету, или к этим образцам, он видит в них неизменно истинное, как сказано в Ответе. Ибо разум достигает этого света и эти образцы проникают в тварный разум, как говорит Августин в XIV книге "О Троице", гл. 15[50].

⟨...⟩

8. На восьмой [аргумент] следует возразить, что в нем имеется много неверного. Во-первых, ложно то, что он предполагает, а именно, что чувственное познание достовернее познания интеллектуального; наоборот, интеллектуальное познание куда достовернее. Ибо надежнейшими и очевиднейшими являются те истины, в которых никоим образом невозможно обмануться, например, что любое целое больше своей части или что два плюс три равно пяти. Что же касается доказательства, что нам врожден путь [познания] от более достоверного и более известного, то я утверждаю, что Философ называл "более достоверное" и "более очевидное" не "чувственно воспринимаемым", но "более общим". Ибо он говорит, что "для нас более достоверны и очевидны более смутные [вещи]"[51]. А то, что он далее говорит, что наше познание причиняется чувством, то следует отметить (как указано выше[52]), что оно [действительно] причиняется чувством, но не во всех случаях. Ведь есть некие умопостигаемые [вещи], которые душа получает не от какого-либо телесного чувства, как говорит Августин в X книге "Исповеди", где он спрашивает [об этом] все свои чувства и они отвечают: "[эти умопостигаемые вещи] попадают [в душу] не через нас"[53]. И даже если мы признаем, что они причиняются чувством, то аргумент все еще не обладает доказательной силой. Ибо наше познание причиняется чувством не как производящей причиной, но как причиной материальной. И там есть еще одна ошибка: как сказано в сходном аргументе[54], это [т.е. недостоверность чувственного знания] имеет место не вследствие ошибки чувства, и в этом не следует винить чувство или воображение, поскольку не они должны выносить суждение о [достоверности] чувственного знания. Ведь основание и причину, почему видится именно так, надлежит исследовать не чувству или воображению, но разуму, который должен утверждать истинное и отвергать ложное и знать причину, почему [вещь] является именно так.

⟨...⟩

10. На десятое надлежит ответить, что универсалии существуют в частных вещах и в душе; но они пребывают в частных вещах не безусловно (absolute), а благодаря сравнению одного с другим. В самом деле, в любой частной [вещи] есть нечто, что отличает ее от другой, и это – частные начала (например, ее душа, ее тело), а есть то, в чем она сходна с чем угодно иным (например, душа и тело).

Потому "этот человек" состоит из "этой души" и "этого тела", а "человек" – из души и тела. Под "человеком" я подразумеваю универсалию, а под "этим человеком" – единичное. Универсалия, когда она выражает некую вещь, не находится в душе, но есть некий вид общего, т.е. общей природы (natura communis), на основании которой [ум] образует понятие (intentio) вследствие сходства многих [единичных вещей] и называет его универсалией. Итак, универсалия существует в вещах сообразно истине (secundum veritatem), но сообразно понятию (secundum intentionem) существует в душе, и Комментатор в соответствии с этим говорит, что "разум производит универсальность в вещах"[55]. Что же до утверждения, что универсалия есть [нечто] от сущности вещи, говорю, что она не есть от сущности вещи как сущностное начало, но сущностна вещи. А что касается слов о том, что универсалия есть часть определения, говорю, что [в данном случае] за универсалию принимается то, что более обще, т.е. род (например, "живое существо" более обще, нежели "человек"). Но, как говорит Философ в I книге "О душе", универсальное живое существо есть либо ничто, либо последующее"[56]. Что же до исследования, что́ есть то, что сказывается, и где оно есть, утверждаю: сказывание есть акт души; следовательно, разум есть то, что производит такое сказывание или сочетание благодаря форме (species) или понятию (intentio), которым обладает в себе самом. И этому [т.е. форме или понятию] в реальности соответствует, как уже сказано, общая природа: ведь истинно, что "этот человек" есть "человек".

11. На одиннадцатое следует сказать, что формы (species) субстанции пребывают в разуме; предположим теперь, что они восприняты чувством, а затем при посредстве фантасии запечатлены в разуме. Ибо как акциденция по природе не существует без субстанции, но опирается на нее в своем существовании, так и форма акциденции не существует без формы субстанции, но, напротив, на ней основывается. И как нет субстанции без акциденции (более того, вся она покрыта (vestire) акциденциями), так и подобие субстанции облечено, некоторым образом, подобием акциденции. Следовательно, форма и субстанции, и акциденции, сообразно своей способности распространяться, распространяется, эманирует, или берет начало, от вещей и получается чувством. Но чувство, поскольку оно упорядочено[57] для получения и восприятия не субстанции, но акциденции, воспринимает формы акциденции, причем только при наличии объекта. Фантасия же принимает ее и сохраняет в отсутствие объекта. Но затем ее подобие переходит от фантасии к разуму и когда оно его достигает, он получает форму субстанции. Следовательно, форма субстанции есть и в чувстве и в фантасии, но не как ощутимая и воображаемая, а как то, что является материей мышления, как сказано выше[58].

⟨...⟩

ВОПРОСЫ О ПОЗНАНИИ

ВОПРОС I

Требуется ли для познания вещи существование самой вещи, или же объектом разума может быть не-сущее

То, что для познания требуется существование вещи и не-сущее нельзя помыслить, показывается так:

1. Ансельм в 10 главе "Об истине"[59] говорит, что одна истина – только производящая, другая – только производимая, а третья – производящая и производимая. Истина только производящая – первая Истина; только производимая – истина в разуме или высказывании; производящая или производимая – истина вещи, которая производится и производит истину в разуме или высказывании. Но истина познания или высказывания не является причиной никакой истины. Если бы не было первой Истины, не было бы истины в вещи, поскольку она есть ее причина; следовательно, если не было бы истины в вещи, не было бы истины в разуме, поскольку истина вещи есть ее причина.

2. [На это] отвечают, что истина находится не в вещах, но в разуме. Так, Философ говорит в VI [книге] "Метафизики"[60], что благое и злое находятся в вещах, но истинное и ложное – в разуме; и это потому, что истина выражает соответствие (adaequatio), формально наличествующее в разуме: ведь он есть то, что соответствует. Против этого: соответствие есть некоторое отношение; ничто ведь не соответствует само себе, но необходимо – чему-то другому. Если, следовательно, "истина – соответствие вещи разуму", и наоборот, то необходимо требуется существование вещи. И если так, поскольку не мыслится ничего, кроме истинного, и истинное пребывает в разуме только потому, что присутствует в вещах, то для познания необходимо требуется существование вещи.

3. Также. Авиценна в I [книге] "Метафизики"[61] говорит, что сущее есть первое впечатление (impressio) разума: ведь первое, что запечатляется (imprimere) в разуме, есть сущее; следовательно, разум не мыслит ничего, кроме сущего; следовательно, не-сущее невозможно помыслить.

4. Также. Философ [утверждает]: "Как все относится к бытию, так и к истине"[62]. Но объект разума – истинное; следовательно, как он относится к бытию, так и к познанию; следовательно, то, что не есть – непознаваемо.

5. Также. Августин [пишет] в 8 главе XII книги "Комментария на Книгу Бытия": "Или разум мыслит, и то, что он мыслит – истинно, или же [нечто] ложно и разум не мыслит этого"[63]. Но то, что не существует – неистинно, следовательно, не-сущее немыслимо. Доказательство меньшей посылки: Августин во II книге

"Монологов", сразу после начала, [пишет], что "истина есть то, что есть"[64].

6. Также. Для познания необходимо требуются три [вещи], а именно: познавательная способность, каковой является разум; посредник (medium), или основа познания (ratio cognoscendi), которым является форма (species) вещи; сам объект. Итак, при не-существовании вещи может существовать познавательная способность и основа познания. Но, спрашиваю, что будет объектом? Если вещь, существующая вне [души], имею искомое, что не-сущее не познается. Если форма, или средство познания, то против: посредник, или средство познания никоим образом не моет быть объектом как таковым, поскольку является не тем, что познается, но средством познания, не [самим] мыслимым, но основанием мышления (ratio intelligendi); следовательно, необходимо полагать некое сущее, которое является объектом разума.

7. [На это] отвечают: разум абстрагирует чтойность от существования, поскольку во всем тварном чтойность и существование различны, а потому не необходимо, чтобы вещь существовала актуально, а [требуется], чтобы она постигалась разумом и была ему дана. Против этого: при не-существовании вещи [от нее] не остается ничего, кроме того, что пребывает в разуме. Но все, что пребывает в разуме, обладает смыслом посредника, или формы, и не есть само мыслимое, но основание мышления, представляющее объект. Следовательно, необходимо полагать существование вещи, которая являлась бы объектом разума. Следовательно, не-сущее немыслимо.

8. Также. Поскольку на это отвечают, что хотя [объект] не существует сам по себе, или актуально, он тем не менее дан в причине, или в потенции, то [имеется следующее] возражение: при исключении любой тварной причины разум все еще мыслит чтойность человека. Следовательно, если объект разума существует не в реальности, поскольку это мы исключили, и не в тварной причине, он существует в первой и нетварной Причине. Но она может быть объектом только блаженных и не в этой жизни, поскольку в противном случае следовало бы, что разум, опираясь на свои естественные силы, может достичь познания сущности первой Причины, что ошибочно и входит в число опровергнутых и осужденных положений[65]. Итак, все еще необходимо существование некоего объекта в реальности. Следовательно, и т.д.

9. Также. Если разум познает не-сущее, он познает его не посредством той формы (species), которую он имеет в себе. Тогда спрашиваю: он познает вещь сообразно бытию, которое она имеет в своем роде, или нет. Если нет, следовательно, познает не в соответствии с ее подлинным бытием, поскольку она имеет подлинное бытие в своем роде, а не в разуме, и тогда следует, что он познает ее не подлинным образом. А если [разум познает вещь] сообразно бы-

тию, которое она имеет в своем роде, то он познает или мыслит не не-сущее, но актуально сущее.

10. Также . Сообразно Философу[66], о сущем *per accidens* нет знания (scientia), ни теоретического, ни практического. А причина, или основание, этого – нехватка существования (essendi) или нехватка сущности (entitas). Но определенно, что не-сущее скорее соответствует этому основанию, чем сущее *per accidens*; следовательно, знание о не-сущем, как теоретическое, так и практическое, куда менее вероятно.

11. Также. Все в большей степени присутствует в своей причине, нежели в следствии[67]. Но истина познания причиняется истиной вещей в своем роде; следовательно, истина скорее пребывает в вещах, нежели в разуме или познании; следовательно, без истины вещей истина в познании не пребывает.

12. Также. Августин [пишет] в XI [книге] "О Граде Божием", глава 11: "Отсюда проистекает нечто удивительное, но тем не менее истинное, что этот мир не мог бы быть нам известным, если бы не существовал, но он не существовал бы, не будь известным Богу"[68]. Из чего следует, что знание Бога есть причина вещей и не зависит от вещей, а наше знание причинено вещами, а потому зависит от вещей. Но поскольку вещи зависят от божественного знания как от причины, вещам невозможно быть без божественного знания [о них]. Следовательно, равным образом, поскольку наше знание зависит от вещей как от причины, наше знание может иметь место только при существовании вещей.

13. Также. Как чувство соотносится с чувственно воспринимаемым, так и ум – с умопостигаемым. Но чувство никоим образом не может ощущать при отсутствии чувственно воспринимаемой вещи; следовательно, и разум может мыслить только актуально существующую вещь.

14. Также. Примем два положения: 1) знание, или познание, невозможно без уподобления, и об этом говорит Августин в 10 главе IX книги "О Троице": "Любое знание подобно познаваемой вещи благодаря форме (species)"[69]; 2) Подобное подобно не себе, но подобному. Но при любом уподоблении необходимы четыре [вещи]: два члена уподобления и два основания уподобления. Следовательно, *ex parte* разума таковыми являются сам разум и форма, благодаря которой он уподобляется [вещи], а *ex parte* познаваемой вещи основанием уподобления является чтойность вещи. Но термином, или членом, уподобления может быть только подобная вещь, следовательно, познание, или наука о вещи не может иметь места, при несуществовании вещи.

15. Также. Аргумент подтверждается, поскольку акциденция не существует без субъекта, следовательно, для [существования] акциденции требуется существование вещи. Но указанное подобие является акциденцией, следовательно, оно не существует без субъекта.

Если, следовательно, подобие, или уподобление разума вещи и вещи разуму истинно, то необходимо полагать [существование] уподобляемой вещи, в которой как в субъекте присутствует уподобление.

16. Также. Между сущим и сверхсущим меньше дистанция и больше сходство, чем между сущим и не-сущим. Но поскольку Бог полностью сверхсущен, он, согласно Дионисию[70], немыслим и непознаваем; следовательно, много меньше будет познаваемо не-существующее, или не-сущее.

17. Также. Бог познает несуществующие вещи, поскольку обладает их образцами (rationes). Но человеческий разум не имеет образцов не-сущего: следовательно, он никоим образом не может познавать или мыслить не-сущее.

18. Также. Знание и познаваемое сказываются как соотнесенные. При этом, однако, со стороны знания, которое зависит от познаваемого, имеет место реальное отношение. Но реальное отношение может быть только к реально существующей вещи, поэтому если познаваемое, т.е. познаваемая вещь, не существует реально и актуально, то [о нем] не может быть и знания. Доказательство меньшей посылки явствует [из слов] Философа, утверждающего в "Категориях"[71], что бытие соотнесенных заключается в отношении к иному; поэтому отношение не в меньшей, а в большей степени зависит от объекта, нежели от субъекта; следовательно, и т.д.

19. Также. Согласно Философу (III книга "О душе"[72]), мышление есть некое претерпевание; и определенно, что [претерпевание] ни от чего другого, кроме мыслимого. Тогда исследую, от подобия или от вещи. Если от подобия, то любое знание – только о понятиях. Если от вещи, или от объекта, то необходимо, чтобы он существовал в реальности, поскольку, как говорит Философ[73], невозможно, чтобы реальное свойство находилось в чем-либо, кроме реально существующего; следовательно, и т.д.

20. Также. Согласно Философу[74], слова суть знаки понятий в душе, а понятия суть знаки вещей. Но определенно, что от вещей в большей степени зависят понятия, нежели слова, поскольку более непосредственно с ними соотносятся. Но при не-существовании вещей высказывания [о них] ложны; следовательно, куда вернее, что при не-существовании вещей будут ложными понятия, или представления. Меньшая посылка доказывается из [слов] Боэция (V книга "Утешения философией"[75]), Философа[76], Ансельма[77], которые утверждают, что речь называется истинной или ложной в зависимости от того, существует вещь, [о которой говорится], или не существует.

21. Также. Августин в XV книге "О Троице", глава 13[78], [утверждает], что для истины вещи требуются два [обстоятельства]: чтобы вещь существовала в реальности так же – в познании. В противном случае, при нехватке того или другого, слово[79] не будет истинным. Но в любом познании необходимо слово; следовательно, необходимо и существование вещи.

22. Также. Познаваемое есть мера познания[80]. Следовательно, вещи – меры нашего разума. Но ясно, что мера совершеннее того, мерой чего она является. Вещь, однако, является мерой [разума] исключительно вследствие соответствия [разума вещи]. Следовательно, основание соответствия или само соответствие совершеннее в вещи, нежели в разуме, следовательно, и истина, поскольку истина есть соответствие. Если, следовательно, нет измеряемого без меры, то и истины в разуме нет без истины в вещи; следовательно, несуществующую вещь нельзя помыслить.

Против:

a. Авиценна в I книге "Метафизики"[81] говорит, что очевидно, что то, что сказывается о другом, необходимо некоторым образом имеет бытие в душе. Действительно, высказывания существуют только благодаря тому, что обладает бытием в душе, и [лишь] акцидентально – благодаря тому, что существует во внешних [вещах]. Следовательно, также и понятия (conceptiones), на которых основываются высказывания, существуют благодаря тому, что имеет место во внешних [вещах], акцидентально. Но то, что *per accidens*, не необходимо для бытия чего-либо; следовательно, истинные понятия и истинные посылки могут иметь место при не-существовании вещей.

b. Также. Комментатор в [комментарии] к VI книге "Этики": "Как более низкое искусство относится к более высокому, например, [искусство] обработки камня – к архитектуре, так и чувство по отношению к разуму"[82]. Но более низкое искусство так относится к более высокому, что после того как первое предоставит материю, более высокое действует и осуществляет труд в предоставленной материи при отсутствии того, [более низкого искусства]; следовательно, точно так же, в отсутствие чувства и чувственно воспринимаемых вещей, при том, что [ими] предоставлены умопостигаемые формы (species), разум может трудиться над последними и мыслить посредством оных.

c. Также. Ансельм ("Монологион", глава 34[83]): "Труд, который производится сообразно некоему искусству, истинен не только тогда, когда он совершается, но и прежде чем совершен, и после того как прекращен; он всегда пребывает в самом искусстве и не отличен от искусства". Но ясно, что создатель (artifex) предвидит и пред-знает, как должен быть в соответствии с этим искусством совершен труд, которого, однако, не существует; следовательно, он познает не-сущее; следовательно, и т.д.

d. Также. Мыслительная способность надежнее воображения. Но воображение может истинно представлять то, чего не существует, посредством образа (imaginatio) вещи, сохранившегося в оном; следовательно, куда вернее, что разум может, посредством формы (species), который в себе обладает, мыслить несуществующую вещь. Доказательство меньшей посылки явствует из опыта, поскольку

благодаря образу несуществующих людей, которым я обладаю в себе, я истинно представляю и вспоминаю их.

e. Также. В нашем разуме запечатлены образцы (rationes) вечных и неизменных вещей, например, "любое целое больше своей части" и "обо всем [возможно] или утверждение, или отрицание". Но эти образцы не зависят от вещей; следовательно, посредством этих образцов можно мыслить и при не-существовании вещей.

f. Также. Необходимо всякое положение, которое полагается и через свое отрицание (destruendo). Таким образом Августин во II книге "Монологов" доказывает, что истина необходима, поскольку отрицание истины полагает истину: "Если истины нет, истинно, что истины нет, и все истинное истинно посредством истины; следовательно, если истины нет, истина есть, и поэтому существование истины необходимо"[84]. Так же аргументирую и в отношении искомого: если не-сущее не мыслимо, то мыслимо, что не-сущее не мыслимо, поскольку это истинно, а все истинное мыслимо; следовательно, необходимо это высказывание: не-сущее мыслимо.

g. Также. Согласно Философу[85], истинное распространяется на сущее и на не-сущее. Ведь так же, как истинно, что есть то, что есть, истинно, что то, что не есть, не есть. Но все, что истинно, мыслимо, и может быть объектом разума; следовательно, и т.д.

h. Также. Существование или не-существование вещи необходимо и требуется для познания только в том случае, если благодаря существованию или не-существованию вещи разум пребывает в том или ином расположении (disposito)[86]. Но разум не изменяется от одного расположения к другому и не пребывает в ином расположении вследствие существования или не-существования вещи; следовательно, существование или не-существование не требуются для познания вещи.

i. Также. Объектом разума является, согласно Философу, *quod quid est*[87]. Но в отношении *quod quid est* ошибка никоим образом невозможна: ведь оно абстрагировано от места и времени, существования и не-существования; следовательно, разум, существует вещь, или не существует, может без ошибки мыслить *quod quid est*; следовательно, для познания вещи не требуется существование вещи; напротив, не-сущее может быть объектом разума.

ОТВЕТ

Настоящий вопрос не касается значения имен или звуков: обозначают ли звуки одно и тоже при существовании и не-существовании вещей, придаются ли имена вещам или понятиям, – это вопрос логический и к нам не имеет никакого отношения. В самом деле, если устранить все звуки, имена и высказывания, останется тот же самый вопрос и то же самое затруднение.

Итак, теперь, как мне представляется, в поставленном вопросе следует провести различия *ex parte* не-сущего или сущего и *ex parte* познающего разума. *Ex parte* не-сущего различаю, что не-сущее может пониматься двумя способами, а именно: не-сущее безусловно (simpliciter), т.е. никоим образом не сущее, ни само по себе, ни в причине, ни в потенции, ни в акте – то, чего не было и не будет, и чему невозможно быть; и тогда я говорю безусловно, что не-сущее не может быть объектом разума. Ибо, как говорит Авиценна[88], первое, что встречается разуму, и первое, что им воспринимается, есть сущее; поэтому, как немыслимо "ничто", так же немыслимо и не-сущее. [Но] не-сущее можно мыслить и иначе – не как не-сущее безусловно, но как не-сущее некоторым образом, а именно, не-сущее актуально, но сущее в потенции; не-сущее само по себе, но сущее в своей действующей причине или экземпляре. И говорю, что такое не-сущее мыслимо и может быть объектом разума.

Это, во-первых, явствует из пророческого озарения и предвидения будущего. Ибо если бы о не-сущем не было достоверного знания, то поскольку будущее есть не-сущее, ни о каком будущем событии не могло бы быть знания или предвидения, что противоречит Св. Писанию и католической вере.

Во-вторых, это явствует из расположенности к вещам, совершаемым [человеком]. Ибо если нет достоверного познания не-сущего, и [при этом] никто не желает действовать без [предварительного] знания, то никто не был бы расположен к совершению чего-либо, и тогда исчезло бы всякая расположенность и всякое рукотворное[89] действие. Это превосходило показал Августин в IX книге "О Троице", гл. 7: "В наших свершениях и словах мы не осуществляем никаких таких телесных действий, которым не предшествовало бы слово, внутри нас самих сказанное. Ведь никакой волящий не делает того, что прежде не сказал в сердце"[90]. И в XV книге, гл. 7: "И как сказано о Слове Божием: *Все через него начало быть*, так и труд человеческий: его не было бы, если бы [человек] прежде не сказал в сердце. И в этом также есть подобие: может существовать такое наше слово, за которым не следует дело, но дела не может быть, если ему не предшествует слово; и так же Слово Божие – оно может существовать при не-существовании всякого творения, но всякое творение существует только благодаря тому, через что все начало быть"[91] Следовательно, если не-сущее, или не существующее актуально, не может познаваться, то не будет никакой расположенности к совершаемым вещам и человек будет совершать все случайно, что является полным абсурдом. Следовательно, необходимо, чтобы некое не-сущее было мыслимым и чтобы для его познания не требовалось существования вещи, более того, в некоторых случаях такое познание необходимо предваряет [реальное существование].

В-третьих, это явствует из воспоминания прошлого. В самом деле, определенно, что того, что прошло, не существует. Следова-

тельно, если не-сущее никоим образом не познается и не мыслится, о прошлом не может быть воспоминаний или памяти, что совершенно ложно, поскольку мы помним вчерашний день и то, что вчера произошло. Опять же, если не было бы памяти, то ни в делах, ни в словах не было бы последовательности, порядка и связи. Ведь тот, кто не помнит прошлого, не может знать ни то, где он закончил, ни то, где должен начать, как показывает Августин в X книге "Исповеди"[92], XII книге "Комментария к книге Бытия"[93] и II книге "Об учении христианском"[94].

В-четвертых, это очевидно из свойств и действий разума. Ибо разум своей активной способностью, т.е. своим деятельным светом, может абстрагировать универсалии от частных [вещей], умопостигаемые формы (species) – от чувственных, чтойности – от вещей, существующих реально. Но определенно, что как универсалии, так и умопостигаемые формы и чтойности вещей не есть некие реально существующие вещи, более того, они безразличны к существованию или не-существованию, не связаны со временем или местом, а потому для постижения [объектов] такого рода ничего не значит ни существование, ни не-существование вещи. И потому разум может мыслить чтойность вещи благодаря умопостигаемой форме как при существовании вещи, так и при ее не-существовании.

Во-вторых, надлежит провести различие *ex parte* познающего разума. Ведь о разуме говорится в двух смыслах, в соответствии с двойной деятельностью разума. В самом деле, один разум – простой и абсолютный (intellectus simplex et absolutus), который воспринимает и постигает простые чтойности вещей, а другой разум – сочетающий и соединяющий (intellectus concretivus et compositivus), который мыслит и постигает, что вещь существует, или наличествует, в определенных временных обстоятельствах.

Если, следовательно, спрашивается, необходимо ли для познания вещи ее существование, я отвечаю, что если мы говорим о той деятельности [разума], или о том способе мышления, когда мыслится, что вещь существует в определенных временны*х* обстоятельствах, существование вещи необходимо сообразно требованию времени: так, чтобы вещь мыслилась существующей тогда, когда существует; мыслилась будущей тогда, когда она в будущем, и прошедшей тогда, когда ее уже нет. В противном случае мышление будет ложным, а потому не будет мышлением. "Или разум мыслит, и то, что он мыслит – истинно, или же [нечто] ложно и разум не мыслит этого"[95], – как говорит Августин в XII книге "Комментария к Книге Бытия" (это уже было затронуто в одном из аргументов противной стороны[96]).

Что касается истины будущего, то она основывается на причине, как говорит Августин в XI книге "Исповеди", где утверждает, что мы видим только то, что присутствует [здесь и теперь]: "Когда говорят, что видят будущее, видят не само то, что не существует, но

его причины или знаки, которые уже существуют. Поэтому наблюдателю доступно не будущее, но настоящее, из которого предсказывается будущее, явленное душе. Например, видя зарю, я предсказываю будущий [восход] Солнца"[97]. Истина же настоящего основывается на реально существующей вещи. А истина прошлого основывается на образе или форме (species) вещи, пребывающем в разуме, в соотнесении с вещью, которая была, но уже не есть, как там же говорит Августин: "Детство мое, которого уже нет, пребывает в прошлом, которого уже нет, но когда я о нем вспоминаю и рассказываю, то я вижу его образ, который до сих пор пребывает в моей памяти, в настоящем"[98]. А то, даны ли нам образы будущих вещей так же, как их уже существующие причины, Августин, по его собственным словам, не знает.

Если же мы говорим о разуме постольку, поскольку это касается его простого, абсолютного и чистого действия, посредством которого он воспринимает и постигает абсолютные чтойности вещей, то я утверждаю, что для познания такого рода существования вещи не требуется; более того, существование или не-существование вещи не значит [в данном случае] ничего. Причина этого отчасти уже затронута: как *ex parte* самой чтойности, так и *ex parte* разума и умопостигаемой формы.

Ex parte чтойности [существования вещей не требуется] потому, что, как говорит Авиценна в V книге "Метафизики"[99] и во многих других местах, у всего тварного чтойность и существование различны и в понятие чтойности существование не входит; более того [чтойность] безразлична к бытию и не-бытию. И поэтому ничто не мешает мышлению чтойности вещи без того, чтобы вещь существовала в действительности. Ибо когда я говорю "человек есть живое существо", что есть сущность, или чтойность, человека, выраженная посредством имени, это [высказывание] не имеет отношения к существованию или не-существованию человека, более того, оно будет истинным и в случае, если не будет существовать ни одного человека.

Ex parte умопостигаемой формы [существования вещи не требуется] потому, что не только умопостигаемая, но и воображаемая форма (species imaginabilis)[100] представляют не бытие или небытие вещи, но вещь безусловно (simpliciter); так образ (imago), нарисованный на стене, представляет мне Сократа или Геркулеса не как существующего или несуществующего. Ибо если он представляет его только как существующего, то не представляет его как умершего, а если только как несуществующего, то не как живого. Итак, он представляет его безразлично к тому, жив он или умер.

Ex parte разума [существования вещи не требуется] потому, что (как уже сказано) разум обладает некоей абстрагирующей способностью, и поэтому, как уже сказано, обладает и неким абсолютным действием, которое не рассматривает вопрос о том, существует или

не существует вещь, но постигает только вещь, или, [вернее], чтойность вещи: так [разум] мыслит "человека" – не этого или того, здесь или там, вчера или сегодня, но просто "человека". Отсюда, как разум мыслит человека при существовании человека таким образом, что существующий человек не является его объектом, поскольку он [т.е. разум] от него абстрагируется, так же разум мыслит ["человека"] и при не-существовании человека. И в данном случае, как представляется, нет большей трудности, чем в том. И посредством этой же способности разум разделяет соединенное и сочетает разделенное (то, однако, что не является несовместимым).

Но тогда остается проблема: что является объектом разума при том, что он не может быть определен к [познанию] не-сущего? И в этой ситуации может быть сказано (и уже сказано), что не-сущее безусловно (non-ens simpliciter) не является объектом разума, и не может быть; но то, что не существует актуально или по своему определению не сочетается с актуальным существованием, но тем не менее является умопостигаемым и может быть дано разуму и воспринято им, есть и может быть его объектом. Следовательно, форма (species) человеческой или любой другой чтойности, которой разум обладает в себе, представляет ему эту чтойность не как актуальное сущее или не-сущее, но безусловно (simpliciter), как уже сказано; и из нее разум образует некое понятие и мыслит чтойность человека или еще чего-то безусловно, не связывая ее с бытием или не-бытием. И этого достаточно для понятия объекта. Ведь и при не-существовании вещи чтойность есть объект разума так же, как и тогда, когда она существует в вещах.

Этот способ [рассуждения] – философский и вполне подходящий, но, полагаю, недостаточный. И, возможно, здесь прослеживается недостаточность начал философии и следует обратиться к началам теологии. И это очевидно из следующего: если разуму дано в качестве объекта только не-сущее, форма (species) или некое понятие, то мышление, по всей видимости, абсолютно бессодержательно.

И, с другой стороны, когда я мыслю понятие, определяющее "человека" или любую другую вещь, имеющую чтойность, я мыслю не ничто и не сущее в потенции, и не нечто только постижимое, [но при этом актуальное не существующее], а необходимо, неизменно и вечно истинное. Ибо, как говорит Августин в [книге] "О бессмертии души", "что может быть так вечно, как определение круга"[101]. И во II книге "О свободном выборе": не было такого, "чтобы семь и три не равнялись десяти, и не будет"[102]; но всегда было и будет, что семь и три равняется десяти. И Философ в VI книге "Этики" говорит, что "наука может быть только о необходимых и вечных сущих, а не о случайных, которые могут изменяться"[103]. Следовательно, [научные истины] должны на чем-то основываться. Но не на вещах, поскольку пусть даже не будет ничего, эти истины сохраняться, и они будут

истинны, даже если не будет существовать ни одна вещь: ведь даже если не будет ни одного человека, [высказывание] "человек есть разумное смертное животное" будет истинным. Но [они не основываются] и на тварном разуме, поскольку любой [тварный] разум изменчив; [кроме того], если не будет ни одного тварного разума, эти истины все еще будут истинны. Следовательно, [они могут найти свою основу] только в вечном экземпляре, где "пребывают неизменные начала изменчивых вещей и непреходящие образцы (rationes) вещей преходящих", как говорит Августин в I книге "Исповеди"[104].

Далее, тварная истина есть не что иное, кроме как некое отображение (expressio) Истины нетварной; и все истинно настолько, насколько оно подражает этому [вечному] экземпляру. Если, таким образом, это неизменно истинное может мыслиться только там, где оно существует, а существует оно только в [божественном] искусстве[105], необходимо, следовательно, чтобы оно и мыслилось в искусстве.

Далее, если истина вещи есть ничто иное, кроме как отображение и подражание некоему вечному искусству, и подобие этой истины, отражающей вечный экземпляр, присутствует в нашем уме, невозможно, чтобы я истинно и достоверно мыслил какую-либо вещь без некоего приобщения (applicatio) и соотнесения с вечным экземпляром. Следовательно, когда мы мыслим чтойность и дефинитивное понятие вещи, объектом разума является не только само понятие (conceptus) ума, и не только чтойность вещи, которая пребывает в природе вещей. И завершающим объектом, на котором успокаивается ум[106], является не вечный экземпляр, поскольку он есть объект, делающий блаженство, и [полностью доступен] только разуму блаженных. А является [объектом разума] чтойность, постигнутая нашим разумом, соотнесенная, однако, с вечным искусством или экземпляром, постольку, поскольку он, обладая смыслом движущего[107], увлекает наш ум. И благодаря этому мы достигаем истинного знания вещей при дополнительной помощи более низкого – т.е. при посредстве чувств, и отсюда происходят начала всех искусств. Поэтому Августин в I книге "Пересмотров", гл. 4, [высказывается] против Платона, утверждавшего, что искусства переселяются вместе с душами, поскольку невежды и необразованные люди правильно отвечают на [научные] вопросы, говоря: "Куда более правдоподобно, что невежды, если их должным образом спрашивают, отвечают на вопросы из той или иной научной области потому, что им дан, настолько, насколько они могут его воспринять, свет вечного образца, в коем они и усматривают эти вечные истины"[108]. И в 8 главе той же книги, касаясь того же заблуждения [Платона], что знание есть припоминание, поскольку невежда верно отвечает на правильно поставленный вопрос, Августин говорит: "Вполне может быть, что он способен [ответить] потому, что [предмет науки] является умопо-

стигаемой природой и соотносится не только с умопостигаемыми, но и с неизменными вещами, таким образом, что когда движет себя к этим вещам, с которыми связан, или к самому себе, [отвечающий], настолько, насколько он созерцает эти вещи, верно отвечает на те [вопросы], которые к ним относятся"[109]. И в X книге "Исповеди": "Красота, переданная рукам искусников через их души, исходит от той красоты, которая превыше души"[110].

Я коснулся этого довольно бегло потому, что способ, благодаря коему ум видит все в вечном искусстве или в вечных образцах (rationes), более полно разъяснен в следующих вопросах.

[ОТВЕТ НА АРГУМЕНТЫ В ПОЛЬЗУ ПРОТИВНОГО]

1. На первый аргумент в пользу противного следует ответить, что истина и в вещах и в разумах изначально и прежде всего – от первой Истины. Но тем не менее в случае разума, познающего естественным образом, истина, по своему происхождению (originaliter), – от вещей и в вещах. Формально (formaliter) же истина – в самом разуме, когда он постигает вещь так, как она есть, поскольку в данном случае имеет место соответствие вещи и разума. И хотя истина в разуме, – если говорить о ее происхождении – причиняется вещью, это не так, если говорить о ее сохранении и дальнейшем существовании; напротив, при уничтожении всех вещей истина пребывала бы в разуме, но [только] при просвещении его нетварным Светом. И недейственно возражение, что если допустить, – через невозможное, – что первой Истины не существует, истины в вещах не осталось бы, следовательно, и т.д., поскольку первая Причина является производящей и сохраняющей, так что если устранить ее влияние, то не останется ничего. А внешние вещи, даже если они являются действующей причиной по отношению к разумам, не являются, однако, сохраняющей причиной; в самом деле, при устранении влияния вторичной причины все еще остается влияние первой Причины. Каким же образом истина в разуме причиняется внешними вещами, будет видно далее[111].

2. На второе следует ответить, что соответствие есть некое отношение и [отношение] к чему-то другому. Но если между знанием и познаваемым *ex parte* знания имеется реальное отношение (relatio secundum esse), поскольку знание зависит от познаваемого, то в случае познаваемого [имеет место] только логическое (secundum rationem)[112] [отношение], поскольку оно [т.е. познаваемое] не зависит от знания и ничего от него не перенимает. Поэтому не необходимо, чтобы отношение [между познаваемым и разумом со стороны познаваемого], а именно мыслимого, или воспринятого разумом, было реальным, но [достаточно] только логического, правда, при наличии отношения к первому экземпляру, в котором пребывает основание неизменной чтойности. Кроме того, утверждаю, что соот-

ветствие имеет место: ведь разум постигает или мыслит чтойность тем способом, каким она существует: в самом деле, он мыслит ее вне связи с существованием или не-существованием, временем или местом (что сообразуется с ее понятием), а потому разум ей [т.е. чтойности] соответствует.

3. На третье надлежит ответить, что действительно, как Авиценна и говорит, первое, что встречается разуму, есть сущее, и потому совершенно не-сущее, как уже сказано, немыслимо. Но то сущее не есть нечто определенное, не акт и не потенция, не настоящее и не будущее, не человек и не лошадь и т.п., но "сущее", которое выше (superius est) всего этого. И я утверждаю, что та чтойность есть сущее в уме и в вечном экземпляре, хотя и не есть актуально сущее в реальности, поскольку это не входит в ее понятие.

4. На четвертый [довод] ответ очевиден, поскольку Философ не хотел сказать ничего, кроме того, что вещь познается в соответствии с тем, как она существует. Если она существует актуально, то познается как существующая актуально; если существует потенциально, то познается как существующая потенциально; если абстрагируется от акта и потенции и всякой определенности бытия, то так и познается. И общее правило: сколькими способами сказывается сущее, столькими способами сказывается истинное; и сколькими способами сказывается истинное, столькими способами, как сказано, познаваема вещь.

5. Очевиден ответ и на пятое, поскольку разум, мысля чтойность вещи, которая является его собственным объектом, мыслит истинное. И понято, что "истинное" не есть ничто, более того, оно есть *quod quid est*, т.е. то, что́ есть вещь, а потому оно истинно в собственном смысле слова и полностью соответствует аргументу Августина. В самом деле, когда я мыслю то, что́ есть человек, я мыслю реального "человека", т.е. то, чем человек неизменно является. И Августин понимал под "тем, что есть" не актуальное существование, поскольку такое существование преходяще, а истина, с его точки зрения, нетленна, даже если тленны вещи, ведь определение вещи пребывает всегда.

6. Что возразить на шестое, явствует из сказанного в Ответе. Ибо я говорю, что нечто является в данном случае объектом, и не необходимо, чтобы это нечто было актуально существующим, и [актуальное существование] не входит в понятие объекта разума; достаточно того, чтобы [это нечто] было дано разуму и воспринято им. Или, как было сказано, объект есть сама чтойность, постигнутая разумом, соотнесенная, однако, с вечным экземпляром, который, обладает по отношению к разуму смыслом движущего.

7. На седьмое, что при устранении вещи не остается ничего, кроме того, что [пребывает] в разуме, отвечаю, что это ложно. Напротив, остается неизменное определение (ratio) вещи. Ибо неизменно истинно, что человек есть живое существо и т.д. Но эта [истина] пре-

бывает в вечном экземпляре, который обладает по отношению к нашему разуму смыслом движущего. Поэтому объектом разума является чтойность, постигнутая и соотнесенная с этим экземпляром. А утверждения [оппонента] о том, что все, что находится в разуме, обладает смыслом посредника и средства познания, можно считать ложным. В самом деле, разум на основании формы, представляющей ему нечто, независимо от того, существует таковое в реальности, или нет, образует для себя некое понятие; но то, что подлежит здесь разуму, [т.е. форма], не задерживает его [на себе], а ведет к иному. И не следует, что оно существует в реальности и соответствует понятию объекта; достаточно того, что оно существует в понятии ума.

8. На восьмое надлежит ответить, что при устранении всякой тварной причины, неизменное определение (ratio) чтойности вещи все еще будет существовать и в разуме останется также и форма (species), на основании которой он может формировать понятие о вещи. Следовательно, хотя сама чтойность [при указанных обстоятельствах] не могла бы быть объектом разума сама по себе, равно как и одно только понятие (поскольку в последнем случае оно было бы пустым, и мыслилась бы не вещь, но ее понятие), я тем не менее утверждаю, что сам [вечный] экземпляр не был бы завершающим объектом, на котором успокаивается ум, что предполагает аргумент. Напротив, как было разъяснено выше, все указанное соединяется, образуя единый смысл объекта, и этот [объект] есть сама чтойность, постигнутая, или воспринятая разумом, но соотнесенная с вечным экземпляром, который, обладает по отношению к разуму смыслом движущего.

9. На девятое следует ответить, что разум познает [не-сущее] с помощью формы (species) не сообразно бытию, которое оно имеет в собственном роде, поскольку оно не имеет бытия в собственном роде; но тем не менее разум познает вещь истинно. Ибо он познает чтойность, которая отделена от существования, и существование не входит в ее понятие; более того, ее понятие полностью абстрагировано от существования, как неоднократно говорилось. Однако разум познает чтойность, соотносясь с первой Причиной и экземпляром, который движет его в этом познании.

10. На десятое следует ответить, что о сущем *per accidens* нет науки не вследствие недостатка сущности (entitas), но скорее вследствие недостатка определенности, поскольку таковое не имеет определенной причины и единого способа существования, а может, напротив, происходить из бесконечного числа причин и бесконечными способами. Потому-то ни само по себе, ни в своих причинах [сущее *per accidens*] не может быть познано естественным познанием. Чтойности вещей, однако, хотя и не имеют актуального существования (оно ведь не включено в ее [т.е. чтойности] понятие), обладают, тем не менее, неизменной истиной – сообразно Августину[113] и Философу[114].

11. На одиннадцатое надлежит ответить, что истина пребывает в вещах и в разуме не одним и тем же способом. В вещах, – по отношению к разуму, – она присутствует как источник и как причина (originaliter et causaliter), а в разуме – формально (formaliter), как уже сказано выше[115]. И поскольку она присутствует не одним способом, потому и соотнесение (comparatio) не единообразно: как причина истина пребывает скорее в вещах, а формально – в разуме.

12. На двенадцатое надлежит ответить, что Бог является причиной вещей иначе, чем вещи – причиной нашего знания. Бог является полной и единственной причиной всего, поэтому вещи зависят от Его провидения. Но вещи не являются необходимой причиной нашего знания, ибо Бог может запечатлеть в наших умах формы (species) вещей, посредством коих мы могли бы познавать так, как это дано ангелам. Кроме того, вещи не являются единственной и полной причиной [знания], напротив, они [являются причиной] наряду со светом нашего действующего разума и Светом божественным; поэтому даже если вещь неким образом и является причиной-источником (causa originalis), она тем не менее не является причиной сохраняющей, и в том, что касается сохранения, наше знание от вещей не зависит.

13. На тринадцатое следует ответить, что подобие не имеет места, поскольку чувство не обладает способностью сохранять чувственно воспринимаемые формы (species) так, как разум сохраняет умопостигаемые; поэтому чувство ощущает только в присутствии чувственно воспринимаемой вещи, а разум мыслит и в отсутствии вещи. И поскольку мы имеем в разуме умопостигаемые формы, в то время как в чувстве чувственно воспринимаемых форм не имеем, то Философ говорит[116], что мы мыслим, когда хотим, но, однако, не чувствуем.

14. На четырнадцатое следует ответить, что, как уже было сказано[117], отношение между знанием и познаваемым – только логическое (secundum rationem), а потому уподобление также не является реальным. Поэтому нет необходимости предполагать, что нечто *ex parte* умопостигаемого существует реально, достаточно того, что оно воспринимается [разумом]. И нет ничего невозможного в том, чтобы нечто обладало логическим отношением к не-сущему. В самом деле, я полагаю, что между одними [вещами] имеет место реальное (secundum esse) отношение *ex parte* того и другого термина [отношения]. Так бывает когда термины [отношения] зависят друг от друга и отношение полагает что-либо [реальное] в каждом из терминов: [таково], например, отношение между отцом и сыном. Но между другими [вещами] отношение *ex parte* одного термина – реальное, а *ex parte* другого – логическое, а потому *ex parte* этого [второго] термина отношение не полагает ничего [реального]: таково отношение между знанием и познаваемым. А между третьими вещами логическим является отношение *ex parte* того и другого термина,

например отношение между Богом и творениями от века. В самом деле, в [уме] Бога от века присутствовали идеи вещей, которые должны возникнуть, и которые имеют к вещам логическое отношение, поскольку данное отношение не полагает ничего реального ни *ex parte* божественной сущности, ни *ex parte* вещей, которые еще не существуют[118]. Итак, там, где имеет место логическое отношение или уподобление, термины [отношения] должны рассматриваться только логически.

15. Ответ на пятнадцатое очевиден. В самом деле, уже сказано, что это подобие не требует ничего реального *ex parte* познаваемого, но имеет место только логическое [отношение], а потому там не следует полагать [какую-либо] реальность. Но это уподобление акциденции истинно *ex parte* знания, поэтому в данном случае надлежит полагать реальный (secundum rei veritatem) субъект; напротив, *ex parte* познаваемого акциденция только логическая (secundum rationem), а потому в данном случае надлежит полагать только логический субъект. А если будут настаивать, как настаивали раньше, что эта чтойность есть или нечто, или ничто, а если нечто, то или акциденция, или субстанция, или творение, или Творец, то я утверждаю, что она [т.е. чтойность] есть не ничто, но нечто, но поскольку она не есть нечто актуальное, то – не субстанция и не акциденция, не то и не это. Ведь [деление на субстанции и акциденции] – деление актуально существующих вещей. Кроме того, разум абстрагирует чтойность от всякого существования.

16. На шестнадцатое надлежит возразить, что сверхсущее познаваемо и умопостигаемо. Что же до того, что Дионисий говорит о том, что Бог непознаваем и неумопостигаем, то это надо понимать так: Он непознаваем полностью и посредством всеобъемлющего знания (scientia comprehensiva), поскольку [так] Он постижим только для Самого Себя; но Бог познаваем посредством приблизительного знания (scientia apprehensiva) и *quia est* и *quid est*[119], хотя не полностью и не совершенно.

17. На семнадцатое надлежит возразить, что Бог познает вещи, которые должны возникнуть, постольку, поскольку обладает их практическими[120] и экземплярными образцами. Но человеческий разум не может познавать будущие [вещи], которые не имеют причин в природе – разве что благодаря откровению, данному Богом, Который обладает образцами будущих [вещей]. Однако, поскольку человеческий разум обретает формы (species) вещей при существовании вещей, то при прекращении существования вещей он познает вещи через эти формы; хотя он не обладает производящими образцами (rationes factivae), он имеет образцы произведенные (rationes factae).

18. На восемнадцатое можно ответить, исходя из сказанного выше. В данном случае, в соответствии со сказанным, *ex parte* познаваемого имеет место логическое отношение, а *ex parte* знания –

реальное, поэтому следует полагать не реальное существование познаваемого, но [интенциональное существование] в разуме. А то, что [оппонент] говорит, что реальное отношение – только к вещи и скорее зависит от объекта, нежели от субъекта, поскольку бытие [вещей] в качестве соотнесенных заключается в отношении к иному, – на это отвечаю: насколько отношение выражает акциденцию, настолько оно зависит от субъекта, в котором находится, а насколько оно выражает *ad aliquid*[121], или соотнесенность, настолько оно зависит от объекта, поскольку относится к нему. И поскольку в определение объекта не включено актуальное существование и обладание бытием, но включены воспринимаемость и постигаемость разумом, а также соотнесенность с первым экземпляром, то к таковой вещи может иметь место и таковое реальное отношение.

19. На девятнадцатое отвечаю, что мышление в том, что касается происхождения, есть некое претерпевание, но что касается своего осуществления – действие. Ведь получение [формы от объекта] есть некое претерпевание, а суждение и различение называют действиями. Следовательно, [разум] в начале претерпевает, получая [умопостигаемые формы] от вещей или фантасмов (в том смысле, в каком получение есть претерпевание), а затем действует. Поэтому не требуется, чтобы всегда было действующее, разве что, как уже было сказано, речь идет о том, что разум претерпевает в том смысле, что движим вечными образцами.

20. На двадцатое надлежит ответить, что нет полного подобия между познанием или формированием понятий (conceptio) и высказыванием, поскольку высказывание всегда высказывает, что нечто если или не есть, а потому оно истинно только когда высказывает бытие о том, что есть, и небытие о том, что нет. Так же и наш разум, в соответствии с действием, соотнесенным с существованием вещей в определенных временных условиях, заблуждается, когда постигает или воспринимает как существующее то, чего нет, или как несуществующее то, что есть. Однако, как уже сказано, разум обладает неким иным, абсолютным и простым действием, которое совершенно абстрагировано от [временных условий], а потому не зависит от бытия или небытия вещей.

21. На двадцать первое надлежит ответить, что [вопрос об] истинности относится к действию разума, связанному с существованием вещей, но не к действию, которое от этого [существования] отвлечено. Или можно сказать, что хотя разум постигает простую чтойность вещи, он формирует истинное слово, поскольку в реальности имеет место то же самое, что и в познании. В самом деле, чтойность выражает некую вещь, чье понятие, или интенция, не связано с существованием или не-существованием, и разум так ее и мыслит, и поэтому мыслит так, как она есть, и слово, таким образом, является истинным.

22. На двадцать второе следует ответить, что познаваемое есть мера знания, а вещь – мера нашего разума в соответствии с тем, что наука и знание истинны тогда, когда соответствуют вещи, т.е. когда разум познает вещь так, как она есть, сообразно способу ее [существования]. И поэтому основание соответствия, или истинность, но происхождению (originaliter) – от вещей, формально (formaliter) – в разуме, а как экземпляр (exempliariter) – в Боге. И поскольку имеются различные способы существования, соотнесение [разума и вещи] не единообразно; более того, всегда имеется возможность ошибочно принять относительное за безусловное. А то, что [оппонент] возражает, что измеряемое зависит от меры, то на это можно ответить, что мерой является познаваемая вещь; она, утверждаю, существует не актуально, но в понятии ума и в вечном образце: и этого достаточно для понятия меры.

ПРИМЕЧАНИЯ

Перевод осуществлен А.В. Апполоновым по изданию: Fr. Matthaeus ab Aquasparta OFM. Quaestiones disputatae de fide et de cognitione. Quaracchi, Florentiae, 1957.

[1] *Aristot.* De sensu, 6 (445b 16–17).
[2] *August.* De Gen. ad lit., IV, 32, n. 49 (PL 34, 316).
[3] *August.* De div. quaest., q. 9 (PL 40, 13).
[4] Ibid.
[5] *August.* Contra Acad., II, 6, n. 14 (PL 32, 926); III, c. 8, n. 18 (PL 32, 943).
[6] *Aristot.* De an., III, 4 (430a 1).
[7] *Aristot.* Anal. post., I, 7 (71a 1).
[8] *Aristot.* Ethic. ad Nic., VI, 3 (1139b 26).
[9] *Aristot.* Phys., I, 1 (184a 16–18).
[10] Ratio cognoscendi – среднее звено (medium, посредник) между вещью и познавательной способностью. По Матфею, в случае интеллектуального познания – это умопостигаемая, а в случае чувственного – чувственно воспринимаемая форма (species), которая, являясь подобием вещи, представляет из себя средство познания, или основание, благодаря которому познается вещь.
[11] Боэций в «Комментарии к "Категориям" Аристотеля» пишет, что "универсалия есть то, что предназначено сказываться о многом" (PL 64, 170B). Ср. также: *Aristot.* Cat. 2 (1b 6–7) и De inter. (17a 39–40).
[12] Ср.: *Aristot.* De an., II, 6 (418a 7ssq).
[13] *August.* De civ Die, XV, 22 (PL 41, 467).
[14] *August.* De lib. arb., II, 9, n. 26 (PL 32, 1254).
[15] Boeth., De consol. philos., III, prosa 2 (PL 63, 723).
[16] *Averroes.* In Metaph., I minor (II), t. 1.
[17] *Aristot.* Metaph., II, 1, (980a 21).
[18] *August.* Contra Acad., III, 17, n. 37–38 (PL 32, 954sq).
[19] *August.* De civ. Dei, XIX, 1, n. 3 (PL 41, 623sq).
[20] См. аргументы 1–2.

[21] Матфей различает между познавательными возможностями человека в этой жизни (познание пути) и познавательными возможностями человека в его посмертном существовании (познание Отечества).
[22] *Aristot.* Anal. post., I, 18 (81a 38–40).
[23] *Aristot.* Anal. post., II, 19 (100a 3–9), Metaph., I, 1 (980b 25–29).
[24] *August.* Contra Acad., II, 9, n. 22 ssq; III, 14 ssq (PL 32, 929ssq, 950ssq).
[25] *August.* De civ. Dei, XI, 26 (PL 41, 339sq).
[26] *August.* De Trin., XV, 12 (PL 42, 1074).
[27] Ibid. X, 10 (PL 42, 947).
[28] *August.* De civ Dei, XIX, 18 (PL 41, 646).
[29] *August.* Contra Acad., III, 11, n. 26 (PL 32, 947).
[30] *August.* De Gen. ad lit., IV, 7, n. 13 (PL 34, 301).
[31] Об этом см.: *August.* De Trin., XIII, 4, n. 7 (PL 42, 590).
[32] *August.* Retract., I, 4, n. 4 (PL 32, 590).
[33] *August.* De Trin., XII, 14 (PL 42, 1010).
[34] *Hugo de S. Victore.* De sacrsm. christ. fidei, I, p. 7, c. 31; p. 10, c. 2 (PL 176, 301 C, 329 C–D).
[35] *Aristot.* Metaph., I, 1 (993b 9–11).
[36] *August.* De Trin., XII, 14 (PL 42, 1010).
[37] *August.* De civ. Dei, VIII, 4 (PL 41, 229).
[38] См. Прем. 7, 27: "Она [т.е. Премудрость Божия] – одна, но может все, и, пребывая в самой себе, все обновляет".
[39] *August.* De vera rel., 39 (PL 34, 154sq).
[40] *August.* De Trin., IX, 3 (PL 42, 963).
[41] *August.* Epist. 13, (PL 33, 78).
[42] *August.* Retract., I, 8, n. 2 (PL 32, 594).
[43] *August.* De Trin., XII, 15 (PL 42, 1011).
[44] *August.* Contra Acad., III, 11 n. 26 (PL 32, 947).
[45] Известный пример из Августина (De Trin., XV, 12, n. 10): плывущим на корабле городская башня представляется движущейся, в то время как на самом деле она неподвижна.
[46] *Aristot.* Anal. post., II, 10 (83b 29–32).
[47] Матфей различает между *scientia comprehensionis*, которое позволяет обладать полным знанием о вещи, "охватить" вещь (от *comprehendo* – схватывать, охватывать), и *scientia apprehensionis*, частичным знанием (от *apprehendo* – хватать, ловить, подходить). Бог не может быть объектом знания первого типа потому, что конечный тварный разум не может "охватить" бесконечного Творца.
[48] Экземпляр (exemplar) – образец, или идея Бога, в соответствии с которой Он творит вещь.
[49] По сути дела, перед нами классический вариант решения проблемы универсалий: универсалии существуют *ante rem* (в уме Бога), *in re* (в вещах), *post rem* (в человеческом разуме).
[50] *August.* De Trin., XIV, 15 (PL 42, 1052).
[51] *Aristot.* Phys., I, 1 (184a 21–24).
[52] См. ответ на первый аргумент.
[53] *August.* Confess., X, 10, n. 17 (PL 32, 786).
[54] См. ответ на второй аргумент.
[55] *Averroes.* In Lib. De an., I, t. 8.
[56] *Aristot.* De an., I, (402b 7–8).

[57] То есть имеет естественный порядок.
[58] См. ответ на первый аргумент.
[59] *Anselmus Cantuar.* De ver., 10 (PL 158, 479A).
[60] *Aristot.* Metaph., V, 4 (1027b 25–27).
[61] *Avicenna.* Metaph., I, 6.
[62] *Aristot.* Metaph., II, 1 (1027b 25–27).
[63] *August.* De Gen., XII, 25, n. 52 (PL 34, 476).
[64] *August.* Soliloq., II, 5, n. 8 (PL 32, 889).
[65] То есть положений, осужденных в 1277 г. декретом Парижского епископа Э. Тампье. Оппонент Матфея практически дословно воспроизводит Положение № 211.
[66] *Aristot.* Metaph., VI, 2 (1027a 19–28).
[67] Ср. Liber de causis, prop. 11.
[68] *August.* De civ. Dei, XI, 11 (PL 41, 327).
[69] *August.* De Trin., IX, 11 (PL 42, 969).
[70] *Dionys.* De div. nom., 1, 1 (PG 3, 587).
[71] *Aristot.* Cat., 5 (6b 5).
[72] *Aristot.* De an., III, 4 (429a 13–15).
[73] *Aristot.* Metaph., VII, 1 (1028a 18–20).
[74] *Aristot.* De inter., I, (16a 3–4).
[75] *Boeth.* De consol. philos., V, prosa 3 (PL 63, 840).
[76] *Aristot.* Cat., 3 (4b 8–10).
[77] *Anselmus Cantuar.* De ver., 2 (PL 158, 470A).
[78] *August.* De Trin., XV, 15, n. 24 (PL 42, 1077).
[79] Имеется в виду *verbum mentis*, слово ума. О нем см. далее в Ответе.
[80] Ср.: *Aristot.* Metaph., V, 15 (1020b 31).
[81] *Avicenna.* Metaph., I, 6.
[82] *Averroes.* In Eth. ad Nic., VI, 7.
[83] *Anselmus Cantuar.* Monolog., 34 (PL 158, 189A).
[84] *August.* Soliliq., II, 25, n. 28 (PL 32, 898).
[85] *Aristot.* Cat., 3 (4b 8–10).
[86] Dispositio временное, легко устранимое (в отличие от *habitus*) качество. В данном случае имеется в виду, что существование или не-существование вещи воздействует на разум так, что он обретает некое особое интеллектуальное качество, необходимое для познания (вроде того, как предмет нагревается благодар теплу, т.е. обретает качество (dispositio) "теплый" в результате нагревания).
[87] То есть чтойность вещи.
[88] *Avicenna.* Metaph., I, 6.
[89] То есть неприродное.
[90] *August.* De Trin., IX, 7 (PL 42, 967).
[91] *August.* De Trin., XV, 11 (PL 42, 1073).
[92] *August.* Confess., X, 8 et 15 (PL 32, 784, 789).
[93] *August.* De Gen., 16, n. 33 (PL 34, 467).
[94] *August.* De doct. christ, II, 9, n. 14 (PL 34, 42).
[95] *August.* De Gen., XII, 25, n. 52 (PL 34, 476).
[96] См. пятый аргумент.
[97] *August.* Confess., XI, 18 (PL 32, 818).
[98] Ibid.
[99] *Avicenna.* Metaph., V, 2; I, 8.

[100] Так Матфей в данном случае именует чувственно воспринимаемую форму, связанную с воображением.
[101] *August.* De immort. anim., 4, n. 6 (PL 32, 1024).
[102] *August.* De lib. art., II, 8 (PL 32, 1252).
[103] *Aristot.* Eth. ad Nic., VI, 3 (1139b 20–21).
[104] *August.* Confess., I, 6, n. 9 (PL 32, 664).
[105] То есть в уме Бога. Отождествление божественного разума с искусством (ars), сообразно которому Бог творит мир, явственно прослеживается у Августина и у августинианцев XII–XIV вв.
[106] Успокаивается в том смысле, что достигает предела, дальше которого познание данной вещи невозможно. Отсюда и термин "завершающий объект" (obiectum terminans).
[107] *...se habet in ratione moventis.* То есть именно он движет человеческий разум к познанию.
[108] *August.* Retract., I, 4 (PL 32, 590).
[109] Ibid., 8 (PL 32, 594).
[110] *August.* Confess., X, 34, n. 53 (PL 32, 801).
[111] См. Вопрос № 3 (Fr. Matthaeus ab Aquasparta OFM. Quaestiones disputatae de fide et de cognitione. Quaracchi, Florentiae, 1957. P. 248–273).
[112] Логическое отношение – отношение, существующее, в отличие от реального, только в уме (отсюда и термин *relatio secundum rationem*). Подробнее см. ответ на четырнадцатый аргумент.
[113] См. примеч. 102, 103.
[114] См. примеч. 104.
[115] См. ответ на первый аргумент.
[116] *Aristot.* De an., II, 5 (417b 24–26).
[117] См. ответ на второй аргумент.
[118] Имеется в виду, что реальное отношение добавляет что-либо реальное вещам, которые в этом отношении пребывают. Но нельзя добавить ничего ни к божественной сущности, которая в принципе не испытывает ни в чем недостатка, ни к творению, поскольку оно еще не существует.
[119] Классическое со времени Аристотеля деление знания на знание *quia* (знание причин через следствия) и знание *quid* (знание следствий через причины).
[120] Практическими в том смысле, что на их основании Он действует; далее такие образцы Матфей именует производящими (rationes factivae).
[121] Дословно – "к другому". Иногда термин *ad aliquid* использовался для обозначения категории отношения вообще.

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

ПРОБЛЕМА ВРЕМЕНИ В НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ (XVII–XVIII вв.)*

П.П. Гайденко

В XVII в. понятие времени рассматривается не только с точки зрения экспериментально-математического естествознания, прежде всего механики, где время выступало в специфической форме – как обратимое, но и с точки зрения метафизической и теологической: метафизика этого времени еще не утратила своей связи с теологией. Оба эти момента – естественно-научный, с одной стороны, и теологический – с другой, должны быть приняты во внимание при рассмотрении философских концепций времени, наиболее разработанных у Декарта, Спинозы, Барроу, Ньютона, Лейбница, а также у представителей английского эмпиризма – Локка, Беркли и Юма. Мы привыкли видеть в мыслителях XVII в. непримиримых оппонентов средневековой схоластики; и действительно, в их сочинениях мы встречаем критику не только средневекового способа мышления, но и учения Аристотеля, признанного учителя средневековых схоластов. Однако, несмотря на эту критику, и Декарт, и Спиноза, и Ньютон, и уж тем более Лейбниц, сознательно пытавшийся примирить Аристотеля и средневековую философию с новым естествознанием, – все они в гораздо большей степени, чем это принято думать, наследуют многое из традиционного способа мышления, в том числе и применительно к пониманию природы времени. Не случайно они вполне в духе средневековой философии соотносят категорию времени с такими понятиями, как длительность и вечность. И хотя само время рассматривается в рационализме XVII в. как понятие от-

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда. Грант 99-03-19571.

носительное, зависящее от измеряющего его субъекта и от измерительных приборов, однако, с точки зрения названных здесь мыслителей, оно имеет и объективную, от субъекта не зависимую основу – длительность существующих субстанций.

1. ДЕКАРТ: ДЛИТЕЛЬНОСТЬ КАК АТРИБУТ (ИЛИ МОДУС) СУБСТАНЦИИ

Весьма определенно различение времени и длительности проводится Декартом. Длительность полагал Декарт, совпадает с существованием вещи и есть нечто вполне реальное; он называет ее атрибутом, а иногда – модусом субстанции. "Из того, что мы считаем вещами, наиболее общее значение имеют субстанция, длительность, порядок, число и другие понятия того же рода, распространяющиеся на все роды вещей"[1]. Поскольку понятие длительности принадлежит к тому же роду идей, что и субстанция, то, стало быть, оно мыслится нами весьма отчетливо. Но это не значит, что длительность можно понимать как субстанцию: Декарт считает длительность "всего лишь модусом любой вещи, в свете которого мы мыслим эту вещь с точки зрения сохранности ее существования"[2]. При этом философ подчеркивает, что под модусами он разумеет совершенно то же самое, что и под атрибутами или качествами; эти три разных названия характеризуют одну и ту же реальность, но только в разных отношениях[3]. О модусах и качествах речь обычно идет в тех случаях, когда вещи ведут себя в разное время по-разному, т.е. оказываются изменчивыми. Таковы сотворенные вещи. Но и Бога, тождественного себе и неизменного, нет модусов или качеств, но есть лишь атрибуты. "Более того, и в сотворенных вещах свойства, кои никогда не ведут себя различным образом, например бытие и длительность в существующей и длящейся вещи, следует именовать не качествами или модусами, но атрибутами"[4].

Как видим, Декарт именует длительность то модусом, то атрибутом. Поскольку длительность присуща также и изменчивым вещам, то ее следует квалифицировать как модус; но поскольку она есть нечто *постоянное в изменчивом*, то ее можно считать атрибутом. Длительность, согласно Декарту, – такой же важный атрибут вещи, как и ее бытие (существование). "Если какая-либо субстанция потеряет длительность, она утратит и существование, и потому ее

---

[1] *Декарт Р.* Первоначала философии // Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 333.

[2] Там же. С. 336.

[3] "...Когда мы видим, что они (атрибуты или качества. – *П.Г.*) воздействуют на субстанцию или вносят в нее различные оттенки, мы именуем их модусами, когда же в связи с этим разнообразием оттенков субстанция может быть названа такой, а не иной, мы именуем это качествами; и наконец, когда... мы видим, что только эти качества присущи субстанции, мы именуем их атрибутами" (Там же. С. 336).

[4] Там же.

можно отделять от длительности лишь мысленно", – замечает Декарт[5]. Вещи конечные имеют конечную длительность; напротив, атрибутом божественного бытия является бесконечная длительность, которую Декарт именует также вечностью. Важнейшее определение вечности – ее неделимость. "В идее бесконечного бытия заложено представление и о его бесконечной длительности, не ограниченной никакими пределами, поэтому оно неделимо, постоянно и единовременно целостно, и лишь в силу несовершенства нашего интеллекта в нем могут различаться прошедшее и будущее время... Как часто указывает Августин, ...у Бога нет ни прошлого, ни будущего бытия, но лишь бытие вечное..."[6]. Таким образом, вечное бытие и бесконечная длительность – это у Декарта синонимы; средневековое различие между aeternitas как атрибутом Бога и sempiternitas как атрибутом сотворенных, но бессмертных субстанций принципиального значения для него, по-видимому, не имеет.

От длительности как реального атрибута (модуса) субстанции Декарт отличает *время*, которое дано только в нашем мышлении и "есть лишь известный способ, каким мы эту длительность мыслим"[7]. Время, таким образом, определяется философом как то, что не существует реально, а только в мышлении субъекта, измеряющего длительность. Стало быть, время – это не бытие, а только отношение – отношение длительности к измеряющему субъекту, а точнее – к измеряющим ее приборам. Вот классическая для рационализма XVII в. характеристика длительности и времени: "Одни из тех свойств, кои мы именуем атрибутами или модусами, существуют в самих вещах, другие же – в нашем мышлении. Так, когда мы отличаем время от длительности, взятой в общем смысле этого слова, и называем его числом движения, это лишь модус мышления; ведь мы никоим образом не разумеем в движении иную длительность, нежели в неподвижных вещах... Однако для измерения длительности любой вещи мы сопоставляем данную длительность с длительностью максимально интенсивных и равномерных движений вещей, из которых складываются годы и дни; вот эту-то длительность мы и именуем временем. А посему такое понимание не добавляет к длительности, взятой в общем ее смысле, ничего, кроме модуса мышления"[8].

Определяя время как число движения, Декарт идет за Аристотелем. И, так же как Аристотель, он связывает понятие времени с процедурой измерения, т.е. сравнения, соотнесения длительности той или иной вещи (движущейся или покоющейся) с длительностью равномерного движения – вращения небосвода или качания маятни-

---

[5] Там же. С. 340.
[6] *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 166–167.
[7] *Декарт Р.* Избр. произведения. М., 1950. С. 451.
[8] *Декарт Р.* Соч. Т. 1. С. 337.

ка. Такое сравнение производится субъектом, его мышлением, а потому время, по Декарту, есть модус мышления, тогда как длительность – модус или атрибут самого бытия вещи. Таким образом, в XVII в. философы ищут онтологический фундамент времени и находят таковой в реальном существовании субстанции – ее длительности. Поэтому хотя время есть понятие относительное и представляет собой только модус мышления, но длительность – безотносительна и есть атрибут субстанции, т.е. того, что существует само по себе, а не только по отношению к другому.

2. ДИСКРЕТНОСТЬ ЧАСТЕЙ ВРЕМЕНИ

Мы не уяснили бы картезианского понимания времени до конца, если бы не приняли во внимание его тезис о том, что части времени (а точнее сказать – длительности как модуса тварных субстанций) не зависят друг от друга, что они разделены, а потому нуждаются в некоторой внешней причине, которая воссоединяла бы их между собой. Этот тезис содержит в себе теологическую предпосылку картезианской метафизики вообще и теории времени в частности. "...Части времени, – пишет Декарт, – не зависят одна от другой, а посему из того, что тело... предполагается в настоящее время существующим самостоятельно, т.е. без всякой причины, не следует, что оно будет существовать и в дальнейшем – разве только в нем заключена какая-то сила, которая как бы непрерывно его воспроизводит"[9]. Причиной длительности вещи как объективной, бытийной основы времени является, по Декарту, всемогущество Божие, которое непрерывно как бы вновь творит вещь, сохраняя ее в бытии. Именно Бог, т.е. вечность, своим могуществом связывает воедино раздельные части длительности и, соответственно, времени.

Таким образом, в рационализме XVII в., так же как и у Платона, неоплатоников, Августина, вечность есть условие возможности времени, а значит Единое – условие возможности непрерывного. Декарт настойчиво подчеркивает, что никакая конечная причина, ничто тварное не в состоянии осуществить такой акт, как воссоединение раздельных частей времени в непрерывную связь, именуемую длительностью. "Поскольку я рассматриваю части времени как раздельные и потому из факта моего нынешнего существования не могу заключать о моем последующем бытии – разве только некая причина как бы восстанавливала меня в каждый отдельный момент, – я не усомнился бы назвать причину, меня сохраняющую, действующей..."[10]. Картезианская концепция времени строится, таким образом, на теологическом фундаменте точно так же как и метафизика, и натурфилософия Декарта в целом. Как без божественной низмен-

---

[9] Там же. Т. 2. С. 90.
[10] Там же. С. 89.

ности не могли бы существовать вечные и постоянные законы природы, так же без божественной вечности невозможна длительность как непрерывное следование "частей", моментов времени друг за другом. Вспомним, что, согласно Декарту, основной закон природы – принцип инерции – обязан своим существованием именно неизменности Бога. "Бог не подвержен изменению и постоянно действует одинаковым образом" – вот предпосылка и закона инерции, и закона сохранения количества движения[11]. Почему всякое тело стремится продолжать свое движение по прямой? Да потому, что "Бог незыблем и что Он простейшим действием сохраняет движение в материи: Он сохраняет его точно таким, каково оно в данный момент, безотносительно к тому, каким оно могло быть несколько ранее"[12]. Аналогичным образом Бог сохраняет своей неизменностью также и деление любой тварной вещи, т.е. ее пребывание в бытии, связывая раздельные моменты времени. Ибо, как убежден Декарт, "настоящее время не зависит от ближайшего прошедшего, а потому для сохранения вещи, точно так же как и для ее первичного созидания, требуется причина"[13]. Таким образом, своей непрерывностью время так же обязано Богу как всякое движущееся тело обязано ему сохранением своего движения. На примере Декарта мы можем видеть, каким образом в XVII в. наука, философия и религия (теология) оказываются тесно связанными между собой.

3. СПИНОЗА: ВЕЧНОСТЬ БОГА И ДЛИТЕЛЬНОСТЬ СОТВОРЕННЫХ ВЕЩЕЙ. ВРЕМЯ КАК МЕРА ДЛИТЕЛЬНОСТИ

Под непосредственным влиянием Декарта формировалась метафизика Спинозы, в том числе и его понимание времени. Спиноза тоже различает три понятия: время (tempus), длительность (duratio) и вечность (aeternitas). В "Приложении" к своей ранней работе "Основы философии Декарта" (1663) Спиноза вслед за своим учителем исходит из различения бытия божественного, сущность которого включает актуальное существование, и бытия тварного, сущность которого включает лишь потенциальное (возможное) существование. Отсюда вытекает различие между вечностью божественного бытия и длительностью тварных вещей. "Вечность – атрибут, под которым мы постигаем бесконечное существование Бога, напротив, длительность – атрибут, под которым мы постигаем существование сотворенных вещей так, как они пребывают в действительности"[14]. Таким образом, длительность есть реальная, онтологическая харак-

---

[11] *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 197.
[12] Там же. С. 487.
[13] *Декарт Р.* Соч. Т. 2. С. 130.
[14] *Спиноза Б.* Избр. произведения. М., 1957. Т. 1. С. 278.

теристика сотворенных сущностей, и от нее нельзя абстрагироваться, не упуская из виду самого их бытия. Что же касается времени, то оно, согласно Спинозе, не есть онтологическая характеристика самой реальности, а служит лишь средством измерения длительности, т.е. является не атрибутом вещи, определяющим ее состояние, а лишь указывает на отношение ее к другим вещам, устанавливаемое измеряющим субъектом. "Чтобы определить длительность данной вещи, – пишет Спиноза, – мы сравниваем ее с длительностью вещей, имеющих прочное и определенное движение, и это сравнение называется временем. Поэтому время не состояние вещей, а только модус мышления, т.е., как мы сказали, мысленное бытие. Оно есть модус мышления, служащий для определения длительности"[15].

При этом Спиноза подчеркивает, что и вечность, и длительность суть атрибуты существования, а не сущности Бога и – соответственно – сотворенных вещей. Понятия сущности и существования имеют здесь принципиальное значение: с их помощью философ поясняет, в чем состоит различие между вечностью и длительностью. Дело в том, что в Боге существование вытекает непосредственно из Его сущности, в то время как сущность конечных вещей отлична от их существования: последнее непрерывно творится Богом, сохраняется Его всемогуществом. Продолжающийся акт божественного творе́ния есть, таким образом, подлинная причина существования, а значит – длительности вещей. "Настоящее существование этих вещей, – подчеркивает Спиноза вслед за Декартом, – не есть причина их будущего существования, но причина лежит лишь в неизменности Бога"[16]. Вот почему нельзя приписывать Богу никакой длительности, резюмирует Спиноза, ибо, приписывая Ему длительность, отделяет Его существование от Его сущности, тем самым превращая Его в нечто делимое, что правомерно лишь по отношению к конечным вещам[17]. И в самом деле, длительность может быть длиннее или короче, она по своей природе делима и, значит, состоит из частей, как это подчеркивал Декарт. Вечность же не содержит в себе никаких частей, в ней нет ни "раньше", ни "позже"; нельзя постигнуть вечность без понимания божественной сущности. Спиноза определяет вечность как "бесконечное существование"[18].

Отсюда философ вполне естественно делает вывод, что до творения мира не было ни длительности, ни – тем более – времени, которое есть мера длительности и представляет собой лишь модус мышления. Поэтому время предполагает существование не только длящихся тварных вещей, но и тварных разумных существ, которые

---

[15] Там же. С. 278–279.

[16] Там же. С. 286.

[17] "Приписывая Богу длительность, мы в действительности делим на части бесконечное по своей природе". Там же. С. 285.

[18] Там же. С. 287.

мыслили бы длительность и измеряли ее[19]. Спиноза, так же как Декарт, убежден в том, что длительность не есть некая самостоятельная реальность: она полностью зависит от Бога. Бытие тварных вещей *длится*, потому что *вечен* Бог. Это принцип не только средневековой теологии, но и онтологии, как ее создавали античные философы, продумывали средневековые схоласты и развивали дальше рационалисты XVII в. И этот онтологический принцип гласит: *единое* (вечность) *есть условие возможности непрерывного* (длительности). Таким образом, непрерывность есть тот вид единства, который характеризует тварное сущее – конечные субстанции. Подобно тому как вечность есть предпосылка длительности, длительность в свою очередь – реальная, бытийная основа времени. Длительность есть как бы посредник между вечностью как атрибутом Бога и временем как субъективным способом измерять объективную длительность. В силу такого "промежуточного" характера длительности некоторые мыслители XVII–XVIII вв. то сближают ее с вечностью (особенно когда речь идет не об отдельных сущих, а о длительности универсума в целом, или как стали говорить позднее, уже в XIX–XX вв., об "универсальном времени"), то отождествляют с временем. Последнее происходит все чаще по мере усиления номиналистических тенденций в философии конца XVII–XVIII вв. и критики понятия субстанции, прежде всего у представителей английского эмпиризма – Дж. Локка, Дж. Беркли и особенно Д. Юма.

4. ДЖОН ЛОКК: ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАКТОВКА ДЛИТЕЛЬНОСТИ

С конца XVII в. вместе с критикой рационалистической метафизики происходит и пересмотр онто-теологических концепций времени, как они представлены Декартом, Спинозой, Барроу, Ньютоном и др. Интересно проследить, как сначала ослабляется, а затем и вовсе исчезает различение длительности как атрибута субстанции – с одной стороны, и времени как субъективного способа ее изменения – с другой. У Дж. Локка (1632–1704), давшего обстоятельный и подробный анализ понятия времени, метафизическое рассмотрение длительности сменяется психологическим. Это происходит параллельно перенесению центра тяжести философского мышления с проблем онтологических к проблемам гносеологическим: не столько бытие (субстанция), сколько познающий субъект становится главным предметом теоретического рассмотрения. Этот сдвиг к гносеологии характерен для XVII в. в целом, в том числе и для рационалистов; однако у них еще сохраняется онтологическая составляющая, что хорошо видно у Декарта, Спинозы, Мальбранша,

---

[19] См.: Там же. С. 303.

Лейбница: у всех них учение о субстанции играет первостепенную роль.

Иначе обстоит дело в английском эмпиризме. Эмпирически и сенсуалистически ориентированная теория познания, истоки которой лежат в номинализме XIV в., особенно у Уильяма Оккама (1270–1347), получила дальнейшее развитие у его соотечественника Фрэнсиса Бэкона (1561–1626), а позднее – у Джона Локка, создавшего глубоко фундированное и систематически выстроенное учение. Именно Локк, чья классическая работа "Опыт о человеческом разуме" вышла в свет в 1690 г. и в течение десяти лет выдержала еще три издания, при жизни автора была переведена на французский и латинский языки, – оказался тем мыслителем, чье влияние в XVIII в. вышло далеко за пределы Англии и сыграло ключевую роль в формировании самых значительных философских систем этого периода, начиная с Беркли и Юма и кончая Лейбницем и Кантом.

Если картезианская концепция времени, очевидно, еще несет на себе печать средневекового мышления, то Локк в сущности почти свободен от схоластического наследия. Рассматривая понятие времени с точки зрения его происхождения, Локк, создатель генетического метода в психологии, видит источник этого понятия в *идее последовательности*, которую мы получаем из чувственного опыта, но не столько из внешних чувств, с помощью которых мы воспринимаем движение и изменение окружающих вещей, сколько из чувства внутреннего (Локк называет его "рефлексией"), наблюдая последовательность идей[20] и состояний, сменяющих друг друга в нашей душе. «Люди, – пишет Локк, – имеют в своем уме различные идеи, как например выражаемые словами: "белизна, твердость, сладость, мышление, движение, человек, слон, войско, опьянение" и другие»[21]. Все идеи, по Локку, возникают у нас или из внешнего опыта, из наблюдения внешних предметов, непосредственно данных ощущению, или из опыта внутреннего, т.е. из наблюдения состояний и действий нашей души, которые воспринимаются нами с помощью рефлексии. Отсюда и деление самих идей на "идеи ощущения" и "идеи рефлексии".

Для понимания локковского учения о длительности и времени надо также принять во внимание его различение идей простых и сложных. Простые идеи, составляющие, как говорит Локк, материал всего нашего знания, возникают непосредственно из чувственного восприятия. "Холод и твердость, которые человек ощущает в ку-

---

[20] Поясняя, какой смысл он вкладывает в слово "идея", Локк специально подчеркивает, что не разделяет рационалистическое учение о врожденных идеях, считая, что все они происходят только из опыта. "На опыте основывается все наше знание, от него в конце концов оно происходит". *Локк Дж.* Опыт о человеческом разуме // Избр. филос. произведения: В 2 т. М., 1960. Т. 1. С. 128.

[21] Там же.

ске льда, – такие же отличные друг от друга идеи в уме, как запах и белизна лилии или вкус сахара и запах розы. Для человека ничто не может быть очевиднее ясного и отличного от других восприятия таких простых идей"[22]. Каждая простая идея возникает из впечатления, которое душа получает от воздействия на нее внешних предметов или собственной деятельности; к последним ("идеям рефлексии") принадлежат, например, восприятие, мышление, желание, воспоминание и др. Сюда же, по Локку, относится и идея последовательности, которая тоже является простой и составляет основу всех представлений о времени. "Если мы заглянем непосредственно внутрь себя и подумаем о том, что там видно, мы найдем, что наши идеи, все время, пока мы бодрствуем или мыслим, идут цепью, причем без перерыва – одни уходят, другие приходят"[23].

Именно последовательность идей в душе бодрствующего человека есть, по Локку, та простая идея, которая может служить мерой для всех других последовательностей. Жизнь души, таким образом, становится у английского философа тем источником, из которого рождается понятие времени. Здесь он, как и его предшественники номиналисты, сближается с Августином, чье учение о времени мы рассмотрели в статье, опубликованной в предыдущем Ежегоднике. Однако в отличие от Августина, чье понимание "внутреннего человека" определяется теологическим контекстом, Локк освобождает психологию от этого контекста и превращает ее в автономную науку – фундамент теории познания. Психологическое рассмотрение Локком длительности и времени положило начало той традиции, которая оказалась, пожалуй, одной из самых влиятельных в новоевропейской философии. Однако Локк еще связан характерной для XVII в. тенденцией различать понятия длительности и времени. Он характеризует длительность как "текучую протяженность", отличая ее от пространственной протяженности, части которой сохраняют свое постоянное пребывание рядом друг с другом, тогда как части длительности беспрерывно сменяют друг друга, появляясь и исчезая. "Длительность[24], время и вечность, – пишет Локк, – не без основания считают чем-то очень неясным по своей природе. Но как бы ни казались эти идеи далеки от нашего понимания, все-таки... я не сомневаюсь, что один из двух источников нашего знания, т.е. ощущение или рефлексия, будет в состоянии доставить нам эти идеи столь же

---

[22] Там же. С. 141.

[23] Там же. С. 152.

[24] В русском издании сочинений Локка термин duration переводится как "продолжительность"; такой перевод вполне правомерен, но мы все же предпочитаем термин "длительность", который более соответствует давно устоявшейся традиции, идущей от средневековья и сохранившейся не только в XVII и XVIII вв., но и в последующий период. В XX в. этот термин приобрел еще более актуальное значение, поскольку стал центральным понятием в философии жизни, в частности у А. Бергсона.

ясными и определенными, как и многие другие..."[25] Локк не устает повторять, что именно наблюдение изменений, происходящих в душе, а не восприятие движений во внешнем мире является первичным источником нашего представления о длительности и времени. Как для номинализации XIV в., для английского эмпиризма явления внутренние, психические достовернее внешних, физических, поскольку наша душевная жизнь открыта нам непосредственно, а явления внешнего мира даны опосредованно[26]. Локк об этом говорит совершенно однозначно: "...Даже движение производит в ... уме идею последовательности именно потому, что оно производит в уме непрерывную цепь различных идей. От того, что человек смотрит на реально движущееся тело, он еще отнюдь не воспринимает движения, если это движение не порождает постоянной цепи следующих друг за другом идей"[27]. Специфической чертой длительности является, согласно Локку, ее непрерывность. Именно *непрерывная цепь* идей, сменяющих друг друга в душе, порождает простую идею последовательности, которая и составляет психологическую основу длительности.

Интересно отметить, что в XVII–XVIII вв. в новой форме воспроизводится старая полемика о природе времени и о связи его с движением физических тел, подобная той, которую мы проследили в античности. Как мы знаем, Аристотель считал, что время неразрывно связано с движением: мы приходим к понятию времени, когда воспринимаем в движении тел разные моменты. Аристотелеву концепцию времени подверг критике Плотин, убежденный в том, что определение времени как числа движения в отношении "раньше" и "позже" ничего не говорит о сущности времени; это определение, согласно Плотину, возникло у Аристотеля в связи с проблемой измерения во времени и не в состоянии пояснить саму природу времени. Последнюю, как полагал Плотин, можно понять, лишь обратившись к жизни души: "Время есть жизнь души в некотором движении, а именно в переходе из одного состояния в другое"[28]. Как и Плотин, Локк не согласен с теми, кто "склонны смешивать время и движение или по крайней мере думать, что они необходимо связаны друг с другом"[29]. Идея длительности при своем появлении не заключает в себе идеи движения, подчеркивает Локк. Даже если бы мы вовсе не воспринимали никакого движения, идея длительности была бы у нас, потому что она возникает тотчас же, как только мы обращаем внимание на смену идей, происходящую в нашем сознании.

---

[25] *Локк Дж.* Избр. филос. произведения. Т. 1. С. 197–198.

[26] Подробнее об этом см. в моей статье "Волюнтативная метафизика и новоевропейская культура", в книге: Три подхода к изучению культуры. М., 1997. С. 45–48.

[27] *Локк Дж.* Избр. филос. произведения. Т. 1. С. 199.

[28] Эннеады, III, 7, 11.

[29] *Локк Дж.* Избр. филос. произведения. Т. 1. С. 204.

Однако существует и весьма характерное различие между пониманием времени у Плотина и Локка. Если первый, исследуя природу времени, обращается к жизни души, то он при этом имеет в виду душу мировую, "породившую время вместе с космосом"[30]. Что же до Локка, то он для уяснения того, что такое время, изучает жизнь индивидуальной человеческой души. Поэтому для Локка вопрос о всеобщности и необходимости, объективном характере человеческого познания вообще и об универсальном, космическом времени в частности оказывается достаточно трудным. Но прежде чем коснуться этого вопроса, рассмотрим, как предстает у Локка столь важное для философов XVII в. различие между длительностью и временем.

Так же, как и Декарт и Спиноза, Локк отличает время от длительности и связывает понятие времени с измерением длительности. "Время, – пишет он, – есть измеренная длительность. После приобретения идеи длительности следующим естественным делом ума является приобретение некоторой меры для этой общей длительности, по которой он мог бы судить о ее различной величине и рассматривать определенный порядок, в котором существуют вещи; без этого большая часть нашего знания была бы спутанной и большая часть истории оказалась бы совершенно бесполезной. Такое рассмотрение длительности как ограниченной известными периодами и обозначенной определенными мерами или эпохами, на мой взгляд, и есть то что мы, собственно говоря, называем временем"[31]. Как для измерения пространственной протяженности необходимо найти определенную меру (дюйм, метр и т.д.) и приложить ее к той или иной вещи, чтобы определить величину ее протяженности, так и для измерения длительности известного процесса следует отыскать подходящую длительность, которая служила бы мерой его продолжительности. Ибо, подчеркивает философ, мерой длительности может быть только длительность, как и мерой протяженности – только протяженность.

Но процедура измерения длительности осложняется тем, что "части" длительности не пребывают, а непрерывно "текут", возникая и исчезая; их невозможно измерить с помощью твердого тела определенной длины, как измеряется пространственная протяженность. В качестве меры времени поэтому выбирают регулярно повторяющиеся процессы, – как, например, суточное и годовое обращение Солнца, – длительность которых предполагается постоянной. Эта длительность является удобной мерой еще и потому, что она доступна наблюдению всех и потому обладает общезначимостью. Именно *регулярная периодичность движения* – будь то обращение небесных тел или качание маятника, а точнее, непрерывные после-

---

[30] Эннеады, III, 7, 13.

[31] *Локк Дж.* Избр. филос. произведения. С. 203.

довательные явлéния, сменяющиеся через равноотстоящие периоды, служат средством для измерения времени. В качестве величин, или мер длительности выступают минуты, часы, дни, годы и т.д. При этом, однако, невозможно с полной достоверностью доказать, что эти периоды – допустим, качания маятника – действительно равны, ибо "любое изменение здесь может нарушить равенство периодов качания и тем самым уничтожить достоверность и точность измерения через движение..."[32] Поэтому наше знание времени, может быть, только вероятным; и хотя понятие длительности, как доказывает Локк, является ясным, но результаты ее измерения всегда остаются более или менее приблизительными.

У Локка мы наблюдаем не всегда заметное на первый взгляд, но очень характерное сближение понятий длительности, вечности и времени. Определяя время как "любую часть бесконечной деятельности, ограниченную периодическими мерами"[33] и имея в виду такие отрезки времени, как день, год и т.д., английский философ подчас называет эти отрезки "простыми модусами длительности"[34], употребляя тем самым понятия длительности и времени как синонимы. В отличие от Декарта и Спинозы, Локк не видит принципиального различия между длительностью как реальным атрибутом субстанции и временем как всего лишь модусом мышления, т.е. субъективным образом объективной деятельности. Особенно бросается в глаза отличие Локка от названных философов в понимании ими вечности. С точки зрения Локка, вечность отличается от времени лишь количественно: мы образуем понятие вечности, складывая бесконечную сумму отрезков времени. А поскольку время мыслится Локком как часть такой бесконечной длительности (вечности), то между вечностью и временем больше нет онто-теологического различия. "Идею, называемую нами вечностью, мы приобретаем тем же самым путем и из того же источника, что и идею времени, а именно: получивши, с одной стороны, идею последовательности и длительности путем размышления о цепи своих собственных идей... а с другой стороны, от обращения солнца идеи определенных величин длительности, мы можем мысленно сколько угодно раз соединять такие величины длительности и прибавлять их в таком соединенном виде к прошедшим или будущим длительностям. Мы можем это продолжать беспредельно, до бесконечности..."[35]

У Декарта и Спинозы вечность, как мы знаем, есть не бесконечная сумма частей длительности, а надвременная целостность, неделимое единство. Онтологической базой для различения вечности, длительности и времени служит у них учение о субстанциях. Что же

---

[32] Там же. С. 206.
[33] Там же. С. 211.
[34] Там же. С. 197.
[35] Там же. С. 208–209.

касается Локка, то он меняет сами предпосылки рассмотрения времени: внутренний опыт, а не интеллектуальное созерцание врожденных идей лежит у него в основе теории познания, в том числе и познания времени. Локк углубляет и радикализирует номиналистическую критику понятия субстанции, доказывая, что «наша идея, которой мы даем общее название "субстанция", есть лишь предполагаемый, но неизвестный носитель тех качеств, которые мы считаем существующими. А так как мы воображаем, что они не могут существовать sine re substante, без чего-нибудь поддерживающего их, то мы называем этот носитель substantia, что в буквальном смысле означает в переводе "стоящее под чем-нибудь", или "поддерживающее"»[36]. Это рассуждение Локка относится в равной мере как к телесным, так и к духовным субстанциям. Идея субстанции, по убеждению философа, является не только сложной, но, что важнее, совершенно неясной, в отличие от простых и ясных идей, получаемых или из внешних чувств, или от рефлексии над состояниями собственной души. Сложные идеи человека, лошади, золота, воды и т.д. (т.е. субстанций, как их мыслил, в частности, Аристотель), по мнению Локка, темны и спутанны, тогда как простые идеи – белого, горького, теплого, твердого и т.п. – ясны и отчетливы. К простым идеям принадлежит, как мы помним, и идея последовательности, а стало быть, и длительности. Ту роль, какую в рационализме играло понятие субстанций, устойчивость и постоянство которых обеспечивали возможность научного познания мира, в эмпиризме Локка выполняет понятие правильной связи простых идей. При этом наиболее достоверными – и это весьма существенно – являются идеи, получаемые не из внешних чувств, а из наблюдения внутренних состояний и представлений – действий души, или ума, т.е. идеи рефлексии. Согласие наших идей не с вещами (субстанциями), а друг с другом – вот залог достоверности и истинности полученного нами знания. Как отмечает В. Виндельбанд, для философов эмпирического направления "истина есть не что иное, как правильное сочетание представлений; в этом смысле она не принадлежит какому-либо единичному и простому представлению, но начинается лишь там, где человек подводит под известные законы содержание первичных представлений и ставит их в связь друг с другом"[37].

Таким образом, Локк продолжает развивать принципы номиналистической теории познания. Если в учении Аристотеля и следующих за ним средневековых философов (вплоть до Декарта) предметом достоверного знания являются сущности (субстанции), т.е. реальности умопостигаемые, то, согласно Оккаму, предшественнику Локка, познание должно быть направлено не на сущность вещи,

---

[36] Там же. С. 301.

[37] *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. СПб., 1902. Т. 1. С. 208.

которая есть ее всеобщее определение, а на саму единичную вещь. Таково, согласно номиналистам, "интуитивное познание" – cognitio intuitiva. А единичная вещь дана нам в ее качествах, свойствах, воспринимаемых с помощью органов чувств. Значит, реально мы всегда имеем дело с акциденциями и никогда – с субстанциями. Вот тут-то познание и начинает трактоваться как установление связи между акциденциями. Как раз этим путем и идет Локк, пересматривая основополагающий принцип аристотелевской логики и онтологии, гласящий, что *сущность (субстанция) есть условие возможности отношений.* Вот аристотелево определение категории отношения: "Соотносительным с чем-нибудь называется то, что в том, что оно есть само, обозначается в зависимости от другого или каким-нибудь другим образом ставится в отношение к другому"[38]. Так, соотносительно определяются понятия большее – меньшее, двойное – половинное, отец – сын, господин – раб и т.д. Каждое из эти понятий получает свое содержание именно через другое. Поэтому для соотнесенного существовать – значит находиться в каком-нибудь отношении к другому. Критикуя скептицизм и релятивизм – в частности, софистов, Аристотель поясняет, что релятивизм в теории познания появляется тогда, когда отношение ставится выше сущности (субстанции). В этом случае чувственное представление, которое есть отношение сущего к субъекту восприятия, принимается за истинное. "Кто объявляет истинным все, что представляется, тот все существующее обращает в отношения"[39]. Научное и философское знание, по Аристотелю, есть знание причин и начал, а стало быть, есть прежде всего познание субстанций, сущностей, ибо именно сущность есть начало и причина. "Сущность является началом всего: ибо суть вещи служит началом и для умозаключения, и для процессов возникновения"[40], а значит, служит основой и для теории познания, и для онтологии.

Следуя номиналистической традиции, Локк пересматривает онтологические принципы, берущие свое начало в античности и просуществовавшие вплоть до XVII в. (их критика, однако, началась значительно раньше – с XIV в.). Считая неясным и, грубо говоря, излишним понятие субстанции, Локк вполне последовательно по-новому осмысляет и понятие отношения. Поясняя, что такое отношение, Локк рассуждает вполне в духе Аристотеля: "Когда ум рассматривает какую-нибудь вещь так, что как бы приводит ее к другой вещи, ставит ее рядом с другою вещью и переносит свой взор с одной на другую, то это есть... отношение и сравнение"[41]. Но при этом английский философ считает, что "идеи отношений часто яснее

---

[38] *Аристотель.* Категории, 7, 6 а.
[39] *Аристотель.* Метафизика, IV, 6.
[40] Там же. VII, 9.
[41] *Локк Дж.* Избр. филос. произведения. Т. 1. С. 322–323.

идей соотнесенных предметов"[42]. Такой вывод – вполне естественное следствие учения Локка о простых идеях как источнике и начале познания. Если впечатления от внешних и внутренних чувств – а именно таковы горечь, мягкость, шероховатость и т.д. – суть первичные и ясные идеи и составляют основу всего нашего знания, то это и значит, что отношение первее сущности.

Правда, Локк еще достаточно осторожен в своей критике идеи субстанции, он ее устраняет не до конца. Под субстанцией он понимает, в согласии с традицией, то, что существует самостоятельно, т.е. безотносительно к другому. "Все то, что может существовать или рассматриваться как одна вещь, – самостоятельно (positive). Не только простые идеи и субстанции, но и модусы суть вещи самостоятельные, т.е. существуют безотносительно"[43]. Тем не менее, как видим, чувственные впечатления, – ибо именно они и составляют существо простых идей – получают у Локка тот же онтологический статус, что и субстанции в их аристотелевском понимании. И не удивительно, что Локк приходит к заключению: по своему познавательному достоинству отношения нередко оказываются выше субстанций. "Об отношении можно... заметить, что хотя оно не содержится в действительном существовании вещей и представляет собой нечто внешнее и прибавленное, однако обозначаемые относительными словами идеи бывают часто более ясными и определенными, чем идеи тех субстанций, к которым они относятся. Наше понятие об отце или брате намного яснее и определеннее нашего понятия о человеке... Я могу гораздо легче представить себе, что такое друг, нежели что такое Бог. Ибо для того чтобы получить понятие об отношении, часто достаточно знания одного действия или одной простой идеи, между тем как для знания какой-нибудь субстанции необходима точно определенная совокупность различных идей"[44]. На этом основании философ не колеблясь утверждает, что идеи отношений "совершеннее и определеннее идей субстанций"[45]. И это вполне логично: коль скоро мы хотим опираться на чувственный опыт, а в чувственном опыте мы имеем дело с единичным, то познание того, что в чувственном опыте не дано, окажется менее совершенным, чем полученные из внешнего или внутреннего чувства "простые идеи". Ибо сущности, или субстанции, познаваемые с помощью разума, отстоят дальше от чувственных впечатлений, чем отношения, для представления которых достаточно "знания одной простой идеи".

Сквозь призму идеи отношения Локк рассматривает также и понятие времени. "... Большинство взятых от времени наименований

---

[42] Там же. С. 325.
[43] Там же. С. 324–325.
[44] Там же. С. 325–326.
[45] Там же. С. 326.

вещей суть только отношения"[46]. Отвечая на вопрос "как долго?", мы лишь указываем на отношение продолжительности какого-либо события к другой продолжительности, – скажем, продолжительности годового обращения Солнца. Аналогично ответ на вопрос "когда?" предполагает установление отношения интересующего нас явления к периоду большей длительности, с которым мы его соотносим. Здесь, надо сказать, Локк вполне солидарен с Декартом и Спинозой, признававшими, что время определяется через отношение к мере, а потому считавшими его лишь модусом мышления; но и Декарт, и Спиноза, как мы видели, подчеркивали отличие времени от длительности как реального атрибута субстанции.

Что же касается Локка, то он оставил не вполне проясненным главный вопрос: а что же, собственно, длится, когда мы фиксируем наличие длительности? Поэтому остается недостаточно определенным различие между длительностью как объективной основой времени и временем как понятием относительным. Когда мы обращаем внимание на жизнь нашей души, то действительно замечаем в ней постоянную смену представлений и состояний (идей, если употребить выражение Локка). Эта смена и рождает в нас идею последовательности. Мы можем заметить также и некоторое отстояние одной идеи от другой, одной части представления от другой его части: отсюда-то и возникает идея длительности. Ту часть длительности, которая соответствует одной из сменяющихся в уме идей, Локк называет мигом, или мгновением. Но как быть с тем обстоятельством, что отстояния между идеями ("отрезки" длительности), так же как и присутствие одной идеи в уме, тождественное мгновению, никоим образом не могут обнаружить для нас своей самотождественности? Идеи могут следовать друг за другом то быстрее, то медленнее (не только у разных людей, но и у одного и того же человека в разных его состояниях), соответственно и расстояния между ними будут то больше, то меньше; то же самое имеет силу и по отношению к "единице" времени – мгновению. Чему равно мгновение? Секунде? Десятой доле секунды? Или пяти секундам? Как сравнить мгновения между собой, когда они не даны нам как сосуществующие, подобно отрезкам пространства? На эти трудности, возникающие у Локка, справедливо указывал Франц Брентано, посвятивший ряд работ исследованию проблемы времени, причем прежде всего с точки зрения психологии. «Учитывая столь малую ясность идеи времени у Локка, представляется совершенно неоправданным считать время непрерывным, как это делает Локк, тем более, что он сам признает, что в присутствии (в сознании. – *П.Г.*) некоторых идей он не может заметить никакой последовательности. Если время присутствия (в сознании. – *П.Г.*) отдельной идеи в ее равномерном течении он

---

[46] Там же. С. 329.

называет "мгновением", то он близок к тому, чтобы считать время дискретным рядом моментов... И тем более неоправданно его утверждение о том, что из умножения этих мгновений может получиться вечность. Сам же он в другом месте говорит, что у нас нет никакого положительного представления о такой бесконечности. Таким образом, он и здесь опирается только на возможность представлять в фантазии повторение данной временно́й длительности»[47].

С точки зрения психологизма, опирающегося на опыт, как он дан индивидуальному сознанию, и отвергающего онтологические принципы рационализма, нет возможности отыскать достаточно прочные критерии для обоснования объективности знания, его достоверности и необходимости. Эта слабость теории познания эмпиризма сказалась и в локковской трактовке времени. Тем не менее влияние Локка на философию эпохи Просвещения было огромным; не случайно XVIII век вошел в историю мысли как век Локка и Ньютона[48]. Не только концепции времени Дж. Беркли и Д. Юма, но и учение Канта о времени как априорной форме внутреннего чувства несут на себе очевидную печать влияния Локка. Поэтому мы сочли необходимым столь подробно рассмотреть учение английского философа о длительности и времени и выявить те трудности, которые возникли у него при анализе этих понятий.

5. ДЖОРДЖ БЕРКЛИ: ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ ИДЕЙ В КОНЕЧНОМ ДУХЕ ОБРАЗУЕТ ВРЕМЯ

Психологическая трактовка длительности получила дальнейшее развитие и новые формы обоснования прежде всего у соотечественников Локка – Беркли и Юма. Оба пошли дальше Локка в критике идеи субстанции – правда, в разных направлениях. Локк, как мы знаем, счел субстанции непознаваемыми, тем самым лишив метафизику ее традиционного предмета и заменив ее гносеологией и психологией. Беркли углубил агностицизм Локка по отношению к материальным субстанциям, объявив их не только непознаваемыми, но и вообще не существующими. Но, в отличие от Локка, он признавал реальность и познаваемость духовных субстанций, восприятия которых конституируют материальный мир. Хорошо известен афоризм Беркли: esse est percipi – "быть – значит быть воспринимаемым". Пользуясь термином "идеи" в том же смысле, что и Локк, т.е. подразумевая под простыми идеями чувственные качества (белизну, жесткость, громкость и т.д.), получаемые с помощью органов

---

[47] *Brentano F.* Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum. Hamburg, 1976. S. 68–69.

[48] Об этом см.: *Buchdahl G.* The Image of Newton and Locke in the Age of Reason. L.; N.Y., 1961.

чувств, а также идеи рефлексии, "которые мы получаем, наблюдая эмоции и действия ума"[49], Беркли показывает, что они существуют только для воспринимающего субъекта, духа, души, нашего Я. Только духи суть реальные субстанции – таков основной тезис спиритуализма Беркли. "Нет субстанции, кроме духа, или того, что воспринимает... не может быть немыслящей субстанции или немыслящего субстрата этих идей"[50]. Что же касается понятия "материальная субстанция", то Беркли считает его самопротиворечивым, ибо свойства, приписываемые материальной субстанции – протяжение, форма, движение, а тем более вторичные качества (цвет, вкус, запах) суть лишь идеи, существующие в сознании мыслящей субстанции. "То, что говорится о безусловном существовании немыслящих вещей без какого-либо отношения к их воспринимаемости, для меня совершенно непонятно, – пишет Беркли. – Их esse est percipi, и невозможно, чтобы они имели какое-либо существование вне духов, или воспринимающих их мыслящих вещей"[51].

Проблеме времени уделяется достаточно внимания в спиритуалистической метафизике Беркли. В письме к Сэмюэлю Джонсону от 24 марта 1730 г. Беркли замечает, что одно из его самых ранних исследований было посвящено понятию времени и что уже тогда ему удалось обнаружить ряд парадоксов, связанных с этим понятием. "В отношении времени мы поставлены в тупик и сбиты с толку: 1) предполагая в Боге последовательность смены идей; 2) представляя себе, что у нас есть *абстрактная идея* времени; 3) предполагая, что время в одном духе необходимо измерять последовательностью идей в другом..."[52] Эти три момента весьма существенны для понимания берклеанской концепции времени, которая, надо сказать, имеет под собой теологическую основу.

Что касается Бога, то по отношению к Нему, согласно Беркли, неприменимы понятия длительности и тем более времени, ибо все вещи, и прошлые, и будущие, актуально присутствуют в уме Бога: "в Нем нет ни изменений, ни перемен, ни последовательности смены идей"[53]. Вечность Бога Беркли характеризует как το νῦν – "теперь" – то самое "вечное теперь", которое начиная с Платона и Плотина приписывали Богу античные философы и средневековые теологи. Не менее важен и второй момент, выделенный философом: отрицание им абстрактной идеи времени. Здесь Беркли лишь последовательно проводит принципы эмпиристской теории познания. В основной своей философской работе – "Трактат о принципах человеческого знания" (1710) – Беркли с позиций номинализма

---

[49] *Беркли Дж.* Соч. М., 1978. С. 171.
[50] Там же. С. 174.
[51] Там же. С. 172.
[52] Там же. С. 526.
[53] Там же.

выступает против существования абстрактных, т.е. общих идей, которые признавали не только рационалисты XVII–XVIII вв., считая их фундаментом научного знания, но и такой авторитетный представитель эмпирического направления, как Джон Локк. Последний разделял традиционное убеждение в том, что именно обладание общими идеями отличает человека от животных, неспособных к абстрагированию, хотя и имеющих известную долю разума. Этим и объясняется бессловесность животных: ведь слова обозначают как раз общие идеи, полученные из частных путем абстрагирования. Беркли в своем номинализме идет значительно дальше Локка. "Один покойный превосходный, справедливо высокоценимый философ, – пишет Беркли о Локке, – ... по-видимому, полагал, будто обладание абстрактными, общими идеями составляет главнейшее отличие в отношении ума между человеком и животным... Я абсолютно отрицаю не существование общих идей, а лишь абстрактных общих идей..."[54] Так, по Беркли, наш ум не имеет абстрактной общей идеи треугольника, который не был бы ни прямоугольным, ни тупоугольным, ни остроугольным, а был бы *треугольником вообще*. В действительности, как убежден философ, "слово становится общим, будучи знаком не абстрактной общей идеи, а многих частных идей, любую из которых оно безразлично вызывает в нашем уме"[55]. Стало быть, не может существовать и абстрактная идея времени, на чем ошибочно настаивают многие философы. Как и номиналисты XIV в., Беркли не признает общих абстрактных идей, будучи убежден, что человеческое познание имеет дело лишь с единичными вещами. Что же касается общих понятий, то они суть лишь знаки единичных вещей в человеческом уме. Беркли тем самым сближает почти до неразличимости две разные, хотя и связанные между собой способности – разум и воображение. И в самом деле, в воображении мы можем видеть либо прямоугольный, либо остроугольный и т.д. треугольник, но *треугольник вообще* возможно только *мыслить*.

И наконец, третий момент, отмеченный Беркли в письме Джонсону, касается невозможности измерять время в одном духе последовательностью идей в другом. И в самом деле, субъективные состояния души у разных индивидов протекают по-разному, и это касается прежде всего скорости протекания душевных процессов. "Разве не возможно, – вопрошает Беркли" в "Трех разговорах между Гиласом и Филонусом", – чтобы идеи в твоем уме следовали друг за другом вдвое скорее, чем в моем уме или в уме какого-нибудь существа иного рода?"[56] Отсюда вполне понятно стремление найти некоторый общезначимый, объективный критерий для сравнения субъективных "времен" у различных индивидов. Однако такой кри-

---

[54] Там же. С. 158–160.
[55] Там же. С. 159.
[56] Там же. С. 278.

терий Беркли найти нелегко, поскольку он считает реальным только существование духов и не признает никакой абстрактной идеи времени. Критикуя ньютоново учение об абсолютном пространстве и времени, он вслед за Локком связывает "простую идею времени" с "последовательностью идей в моем духе, которая протекает однообразно и сопричастно всему сущему"[57]. Отсюда естественно вытекает и содержание понятия длительности: "Длительность некоторого конечного духа должна быть определена по количеству идей или действий, которые следуют друг за другом в этом духе"[58]. Поскольку же, как мы только что отмечали, такое количество идей или действий в разных конечных духах различно, то философ, как мы помним, отвергает возможность измерять время в одном из них последовательностью актов в другом: тут им руководит та же логика, которая заставляет отрицать возможность образования абстрактных общих идей. Абсолютное время Ньютона Беркли отвергает потому, то оно признается существующим безотносительно к человеческому конечному духу и, так же как абсолютное пространство и абсолютное движение, рассматривается "по отношению к ощущаемым вещам, к которым они (абсолютные время, пространство и движение. – *П.Г.*), однако, по свойству своей собственной природы не имеют никакого отношения"[59].

В своей номиналистической трактовке времени Беркли идет дальше Локка: он устраняет те остатки реализма и субстанциализма по отношению к телесным вещам, которые еще сохранялись у последнего. Признавая реально существующими лишь духи и отвергая даже относительную самостоятельность материальных вещей, Беркли приходит к выводу, что "последовательность идей *образует* время, а не является лишь его ощущаемой мерой, как считают г-н Локк и другие"[60]. При таком подходе, однако, философ не только не находит средства для сравнения субъективно-психологически определяемого времени, но и не может показать, как последовательность идей в уме соотносится с временем, в котором протекают физические, космические и исторические процессы, т.е. с тем временем, которое можно назвать универсальным – общим для всего мирового процесса. Надо сказать, что Беркли хорошо сознает эту трудность. "Каждый раз, – пишет он, – когда я пытался составить простую идею времени с абстрагированием от последовательности идей в моем духе, – времени, которое протекает единообразно и сопричастно всему сущему, я терялся и путался в безысходных затруднениях"[61]. Универсальное время, предполагающее выход за

---

[57] Там же. С. 215.
[58] Там же. С. 216.
[59] Там же. С. 222.
[60] Там же. С. 526.
[61] Там же. С. 215.

пределы единичного духа, требует обращения к реальности всеобщего, а тем самым – к тем абстрактным идеям, которых Беркли не признает. Поэтому, на мой взгляд, вполне прав З. Завирский, отмечавший, что "Беркли, по-видимому отверг не только абсолютное время Ньютона, но также время в обычном смысле"[62].

6. ДАВИД ЮМ: "ВРЕМЯ ДОЛЖНО БЫТЬ СОСТАВЛЕНО ИЗ НЕДЕЛИМЫХ МОМЕНТОВ"

Юм развил номиналистическую традицию в несколько ином направлении, чем это сделал Беркли. Он обратил скептические аргументы против всяких субстанций, в том числе и духовных. Понятие субстанции, согласно Юму, возникает в нашем уме в силу субъективных, психологических причин и реальной значимости не имеет. Юм отвергает традиционный аргумент, признававшийся Декартом, Спинозой, Лейбницем и Беркли, в пользу существования духовных субстанций, а именно убеждение в метафизической самотождественности Я. В "Трактате о человеческой природе" (1739–1740) он пишет: "Я никак не могу уловить свое Я как нечто существующее помимо восприятий и никак не могу подметить ничего, кроме какого-либо восприятия"[63]. Согласно Юму, Я, или человеческая личность – не духовная субстанция, а всего лишь "связка или пучок... различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении... В духе нет простоты в любой данный момент и нет тождества в различные моменты..."[64] Идея самотождественности, субстанциальности разумной души возникает, по Юму, в силу чисто психологической причины, а именно *единства акта восприятия* смены впечатлений. Единство этого акта мы ошибочно принимаем за тождество его объекта, т.е. собственного Я[65]. Выступая, таким образом, против спиритуализма Беркли, Юм тем не менее опирается на него, особенно когда отвергает существование абстрактных общих идей. "Один великий философ, – пишет Юм, имея в виду Беркли, – ... утверждал, что все общие идеи суть не что иное, как идеи особенные, присоединенные к некоторому термину, который придает им более широкое значение и заставляет их вызывать при случае в памяти другие индивидуальные

---

[62] *Zawirski Z.* L'Evolution de la Notion du Temps. Cracow, 1936. P. 71.

[63] *Юм Д.* Соч.: В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 366.

[64] Там же. С. 367.

[65] "Тот акт нашего воображения, при помощи которого мы воспринимаем ... неизменяющийся объект, и тот, при помощи которого мы созерцаем последовательность соотносительных объектов, переживается нами почти одинаково... Это сходство и является причиной смешения и ошибки, заставляя нас заменять представление соотносительных объектов представлением тождества". Там же. С. 368

[идеи], сходные с ними... Я признаю это [положение] одним из величайших и значительнейших открытий, сделанных за последние годы в области наук..."[66]

Основной номиналистический постулат Юма, объединяющий его отчасти с Локком, но особенно с Беркли, гласит, что все в мире индивидуально. Это равным образом относится как к вещам в природе, так и к идеям в нашем уме. Идеи, полагает Юм вслед за Локком и Беркли, происходят от впечатлений – внешних и внутренних – и являются их копиями, выполняя роль представителей (representations) этих впечатлений. Идея, таким образом, есть не что иное, как более слабое впечатление, в котором приглушены и в значительной мере стерты те степени количества и качества, которые ясны и живы в самих исходных впечатлениях. Так, абстрактная идея человека представляет людей самых разных качеств: высокого и малого роста, разного цвета кожи, волос и глаз и т.д., и в этом состоит недостаток и вторичность абстрактных идей по сравнению с теми впечатлениями, которые лежат в их основе. "Абстрактные идеи, – заключает Юм, – сами по себе единичны, хотя в качестве представителей ... они могут стать и общими. Образ в нашем уме есть только образ особенного объекта, хотя применение его в наших рассуждениях таково, как если бы он был всеобщим"[67].

При таком подходе не разум, а воображение оказывается той способностью, которая играет в познании ключевую роль. Ибо если разум (рассудок) оперирует общими понятиями, то воображение имеет дело как раз с образами особенных (единичных) объектов, которые, с точки зрения Юма, являются исходными и важнейшими. И не случайно он характеризует воображение как "магическую способность нашей души"[68], считая, что она "бывает наиболее совершенной у величайших гениев, она и есть, собственно, то, что мы называем гениальностью"[69]. Впоследствии Кант развил этот тезис Юма, причем в первом издании "Критики чистого разума" воображение у Канта предстает тоже как едва ли не основная теоретическая способность; во втором издании "Критики" Кант меняет акценты и дистанцируется от Юма с его преувеличенной оценкой роли воображения в теории познания. Что касается Юма, то он убежден, что и в самой строгой из наук – математике – "основные принципы опираются на воображение и чувства, следовательно, и заключение из них не может выходить за пределы этих способностей"[70]. И хотя Юм прямо не отождествляет воображение и рассудок, но в силу эмпиристских предпосылок своей теории познания он настолько сбли-

---

[66] Там же. С. 106.
[67] Там же. С. 109.
[68] Там же. С. 114.
[69] Там же.
[70] Там же. С. 148.

жает эти две способности, что порой различие между ними почти сходит на нет[71].

Так же, как Локк и Беркли, Юм убежден, что идея времени возникает из последовательности впечатлений и идей в нашем сознании. "...Время не может появиться в уме ни само по себе, ни в связи с постоянным и неизменным объектом, но... всегда открывается нами при помощи некоторой доступной восприятию последовательности изменяющихся объектов"[72]. У Юма нет больше принципиального для Декарта, Спинозы, Ньютона и даже отчасти еще для Локка различения понятий времени и длительности; он употребляет эти понятия как взаимозаменимые. "Время, или длительность, состоит из различных частей, ибо иначе мы не могли бы представить себе более долгой или более краткой длительности"[73]. Это связано с тем, что, полностью устраняя понятие субстанции, Юм не признает и длительности как ее атрибута, который в равной мере может характеризовать как изменяющиеся, так и неизменные объекты. Чтобы получить идею времени, или, что для Юма то же самое, длительности, мы должны *чувственно воспринять последовательность* изменяющихся состояний сознания. Изменение – вот главная предпосылка длительности, подчеркивает Юм. Одним из тех, чью концепцию длительности он решительно отвергает, является его соотечественник Ньютон, убежденный, что длительность, или "абсолютное, истинное, математическое время само по себе и по своей сущности, *без всякого отношения к чему-либо внешнему* (в том числе и к нашему восприятию. – *П.Г.*) протекает равномерно..."[74] С точки зрения Ньютона, Декарта, Спинозы, длительность безотносительна, тогда как время – относительно: мы определяем его через отношение к выработанной нами мере – как правило, к длительности равномерно движущихся объектов. Критикуя Ньютона, Юм вслед за Беркли пролагает путь к той трактовке времени, которая восторжествовала в науке и философии конца XIX–XX в.

Итак, в чем же состоит сущность времени в понимании Юма? "Неотделимое от времени и некоторым образом составляющее его

---

[71] Определяя понятие воображения, Юм сравнивает его с другой, действительно родственной ему способностью – памятью. И память, и воображение способны сохранять впечатления, полученные сознанием. Но если память сохраняет впечатление во всей его первозданной непосредственности и живости, то воображение несколько теряет эту живость. Поэтому оно служит как бы переходным звеном между впечатлением и близкой к нему памятью, с одной стороны, и более бледной и менее индивидуализированной общей идеей – с другой. "Идеи памяти гораздо живее и сильнее идей воображения, и краски, которыми первая способность рисует свои объекты, более отчетливы, нежели те, которыми пользуется вторая". Там же. С. 97.

[72] Там же. С. 127.

[73] Там же. С. 127–128.

[74] *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии // Крылов А.Н. Соч. М.; Л., 1936. Т. VII. С. 30.

сущность свойство заключается в том, что каждая из частей времени следует за другой, и никакие из этих частей, как бы смежны они ни были, не могут сосуществовать. По той же самой причине, в силу которой 1737 год не может совпасть с текущим 1738 годом, каждый момент должен быть отличен от другого, должен следовать за ним или предшествовать ему"[75]. Здесь наш философ не оригинален: все, кто выясняли вопрос о природе времени, единодушно характеризовали его как последовательное существование его частей, в отличие от сосуществующих рядом друг с другом частей пространства. В этом смысле время как бы воплощает в себе принцип различия: каждый из моментов времени – *другой* по отношению к предыдущему и последующему. Однако Юм вполне оригинален, когда формулирует следующий тезис, касающийся сущности времени: "...Время в том виде, как оно существует, должно быть составлено из неделимых моментов, ибо если бы мы никогда не могли дойти до конца при делении времени и если бы каждый момент, следуя за другим моментом, не был совершенно отдельным и неделимым, то существовало бы бесконечное число сосуществующих моментов, или частей времени, а это, я думаю, все признают явным противоречием"[76].

На первый взгляд может показаться, что Юм здесь близок к Декарту, признававшему дискретный характер времени, поскольку части времени не зависят друг от друга и для их связи между собой требуется некая внешняя причина; такой причиной Декарт считал Бога. Однако сходство между Юмом и Декартом в этом вопросе достаточно поверхностное; Юм рассуждает о природе времени, исходя из других предпосылок чем Декарт. И прежде всего английский философ дает свою собственную трактовку континуума, отвергая то его понимание, которое ведет свое начало от античности и разделяется большинством математиков и философов XVII в., включая и Декарта. Континуум, будь то пространство, время или движение, со времен Аристотеля рассматривался как непрерывность, т.е. как потенциально делимый до бесконечности. В полемике с Зеноном Аристотель доказывал, что непрерывное не может быть составлено из неделимых; стало быть, и время нельзя мыслить как состоящее из суммы неделимых моментов "теперь". В этом пункте Декарт солидарен с Аристотелем, внося, правда, сюда известное уточнение: непрерывность как одна из форм единства, согласно Декарту, не присуща времени (точнее, длительности) как таковому, а непрерывно творится божественным всемогуществом.

Совсем иначе рассуждает Юм. Отвергая не только теологическое, но и метафизическое обоснование природы континуума, он не признает бесконечной делимости конечного протяжения. Мы уже показали, как он аргументирует свою позицию в отношении време-

---

[75] *Юм Д.* Соч. Т. 1. С. 122.
[76] Там же. С. 123.

ни; что же касается пространства, то его непрерывность Юм отвергает, опираясь как раз на тезис о невозможности бесконечной делимости времени[77]. Тезис Юма о невозможности потенциальной бесконечности, т.е. бесконечной делимости конечной величины, вырастает опять-таки из принципов эмпиризма. Юм убежден, что все, доступное делению до бесконечности, должно реально (актуально) состоять из бесконечного числа частей – утверждение, служившее предметом полемики на протяжении многих столетий и служащее таковым по сей день. Что потенциальная бесконечность, т.е. бесконечная делимость предполагает в качестве своей основы бесконечность актуальную, т.е. реальную разделенность на бесконечное число элементов, – в этом и сегодня убеждены некоторые математики и философы. Однако Юм в своих рассуждениях исходит не из признания актуальной бесконечности как онтологической предпосылки бесконечной делимости; он отвергает и ту, и другую, доказывая, что любая конечная величина состоит из конечного числа далее не делимых частей. Аргументация его при этом очень характерна. "Достоверно, что воображение достигает некоторого *минимума*, т.е. что оно в состоянии вызвать в себе такую идею, дальнейшее подразделение которой *непредставимо*, а дальнейшее уменьшение невозможно без полного ее уничтожения. Когда вы говорите мне о тысячной и десятитысячной доле песчинки, у меня есть отчетливая идея этих чисел и их различных соотношений, но те *образы*, которые я создаю в своем уме, для того чтобы представить сами указанные вещи, совсем не отличны друг от друга и вовсе не меньше того образа, с помощью которого я представляю саму песчинку... Если что-нибудь состоит из частей, то в нем можно различить эти части, а то, что различимо, может быть и разделено. Но что бы мы ни воображали о самой вещи, в идее песчинки нельзя различать двадцать, а тем более тысячу, десять тысяч или бесконечное число различных идей, и она не может быть разделена на таковые" (курсив мой. – *П.Г.*)[78].

Здесь Юм выявляет философские основания своей трактовки континуума: мышление и воображение, – эти связанные между собой, но в то же время разные способности – у него практически сливаются в одну. То, чего нельзя представить в воображении, не может и существовать. И такой вывод вполне естественен, если мы вспомним, что подлинной реальностью, с точки зрения Юма, обладают лишь единичные вещи, а фундамент познания составляют простые идеи, т.е. впечатления от внешнего и внутреннего чувства. Философ убежден, что абстрактные идеи не имеют реальности, что в

---

[77] "Бесконечная делимость пространства, как это явствует из природы движения, предполагает бесконечную делимость времени. Поэтому если последняя невозможна, то таковой же должна быть признана и первая". Там же. С. 123.

[78] Там же. С. 118.

своих рассуждениях мы можем опираться лишь на *образы*, с помощью которых *представляем* себе вещи. Именно образы воображения, а не понятия рассудка суть средства, которыми мы располагаем для получения ясного знания о предмете рассуждения – в данном случае о континууме. И, конечно же, совершенно очевидно, что представить себе в песчинке тысячу частей невозможно. А значит, их там и нет. И Юм вполне последовательно заключает: "Никакое конечное протяжение не может заключать в себе бесконечного числа частей и, следовательно, никакое конечное протяжение не делимо до бесконечности"[79].

Мы не согласимся с Юмом, если уясним себе, что мышление, ум не тождественны представлению, воображению; что *представить* себе бесконечную делимость невозможно, но ее можно *мыслить*. И тогда мы вполне согласимся с Юмом, что конечное протяжение актуально, в действительности не заключает в себе бесконечного числа частей, но потенциально, т.е. в возможности оно делимо до бесконечности: мы можем без противоречия мыслить процесс деления отрезка до бесконечности, хотя в воображении представить продукты этого деления и невозможно в силу их малости, недоступности чувственному восприятию. Но такое решение вопроса предполагает, что чувственный мир имеет феноменальное, а не реальное существование. К такому выводу и пришли такие философы, как отчасти Аристотель и Кант, которые защищали тезис о непрерывности, т.е. потенциальной бесконечности (бесконечной делимости) континуума.

При анализе времени обычно прибегают к сопоставлению его с пространством. Поскольку и то, и другое представляют собой континуум, то существенно выявить как их общность, так и различие между ними. Прибегает к этому сопоставлению и Юм. Стремясь доказать тезис о том, что любой отрезок времени состоит из неделимых моментов, а потому не может быть делим до бесконечности, Юм проводит параллель с пространством, которое, как он убежден, заведомо не обладает бесконечной делимостью. "У нас есть идея протяжения, состоящая из совершенно неделимых частей, или подчиненных идей"[80]. Что же это за неделимые части? И каким образом они даны нам: через непосредственные впечатления или с помощью опосредованного знания, т.е. даны чувствам или рассудку? Ответ Юма несколько неожиданный: эти части суть простые и неделимые точки, из которых и составляется пространственная величина. Но эти точки даны нашему чувственному восприятию, это не те точки математиков, которые Евклид определил как "то, что не имеет частей". На этом философ особенно настаивает, тем самым вступая в противоречие с принципами математики. Вот его аргумента-

---

[79] Там же. С. 121.
[80] Там же. С. 124.

ция: "Идея пространства доставляется уму двумя чувствами – зрением и осязанием, и ничто не кажется нам протяженным, если оно невидимо, неосязаемо. То сложное впечатление, которое представляет собой протяжение, состоит из нескольких более элементарных впечатлений, неделимых с помощью зрения или осязания; они могут быть названы впечатлениями атомов или корпускул, обладающих цветом и плотностью... Требуется не только, чтобы эти атомы были окрашены или осязаемы, дабы обнаружить себя нашим чувствам; необходимо также, чтобы мы сохранили идею их цвета или осязаемости, дабы представлять их в воображении. Только идея их цвета или осязаемости может сделать их представимыми для ума"[81]. Здесь опять-таки ум и воображение сближаются Юмом до неразличимости. Для такой мысли-образа атом пространства, т.е. точка, непременно должен сохранить свои чувственные качества – цвет и плотность. Чтобы не оставалось сомнения, что он мыслит точку как окрашенную и осязаемую не делимую далее часть пространства, Юм заключает: "Если точка не рассматривается как нечто окрашенное или осязаемое, она не может доставить нам никакой идеи, и, следовательно, идея протяжения, составленная из идей таких точек, лишена возможности существовать"[82].

Так предстает пространственный континуум с точки зрения последовательно продуманного эмпиризма. По аналогии с пространством Юм и время понимает как сумму неделимых моментов, "наполненных некоторым реальным объектом, или существованием, последовательность которого образует длительность и делает его представимым для ума"[83]. Эти неделимые части пространства и времени не могут быть даны представлению, если они не заполнены чем-то реально существующим, т.е. тем, что непосредственно воспринимается чувствами. Невозможно представить пустое пространство или время без последовательной смены связанных между собой восприятий, протекающих в нашем сознании. Поэтому Юм приходит к выводу, что "идеи пространства и времени не отдельные или отчетливые идеи, но лишь идеи способа, или порядка, существования объектов"[84].

Таким образом, и пространство, и время, согласно Юму, не обладают реальностью, не зависящей от субъективного представления, а потому суть лишь *отношения порядка*, в соответствии с которым в нашем сознании располагаются представления. Юм, как видим, еще решительнее, чем Беркли, отвергает понятие абсолютного пространства и времени Ньютона; он не признает и вообще универсального объективного значения понятий пространства и

---

[81] Там же. С. 130–131.
[82] Там же. С. 131.
[83] Там же.
[84] Там же. С. 132.

времени, с какими имело дело естествознание XVIII в. Полностью элиминируя понятие субстанции – как материальной, так и духовной, – он вполне последовательно не видит основания для различения времени и длительности. Эти понятия, как мы уже говорили, выступают у него как синонимы.

ПОНЯТИЕ ЯВЛЕНИЯ В СИСТЕМЕ И. КАНТА

Т.И. Ойзерман

Среди основных понятий, специфически характеризующих трансцендентальный идеализм Канта, понятию "*явление*" несомненно принадлежит центральное место. Правда, в "Критике чистого разума", которая по праву считается основным произведением философа, нет ни главы, ни даже параграфа, специально посвященных этому понятию, так же как нет главы или параграфа, предметом которых было бы понятие "вещь в себе". Но это объясняется тем, что понятие "явление", как и понятие "вещь в себе", применяется, разъясняется буквально в каждом разделе, каждой главе этого основополагающего произведения Канта. Впрочем, и в других его работах это понятие сохраняет свое фундаментальное значение. И это должно быть понятно не только исследователю его философии, но и любому вдумчивому читателю "Критики чистого разума". Ведь согласно учению Канта, *вся* познаваемая реальность есть не что иное, как совокупность *явлений*. Явления же определяются Кантом как наши, человеческие представления, т.е. нечто, существующее лишь в познании, которое, таким образом, трактуется как анализ и синтез представлений. Тем не менее Кант определяет явления и как предметы, тела, вещи, которые воспринимаются нашими чувствами и, стало быть, *наличествуют до всякого восприятия*. Он также утверждает, что явления нам даны (gegeben), из чего, по-видимому, следует тот же, уже сделанный вывод, что она *предшествуют* актам познания. Наконец, по учению Канта, человек как телесное, чувственно воспринимаемое и чувственно воспринимающее существо также есть явление, что никак не вяжется с пониманием явлений как человеческих представлений. Ведь не может же представление (человек) обладать представлениями, которые предполагают человека как отличное от возникающих в его сознании представлений существо. Все явления, учит Кант, детерминированы, подчинены не знающей исключений причинности, которая исключает любые произвольные, т.е. свободные действия человека в той мере, в какой он представляет собой явление.

Это краткое перечисление различных аспектов кантовского понимания *явления* делает абсолютно несомненным, что это понятие оказывается едва ли не самой сложной, наиболее трудно разрешимой проблемой философии Канта. И нельзя, конечно, не согласиться с современным немецким исследователем философии Канта Г. Прауссом, который трезво констатирует, что эта проблема "трансцендентальной философии до сих пор не только не решена, но, собственно говоря, еще не открыта"[1]. Праусс имеет в виду немецкую и англоязычную литературу вопроса, но его констатация самым непосредственным образом относится и к нашим историко-философским исследованиям. Сошлюсь на наиболее основательные из них. Г. Тевзадзе в монографии "Иммануил Кант", специально посвященной "Критике чистого разума", скрупулезно анализирует все ее разделы, но так как в ней нет раздела, специально посвященного понятию явления, то он и не делает это понятие предметом маломальски обстоятельного анализа, игнорируя его многозначность и противоречивость[2].

В.Ф. Асмус, наиболее выдающийся в нашей стране исследователь философии Канта, опубликовавший в течение пятидесяти лет несколько посвященных ему трудов, также не счел нужным рассмотреть кантовское понятие явления как *проблему* и в своей последней, фундаментальной работе "Кант" не уделяет этому понятию заметного места, ограничиваясь весьма краткой и однозначной характеристикой смысла понятия "явления" у Канта[3].

Все сказанное выше вполне объясняет необходимость основательного, всестороннего рассмотрения кантовского понятия явления. Это тем более необходимо, что в наших работах по истории философии кантовская концепция явления характеризовалась главным образом как субъективно-идеалистическая, несмотря на то что Кант решительно отмежевывался от философии Д. Беркли, указывая, в частности, что тот превращает явления в простую видимость. Правда, кантовское понимание явлений действительно не свободно от субъективизма, но суть дела состоит в том, что это понимание заключает в себе, как я постараюсь показать, не только субъективизм, но и его, правда, ограниченное, но в ряде отношений вполне определенное отрицание.

Исходным пунктом в кантовском учении о явлениях, т.е. о природе и доступной познанию реальности вообще, служит концепция пространства и времени, которая впервые была изложена философом в его диссертации 1770 г. Однако в этой работе нет еще тезиса о непознаваемых "вещах в себе" как единственной объективной,

---

[1] *Prauss G.* Erscheinung bei Kant. Ein problem der "Kritik der reinen Vernunft". B., 1971. S. 14.

[2] См.: *Тевзадзе Г.* Иммануил Кант. Тбилиси, 1979.

[3] См.: *Асмус В.Ф.* Кант. М., 1973.

т.е. независимой от человеческого сознания и воли реальности. Нет поэтому в ней и радикального противопоставления явлений независимой от человека реальности. Такое противопоставление появляется лишь в "Критике чистого разума".

Трансцендентальный идеализм утверждает, что предметом познания может быть лишь то, что существует в пространстве и времени. С этим положением, если не касаться его кантовской интерпретации, согласятся все материалисты и все (или почти все) естествоиспытатели. Дело, однако, осложняется тем, что пространство и время, согласно учению Канта, представляют собой не объективные, независимые от сознания людей формы (или условия) существования вещей, а субъективные формы человеческой чувственности, априорные, т.е. доопытные, независимые от опыта, но применяемые к нему *созерцания,* которые Кант называет чистыми созерцаниями, так как сами по себе они лишены какого бы то ни было предметного содержания и, следовательно, принципиально отличны от *эмпирических* созерцаний, предполагающих наличие чувственно воспринимаемых предметов. Такая концепция пространства и времени однозначно определяет любой предмет познания как нечто, наличествующее лишь в границах априорного чувственного созерцания, т.е. в сфере чувственности, вследствие чего его существование (впрочем, и существование пространства и времени) обусловлено наличием чувственности, субъекта восприятия, человеческого индивида. Неудивительно поэтому, что Кант, настаивающий на том, что философ обязан быть последовательным, не останавливается перед утверждением: "если бы мы устранили наш субъект или же только субъективные свойства наших чувств вообще, то все свойства объектов и все отношения их в пространстве и времени и даже само пространство и время исчезли бы"[4].

Д. Локк утверждал, что цвет, запах, звук, вкус, которые он именовал вторичными качествами вещей, в действительности не присущи самим вещам, а представляют собой лишь наши субъективные чувственные восприятия реальных, действительно существующих, объективных "первичных", по его терминологии, качеств вещей, которые описываются теоретической механикой. Кант, ссылающийся на Локка и солидаризирующийся с ним, идет, однако, дальше, поскольку утверждает, что не только все качества вещей, но и сами вещи существуют лишь в человеческом сознании. "Чувственно воспринимаемый мир, – утверждает он, – не содержит в себе ничего, кроме явлений, но явления суть только представления, которые, в свою очередь, чувственно обусловлены"[5]. Кант противопоставляет это положение *обыкновенному*, по его выражению, идеализму,

---

[4] *Кант И.* Критика чистого разума // Соч. В 6 т. М., 1966. Т. 3. С. 144.
[5] Там же. С. 498.

который "сомневается в существовании внешних вещей или отрицает его"[6]. Это противопоставление представляется двусмысленным, если ограничиться приведенными выше высказываниями Канта. Ведь признание Кантом существования "внешних вещей" относится не только к трансцендентным, сверхчувственным "вещам в себе". Кант называет внешними вещами и все, что наличествует в пространстве, т.е. субъективном, априорном созерцании, которое в отличие от времени определяется как *внешнее* созерцание. В таком случае и представления, к которым сводится мир явлений, оказываются также внешними вещами, несмотря на имеющее основополагающее значение заявление Канта: "...все предметы возможного для нас опыта суть не что иное, как явления, т.е. представления, которые в том виде, как они представляются нами, а именно как протяженные сущности или ряды изменений, не имеют существования сами по себе, вне нашей мысли. Это учение я называю *трансцендентальным идеализмом*"[7].

Вчитываясь в приведенные высказывания Канта, мы видим, что он называет представления не только явлениями, но также и предметами, телами. Это, конечно, вытекает из того, что "протяженные сущности" могут существовать лишь в пространстве, которое, как уже указывалось выше, представляет собой априорное чувственное созерцание. С этой точки зрения предметы, тела, объекты чувственного восприятия все равно остаются лишь *представлениями* субъекта познания, человека. Обвинение Канта в субъективно-идеалистической интерпретации чувственно воспринимаемой реальности, выдвигавшееся, кстати, уже его современниками, напрашивается само собой. Дополняя приведенные уже высказывания Канта, сошлюсь на такое его безоговорочное утверждение: "Ведь мы имеем дело только со своими представлениями; каковы вещи в себе (безотносительно к представлениям через которые они воздействуют на нас) это целиком находится за пределами нашего познания"[8]. И тем не менее я постараюсь доказать, что кантовское понимание явлений и, следовательно, также природы не сводится к их субъективно-идеалистической интерпретации.

---

[6] Там же. С. 451.

[7] Там же. С. 450–451.

[8] Там же. С. 260. И. Коппер, немецкий исследователь философии Канта, справедливо подчеркивает субъективную сторону кантовского понимания явлений. "Сущность явлений должно мыслить в единстве с сущностью человеческого самосознания; такова, по Канту, собственно и состоит задача метафизики". *Kopper J.* Erscheinung // Handbuch philosophischer Grundbegriffe. München, 1973. Bd. 1. S. 425. Следует однако отметить, что, по Канту, сущность явлений должно *также* мыслить в их отношении к независимым от сознания и, более того, трансцендентным "вещам в себе". Вследствие этого кантовское понимание явлений, хотя они и называются лишь представлениями, неизбежно приобретают *дуалистический* характер.

Прежде всего необходимо подчеркнуть, что явления – результат воздействия "вещей в себе" на нашу чувственность, вследствие чего независимо от нашего сознания возникают *ощущения*, которые Кант называет "материей" явлений, т.е. их обусловленным извне содержанием, которое, во-первых, не только не зависит от нашего сознания, но и во-вторых, по меньшей мере частично определяет отличие одного явления от другого. Правда, в целом различие между явлениями не может быть объяснено присущими их "материи" особенностями, т.е. особенностями ощущений. Форма явлений, которая, собственно, и превращает ощущения в отличные друг от друга, бесконечно многообразные явления, внутренне присуща сознанию. Это прежде всего пространство и время, благодаря которым явления выступают как вещи с присущими им пространственными измерениями, а также как претерпевающие изменения вещи, что возможно лишь благодаря их пребыванию во времени.

Явления, согласно учению Канта, находятся в связи друг с другом; связь же есть то, что рассудок вносит в чувственные данные, которые сами по себе разрознены, никак не связаны друг с другом. Важнейшая форма этой связи – причинность, априорная категория, благодаря которой суждение *восприятия* (непосредственная констатация чувственного данного) превращается в суждение *опыта*, т.е. осмысленное представление о том, что дано чувственностью, в категориальный синтез чувственных данных, или познание явлений.

Таким образом, явления в той мере, в какой они обусловлены "вещами в себе", независимы от сознания, в котором они, однако, обретают, так сказать, окончательную форму, т.е. становятся явлениями природы, подчиненными ее законам. В этом смысле явления носят субъект-объектный характер и этим, как мы увидим дальше, обусловлена объективная детерминация всех человеческих поступков в той мере, в какой они носят эмпирический, обусловленный нашей чувственностью характер.

Итак, Кант утверждает, что "явления суть вещи, которые мы принимаем за предметы наших чувств"[9]. Можно привести и другие, аналогичные высказывания философа, которые ставят под вопрос его постоянно повторяемое утверждение, что явления не что иное, как наши представления. Но если даже признать определенную правомерность приведенных утверждений, поскольку наши *знания* находят свое выражение в представлениях, то все равно неизбежны вопросы: представления о чем? представления чего? Приведенное положение позволяет следующим образом ответить на эти вопросы: представления о предметах наших чувств, т.е. о предметах, которые не продуцируются нашей чувственностью, так как они ей *даны*.

---

[9] Там же. С. 139.

Понятие *данности*, которое неразрывно связано с кантовским пониманием явлений, означает лишь одно: восприятиям, понимаемым как осознанные ощущения, предшествует предмет восприятия. При этом имеется в виду отнюдь не "вещь в себе", которая пребывает по ту сторону времени и пространства, а нечто существующее как во времени, так и в пространстве, т.е. явление. "В явлении, – говорит Кант, – объекты и даже свойства, которые мы им приписываем, всегда рассматриваются как нечто действительно данное..."[10]. Сошлюсь и на другие такого же рода высказывания Канта, указывающие на то, что явления, понимаемые как представления предполагают наличие предмета восприятия. "Созерцание имеет место, только если нам дается предмет..."[11]. Правда, другие высказывания Канта позволяют сделать и несколько иной вывод, а именно, что предметы нам даны самой чувственностью. "Без чувственности, – заявляет Кант, – ни один предмет не был бы нам дан..."[12]. С этим положением, если толковать его в духе сенсуализма, согласится, пожалуй, любой материалист. Слепому не даны предметы зрительного восприятия, глухой не воспринимает звуков. Поэтому утверждение, что чувственно воспринимаемые предметы даны нам благодаря нашим чувственным восприятиям, носит, по существу, тавтологический характер и не может служить основанием для вывода, что явления природы всего лишь наши представления.

Налицо, таким образом, противоречие в кантовском понимании *явления*. Об этом свидетельствует не только его понимание *данности предмета*, объекта *до познания*, но и его основное, на первый взгляд непонятное, определение явления: "Неопределенный предмет эмпирического созерцания называется явлением"[13]. Почему предмет эмпирического (чувственного, с точки зрения Канта) созерцания называется *неопределенным*? Очевидно, потому, что он еще не стал предметом категориального синтеза, посредством которого формируется опыт. Но это также означает что неопределенность предмета, называемого явлением, означает, во-первых, то, что он еще не познан, и во-вторых, то, что он еще не стал представлением.

Во избежание скороспелых утверждений, важно ответить на вопрос: не проистекает ли наш вывод о противоречивости кантовского понимания явления, потому, что мы односторонне толкуем тезис: явления – суть представления? Ведь предшествующее изложение показывает, что Кант ни в какой мере не отрицает тела, предметы, вещи, предшествующие чувственным восприятиям. Но и эти предшествующие тем или иным восприятиям объекты становятся известны субъекту познания только благодаря восприятиям. И если

---

[10] Там же. С. 150–151.
[11] Там же. С. 127.
[12] Там же. С. 155.
[13] Там же. С. 127.

утверждения Канта сводятся к сознанию того, что не будь нашей чувственности, *для нас* не существовало бы каких-либо явлений, то не значит ли это только то, что называя явления представлениями, он лишь указывает, в *каком виде* они наличествуют в нашем сознании? Я не хочу однозначно утвердительно отвечать на этот вопрос и исключать тем самым полностью субъективистскую интерпретацию явлений трансцендентальным идеализмом, но мне представляется несомненным, что термин "представление" применяется Кантом и для обозначения объектов не находящихся в сознании.

Э.М. Чудинов в своей посвященной теории познания монографии отмечает: "...то, что ученые обычно называют фактом, представляет собой не элемент объективной действительности, а определенный вид знания о нем"[14]. Правильность этого заключения вполне подтверждается таким получившим повсеместное признание в естествознании понятием как "физическая реальность", которое обозначает не объективный мир сам по себе, существующий безотносительно к познанию, а познанную объективную реальность, уровень знаний об объективной физической действительности, т.е. представляет собой эвристическое, гносеологическое понятие. Я полагаю, что кантовская концепция явлений как обретенных познанием представлений в известной мере предвосхищает это сложившееся в XX в. эпистемологическое понятие. Этот вывод я постараюсь подтвердить следующим ниже изложением.

Исследователи философии Канта, в особенности неокантианцы, справедливо подчеркивали, что он философски, гносеологически осмысливал классическую механику, теорию Ньютона прежде всего*. Как известно, Ньютон разграничивал математическое и физическое, эмпирическое пространство и время. В философии Канта это разграничение интерпретируется с идеалистических позиций: математическое пространство и время, как абсолютно всеобщие и необходимые, трактуются как чистые априорные чувственные созерцания. Но поскольку механика Ньютона предполагает и сущест-

---

[14] *Чудинов Э.М.* Природа научной истины. М., 1977. С. 39.

* Так, глава Марбургской школы неокантианства Г. Коген утверждает: «Трансцендентальный метод возник благодаря размышлению над "Математическими принципами натуральной философии" Ньютона». *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. B., 1885. S. 67. Это утверждение, несмотря на свою односторонность и явное игнорирование отношения Канта к предшествующей философии все же не лишено реальных оснований. Размышления над трудом Ньютона, несомненно, способствовали формированию убеждения Канта в том, что математические выводы правильны не потому, что они почерпнуты из опыта, а потому что опыт, от которого они непосредственно не зависят, согласуется с ними. То, что сумма углов треугольника равна сумме двух прямых остается истиной независимо от того, соответствует ли этому выводу, скажем, вырезанный из картона треугольник. Не приходится сомневаться в том, что связанные с трудом Ньютона размышления Канта о природе математического знания, несомненно, привели его к учению о существовании применимых к опыту априорных синтетических суждений.

вование физических пространства и времени, которые к тому же чувственно воспринимаемы, поскольку и трансцендентальный идеализм обосновывает не только априорность пространства и времени, но и их *эмпирическую реальность*. Соответственно этому, в рамках этого учения появляется возможность толкования явлений и даже "вещей в себе" в двух существенно отличных друг от друга аспектах: физическом (эмпирическом) и трансцендентальном, априористическом. Явление, понимаемое физически (естественнонаучно) должно быть, согласно Канту, признаваемо независимой от сознания реальностью, однако такая объективность явления носит ограниченный характер, поскольку эмпирическая реальность пространства и времени не исключает их априорности, субъективности. Это значит, что Кант, не ставя под сомнение положения естествознания, согласно которым явления природы существуют безотносительно к познанию, считает необходимым истолковывать их с философских, трансцендентально-идеалистических позиций, т.е. постигнуть объективность явлений природы (и природу в целом) не как онтологическую, а гносеологическую объективность, которая предполагает сознание, познание. Отсюда понятно, например, такое высказывание Канта: "Если мы говорим, что чувства представляют нам предметы, *как они являются*, а рассудок – *как они есть*, то последнее выражение следует понимать не в трансцендентальном, а только в эмпирическом значении"[15]. Кант ни в малейшей мере не оспаривает правомерности физического понимания явлений, но стремится доказать, что философия (разумеется, его философия) не ограничивается естественно-научным пониманием природы, которое игнорирует сущность познания, его априорные формы.

В другом месте "Критики чистого разума" Кант подчеркивает, с одной стороны, объективность физических, т.е. природных явлений, но вместе с тем указывает, что этому правильному в определенном смысле пониманию не хватает осознания его гносеологических оснований. "Так, например, пишет Кант, – радугу мы готовы называть только явлением, которое возникает при дожде, освещенном солнцем, а этот дождь вещью в себе. И это совершенно правильно, если мы понимаем понятие вещи в себе лишь физически..."[16]. Таким образом понятие "вещи в себе" применяется к физическим, познаваемым явлениям. Но продолжая цитируемое высказывание, Кант утверждает, что капли дождя "и сама круглая форма их и даже пространство, в котором они падают, суть сами по себе ничто, а лишь модификация или основы нашего чувственного созерцания; трансцендентальный же объект остается нам неизвестным"[17]. Если следовать этому разъяснению Канта, то нельзя не прийти к заключе-

---

[15] *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 312.
[16] Там же. С. 146.
[17] Там же. С. 146–147.

нию, что трансцендентальная интерпретация явлений выявляет ограниченность и, более того, поверхностный характер их физического понимания. Тем не менее Кант утверждает, что именно эмпирически (физически) реальные пространство и время определяют, детерминируют существование человека как чувственно воспринимающего и чувственно воспринимаемого существа. Рождение, взросление, старение и смерть индивида происходят в рамках эмпирических пространства и времени, хотя каузальная связь событий (впрочем, как и любая связь явлений) носит априорный характер.

Кант разграничивает *эмпирические* и *трансцендентальные* законы, или принципы категориального синтеза чувственных данных посредством которой образуется опыт, а тем самым и природа как совокупность чувственно воспринимаемых образов. Эмпирическими законами Кант называет все открываемые естествознанием законы природы, которые "могут существовать и быть открыты только при помощи опыта и именно в согласии с теми первоначальными законами, лишь благодаря которым становится возможным сам опыт"[18]. Эти первоначальные законы суть не что иное, как априорные основоположения возможного опыта, определяемые Кантом как "всеобщие законы природы, которые могут быть познаны a priori"[19]. Поэтому когда Кант утверждает, что рассудок диктует законы природе, это следует понимать вовсе не в том смысле, что он детерминирует физические процессы, обусловленные физическими, эмпирическими законами. Природа, которой, по Канту, рассудок диктует свои законы, есть знание того, что именуется природой, и как знание оно представляет собой продукт категориального синтеза чувственных данных, который и образует чувственно воспринимаемую реальность. А всеобщие, трансцендентальные законы природы суть не что иное, как законы познания, априорные основоположения опыта, который и есть природа как познаваемая реальность.

Природа, определяемая эмпирическими законами вовсе не находится во власти рассудка или человеческой воли. Напротив, человек как эмпирическое существо, всецело определяется эмпирическими законами. И лишь в той мере, в какой его разум и воля причастны трансцендентному, т.е. представляют собой "вещь в себе", нечто пребывающее по ту сторону пространства и времени, он независим от законов, неподвластен неумолимому детерминизму. "Человек, – констатирует Кант, – может быть сколь угодно изобретателен, но он не может навязать природе другие законы"[20]. Все поступки чело-

---

[18] Там же. С. 279.

[19] *Кант И.* Пролегомены... // Соч. М., 1964. Т. 4(1). С. 124.

[20] *Kant I.* Fragmente aus dem Nachlass. Sämtliche Werke / Hrsg. von Hartenstein. Leipzig, 1868. Bd. VIII. S. 622. Это же убеждение в непререкаемой власти *эмпирических* законов по отношению к человеку как *эмпирическому* существу постоянно подчеркивается Кантом в его опубликованных работах. Так, в "Пролегоменах..."

века, поскольку они – явления, обусловлены его эмпирическим характером. Его воля также представляет собой явление, и условия, определяющие человеческое поведение, составляют звенья в цепи природной необходимости. Явления прошедшего времени определяют явления последующего времени, а эти последние, в свою очередь, определяют все, что последует за ними. Кант полностью разделяет концепцию детерминизма, классически сформулированную Лапласом, поскольку речь идет о явлениях, т.е. о всей чувственно воспринимаемой реальности.

Э. Вейль, французский исследователь философии Канта, с полным основанием утверждает: весь доступный познанию мир "есть то, что он есть, и он функционирует согласно данным законам, которые фактически суть его законы. Рассудок ничего не предписывает природе"[21]. Этот вывод вполне согласуется с кантовским трансцендентальным идеализмом, поскольку он заключает в себе признание объективной реальности естественно-научной картины мира. Наиболее ясно и определенно это убеждение Канта выражено в работе "Метафизические начала естествознания". В ней Кант фактически разделяет *физические* воззрения его эпохи, принципы классической механики прежде всего. Материя, которая в "Критике чистого разума" определялась как представление, образованное посредством категориального синтеза чувственных восприятий, здесь уже рассматривается по существу, как независимая от чувственности реальность, на что указывает утверждение, что *исторически первично* жидкое состояние материи. Столь же далеким от субъективистского представления о материи является признание Кантом существования молекул и атомов, признание в принципе несовместимое с трансцендентальным идеализмом, согласно которому существование может быть признано лишь за тем, что дано в чувственном созерцании. Тем не менее Кант в полном согласии с Ньютоном пишет: "Атом – малая частица материи, физически неделимая". В связи с этим говорится об абсолютной непроницаемости "первичной материи"[22].

Материя, утверждает Кант, может быть сжата до бесконечности, но в нее никогда не может проникать другая материя, как бы ни была велика сила ее давления. Однако абсолютно твердое тело не-

---

читаем: "все поступки разумных существ, поскольку они явления (находятся в каком-либо опыте) подчинены естественной необходимости". *Кант И.* Соч. Т. 4(1). С. 168. Следовательно, Кант, обосновывающий трансцендентальность всеобщих законов природы, нисколько не оспаривает природный детерминизм, напротив, настаивает на его безусловной власти над человеком, как явлением, дабы обосновать свободу, как трансцендентную сущность человека, который есть не только явление (эмпирическое бытие), но и "вещь в себе", над которой не властна причинность.

[21] *Weil E.* Problèmes kantiens. P., 1970. P. 58.

[22] *Кант И.* Соч. М., 1966. Т. 6. С. 137, 138.

возможно. Нет никакого максимума или минимума плотности материи. Притяжение – изначально присущая материи сущностная сила, но "сила отталкивания принадлежит к сущности материи, так же как и сила притяжения..."[23].

Касаясь вопросов небесной механики, Кант замечает: "Земля вращается быстрее вокруг своей оси, чем Солнце, потому что совершает свой оборот в более короткое время"[24]. Совершенно очевидно, что это, как и приведенные выше высказывания, предполагают независимое от чувственных восприятий существование явлений, что соответствует проводимому Кантом разграничению между физическим и трансцендентальным истолкованием явлений. Вопреки тому, что рассматриваемое произведение излагает основы кантовской, трансцендентальной метафизики природы, природные явления, о которых в нем идет речь, по существу трактуются как *эмпирические вещи в себе*, что, впрочем, вполне оправдывается допущением, наряду с трансцендентальным, и физического истолкования явлений. Поэтому вполне в духе тогдашнего естествознания, постулировавшего существование первоначальных простых, т.е. неделимых "кирпичиков" материи, Кант полагает, что "*сложное в вещах в себе* должно состоять из простого"[25]. Не подлежит сомнению, что "вещами в себе" Кант в данном контексте считает явления природы, т.е. эмпирически фиксируемые факты, которым "Критика чистого разума" и другие труды Канта постоянно противопоставляло непознаваемые трансцендентные "вещи в себе".

В предисловии к рассматриваемому сочинению Кант заявляет, что излагаемые им метафизические начала естествознания являются его основной частью и должны быть поэтому включены в его состав в качестве философской основы. Подобно рационалистам XVII в. Кант убежден в том, что науки о природе прежде всего предполагают метафизику природы. Однако, судя по изложенному выше содержанию этих *начал*, он ограничивается попыткой систематизировать основы классической механики. Правда, в предисловии утверждается, что наука о природе есть прежде всего познание не эмпирических, а априорных законов. Понятие природы при этом определяется как понятие чувственно воспринимаемого мира за вычетом тех объектов, которые не воспринимаются чувственно. Но поскольку Кант, излагая принципы естествознания, говорит также о вещах, свойствах и отношениях, которые не представляют собой объекты чувственных восприятий, постольку его метафизическое

---

[23] Там же. С. 109.

[24] Там же. С. 74.

[25] Там же. С. 105. Далее, в этой же работе Кант фактически признает самодвижение материи, так как он утверждает, что "все реальное в предметах внешних чувств, все, что не есть определение пространства (место, протяжение, форма) должно рассматриваться как движущаяся сила". Там же. С. 125.

учение о природе, как уже отмечалось выше, вступает в противоречие с трансцендентальным идеализмом. Противоречие это неизбежно, так как Кант, вопреки субъективистской интенции внутренне присущей его философии, нисколько не сомневается, как это явствует из всего содержания "Метафизических начал естествознания", в том, что свойства материи, как и сама материя (в качестве вещества), не есть лишь представление, не есть также и только чувственно данное. И когда он в конце "Критики практического разума" заявляет, что "звездное небо надо мной и моральный закон во мне" наполняют душу "все более сильным удивлением и благоговением", то едва ли подлежит сомнению, что звездное небо, так же как бесчисленные небесные светила и даже миры, о которых нередко говорит Кант, осознаются им не просто как чувственно данное или категориальный синтез восприятий, а как нечто поистине независимое от всего чувственно данного, нечто, объективная реальность чего не вызывает сомнений. И столь же очевидно, что это, возвышающее благоговейный трепет звездное небо, т.е. вселенная, существование которой Кант, разумеется, не ставит под вопрос, есть не трансцендентальная, а эмпирическая и, следовательно, в принципе познаваемая "вещь в себе". Но если это так, то необходимо допустить не только трансцендентальные, но и физические, независимые от познания, объективные пространство и время. Такое допущение, правда, в неявной форме, наличествует в "Метафизических началах естествознания".

Трансцендентальный идеализм характеризуется Кантом как введение в метафизику природы и метафизику нравов, их обоснование и общий очерк проблематики этих двух основных, по его замыслу, частей его принципиально новой системы метафизики. Что касается метафизики нравов, то она обстоятельно изложена философом в "Критике практического разума", "Основах метафизики нравственности", "Метафизике нравов" и ряде других, сравнительно небольших работах. Именно метафизика нравов и составляет важнейшую часть кантовской метафизической системы, которая обосновывает примат практического разума, т.е. нравственного сознания, над теоретическим разумом, познанием. Что касается метафизики природы, то ей Кант посвятил единственную, небольшую, рассмотренную выше работу. Правда, "Критика чистого разума" фактически представляет собой учение о всеобщих законах природы, которые трансцендентальный идеализм истолковывает как априорные принципы познания, благодаря которым образуется опыт и природа, понимаемая как его содержание, которое якобы не существует вне опыта, безотносительно к нему. Не приходится доказывать, что метафизика природы, как она очерчена в "Критике чистого разума", и то учение о природе, которое изложено в "Метафизических началах естествознания", противоречат друг другу. В первом произведении превалирует субъективистское истолкование явлений, в то

время как во второй работе, излагающей основы классической механики, явления понимаются, пользуясь выражением самого Канта, в физическом смысле, т.е. как познаваемые "вещи в себе", возможность существования которых не допускает трансцендентальный идеализм, несмотря на сделанные Кантом оговорки, которые цитировались выше.

Марксистская критика философии Канта указывает на присущий ей дуализм, который характеризуется как сочетание идеализма с материалистической тенденцией, выражением которой считается учение философа о независимой от познающего субъекта, объективной реальности, т.е. "вещах в себе". Но поскольку "вещи в себе", согласно учению Канта, не есть собственно вещи, так как они существуют вне пространства и времени, непознаваемы и могут быть мыслимы лишь как трансцендентное нечто, признание таких "вещей" не имеет ничего общего с материалистической тенденцией. Тем не менее философия Канта действительно носит дуалистический характер, так как она допускает, с одной стороны, физическое (естественно-научное) истолкование явлений, а с другой, – их трансцендентальное, идеалистическое истолкование, которое в основном определяет содержание, характер, направленность философии Канта, поскольку "метафизика природы" занимает в ней второстепенное место. Это значит, что трансцендентальный идеализм Канта несовместим с естественно-научным пониманием природы, которое признает и излагает Кант в "Метафизических началах естествознания". Таким образом, кантовская метафизика природы, несмотря на содержащиеся в ней идеалистические основоположения, в сущности опровергает трансцендентальный идеализм. Но этот идеализм, несомненно, превосходит предшествующие типы идеалистической философии. Его выдающееся значение состоит в том, что он выдвигает новые, в высшей степени важные гносеологические проблемы. Однако действительное решение этих проблем принципиально невозможно с позиций идеализма.

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

АРЕОПАГИТИКИ – ТРАДИЦИЯ БЫТОВАНИЯ НА РУСИ*

В.В. Мильков, А.И. Макаров, А.А. Смирнова

Корпус сочинений, надписанных именем Дионисия Ареопагита, – это славянские переводы греческих текстов, начало распространения которых на Руси датируется концом XIV в. Новообретенные Русью памятники представляют собой высокие образцы философской религиозной литературы, от которых предшествующая теолого-рационалистическая традиция[1] отличается значительно меньшей степенью философизации, и это при парадоксальном тяготении к мистицизму в первом случае и наличии реальной рациональности – во втором. Несмотря на информационное богатство и глубину рационализированных теологических текстов, тяготевших к каппадокийской традиции, философемы присутствуют там лишь имплицитно, в подтексте богословских формулировок[2]. Сочинения же Дионисия Ареопагита ("Ареопагитики") и "Диоптра" предлагали преимущественно философское решение религиозных проблем.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ. Грант 01-03-00251а.

[1] О теологическом рационализме Древней Руси см.: *Мильков В.В., Милькова С.В.* Идеи древнегреческой философии в творчестве древнерусских мыслителей // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 67–84; *Баранкова Г.С., Мильков В.В., Якунин С.Н.* Античная традиция в Шестодневе Иоанна экзарха Болгарского // Там же. С. 13–14.

[2] См.: *Пустарнаков В.Ф.* Зарождение и развитие философской мысли в пределах религиозной формы общественного сознания Киевской Руси // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Киев, 1988. С. 33–41; *Абрамов А.И.* К вопросу о месте философии в средневековой письменности Киевской Руси // Становление философской мысли в Киевской Руси. М., 1984. С. 8–53.

В корпус "Ареопагитик" входят четыре трактата и десять посланий[3], авторство которых приписано Дионисию – первому христианскому епископу Афин и члену афинского Ареопага (т.е. городской судебной коллегии), жившему в I в. и считавшемуся учеником апостола Павла[4]. Наличие в трактатах анахронизмов (использование богословских понятий III–IV вв., упоминания храмов, богослужителей и монахов), не вписывающихся в представления о раннехристианской эпохе, и главное – прямые текстуальные заимствования из "Первооснов теологии" Прокла не дают основания датировать текст ранее рубежа V–VI вв.[5] К тому же о сочинениях с именем Дионисия впервые заговорили после Константинопольского собора 533 г., где на них, как на авторитетный источник, ссылались склонявшиеся к умеренному монофизитству сторонники Севера. Ранее этого времени церковные авторы произведений Дионисия не знают[6]. Исследователи затрудняются назвать конкретного творца произведений, скрывающегося под именем Дионисия, хотя были предложены гипотезы о принадлежности их перу грузинского философа-неоплатоника Петра Ивера, или Севера Антиохийского[7]. По этой причине автора "Ареопагитик" принято именовать Псевдо-Дионисием Ареопагитом.

"Ареопагитики" получили необычайно широкое распространение в христианском мире. В VIII в. они были переведены на армянский язык, в IX в. – на латинский, в XI в. – на грузинский, а в 1371 г. благодаря трудам афонского старца Исайи был сделан славянский перевод, который уже в ближайшее время стал известен на Руси, положив начало богатой рукописной традиции памятника, сохранявшейся и после XVII в.

"Ареопагитики" переведены на славянский язык сербом Исайей в 1371 г., и уже на рубеже XIV–XV вв. сербские списки получили распространение на Руси (Государственный исторический музей – ГИМ. Воскрес. № 75, 76). Древнейшие русские списки датируются серединой XV в. (ГИМ. Увар. № 264; РГБ. МДА. № 1445; РНБ. Гильф. № 46). Всего известно более 60 славяноязычных текстов

---

[3] В "Ареопагитиках" упоминаются так же не сохранившиеся произведения того же автора: "Об ангельских свойствах и чинах", "О душе", "О Божественных гимнах", "О духовном и чувственном", "Символическое богословие" и др. См.: *Прохоров Г.М.* Памятники переводной и русской литературы. С. 6. Далее: Памятники...

[4] Ср.: Деян. 17, 13. См. так же: *Прохоров Г.М.* Памятники... С. 7; Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 547.

[5] См.: *Смирнов И.* Русская литература о сочинениях с именем св. Дионисия Ареопагита // Православное обозрение. М., 1872. С. 855; *Прохоров Г.М.* Памятники... С. 8–9.

[6] См.: *Прохоров Г.М.* Памятники... С. 7.

[7] См.: *Скворцов К.И.* Исследование вопроса об авторе сочинений, известных с именем св. Дионисия Ареопагита. Киев, 1871; *Нуцубидзе Ш.* Петр Ивер и проблемы Ареопагитики. Тбилиси, 1957; *Данелиа С.И.* К вопросу о личности Псевдо-Дионисия Ареопагита // Византийский временник. М.; Л., 1959. Т. 8.

"Ареопагитик"[8]. Кроме славянского, существовали сирийский (с VI в.), армянский (с VIII в.), коптский (с IX в.), латинский (с IX в.) и грузинский (с XI в.) переводы корпуса Ареопагитик[9]. "Диоптра", созданная монахом-греком в XI в. и защищавшаяся Михаилом Пселлом (1018–1090-е годы) от нападок ревнителей правоверия, едва ли не по причине необычности ее содержания была переведена на славянский язык в Болгарии (либо на Афоне) только в середине XIV в. и уже с конца XIV в. получила распространение на Руси. Интерес к ней не угасал ни в XV, ни в XVI, ни в последующие века, вплоть до XIX столетия. На 50 известных греческих списков памятника известно 160 славянских списков, среди которых абсолютно преобладают русские. Такой отзывчивости на содержание памятника не знала ни одна национальная средневековая культура[10].

Ядром корпуса "Ареопагитик" являются четыре трактата: "О Божественных именах", "О таинственном богословии" ("О мистической теологии"); "О небесной иерархии" ("О небесном священноначалии") и "О церковной иерархии" ("О церковном священноначалии"). Древнерусские списки Псевдо-Дионисия, восходящие к славянскому переводу 1371 г., снабжены детальными богословско-философскими комментариями видного византийского религиозного мыслителя *Максима Исповедника* (ок. 580–662), примирявшего ортодоксальное богословие с идеями Аристотеля и неоплатоников[11]. Дополнения философствующего богослова стали органической составной частью "Ареопагитик" и в ряде списков даже включались в основной текст произведений. Максим Исповедник не сомневался, что комментируемый текст действительно принадлежит сподвижнику апостола Павла Дионисию, а наличие неоплатонических реминисценций объяснял тем, что сами "Ареопагитики" послужили тем источником, из которого Прокл заимствовал основные свои идеи[12]. Столь авторитетная защита уважаемого в христианском мире автора безусловно играла определенную роль в утверждении мнения о "непорочном православии" автора корпуса "Ареопагитик".

Вместе с тем идейно-мировоззренческое восприятие "Ареопагитик" было далеко не однозначным. Начиная с Константинополь-

---

[8] См.: *Прохоров Г.М.* Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопагита в древнерусской литературе: Проблемы и задачи изучения // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 31. С. 351–361.

[9] См.: *Прохоров Г.М.* Памятники переводной русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987. С. 5.

[10] См.: *Прохоров Г.М.* "Диоптра" Филиппа Пустынника – "Душезрительное зерцало" // Русская и грузинская средневековые литературы. Л., 1979. С. 143–166; *Он же.* "Диоптра, или Душезрительное Зерцало" Филиппа Пустынника // Словарь книжников и книжности Древней Руси. М., 1998. С. 194.

[11] См.: Культура Византии. IV–первая половина VII в. М., 1984. С. 68–73.

[12] См.: *Прохоров Г.М.* Диоптра... С. 13–14.

ского собора 533 г. тексты Псевдо-Дионисия интересовали далеко не одних только представителей христианского правоверия. С одной стороны, определенный интерес питали к "Ареопагитикам" такие выдающиеся идеологи христианства, как Иоанн Дамаскин на христианском Востоке, Фома Аквинский на христианском Западе и Максим Грек в православной Руси. С другой стороны, во многом на идеях Псевдо-Дионисия развивал свои неоплатонические пантеистические спекуляции ирландец *Иоанн Скот Эриугена* (810–877), под влиянием которого развивались средневековые пантеистические ереси, в связи с этим он и был осужден Парижским собором 1210 г. С началом исихастских споров в Византии в XIV в. на "Ареопагитики" ссылались как мистико-аскетически настроенные паламиты, так и их противники из лагеря варламитов, ориентировавшиеся на светскость и антикоцентризм в русле христианского гуманизма. Огромный интерес Псевдо-Дионисий вызывал у пропагандировавших философский платонизм и неоплатонизм деятелей Возрождения: *Николая Кузанского* (1401–1464 гг.), *Марсилио Фичино* (1437–1499), а крупнейший представитель флорентийского платонизма Джованни Пико делла Мирандола (1463–1494) даже оценивал значение идей Дионисия выше достижений Платона и Аристотеля[13].

На Руси повторяется то же двойственное восприятие "Ареопагитик". Надписанные именем Дионисия тексты получили широкое распространение благодаря официальному признанию Церкви. Предполагалось даже, что первый список произведений Ареопагита попал на Русь через сторонника исихастов митрополита Киприана. Приписываемый его руке список, как выяснилось, оказался более поздним, хотя участие митрополита в трансляции памятника исследователями не отрицается[14]. В XVI в. официальный статус текстов подтвердил митрополит Макарий, включивший "Ареопагитики" в состав "Великих Миней Четьих", куда к тому же попало много апокрифических и научных текстов[15]. И это несмотря на то, что в ряде случаев содержание "Ареопагитик" определенно не соответствует христианской ортодоксальности[16]. Поэтому совершенно не случайно произведения Псевдо-Дионисия вошли в фонд особо почитаемой еретиками литературы. В послании новгородского архиепископа Геннадия ростовскому архиепископу Иоасафу, датируемому 1489–1495 гг., "Ареопагитики" названы в числе книг, пользующих-

---

[13] О причастности "Ареопагитик" к различным идейно-философским направлениям в разных странах см.: Философско-энциклопедический словарь. С. 547; *Соколов В.В.* Средневековая философия. М., 1979. С. 85; *Клибанов А.И.* Реформационные движения на Руси. С. 308–311; *Прохоров Г.М.* Диоптра... С. 8–9.

[14] См.: *Прохоров Г.М.* Диоптра... С. 49–51.

[15] См.: Там же. С. 53–54.

[16] См.: *Соколов В.В.* Указ. соч. С. 84–85.

ся особым уважением еретиков-жидовствующих[17]. И это при том, что обличители еретиков – как стригольников, так и жидовствующих, – неоднократно цитировали Ареопагита в своих обличительных посланиях[18].

Есть основания полагать, что неоплатонические тенденции памятника нашли отклик у приверженцев пантеистической ереси стригольников, распространившейся одновременно с первыми списками Псевдо-Дионисия в конца XIV–XV в.[19] Получается, что памятник одновременно соответствовал мировоззренческим запросам сразу нескольких идейно-религиозных направлений духовной жизни Древней Руси.

Корпус сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита представляет собой неоплатоническое переложение христианской доктрины, где неоплатоническое умозрение едва ли не преобладает над занимающими весьма скромное место в тексте элементами религиозной догматики[20], и это при том, что базовые принципы христианских воззрений автор стремится описать не в доктринальных, а в философских понятиях. В истории древнерусской мысли это первый текст, который без натяжек можно квалифицировать как философский. В "Ареопагитиках" сформулирована и истолкована четко обозначенная дуальная концепция бытия, но наряду с этим присутствуют противоречащие полярной онтологии мистико-пантеистические мотивы восприятия действительности. Не столько на богословском, сколько на философско-теоретическом уровне здесь даны характеристики идеального и материального первоначал, предлагаются трактовки фундаментальных законов мироздания. Псевдо-Дионисию принадлежит оригинальная гносеология, согласно которой методы чувственного и рационального познания дополняются способами мистико-символического постижения действительности. Кроме того, в текстах предлагается идеальная модель общественно-

---

[17] См.: Источники по истории еретических движений XIV–начала XVI века // Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV–начала XVI века. М.; Л., 1955. С. 320.

[18] См.: Там же. С. 252, 308, 350, 416, 422–423, 432, 509.

[19] См.: *Мильков В.В.* Учение стригольников // Общественная мысль: исследования и публикации. М., 1993. Вып. IV. С. 33–46. Пантеистическую сущность "Ареопагитик" убедительно показал В.В. Соколов (см.: *Соколов В.В.* Указ. соч. С. 89) и авторы раздела о переводных философских сочинениях XIV–XVI вв. из пятитомной "Истории отечественной философии" (см.: История философии в СССР. М.,1986. Т. 1. С. 220).

[20] См.: *Соколов В.В.* Указ. соч. С. 85, 88, 89; Философский энциклопедический словарь. С. 547. Неоплатонический характер текстов не отрицают даже те исследователи, которые не склонны ставить ортодоксальность Дионисия под сомнение, воспринимая синтез христианства с неоплатонизмом как "безукоризненное православие" философствующего богослова. См.: *Смирнов И.* Русская литература о сочинениях с именем св. Дионисия Ареопагита. С. 869; *Прохоров Г.М.* Диоптра... С. 8, 13–14.

го устройства, зеркально копирующая строгую упорядоченность небесной иерархии.

В корпусе "Ареопагитик" неоплатонизм совмещен с изложением идей античной философии. Здесь мы находим заимствованными целые блоки, формулирующие платоновскую теорию красоты, учение о Божественном эросе, аристотелевскую концепцию материи и формы, а также заимствованное у Стагирита определение человека и его характеристику взаимопревращения различных форм жизни.

В трактате "О таинственном богословии" формулируются принципы трансцендентности и запредельность Божественного начала природному миру. Пребывая в запредельной высоте, изолирующей супранатурального Бога от всего плотского, он объявляется автором сущностью, находящейся неизмеримо выше всякой сущности. Доказательством надприродности Бога, его абсолютной несовместимости с вещным миром, служит развиваемый в "Ареопагитиках" метод отрицательного (апофатического) богословия. Отрицательные определения Бога, такие как невидимый, недоступный осязанию, не материя, не мысль и не душа и т.д., служат для выражения представлений о внеприродности Божественного первоначала. В памятнике четко обозначен важный онтологический принцип, согласно которому Бог – это некое бескачественное бытие, превосходящее любое конкретное бытие.

К Богу, как всеобщей причине бытия, прилагаются все качества сущего. В "Ареопагитиках" (преимущественно в трактате "О Божественных именах") формулируются принципы положительного (катафа-тического) богословия. Определение Бога выражается через его всеимянность: Бог – это жизнь, благо, премудрость, сила и т.д. Нормы положительного богословия содержат в себе недвусмысленно пантеистический подтекст. Бог, согласно трактату "О Божественных именах", "будучи всем во всем и ничем в чем-либо", как бы находится одновременно и над всем и во всем многообразии природного мира, что и выражается посредством разнообразных уподоблений Божественно материальным реалиям.

Согласно "Ареопагитикам", начально-конечный мир един. Он объединен творческой энергией Бога и существует постольку, поскольку причастен Божественному (добру, сущему), которое как некая высшая и все созидающая сила присутствует в бытии. Согласно трактату "О Божественных именах", Бог одновременно и трансцендентен, и имманентен миру.

Пантеистические идеи выражены в сочинениях Псевдо-Дионисия слишком обнаженно. Восходящая к неоплатонизму пантеистическая концепция бытия сформулирована с помощью яркого образа, уподобившего Бога солнцу, излучение которого пронизывает все сферы бытия, от живых форм до камня. Лучистая сила Божественной энергии все "поновляет, и питает, и хранит, и свершает". Картина мира выстраивается в сияющую иерархию света, а глав-

ным законом бытия объявляется гармоничное единство всех сфер мироздания.

"Ареопагитики" оказали мощное влияние на развитие религиозно-философской жизни Древней Руси. Находясь в орбите официальной культуры, они были в то же время излюбленным чтением еретиков, которых привлекали одиозные, резко дисгармонировавшие с доктринальными постулатами и привычными образцами экзегезы суждения Псевдо-Дионисия. Пантеистические же реминисценции памятника резонировали с пережитками языческой архаики, удерживавшимися на протяжении всего средневекового периода.

Причастность памятника к разным идейным направлениям на Руси соответствует превратностям судьбы памятников в иных культурах, где он оценивался неоднозначно и был причастен к разным идейно-религиозным течениям.

На Русь Ареопагитики попали в переломное, судьбоносное для страны время – время великих свершений, овеянных славой Куликовской битвы, время значимых культурных начинаний. Проблему Ареопагитик надо рассматривать в контексте внешних культурных влияний. В XIV в. в эпоху нового мистического возрождения в Византии, в период политического торжества исихазма и роста духовного авторитета исихастского идеолога Григория Паламы появляется первый славянский перевод Ареопагитик. Работа над рукописью велась по поручению Феодосия, митрополита Серрского (в южной Македонии). Она была закончена в 1371 г. иноком Исайей предположительно в русском Пантелеймоновском монастыре на Афоне. Из Евфимьевской Болгарии список был перенесен на Русь вместе с другими памятниками аскетической и мистической литературы. Считается, что памятник привез с собой на Русь митрополит-исихаст Киприан.

История распространения славяно-русских переводов по рукописям, хранящимся и хранившимся в российских книгохранилищах, достаточно пристально рассмотрена Г.М. Прохоровым в его книге "Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков" (глава "Славянская рукописная традиция"). Этой главой Г.М. Прохоров как бы суммировал предыдущую традицию переводов Псевдо-Дионисия на славяно-русском языке. Позднее Г.М. Прохоров предпринял издание "единого полного перевода корпуса сочинений, надписанных именем Дионисия Ареопагита на русский язык..." с толкованиями. В 1995 г. вышел первый том, включавший в себя два трактата Псевдо-Дионисия Ареопагита "О Божественных именах" и "О мистическом богословии"[21]. Мы видим свою задачу в продолжении начинания Г.М. Прохорова по введению в оборот полного ранее не публиковавшегося древнерусского списка памятника с соответст-

---

[21] См.: *Прохоров Г.М.* Дионисий Ареопагит. "О Божественных именах". "О мистическом богословии". СПб., 1995.

вующим ему переводом и подробными комментариями историко-философского, религоведческого и филологического характера. В основу публикации памятника положена рукопись ГИМ. Увар. № 264.

О ТАИНСТВЕННОМ БОГОСЛОВИИ

ГИМ. Увар. № 264

Л. 265 об.

Сїа главизнъ wбьємлжть иже w таиньствъ
а нномъ бг҃словїи словw: ~ что бж(т)вныи соумра
к҃ъ: како подобае(т) и съединѣти и пѣсни нала
гати въсѣ(х) виновномоу. и паче всѣхъ ·: ~
г҃ Каѧ наньреченнаа бг҃словїа. каа w҃реченїа: ~
д҃ тако ниєдино чювьствонныи(х). иже въсѣкого
є҃[1] чжвъствѣнnааго по прѣвъсхож(д)енїи виновенъ ⁘
є҃ тако нїєдино оумныи(х), иже въсѣкого ємнааго
по прѣвъсхож(д)енїи виновенъ ⁘ ~ ~ ~ ~ ~
Надписанїе, и оумнаа лоучѧ wставилъ єси. и
разоумъ соущїихъ. нощи ра(д) весмр҃тныа. жже
нѣполза именовати ⁘ дїwнусїа ареwпагы
г҃ ли та єп(т)па аѳ҃инскааго. къ тимоѳ҃еоу єп(т)пж.
w таиньствънномъ бг҃словїи. что бж(т)вныи сѵ́мра(к҃)
гла(к҃) Трwице[2] прєсщъ(с)тъвнаа и прѣбж(т)внаа. и прѣвл҃аа.
а҃ хр҃істїанw(м) дателю прѣмоудрости, исправи насъ.
ле(жщ)[3] на таиныхъ словесъ. прѣнедовѣдомыи[4], и прѣ
свѣтлѣи и кранныи врѣхъ. идеже а҃же проста и
а҃ w҃поущеннаа и непрѣложнаа. бг҃словїж таиньс(т)вїа[5].
по прѣсвѣтломъ, покровенна сѵ́ть сѣкрове
нно оучимаго млъчанїа мраць, въ темнѣише
мъ въ пресвѣтлостиж wсїаваємаа. и въ w҃ноу
днемъ нешслъзаннїи и невиднніи. прѣкрасныи(х)
свѣтлости и прѣисплънѣѧща безъwчесны
в а оумове. мнѣ оубо сїа мн҃тва быша: ~
Тл(к҃)ъ Проста[6] и w҃поущеннаа соутъ. иже кромѣ wбра
а҃ зъ разоумѣваемаа, и зримаа такоже имлтъ,

---

[1] Буква є҃ наполовину затерта.
[2] Буква Т шириною в три строки на полях рукописи.
[3] жщ – лигатура.
[4] Ранее было прѣнедовѣдомыи(х), но подстрочная х в рукописи зачеркнута.
[5] с(т)в – лигатура.

а не приказничьскы, ѿпоущенная оубо гл҃етъ, ꙗже
не по ѿвръзенїи и сказанїи именъ или знаменїи,
гл҃емаа, нж ѿ всѣ(х) соущїихъ и разоумѣванїи прⷣ
станїе(м)[7]. и ѿпоущенїемъ събираемаа. сїа же не
дѣиствїа разоумнаго движенїа. въ иже прⷣж(д)е
си(х) неразоумѣванїе нарече. зде же. тъмнѣишни
сѫмракъ[8]. и невидимыи. по ѱаломникоу. облакъ
и съмракъ окр(т)тъ его, и положи тмѫ закровъ свои:
в҃ Безьѫчесныа. не ѡш чювⷭ҇ственыи(х) Ѳчесъ сжть исплъ
ненныи. нж есть и(х) сжщьство, за еже живыи оумъ.
все око шстрозрително. тѣм же и многошчиты
ле(жщ) и гл҃ютсѧ въ матѣе: ~ ты же ѡ дроуже тїмо
ѳеоу. въ таинствъныи(х) позорѣхъ крѣпкыи(м)
проважданїемъ, и чювъствїа шстави. И разжмна
а҃ а дѣиствїа. и всѣ чювⷭ҇ственаа и оумнаа. и всѣ не
сжща и сжща. къ съединенїж ꙗко(ж) мощно невѣдомѣ
в҃ въ спрострисѧ. иже паче въсѣкого сжщьствїа и ра
зжма. Себе ѡш и всѣх неждръжимыимъ и ѿпѫ
щенныимъ чистѣ истжпленїемъ. къ прⷣсѫ
щьствъноі бж(ц)ныѧ тⷭ҇мы зарѣ всѣ шставлѣѧ.
г҃ и ѿ всѣ(х) ѿпоусти всѧ, въздестисѧ имаши. Си
х же зри ꙗко никтоже ненаоученныи(х) оуслышить.
сих же гл҃ѧ, иже въсжщии(х) дръжимы(х). и ничтоже
па(ч)кы[9] сжщни(х) прⷣсоущствънѣ быти мъчтаю
щии(х). нж мнѧщии(х) видѣти еже по ни(х) разжмомъ.
д҃ положенноуѧ тмж закровъ его, ащє ли же паче си(х)
сжть бж(ц)ныа таиноученїа. что оубо нѣкто
рещи имать ѡ иже паче ненаоученныи(х). Єлици
жже въстѣ(х) прⷣвыше лежащаа виноу. и ѿ иже въ
сжщинѣх послѣ(д)ними начѧтамъ. и ничто(ж)

то(и) прⷣвъсходити гл҃ѧтъ наздаваемыи(х) ими безбожныи(х)
и многовидныи(х) блескъ. Чювъствъныа бо сїа наричат (и)
древнїи не сжща, за еже прⷣложенїа въсѧкого причѧ
ствоуѧшаа. и не також(д)е присносжща. оумнаа же. ꙗко
присносжщаа бесъмртаа хотѣнїемъ сътворьшаго ѧ
и сжшьства непрⷣлагаѧшаа, гл҃ѧть сжщаа: ~
Простотж и паче въсѣкоѧ единїце, како же невѣдомѣ

---

[6] Буквица П шириной в полторы строки.
[7] ст – лигатура.
[8] На листе в этом месте пятно, возможный вариант: сѫмракъ.
[9] Две последние буквы затерты.

въспростираетсѧ кто къ бо҃у. и въ иже ѡ бж(т)ныи(х) и
мене(х). въ главизнѣ. ё. речесѧ. и зде(и) по малѣ ѡбращеши: ~
Знаменаи тако ненаученыма гл҃ать. иже таинымъ не
причастныѧ. чювствъными же ѡбѣматїе и ѡдръ
жимыѧ. и ничтоже паче сѫщии(х) быти мъчтаѧща
ѧ. тѣм же ѡ иже по всемъ не на выгсшии(х) съхѡдѧ гл҃ть: ~
Ѧже оубѡ прѣж(д)е сихъ рече. ѡ вѣровавшии(х) оубо въ имѧ
х҃во, не оубо же на съвръшеннѣиши пришедшихъ
разѫ(м), нѫ смирѣѧщии(х) своеи славѣ истиннѫ. и невѣ
доущии(х) разнъства сѫщии(х) истѣишаго, и въкоу
пониеннѣ сѫщии(х) сѫщьствъ. и самого иже паче сѫ
щии(х), того ради и прѣсѫщааго. таковыи оубѡ тако не
навадыкшеи высочайшии(х) мнѧть поистинѣ тма бы
ти несвѣтлоє се ѡсѣненїе же оу насъ, покрываѧ бг҃а,
и съкрываѧ єго ѿ всѣ(х) вѣдѣнїа. єже тако взисти
нѫ разѫмѣваѧть мнозїи и в насъ. За еже не вѣдѣть
безᵘмѣрныи свѣтъ въсѣкыи зрѧкъ помᵘнѣваетъ.
аще оубо въ насъ таковыи, что оубо рещи имамы
о идложръцехъ. иже ѿнѫ(д) взи въсѣ(х) таинын(х)ъ не
причастны, и къо коумирѡ(м) въѡбраженныи, истѣ
ише оубо сѫща. ѧже оумнаа. вѣкѫпоименнѣ же,
чювᵘствънаа, сѫщаа гл҃атсѧ, не поистиннѣ же,
а҃ єже паче си(х). вѣрныи(х) ѧвѣ. тако въ тлѣнныи(х) съ
дръжимыи(х)[10]: ~

Л. 267

ле(жщ) Потреба есть на то(и), и всѣ ѧже сѫщии(х) полагати и гл҃ати по
а҃ ложенїа. тако въсѣхъ виновнои, и въсѣ таа истѣише
в҃ ѿрицати, тако паче въсѣхъ прѣсѫщои. и не мнѣти
ѿреченїа съпротивнаа быти нанъреченїѧмъ. нѫ мно
го прѣвѣе тѫ паче оулишены быти, паче въсѣкого и
г҃ ѿ(л)тїа и положенїа. Сице оубо бж(т)вны и варѳоломеи гл҃е
ть, и много бг҃ословїе быти, и мънше. и блг҃овѣстїе
пространно и велико. и пакы съкращенно. мнѣ мни
тсѧ шно прѣславнѣ разѫмѣвъ. тако и многослов"на
есть блг҃а въсѣхъ вина, и малогл҃ана вѫкѫпѣ и беслов"
д҃ наа, тако ни же, слово, ни же разѫмѣнїе имѫщии, за
єже въсѣ(х) тои прѣсѫщьствънѣ надлежїи быти. и
ѥдїнымъ неприкрѣвеннѣ и истиннѣ изъѧвлѣемо
и. иже и ѧже скврънаа всѣ и чистаа прѣшедъшимъ.
ѕ҃ и въсѣкъ въсекыи(х). Сѣтын(х) конечын"ствъ въсходъ прѣ
възшедшїимъ. и всѧ бж(т)вныѧ свѣты и шѫмы и словеса
нб(т)наа оставлъшїимъ. идеже взистинѫ є(т) тако(ж) словеса

---

[10] ѫ – лигатура.

Тл(к)ъ гл҃ать, иже вънѣ въсѣ(х). Ако въсѣ сѫщои бѣолѣ
а пнѣ, и нидино сѫщои прѣсѫщьствинѣ. та бо и поло
женїе есть и ѿреченїе, понеже и истѣише шбоа пр҃ї
бж(т)вномъ гл҃атсѧ величьствѣ. что (ж) сѫть нанъреченїа
положенеи. и ѿреченїа и ѿлтїи, и что оуслишенїа,
и зде оубѡ изъявлѣетсѧ, и паче въ, г҃. главиѣнѣ, и
въ иже (о)бж(т)вныи(х) именехъ словѣ различнѣ и простра
ннѣ прѣ(д)ложїхо(м): ~ При е҃сѣ, не съпротивлтсѧ ѿ
реченїа нанъреченїамъ. паче бо въсѣкого есть бг҃ъ и
ѿлтїа и положенїа. прочти и въ иже ѡ нв(т)номъ сще
нноначалїѫ. по малѣ ѿ начала: ~ Знаменаи же,
ако с҃т҃го варѳоломеа реченїе приносить. како много
и мьнше есть бг҃словїе: ~

Л. 267 об.

рекше своего естьства прѣ(д)ставително ѿ вънѣшнии(х),
по(д)бнѣ и ѡ разѫмѣнїѫ: ~ Шоумы и словеса нб(т)наа гл҃еть.
ле(жщ҃)[11] ѧже ѡ е҃сѣ въ писанїахъ реченнаа. ѧко не по ч҃лчьскомѫ
а и зъмлъномъ оумышленїи реченнаа, нѫ по бж(т)вномъ
въдъхновтїи гл҃анна и прѣданнаа: ~ Ибш и не простѣ
бж(т)вныи мѫсїи, очиститисѧ прѣвѣе са(м) повелѣваe(м)
в есть, и паки, не таковын(х) ѿлоучитисѧ. и по всѣко(м)
очищенїи, Слышить многогласныи(х) трѣбъ, и зрит"
свѣты многы, чистыѧ шблистающе и многоизли
тныѧ лоучѧ. ѧже многын(х) ѿлѫчаетсѧ. и съ изѧ
щнѣими сщенникъ, на кранство бж(т)вныихъ.
възхожденїи достиѕаеть. и въ сихъ самомоу оу
бо не съвесѣдѫеть бг҃ѫ. Зрит же не самого, незри
г м бо есть, нѫ мѣсто идѣже стоѫще. Сїе же мнѧ
незнаменовати[12]. иже бж(т)внѣишнимъ и кранниимъ
д зримыи(х) и разѫмѣваемыи(х). пѳлѳжителныимъ нѣ
конмъ быти слѳвесемъ по(д)ложеннын(х) всѣ прѣвъ
є сходящїимъ, ими же паче въсѣкого оумышленїа
тоговш пришествїе показѫетсѧ, оумнымъ
кънечьн"ствїамъ. Сѣтѣишии(х) его мѣстъ прихо
дѧ. Знаменаи како приходить ѧже ѡ мшусеи. ѧко
възъше(д) на горѫ. и въше(д) въ съмракъ видѣ ѩкоже мо
Тл(к)ъ ѕ щно ч҃лкѫ бг҃а. Знаменаи чинъ бывшии(х) при мшусеи.
а прѣжде сѳ(д)бленїа вънити бж(т)вныи съмракъ: ~
г Что мѣсто на нем же столъ е҃ъ при мшусеи, и что сѫ(т)
кънечьн"ствїа рекше краинѣа оумнын(х).
и что видѣ мын(х), въ иже ѡ бж(т)внемъ сщ҃енноначалїи въ кш

[11] жщ – лигатура.
[12] Должно быть: назначеновати.

д̑ нець прѣвыѧ главиѕны проидохомъ: ~ Положите
лнаа слꙋвеса гл҃еть, по(д)писателнаа, рекше зрителнаа
сѫщии(х). ꙗже по(д)ложенна рече бг҃омъ быти. тѣми

Л. 268

бѡ рекꙋше си(х) прѣбытїемъ и съблюденїемъ къ всѣмъ то
моꙋ приходити наоꙋчаваемсѧ. не прѣходителнѣ но про
крайне ко мыслителнѣ. Оꙋмнаа же кънечьствїа, нв(т̑)наа и разꙋ
нечьство є(т̑) мнаа соущъствїа ꙗже при бс҃ѣ соущаа нариче(т̑). и(х) же и
мѣста его сп҃ѣшиаа именова. ихъ же и самѣ(х) тѣхъ
прѣвъходитъ, рекше ѿпоущенен҃ъ є(т̑), по ничесо(м) же
ѣ тѣ(м) ѿноꙋдь прѣоꙋпо(до)блѣемъ: ~ По сложенїю ре(ч)нꙋ
наа тꙋ҆ѕкованїе сице гл҃ать[13] достоитъ разꙋмѣ
ти. ꙗко мꙋрси оꙋзрѣвъ мѣсто идеже сташе бг҃ъ,
и тогда ѿпоусти вс҃ѧ ви(дн)мыи(х) же, сирѣчь чювьств
ныи(х) всѣхъ и ѳрѫщи(х), рекше словесныхъ всѣ(х), оꙋмны
и(х) же гл҃ѧ и разꙋмныи(х) соущъствъ, съ[14] ними же и на
ши(х) дш҃ь. тогда весь мракъ вънидѣ, сирѣ(ч) в неразꙋ
мїе Єже ѡ бс҃ѣ. идѣже всѣкаа смѣживъ разꙋ
мничьскаа прїатїа, вы(т̑) въ неꙋсмѣмш(м) оꙋмѣ и не
видимш(м) вꙋсѣкыи(х) прїатїи разꙋмныи(х) вънѣ соу
щаго всѣ(х) бг҃а[15] и съединивꙋсѧ таковымъ ѡбразш(м)
невидѣнїемъ и недѣиство(м). не гл҃ѧ ѡ себѣ недѣ
иствїемъ своего оꙋма. ни же иного недѣиствїе
мъ, въ еже ни же себе ни же ино что разꙋмѣвати.
но съединивꙋсѧ ѿноꙋ(д) невѣдомомоꙋ вꙋсѣкого разꙋ
ма тамошнѣишемоꙋ. Тог(д)а невѣдѣнїемъ вꙋсѧ разꙋ
ле(жщ̑) мѣваетъ: ~ И тогда и самыихъ ѿпоущаетсѧ
а̑ зримыи(х) и зрѫщїихъ, и въ сѫмракъ неразꙋмїа за
в̑ ходитъ, въистиноꙋ таиньственыи, по им же
прїатїа в смѣжаетъ разꙋмнаа прїатїа. и въ ѿноꙋдне(м)
ше разꙋ нешсѧзанїи и невидимш(м) бываетъ, вꙋсь сы
мѣнїа: ~ и всѣ(х) тамошнѣишаго. и ниединого ни же себе, ни
ниже себе же иного. ѿноꙋд же невѣдомомоꙋ, въсѣкого ра
ниже иног зоꙋма недѣиствїемъ по лоꙋчше(м)[16] съединѣꙗсѧ. и
по бг҃ѣи CN̄B

Л. 268 об.

ма разꙋ еже ничесо (ж) видѣти, паче оꙋмѣваꙗ: ~
Тл(к̑)ъ Знаменан ꙗко съмра(к) неразꙋмїе не разꙋмѣи быти:

---

[13] Слово вычеркнуто.
[14] съ – лигатура.
[15] Напротив на полях приписано: бг҃ѣи бы(т̑) не є(т̑) вънѣ сѣ(х).
[16] Над словом написаны звездочки, такие же на нижнем поле рукописи с текстом: По лоꙋчше(м) недѣиствѣ а не по еже ѿ лꙋдости недѣиствѣ: ~ (в слове недѣиствѣ, ств – лигатура).

а Како оубѡ неразоумѣнїемъ разоумѣваетсѧ
в бъ. и зде гл҃еть и въ иже ѡ бж(т)вьны(х) имене(х) словѣ
пространнѣише сказахѡ(м). въ второи главѣ. по(до)
бает же вѣдѣти ꙗко въ исходѣ идеже писан"но
є(т), ꙗко въниде мѡѵси въ мракъ идеже бѣ бъ. ев"
реискыи оубѡ имать арефелъ. Седмьдесмт же и а
или ѡбла(к) кїла и ѡѳешдотїѡнъ арафелъ съмракъ издашѧ.
Сїмах же оубѡ, мъглоу арафелъ с"каза. Евреи
нъ же гл҃еть арафелъ имѧ быти тв"ръди. въ нѧ же
достиже мѡѵси. Седьм бо тврди гл҃еть их же и нѣ
г са наричѧ(т): ~ Знаменаи ꙗко въсѣкого разоума не
дѣиствїемъ, невѣдомѡмоу съединѣмсѧ: ~
а ли Глава, в. како по(до)бает съединѣти и пѣнїа
ле(жщ) налагати всѣхъ виновнѡмоу: ~
а В"семъ[17] намъ быти пресвѣт(л)ѡмъ моли(м)сѧ съмрацѣ,
и неглѧданїемъ и неразоумѣнїемъ видѣти и ра
зоумѣти, иже паче видѣнїа и разоума, самѣ(м)
тѣмъ еже ни же видѣти ни же разоумѣти.
Се бо є(т) въистиноу видѣти и разоумѣти, и прѣсоу
в щьствєнаго прѣсоущьствьнѣ въспѣти. ра(дн) всѣ(х)
соущїихъ ѿꙗ тїа. ꙗкоже саморасльныи ѡбразъ
творѧщєн[18], и земля(т) в"сѣ ѡблежащаа чистомоу
съкровеннаго видѣнїа възʺбраненїа. и самоу
ю собою, ѿцатїемъ единыимъ, съкровенноуи[19]
г износѧще добротоу. по(до)бает же ꙗко мнѧ ѿꙗ
тїа, соупротивʺнѣ[20] положенїамъ въспѣти. и
ѡ ѡна оубѡ ѿ прѣвѣишїихъ начинающе, и сѣ
днымн на послѣднаꙗ съходѧще, полагаемъ.

Л. 269

Заеже ѿ послѣдньихъ на прѣвѣишаа, в(ъ)схожденїа.
д творѧще, въсѣ ѿємаемъ. да не ѿкрѣвеннѣ ра
зоумѣємъ ѡно неразоумїѣ, єже ѿ в"сѣхъ разѵ
мѣємыихъ въ всѣхъ сѫщїихъ прикрѣвенное.
и прѣсѫщьствʺвънныи ѡнъ видимъ съмрахъ,
тл(к)ъ ѿ всѣкого ниже въ сѫщїи(х) свѣта с"крываємыи: ~
а И зде ѡ бж(т)вномъ съмрацѣ и неразоумѣнїи гл҃еть.
и знаменаи ꙗко се є(т) єже подь бж(т)вныимъ съ
мрацѣмъ быти, єже неглѧданїемъ и неразоумѣ
нїємъ вѣдѣти и разоумѣти, сѫщаго паче
видѣнїа и разоума. по самѡ(м) томъ еже ни же

---

[17] Буквица в – шириною в три строки.
[18] тв – лигатура.
[19] съ – лигатура.
[20] ѡ – лигатура.

видѣти ни же разоумѣти. Се бо є(т҃) вънстинноу
вѣ(д)ти и разоумѣти. никако же сице изъмавлѣ
етъ въ неразоумѣнїи разоумъ. прочти же и пл
в тое, къ дорофеоу посланїе: ~ Сирѣчь, за єже
ничтоже ѿ в҃сѣхъ подобно по єстьст҃вѣ то(м҃)
моу разоумѣвати. Се бо ѿмотїє именова. Са
мораслъныи же коумиръ рекше wбразъ изъ
ваанъ гл҃еть. иже въ вещи несѣкомои быває(т҃).
рекше въ камени, становитѣ. Хотѧи бо изъ
ва(а)нїе въ немь створити ѿємнеть и wгреба
єтъ wблежащаа и исѣцаєть залишнѣа
ѿ камене и wбразъ сътварѣєть, по wчищенїи,
ѡw залишныихъ и wблежащїихъ, красота wбра
за мавлѣєтсѧ. или самораслъны wбразь тво
рящеи есть, мкоже при смарагдѣ каменну гле(т҃).
wбрѣтающе и бо тъ(и) wчищаѧть и ѿ облежа
щааго кала и тины земленовидныѧ, и тогда
мавлѣєтсѧ wбразь рекше красота камене,
къ семоу (ж) паче зрѧ сѣыи ре(ч҃) прѣдьлежимоє: ~

Л. 269 об. ОNГ

г҃ Сиє прочїими самъ ѿщь изъмавлѣєть, положенїа ѵ
Сїе тл(к҃)ова бо сѫть, єликаа искрънѣ при бо҃зѣ гл҃аться
нїе нѣ(т҃) допи мко є(т҃). рекшє сын. животъ. свѣтъ. и ина.
сано въ изв(о҃) ѿмотїа же сѫть, єликаа мко тоужда бо҃у ѿглоу
дѣ мтсѧ, сирѣчь, мко не, тѣло бъ҃, не, доу: ~
д҃ Сѫщїихъ разоумы гл҃еть, єже ѡ бз҃ѣ невѣдомоє
не ѿкрываѧть и въ мавленїє приводѧть. но паче
покрываѧть и съкрываѧтъ. а иже въ сѫщїихъ
свѣтъ достоить разоумѣти, еже разоумѣти
в҃ ли(т҃) сѫщаа, поеже сѫщаа сѫть. мкоже и въ проче
е wбрѣсти имамы: ~ Глава, г҃. каа нань
ле(жщ҃) реченнаа бг҃ословїа, каа ѿреченнаа: ~ ~
Въ[21] оубо бг҃ословныихъ подъизъwбраженїахъ, истѣ[22]
ишаа наньреченнаго бг҃ословїа въспѣхѡмъ.
како бж(т҃)вноє и бг҃оє єстьство єдинно гл҃е
тсѧ. како троичьско. что єже на тои гл҃е
моє ѿчьство же и сн҃овъство. что хѫщеть ѡ
влѣти єже д҃ха бг҃ословїє. како ѿ невещестъ
внаго и нечистнаго бг҃а, Ср(д)чны бг҃остыни
в възрастошѫ свѣты. и въ томъ и въ себѣ и въ
дроугъ дроуѕѣ съприносѫщнаго възращенї

[21] Буквица в шириной в четыре строки.
[22] ст – лигатура.

емъ пр҃ѣбывалища, пр҃ѣбышм неѿхѡдныи.
г҃ како пр҃ѣсѫщьств҃ныи їс҃ чл҃ко҃ствств҃ныи
ми истинами въсѫщьств҃лѣѣтьсм. и елика
инаа ѿ словесъ изъмвленнаа, въ бг҃ословны
д҃ ихъ изъшбраженїахъ въспѣта бышѫ. въ иже
же ѡ бж(с҃)твныи(х) именехъ, како бг҃ъ именоуетъ
сѧ. како сыи. како живѡтъ. и пр҃ѣмоудрѡ(с҃т).
тл(к҃)ъ и сила. и єлика инаа оумнаго сѫть бг҃оимено
а҃ ваніа: ~ Что шбдрѣжить слѡво бг҃ословныи(х)

Л. 270

подизъшбраженїи. се бг҃ословїа вины и оузрѡ
ци въсѣкого касающесѧ бж(с҃)внаго и просвѣще
н҃наго разоума и православїа. єже вѣдѣти
како єдино бж(с҃)вноє є(с҃)ство, єже новѣиши wц҃и,
т҃ иг҃. єдиносѫщьст҃вѣноє нарекоша. како
трончьско є(с҃)ство, еже гл҃емъ трисъставное.
и еже вѣдѣти лиць своиства, и что сказоу
ать, рекше, ѿц҃ьство, сн҃ѡв҃ство. и что бж(с҃)ве
наго а҃х҃а сѫтьнаа сила и бг҃ословїе. и како
ре(ч)н҃но бы(с҃) ѿрыгнѫ ср(д)це моє слово бл҃го. и ка
ко ѡ покланѣемѡмъ а҃х҃оу ре(ч҃)нно бысть иже
ѿ wц҃а исходитъ. и како въ wц҃и, и въ себѣ и
въ дроугъ дроугѣ сн҃ъ и а҃х҃ъ, съприсносѫщь
нѣ и нерасцѣпителнѣ и нераздѣлнѣ въ пр҃ѣбы
ваніи сѫть неѿходно(м҃). подобае(т҃) же вѣдати,
ꙗко пр҃ѣбываніѣ и стоаніѣ тожде сѫть. и два
женіе второ єсть пр҃ѣбываніа. гл҃еть оубѡ
ꙗко и въ пр҃ѣбываніи нидвижимомъ присно
сѫщоу бж(с҃)вномоу є(с҃)ствоу, мнитсѧ двиѕати
сѧ въ дроугъ дроугѣ промѣщеніѣмъ: ~
в҃ Съ оумъ ре(ч҃)нныи(х). съприсносѫщноє гл҃еть бытіѣ
сѫтыѧ троицѧ. и не инако оубѡ бысть, инако
послѣ(д) же по сихъ оустроисѧ. или разлоученіе нѣкое,
лѣіїе или пр҃ѣложеніе възъимѣ. нѫ вкоупѣ и по
тождъс҃твѣ єже ѿ wц҃а быти сн҃оу и дх҃ѹ сѫто
г҃ моу, и не послѣди того: ~ На несторіане и безъ
д҃ главныѧ: ~ Что шбдрѣжить. єже ѿ бж(с҃)вны(и)
хъ именехъ слово: ~ Въ знаменително(м҃) же бг҃о
ле(жщ҃) словіи, кдаже ѿ чювъствъныихъ на бж(с҃)вна
а҃ ѧ пр҃ѣименованіа. что бж(с҃)вныи зраци, что бе[23]

СNД

[23] В низу листа рукописи приписка: знаменително, и wбразно едино есть:~

Л. 270 об.

ѡбразь: ~ с҃вѣнаа[24] ѡбличїа. и чести. и ѡрогдїа. что
бж(ѳ)наа мѣста и оудобренїа. что ѓрости. что
закли печали и гнѣвы. что клтстїа, и что клтвы.
нанїа что сънове. и что бдѣнїа. и єлици иныи зна
менителнаго сж(т) бг҃ѡображенїа сщ҃еннона
зданныи зраци. и тебе мнѣ съзрителна бы
ти, како мнѡгословнѣишаа паче сѫтъ по
ґ҃ слѣднѣа пръвыихъ. ибо подобаше бг҃ослѡ
вныи(х) подьизьображенїамъ, и бж(ѳ)вныихъ и
менъ ѿвръженїю, мънесловныимъ быти
знаменителнаго бг҃ословїа. понеже єлико
д҃ въиспръ въ(є)ходимъ, толико словеса събра
мми оумныихъ скѫтаваѥтсѧ. ѥако(ж) и нн҃ѣ
въ прѣоумныи въходѧще съмракъ, не мало
є҃ словїє, нѫ безъсловїе ѿнѫждне҆ и неразоумї
ѕ҃ є ѡбрести имамы. и ѿ ѡнждоу оубѡ съвыш(є҃)
къ послѣдныимъ съходѫ слѡво, по количьствѣ
съхожденїа, прѣма мѣрѣ множьства оупро
странѣетсѧ. нн҃ѣ же ѿ долны(и)хъ къ прѣвыше
послѣ(д) лежащїимъ въсходѫ, по мѣрѣ въсхода скѫ
лѣтїе: тваѥтсѧ. и по в҃сѣкомъ въсходѣ, все безъ
Тл(к҃)ъ гласно бѫдеть, и все съединитсѧ неизвѣща
а҃ нномоу: ~ Что ѡбьемлеть знаменителнаго
в҃ бг҃ослѡвиа слѡво: ~ Пръвы(и)хъ, єже знаме
ґ҃ нителнаго бг҃ослѡвїа глеть: ~ Почто бг҃ослѡ
в҃наа по(д)изьображенїа. и єже ѿ бж(ѳ)вныихъ
именехъ слѡво, малосложнѣиши сѫть паче,
нежели знаменително бг҃ослѡвїе:~
д҃ Събранїє оумныихъ, невещественнон ихъ про
стотѣ подобнаа видънїаа нариче:~

Л. 271

є҃ Без(є)ловїе гл҃е(т). є(ж) не мощи словоу прѣ(д)ставити ѥа(ж) паче
слова. и неразоумїе оубѡ. єже неразоумѣваемо. и
еже не можеть кто разоумѣти ѥако паче оума:~
ѕ҃ Понеже оумнаа и паче оума бж҃їа единица соуть, и є
динъ б҃ъ, паче же и выше единаго, въ лѣпотоу скоу
тваетсѧ. За еже и нечастиж и не м҃нѡжж. а еже
послѣ(д)лѣтї: по бз҃ѣ, єлико паче сходя(т) на чювьст҃вѣнаа, толика
паче съвесѣдоую(т) частны(м) и расходныи(м) и прѣоумно
ж(є)ньныи(м), съоумножаетсѧ[25] имъ слово. прѣма чѧ

---

[24] На верхнем поле рукописи надпись: і: что пїан҃ствїа и не истрез҃вленїа.
[25] съ – лигатура.

стномоу и мнwгошбразномоу чювьст"вьныи(х).
къ послѣдным" же, сирѣчь w̃ вѣ҃словнаго подьи
ле(жщ҃) зьшбраженїа: ~ Почто же w̃нѫдъ, гл҃еши, w̃ пр҃ъ
а҃ вѣишаго полагающе бж(т҃)вная положенїа, w̃ пос"
в҃ лѣдніихъ начинае(м) бж(т҃)твеное w̃патїе. ако еже паче
въсѣкого полагающи(м) положенїа. w̃ паче томоу съ
роднѣишаго, положително наньреченїе по(до)баше
г҃ полагати. а еже паче всѣкого w̃патїа w̃емлющї
и(м) w̃ паче томоу растопщїихсѧ w̃емати. или не
w̃ паче є(т҃) живш(т) и бл҃гость, нежежели въздоу(х) и кам(ы).
д҃ и паче не пїанствїа и не гнѣвъ, нежели не гл҃етсѧ
Тл(к҃)ъ ниже разоумѣваетсѧ: ~ w̃ п"рьваго гл҃еть,
а҃ w̃ паче ближнѣишаго, и мысль вълагающаго.
Сирѣ(ч҃), ако сы(и) б҃ъ. є҃же и самъ сѧ именова: ~
в҃ Како по(до)баеть пр҃їемати положен"ми и w̃патїами
при бо҃ѣ. и ако оубw положенїа w̃ пр҃ьваго и па(ч҃)
вѣи сроднаго[26] твори(м). w̃патїа же w̃ послѣдніихъ
г҃ и паче того растопщїихсѧ: ~ Нанъре(ч҃)нїе есть,
слово ѩвително, или съв(о)наго, или ра(д)уемаго, или
wбезоуемаго. или съсоужда҃емаго нѣкотораго.
рек"ше, б҃ъ живш(т) є(т҃), б҃ъ бл҃гость є(т҃), положително[27]

Л. 271 об. CN̄C

же наньре(ч҃)нїе є(т҃) при бо҃ѣ. ако б҃ъ живш(т) є(т҃), и бл҃гость па(ч҃)
нежели въздоу(х) или камень. w̃патїа же w̃ре(ч҃)нїа гл҃е
тьсѧ, съпротивнѣ[28] положенїю. положенїе бо ако (ж)
ре(ч҃)сѧ наньреченїе гл҃етсѧ, ако живш(т) б҃ъ нежели възоу(х).
w̃ре(ч҃)нное же w̃патїе, не оупиваетсѧ б҃ъ. не гнѣва
тсѧ. и при оубw положенїахъ, w̃ сроднѣишїихъ на
чинае(м). искрънѣише бw бо҃у живш(т҃) и бл҃гость паче,
нежели въздоу(х) и каме(н҃). при w̃патїах же, w̃ послѣдні
и(х) въходи(м). рек"ше, є҃же не слwво(м) ѩвлѣти бо҃ и еже
не разоумѣватисѧ иск"рънѣише бо҃у паче, нежели
не оупиватисѧ ни же гнѣватисѧ. и wбаче w̃ вто
раго w̃плаїа начинае(м). рекше, не оупиваетсѧ паче
б҃ъ, нежели (не) гл҃етсѧ, и не гнѣваетсѧ паче б҃ъ, не
жели не разоумѣваетсѧ. w̃ чювьственыи(х) въсходѧ
щїимъ на оум"наа, в"сѣ сїа бесплѣтнаа w̃патїа, не,
смѣренѣ разоумѣети по(до)бае(т). но кои(м)ждо ре(ч҃)нны(х)
разоумѣвати, є҃же самъ бл҃жны дхнїсїе ре(ч҃). ни
чтоже бw є(т҃) б҃ъ реченныи(х), их же мы вѣмы или ра

---

[26] ѣ҃ – лигатура.
[27] На нижнем поле рукописи приписка: w̃целѣ w̃братн(т҃) наза(д) // на сїѳ ли(т҃).
[28] ѣ҃ – лигатура.

зоумѣваѥ(м). но ни же ихъ же вѣдѧ(т) оумныѧ силы всѧ,
въ бѡ ре(ч̑)ннаа ѿноу(д), ѿ бо соуть, и того дарова
нїа соуть, и како са(м) ѿ тѣхъ промышлѣѥ и тѣми
истѣкше. въсѣ же различнѣ проидохо(м) въ иже ѡ
бж(т̑)твеныи(х) имене(х). въсѣ бѡ їа ꙗко слоу(ч̑)шаасѧ и
въ соущъствѣ(х) иже послѣ. бо бъ же и паче соущъства[29],
инако: и си(х) виновенъ, проче и паче си(х): ~ Живѡ(т) и бго
сть. се наньре(ч̑)нїѥ рекше положенїе. не пїаньство
и не гнѣвъ, се ѿреченїе, рекше ѿлатїе: ~
ѧ̈ Въздоу(х) оубѡ поѥже въ цр(т̑)твїи(х) ре(ч̑)нно(м), въ дыханї
и тънцѣ. камен"же пр(о̑)рокъ ре(ч̑). Сихъ оубѡ иск"ъ
ннѣниша положенїа и изъꙗвленїа при бѣѣ, живѡ(т)

Л. 198

и блгость. ꙗко(же) оубѡ и прїатїа ѿ съропти в"наго, ре
кше пїаньство и гнѣвъ далече бо и тоужда. а еже
ни же глатисѧ ни же разоумѣватисѧ, паче по(до)бно
боу и ближне. зае же паче в"сѣкого оума же и слова:
Глава. ѧ̈. ꙗко нїедино чювьственыи(х)[30], иже всѣкого чювь
ственаго[31] п(о) прѣвъсхожденїе виновенъ: ~
Гѣмъ[32] оубѡ, ꙗко всѣ(х) вина и паче всѣ(х) соущи, ни же не
соущьствена ѥ(т̑), ни же нежива. ниже бесловесна,
вели(ч̑)ств ни же без оума. ни же тѣло ѥ(т̑), ни же wбразъ, ни
в оумѣ же ви(д). ни же качьство. или количьство. или величь
глъѵен ѧ̈ ство имат. ни же въ мѣстѣ ѥ(т̑), ни же зри(т)сѧ. ни же
wслажанїѥ чювьствно[33] има(т). ни же почювае(т). ни же чю
вьствена ѥ(т̑). ни же без"чинїе има(т) и съмоущенїе ѿ
страстѥи[34] вещныи(х) стоужаемаа. ни же несилна ѥ(т̑)
чювьст"веныи(м) подлежима припаданїамъ. ни же
въ wскоудѣнїи ѥ(т̑) свѣта. ни же из"мѣненїе или тлѣ
нїе, или раз"дѣленїе, или оулишенїе, или истица
нїе, ни же ино что чювьств"ныи(х), ни же ѥ(т̑), ни же има(т): ~
Тл(к̑)ъ Ноужд"нѣ ѿ сими прѣ(д)оутв"рѣди послоушателѣ. ꙗ
ѧ̈ ко не прочими ѿреч"ми м"нѣти ѿноу(д) не быти бже
ство[35]. но въ си(х) оубо еже быти то положи. въ wнѣх же
еже по ничесом"же соущїихъ быти, но прѣсѹщъствьна[36]:
Глава, ѥ̈. ꙗко нѣдино есть оумныихъ, иже всѣ

---

[29] тв – лигатура.
[30] тв – лигатура.
[31] тв – лигатура.
[32] Г – буквица шириной в две строки.
[33] тв – лигатура.
[34] тр – лигатура.
[35] тв – лигатура.
[36] ств – лигатура.

ле(жи̑) кого оумⷨнаго по прѣвъсхожденїи винѡвенъ[37]: ~
а̑ Пакы[38] же въсходмще, глемъ. ꙗко ни же дша. є(с̑). ни (ж)
оумъ, ни же оумъчтанїе или славоу. или слово.
ни(с̑)в̑ или разоумѣнїе има(т). ни же слово є(с̑), ни же разꙋ
мѣнїе. ни же гл̑єсм, ни же разоумѣваетсѧ. ни
же число є(с̑), ни же чинъ, ни же величьство. ни же
мальство, ни же равеⷨство: ни же по(до)бїе. или ѿ
ѿ чювственыⷯ на оумнаа:

поменна ни(ст) сѝѕ
Л. 208 об. и(с)тетратек(и)
личьнⷨство[39]. ни же стоитъ, ни же дⷨвижитсѧ. ни же бе
зъмⷨлъвїе имать, ни же, имать силоу. ни же сила
є(с̑). ни же свѣтъ. ни же живѡ(т) є(с̑). ни же соущъство є(с̑)
? ни же с вѣ(к̑) тъ. ни же лѣтъ. ни же ослзанїе єсть ꙋмное. ни
же хꙋдожьство[40]. ни же истина есть, ни же цр(с̑)твїе, ни (же)
в̑ прм(д)ть. ни же єдино. ни же единьство. ни бж(с̑)тво, или
г̑ блг(с̑)ть, ни же дх̑ъ єсть ꙗкоже на(м) вѣдѣти. ни (ж) снѡвь
ств[41]. ни же ѿчьство, ни (ж) нно что иже на(м) или иномꙋ[42] коє
моу. в сꙋщи(х) познаємыхъ[43]. ни чтѡ соущи(х) есть. ни (ж)
соущаа тꙋ
а̑ вѣдѣть ꙗкоже єесть. ни же та вѣсть сѫщаа. по єже сꙋщаа
є̑ сѫ(т). ни(ж) слово тоа є(с̑), ни(ж) имⷭ. ни же раза(м).
ни же тма є(с̑). ни же св(т̑)
+ тъ. ни же прелесть, ни же истина, ни же тоа єсть ѿноу(д) положе
нїе. ни же ѿпатьє, но их же по неи положенїа и ѿпаатьє творѧще
послѣ то и ни же полагае(м). ни же ѿємле(м), понеже и паче вⷨсѣкого
лѣтьѧ. положенїа є(с̑), ѿноу(д)нѣа и єдиная всѣ(х) вина. и
+ни же что паче вⷨсѣкого ѿпатїа, прѣвъсхожденїе иже
неощїи(х) все простѣ ѿпощенного, и тамошнѣго всѣ(х): ~
и тамошнѣ Конець иже ѡ таинньственѡ(м) бг̑словїи. ~
Тл(к̑)ъ а̑ Различнаа[44] сїа дрꙋгъ дроугоу, ꙗко(ж) въ горнїихъ
го, рекше и сказанно бы(с̑). мъчтанїе. Слава. Слово. разоу
зывнѣго всѣ(х) мѣнїе. ꙗже ѡ оумѣ (з)рятсѧ. да разоумѣет же
сѧ и се, ꙗко по наше(м) словѣ не имѣти словѣ по(до)бⷨ
нѣ и разоумѣнїе, и прочаа же сице прїемати по(д)бае(т): ~
Инако: ~ И при си(х) подобнѣ єже ꙗко на(м) видѣти достоитъ

---

[37] Буква ѡ сильно растянута.
[38] П – буквица шириной в две строки.
[39] тв – лигатура.
[40] ств – лигатура.
[41] ств – лигатура.
[42] Две буквы, возможно, залиты кляксой, по другому списку в данном месте нѣєоємꙋ.
[43] ꙋ исправлена на ы.
[44] Р – буквица шириной две строки.

послѣ(д)ѣ тїе: ~ по тои по винѣ рек" ше

поолагати. Соущїихъ"же по тои рекше по бж(ѣ)твен(о) мъ е(ѣ)ствѣ. Сирѣчь зданїи положенїа творити гл҃ѣть. вънегда гл҃ати живѡ҃ и свѣтъ. по иже въ рожьствѣ зримыи(х). ѡ҃ ни(х) же иже сїа съставъ шаго разоумѣваемъ. и не тогова е(ѣ)тва сими положенїе нѣко въводи(м). и пакы ѡ҃татїе ѡ҃татїе твори(м),

Л. 209

въ иже по нїединo(м҃) сихъ гл҃ати быти бж(ѣ)тво: ~

в҃ Раз"ньст"воуеть дроугъ дроуга единo и еди ньство. шво оубѡ иавлѣетъ прѣвъсходи мо. шво же, таковое качьство. шкоже бѣ ло и бѣлwсть. бл҃го и бл҃гостьнѣ. знамена и же, шко ни же бл҃гость сѫщьство есть бж҃їе. шкоже ни же единo что реченныихъ. ни же съпротивныихъ имъ. сего ради ниеди но ѡ҃ тѣхъ есть. не бо сѫть сїа сѫщьство е(ѣ). нѫ слава ѡ томъ. Сице и сезѣсть цр҃ковникъ, любопрѣмѫдрець рече. и бг҃ословець григо рїе. въ третїемъ бг҃словныи(х) его. шко ни же бж(ѣ)во, ни же не рожденїе, ни же ѡ҃чьство[45] сѫщьство назнаменоуеть бж҃їе: ~

г҃ Знаменан[46] шко ни же а҃хъ есть шко же намъ вѣдѣти ни же сн҃овъство, ни же ѡ҃чьство. и еже шко намъ вѣдѣти при в"ѣко(м) въ прѣ дълежимы(и)хъ ѡ҃татїа прїемлї. иавлѣет же е же по нашемъ видѣнїи, шко же намъ вѣ(д)ти: ~

д҃ Да тѫ не с"моутить главизна сїа и възнепщ҃ еши хоулити бж(ѣ)вномоу семоу мѫжоу. мы сль бо емоу есть показати бг҃. ни что же ѡ҃ сѫ щїихъ сѫща, нѫ паче сѫщїихъ. аще бо въ сѣ тъ съдѣлавъ приведе. како есть мо щно wбрѣстисѧ томоу едино что сѫщїи хъ. рече бѡ шко ни же сѫщаа вѣдѧ(т҃) въсѣхъ виновнаго бг҃, Си же пагоуба иавленнаа, Еже не вѣдѣтї бг҃, нѫ въскорѣ се изъисни[47] рекъше недомысльное и прѣсѫщьствное. его сѫщьство или бытїе по нм же есть. ре(ч҃)

СN̄З

---

[45] ств – лигатура.

[46] З – буквица высотой в две строки.

[47] Далее строка пропущена. В Ув. № 263: рекъ шкоже тъ есть. сирѣчь нїидино сѫщихъ вѣсть Бг҃а. по еже есть.

нно бш єсть, никто же вѣсть сїа развѣ шїѣ,
ни же шїа кто кто вѣсть развѣ сн҃ъ. и ѿ съпро
тивнаго наводитъ великыи дїонусїе, и
гл҃еть, ꙗко никто же вѣсть бг҃а, поєже єсть
ни же самъ вѣсть сѫщаа ꙗко(ж) соуть[48]. сирѣ(ч҃),
не вѣсть проходити чювьствьны(и)мъ чювь
ствьвнѣ. или сѫщьствомъ, ꙗко сѫщьсъ
твомъ. не исъкрѣне бш се бц҃ чл҃ѣи бш чю
вьствьнаа, или видѣнїємъ или въкоуще
нїємъ, или wфазанїємъ разоумѣваємъ
что сѫть. оумнаа же, ѿ оученїа или оучи
тельства, или wсѣанїа разоумѣваємъ.
бг҃ъ же, ни ѿ єдиного wбраза такwаагw
вѣ(т҃) сѫщаа. нѫ разоумъ имать томоу подо
бны(и). Се бш гадаєть реченїе гл҃емоє, вѣды
и в҃сѣ прежде бытїа и(х). єже ꙗвлѣєть ꙗко не
по словѣ бытїа сѫщїихъ вѣсть сїа бг҃ъ, єже
єсть чювъствьнѣ, нѫ по инw(и҃) разоума wб
разѣ. агг҃лы же, разоумнѣ и невещест҃внѣ
сїа вѣдѣть, а не ꙗкоже wнѣ чювьствьнѣ.
Сице оубw и бг҃ъ несъсѫжденнѣ и прѣвъсхо
дителнѣ, не оубw сѫщьствы приходѧ, вѣ
f сть сѫщаа: ~ ꙗко никто же вѣсть прѣчи
стоуꙗ тр(ѳ҃)цю, ꙗкоже та єсть. рєкше ничто
же єсть ꙗкоже та да и разоумѣєть тѵ҃
ꙗкоже та єсть, мы бо оубw вѣмы что є(т҃)
чл҃ѣство, понеже чювѣи есмы. бытїє же
прѣчистыѫ троицѧ, не вѣмы что єсть.
не бо есмы ѿ самого того сѫщьства єѧ.
Сице ни же бг҃ъ вѣсть сѫщаа поєже сѫть ꙗ(к҃)

Л 210

же мы. не бо єсть чтоїѿ сѫщїихъ, или подw
бень тѣмъ. и ащє бо дх҃ъ бг҃ъ, и сты(и) оубw дх҃ъ та
ко именовасѧ. нѫ нѣсть дх҃ъ вѣдомы нами
и агг҃елъми: ~

[48] Буква т исправлена из буквы ъ.

О ТАИНСТВЕННОМ БОГОСЛОВИИ*

Слово "О таинственном богословии" содержит [следующие] главы:

1. [О том,] что [такое] божественный сумрак.

2. [О том,] как подобает восходить к [Тому, Кто] является Всеобщей Причиной, превосходящей все и воспевать [Его][1].

3. [О том,] что [такое] кафатическое богословие, а что – апофатическое.

4. [О том,] кто [такой] Тот, Кто [не является] ничем из чувственного, по превосходству Его, [является] Причиной всего чувственного[2].

5. [О том,] кто [такой] Тот, Кто ничем из умственного [не является], по превосходству Его [является] причиной всего умственного[3].

Надписание[4]:

И прозревающий луч ума ты оставил,
И различие сущностей,
Ночи ради бессмертной,
которую нельзя именовать[5].

ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА[6], ЕПИСКОПА АФИНСКОГО, К ТИМОФЕЮ[7] ЕПИСКОПУ, О ТАИНСТВЕННОМ (МИСТИЧЕСКОМ) БОГОСЛОВИИ[8]

Глава 1

ЧТО ТАКОЕ БОЖЕСТВЕННЫЙ СУМРАК[9]

Троица[10] пресущественная, пребожественная и преблагая, сокровищница премудрости[11], направь нас к пренепознаваемой, пресветлой и (1) высочайшей вершине таинственных слов, где простые, безотносительные и неизменные таинства богословия[12], покрытые пресветлым сумраком сокровеннотаинственного молчания[13], в темнейшем сумраке пресветло сияя и в полнейшем неосязании и невидимости прекрасным сиянием преисполняя безглазые умы (2). Молюсь, чтобы это для меня было [так].

Ты же, о друг Тимофей, усердно предавайся мистическим созерцаниям и оставь чувственную и умственную деятельность[14] и вооб-

---

* При переводе использованы материалы С.В. Дегтева.

ще все чувственное (3) и умозрительное, все не-сущее и сущее и насколько возможно устремись к соединению с тем, кто (1) выше всякой сущности и познания (знания)[15]. Все оставив и от всего избавившись, ты будешь возведен[16] из себя Самого и из всего неудержимым и абсолютно чистым исступлением к сиянию пресущностной божественной тьмы[17].

(1) Толкование [Максима Исповедника][18]. Они, простые и безотносительные, так как умопостигаемы и созерцаемы без помощи символов (образов), а не иносказательно. [Он] называет безотносительным то, что постигается не по раскрытию и разъяснению имен или символов, но достигается удерживанием и освобождением от всего сущего и мыслимого. Это недействие движения разума прежде этого [он] называл неразумением, здесь же – темнейшим и невидимым сумраком, по Псалмопевцу: "Облако и сумрак окрест его"[19] *и "Сделал тьму покровом своим"*[20].

(2) Толк. Они, т.е. безглазые умы, ведь не чувственными очами преисполнены, но их сущность, подобно живому уму, целиком [представляет собой] острозрящее око. Потому и называются они "многоочитыми" в молитве[21].

(3) Толк. Это чувственное древние называют не-сущим, потому что оно причастно всяческому изменению и не всегда существует в одном и том же виде. Умственное же, так как всегда сущее по желанию Создавшего его [является] бессмертным и сущее [никогда] не изменяется, [поэтому] называют [древние] сущим. Это он часто описывает в книге "О Божественных именах"[22].

(1) Толк. [Свыше всего сущем][23].

О Простоте и свыше всего единице[24]*. А как непознаваемым образом кто [устремляется]*[25] *к Богу – в пятой главе (книги) "О Божественных именах" говорится, и здесь немного найдешь.*

(2) Смотри же, чтобы никто из непосвященных [об этом] не услышал. Таковыми же я называю тех, кто удерживаем сущим и воображающих, что нет ничего сверх сущего пресущественно существующего[26], но думающих, что они [могут] видеть "...положившего тьму покровом своим"[27].

(3) Если выше таковых суть божественные посвящения в таинства[28], то что можно сказать о еще менее посвященных в таинства, которые находящуюся над всем Причину изображают как последнее в сущем и говорят, что она ничем не превосходит измышляемых или нечестивых многообразных форм[28a].

(4) Подобает [Первопричине] все [качества] сущих прилагать[29], [а также] их отрицать[30] и , более того, подобает [прежде всего] утверждать противоположения, [ведь они Ей] как Причине всего истиннейшим образом присущи[31], так как [Она] превыше всего (5), и не [надо] думать (считать), что отрицательное утверждение[32] противоречит положительному утверждению[33], но [надо считать], что

Она [т.е. Первопричина] многопервичнее [и] выше "лишений" (отрицательных суждений)[34] [и] выше всякого отрицания и утверждения[35].

(6) Так ведь божественный Варфоломей[36] говорит, что и велико богословие и мало, и Благовествование (Евангелие) и пространно и велико, но при этом и кратко. Мне кажется, [что] он совершенным образом понимал, что и многословесна благая Причина всего и малословесна, и даже бессловесна, так что ни слова, ни мысли не имеет, (1) из-за того, что Она все сверхсущественно превосходит[37] и неприкровенно и истинно является одним тем, кто, нечистое все и чистое превзойдя, и все святые вершины превзошел, и [кто] оставив все (2) божественные светы и звуки и слова небесные, входит в божественный сумрак[38], где есть [Тот], кто воистину, как говорит Писание, вне всего[39].

(2) Толк. Отметь, что [он] называет непосвященными тех, кто не причастен таинствам, объятых и удерживаемых чувственным и воображающих, что выше сущего ничего нет. Безусловно он говорит снисходительно о тех, кто совсем ни во что не посвящен. [И заметь, что одних называет непосвященными, а других не введенными в таинство, вернее не-мистагогов.][40]

(3) Толк. [Если выше таковых суть.][41]

Перед этим он сказал об уверовавших во имя Христово, но не пришедших к совершенству разума [и наивысшему познанию][42], *а соизмеряющих истину со своим мнением*[43], *и не знающих разницы между сущим в собственном смысле слова*[44] *и сущим омонимически*[45], *между сущностями и Тем, Кто выше сущего и потому Сверхсущий. Ведь такие [люди] как не посвященные считают, что поистине мрак [присущий] Высочайшему есть [нечто] неясное; то, что у нас [является] тенью, покрывающей Бога и скрывающей Его от всеобщего обозрения, как считают воистину многие и из нас, ибо они не знают, что беспредельный свет всякое зрение затмевает. Если [и] среди нас есть таковые, то что можно сказать об идолослужителях, совершенно непричастных всем таинствам и изваяниями изумленных. В истинном же смысле слова сущее есть умственное, омонимически же [сущее] есть чувственное. [Слова же] "выше таковых" означают верных [верующих], в тленном содержащихся [пребывающих].*

(4) Толк. Они ведь – и утверждения и отрицания – всецело существуют боголепно, и нисколько не существуют сверхсущественно, поэтому правильно применять к божественному величию и то, и другое. Что же такое апофатические отрицания и катафатические утверждения, и что такое "лишения" (т.е. отрицательные суждения), и здесь объясняется – в особенности в третьей главе – и в книге "О Божественных именах" различным образом и пространно мы это изложили.

(5) Толк. [В применении] к Богу не противополагаются (не противоречат) отрицательные утверждения положительным, ибо Бог превыше всего: и отрицания, и утверждения. Прочти [об этом] в [книге] "О небесной иерархии" недалеко от начала.

(6) Толк. Отметь, что [Дионисий] приводит изречение святого Варфоломея [говорившего о том], почему говорится, что богословие[46] *мало и велико.*

(1) Толк. [Так что ни слово][47] *имеется в виду – выражающее внутреннюю природу [того, что] вовне (т.е. превыше всего); то же [самое имеет силу, если речь идет] и о мысли.*

(2) Толк. [Дионисий] говорит о звуках и словах небесных, которыми сказано о Боге в Писании, [ибо] не по человеческому и земному замышлению [они сказаны], а произнесены и переданы по божественному вдохновению (т.е. через Откровение).

(3) Ведь не непосредственно [вошел в] божественный [сумрак] Моисей[48]. Сначала ему было повелено очиститься и потом от неочищенных отлучиться, (4) [только] после полного очищения услышал [он] многогласные трубы и увидел светы многие чистотою сияющие, [и] многоразличные лучи. После этого [Моисей] оставил народ с избранными священниками достиг вершины божественных восхождений. Но и там он не с самим Богом собеседовал и не Его Самого созерцал, поскольку [Тот] незрим, (5) но [видел] место, где стоял [Бог][49]. Это, полагаю, означает, что [даже] божественнейшие и высочайшие, из всего, что созерцается и умопостигается, являются [всего лишь] некими гипотетическими положениями подножий все превосходящего[50], через которые явлено становится присутствие [Того], [Кто] превышает всякое разумение и опирается на умственные [6] вершины [Его] святых мест[51].

(3) Толк. Обрати внимание, что происходило с Моисеем, когда взойдя на гору и войдя в сумрак, он видел, насколько это возможно для человека, Бога.

(4) Толк. Обрати внимание и на порядок того, что происходило с Моисеем, прежде чем он сподобился войти в божественный сумрак.

(5) Толк. Что такое место, на котором стоял Бог перед Моисеем и что такое вершины, [а точнее] пределы умственного, и что такое [предельные вершины] видимого – об этом мы говорили в книге "О небесной иерархии", в конце первой главы.

(6) Толк. Гипотетическими положениями [Дионисий] называет описательные выражения, то есть как [бы] умозрительные [определения] сущего, которые он называет подножиями Бога. Ибо благодаря им, а точнее их постоянству и сохраняемости (т.е. устойчивости в нашем воображении) мы познаем, что Он [Бог] достигает до всего [в мире], но не перемещаясь непосредственно в пространстве, а промыслительно. Умственными же вершинами

[Дионисий] нгазыает небесные разумные сущности, существующие при Боге, которые [он] назвал Его святейшими местами, которые Он [Бог] превосходит, а точнее сказать, от которых [Он] отделен и которым [Он] ни в чем не подобен.

(7) И тогда [Моисей] освобождается от всех (ощущений) зрительных (от зримого и зрящего), и проникает в поистине таинственный сумрак неведения (1), после этого (2) замирает (цепенеет) восприятие и разум пребывает в полной неосязаемости и невидимости весь будучи за пределами всего, [и при этом] ни самим собой и ничем (3) другим [не являясь], [пребывает] к полному неведению всякого знания, [к] бездействию лучшим образом присоединяясь, и с [помощью] полного незнания, познавая сверхразумное[52].

(7) Толк. Разъяснение (смысл) вышесказанному сопоставлению так следует понимать, что Моисей, увидев [то] место, где стоял Бог, тогда же и был отрешен (освобожден) от [всего] зримого, то есть от всего чувственного, и от всего разумного (умозрительного), а точнее – от всего словесного. [В данном случае] я говорю об умопостигаемых разумных сущностях, в том числе и наших душах. [Лишь] тогда [Моисей] в сумрак вошел, то есть в окружающее Бога незнание, когда [он], смежив очи всякого разумного восприятия, пребывал в умственной неосязаемости и невидимости, [поскольку] Бог [пребывает] за пределами всяких разумных восприятий, [находясь] вне всякого сущего.

И соединившись таким образом, [то есть] неведением и бездеятельностью, [причем] я говорю не о бездеятельности ума [относительно] самого себя, и не о бездеятельности [относительно чего-либо] другого, когда ни о себе, ни о чем другом не помышляется, – так соединившись с совершенно недоступным для всякого разумения (познания), запредельное незнанием, [он] сполна познает.

(1) Толк. Отметь, что под сумраком незнания [он] понимает неведение.

(2) Толк. Каким образом незнанием познается Бог, [Ареопагит] говорит и здесь, и во второй главе книги "О Божественных именах" подробно сообщает [об этом]. Следует знать, что в "Исходе", где написано, как вошел Моисей в сумрак, в котором был Бог, использовано еврейское [слово] арафел[53]. А семьдесят [толковников], и Акила, и Феодотион, слово "арафел" передали как "сумрак"[54]. Симмах же [слово] "арафел" выразил словом "мгла"[55]. Евреин [т.е. Иосиф Флавий] же называл "арафел" [небесную] твердь, которой достиг Моисей. Ведь считается, [что есть] семь твердей, которых и называют небесами.

(3) Толк. Обрати внимание, что [путем] бездеятельности разума (т.е. отказом от познания), мы соединяемся с неведомым.

Глава 2

КАК ПОДОБАЕТ СОЕДИНЯТЬСЯ СО [ВСЕ ПРЕВОСХОДЯЩЕЙ][56] ПРИЧИНОЙ[57] И [ХВАЛУ ЕЙ] В ПЕСНОПЕНИЯХ ОПРЕДЕЛЯТЬ

(4) Молимся [о том, чтобы] всем нам проникнуть и пребывать в этом пресветлом сумраке[58] и через невидение и неразумение видеть и разуметь то, что выше созерцания и познания, само то, что [нельзя] ни видеть, ни знать, ведь это и есть поистине видеть и знать[59]. [А для того] (5) чтобы Пресущественного пресущественно воспеть [нужно делать это] посредством отъятия [от него] всех качеств сущего[60]. [Нужно действовать] как создатели (скульпторы), [творящие] самородный образ[61]. Они изымают все покрывающее [и] препятствующее чистому созерцанию сокровенного, [только] единым отъятием выявляя сокровенную красоту[62].

(4) Толк. И здесь он говорит о Божественном сумраке и незнании. И отметь: это и [значит] "пребывать под Божественным сумраком" и через невидение и неразумение видеть и знать Сущего, [который] выше созерцания и знания, и который раскрывается в самом том невидении и неразумении. Это и есть поистине видеть и знать. Никаким другим способом он не объясняет, что представляет собой знание в незнании. Прочти также и пятое, к Дорофею, послание.

(5) Толк. То есть это из-за того [происходит], что ничего подобного по природе Ему (Сверхсущему) [не] знаем. Вот, что назвал отъятием. Самородная статуя, или изваянный образ, [это] то, что бывает в нерасчлененном материале, например, в нетронутом [резцом] камне. Ибо тот, что хочет сотворить изваяние из этого [материала], отнимает и удаляет покрывающие (т.е. нерасчлененную массу) и отсекает [все] лишнее от камня и [задуманный] образ создает.

[Только] после очищения от лишнего и покрывающего является красота образа. Ведь создающие самородный образ поступают подобно тому, как делают нашедшие камень изумруд, который, как говорят, очищают и от закрывающей его грязи и от землевидной тины, и после того является образ, [то есть] красота камня. Это подозревая, святой [Дионисий] привел [такой] пример.

(6) Подобает же, как [я] думаю, отъятия [то есть отрицания] превозносить над прибавлениями [т.е. утверждениями положительными] превознести[63]. Ибо утверждая положительно, [мы] начиная от первейших и через средних сходим к последнему[64]. Потому что от последних к первейшим совершая восхождения, все отъемлем, чтобы сокровенное уразуметь пребывая в незнании[65]. (1) При-

кровенное разумéваем в сущем сокрыто, и поэтому пресущественный тот видим сумрак[66], скрывающий связанный с сущим свет.

(6) Толк. Это далее сам отец (т.е. Дионисий) разъясняет. Положительные утверждения – это те, в которых о Боге с великой искренностью говорится то, что ему свойственно: что Он – Жизнь, Свет и другое; отрицания же – это когда отрицается что-то чуждое Богу, например, что Бог – не тело, не ду...[*].*

(1) Толк[**]*. Знание сущего, говорит он, неведомого о Боге не открывает и к раскрытию сокровенного не приводит, но, более того, его утаивает и скрывает. Свет же сущего следует понимать как познание [разумение] сущего таковым, каково это сущее есть; что и найдем мы в дальнейшем.*

Глава 3

КАКОВО ПОЛОЖИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ И КАКОВО ОТРИЦАТЕЛЬНОЕ

(2) Итак, в "Основах богословия" мы раскрыли, что свойственно собственно положительному богословию[67]: [и показали] почему Божественное и Благое естество именуется единым[68], почему тройственным, что в нем именуется Отцовством и что Сыновством, что являет богословие Духа, каким образом от невещественного и неделимого Блага возрастают в сердце благостные светы и пребывают (3) в нем, в самих себе и друг в друге, [находясь, при этом], неотрывными от [премирного их] пребывалища[69], совечного их возрастанию; каким образом пресущественный Иисус (4) действительно восуществляется, принимая природу человека, и все прочее, что явлено в Писании, показано в "Основах богословия".

(2) Толк. Книга "Основы богословия" содержит принципы и отправные положения богословия, касающиеся всякой божественной просвещенной мудрости и православия, [она дает представления о том], почему Божественное естество [природа], которое все 318 последних отцов [Церкви] назвали единосущным[69а], едино; почему тройственно естество, которое мы именуем триипостасным; что означают свойства лиц, которые зовутся Отцовство и Сыновство и что есть освящающая сила и богословие Духа. [В ней так же разъясняется] почему [в Писании] сказано: "Излилось из сердца моего слово благо" (Пс. 44, 2), и почему о чтимом божественном Духе сказано, что он от Отца исходит; каким образом Сын и Дух в Отце, в себе и друг в друге находятся вечно, [при этом] пребывая нерасторжимо, нераздельно и неисходно. Следует также знать, что

---

[*] Текст во всех списках на данном месте обрывается.

[**] В Увар. № 264 этот раздел фигурирует под номером 4. Здесь же сохранена пагинация ВМЧ.

пребывание и стояние – [это по сути] одно и то же, а движение [является] обратным (иным) пребыванию (т.е. одновременно и составной частью пребывания). Ибо [он, Дионисий] говорит, что всегда пребывая в недвижности, Божественное естество, [кажется] движущимся друг в друге (т.е. единосущным) перемещением.

(3) Толк. Смысл сказанного таков: [он, Дионисий] говорит, что извечно бытие святой Троицы, [что она не была] когда-либо иной, а после стала чем-то другим, [что она] ни разделения, ни превращения какого-либо не претерпела, но вместе и равно от Отца исходит Сын и Дух святой, а не после того.

(4) Толк. Против несториан и акефалов[70] (т.е. безглавых).

(1) В книге же "О Божественных именах" есть [следующее]: почему Бог именуется Благим, почему Сущим, почему Жизнью, и Премудростью, и Силой и другими [словами], которые употребляются в умозрительном богоименовании.

(2) В "Символическом богословии" приводятся [основания] употребления чувственных [понятий], применительно к божественному[71]. [В книге объясняется], что такое божественные формы и образы, и части, и органы; что [представляют собой] божественные места, [благодатные] миры[72], что есть ярость, что печаль и негодование, что есть *пьянствия (т.е. упоение) и похмелья, что есть*[73] клятвы и проклятия, что – сны и что пробуждения и что представляют собой другие словесные изображения священного в "Символическом богословии".

(3) И тебе, думаю, удалось увидеть, насколько последнее [т.е. "Символическое богословие"] многословнее [т.е. богаче] первого [т.е. "Основы богословия"].

(4) Ибо подобает "Основам богословия" и "Божественным именам" быть менее богатым словесно, чем "Символическому богословию". Поскольку по мере нашего восхождения вверх словеса (5) собранные в умозрение сокращаются (т.е. уплотняются смыслом), постольку же и теперь, входя в преумный (т.е. находящийся выше понимания) сумрак, не малословие [т.е. скупое говорение], (6) но совершенное бессловие, и неразумение[74], обретаем.

(1) Толк. Что содержит книга "О Божественных именах".

(2) Толк. Что содержит "Символическое богословие".

(3) Толк. Первым он называет "Символическое богословие".

(4) Толк. Почему "Основы богословия" и "О Божественных именах" малословнее "Символического богословия".

(5) Толк. Обобщения в умозрении называет созерцаниям и [которые] подобают премирных сущностей невещественной простоте.

(6) Толк. Бессловием он называет неспособность представить в словах то, что выше [всякого] слова, а неразумением [называет] непостижимое, то есть то, что нельзя понять, ибо оно выше ума.

(†) И оттуда, сверху, к последним нисходя, слово по мере своего нисхождения все более и более распространяется[75]. Но тотчас же [немедленно и одновременно] от дольных (т.е. от нижних) к превыше лежащим восходя по мере восхождения оно (слово) [вновь как бы уплотняясь] сокращается и в конце восхождения делается беззвучным и воссоединяется [полностью соединится] с неизреченным (невыразимым словом)[76].

(†) Толк. Поскольку Божия единица умственна [и одновременно] выше ума, то Бог – един, а точнее – выше Единого, как и подобает тому быть. [Слово] сокращается (уплотняясь до беззвучия), поскольку он [Бог] неделим и неумножаем. После [восхождения] к Богу, слово, чем далее нисходит к чувственному, тем более связывается с распадающимся на дробность (в делении) множественным бытием и [таким образом] преумножается по мере своей делимости в многообразии чувственного. "К последним [пределам дольнего]" – это из "Основ богословия".

(1) Почему же все-таки, говорим, начиная с первейшего, когда полагаем божественные утверждения, (2) божественные же отъятия [т.е. отрицания] начинаем с последнего (т.е. крайнего). Потому что в утверждениях о Том, Кто все превосходит, подобает утверждающие высказывания начинать с (3) более Ему родственного. А если [путем рассуждений] отнимать от Того, Кто выше всякого отъятия [т.е. действовать методом отрицания], то следует начинать с более от Него удаленного[77]. (Л) Разве Бог не больше жизнь и благость, чем (4) воздух и камень? И не в большей ли мере, Ему не свойственно быть охваченым гневом, пьянством, [даже] похмельем, чем быть невыразимым словом и не мыслиться?

(1) Толк. [Дионисий] говорит, что первейшее в утверждении более всего соответствует направлению мысли, [например], Бог есть Сущий, как Он Сам Себя назвал.

(2) Толк. Как подобает пользоваться утверждениями и отрицаниями, когда речь идет о Боге и почему утверждения мы начинаем с первейшего и в большей степени родственного Богу, а отъятия же с последнего, что более всего от Него отстоит.

(3) Толк. Положительное утверждение выражает или общепринятое, или спорное, или [характер] связи (отношения), или сравнения. К примеру: Бог – это Жизнь, Бог – это Благость. Пример же предположительного высказывания о Боге [может быть такой]: Бог – это Жизнь и Благость в большей степени, чем воздух или камень. Отъятия же, будучи отрицательными высказываниями, противоположны утверждению. Если в утвердительном высказывании говорится, что Бог – это Жизнь в большей степени, чем воздух, то из отрицательного высказывания [следует], что Бог не упивается и не гневается. Ибо утвердительные высказывания мы начинаем с более родственного, ведь более родствен-

ны Богу жизнь и благость, чем воздух и камень. При отъятиях же [мы] восходим от последнего. То есть что Бог невыразим словом и недоступен мысли, ближе Богу, чем [когда о нем говорится], что Он не упивается и не гневается. И все же [мы] начинаем со второго, поскольку ближе к истине то, что Бог не упивается, чем то, что Бог не может быть выражен словом; вернее [сказать], что Бог не гневается, чем то, что Его нельзя помыслить. Восходя от чувственного к ноуменальному, подобает все отъятия (отрицания), которые касаются бесплотного, не своим смиренным разумом поверять, но всегда помнить (держать в уме) сказанное самим блаженным Дионисием: Бог не является ничем из того, что о нем можно сказать, либо знать, или помыслить. Он не является также ничем из того, что доступно знанию всех умных (ангельских) сил, ибо вообще все, о чем говорится, исходит от Бога и является Его даром. И каким образом может быть Он одним из тех, о ком Он заботится промыслительно? Все это разносторонне рассмотрено в книге "О Божественных именах". Ведь все [сравнимо с] соотношением случайного и сущего, которое ниже Бога, [ибо происходит от Него]. Бог же и выше сущего, и его причина, ибо [Он находится] выше всего.

(Л) Толк. Иначе [говоря]. Жизнь и благость – это утверждение называемое положительным; не пьянство и не гнев – это отрицание, называемое отъятием.

(4) Толк. "Воздух" потому, что о нем сказано в Книге Царств [как] о "дуновении тихом" (3 Цар. 19, 12); "камень" же – пророк [так] сказал (Пс. 117, 22). Но более этих подходят Богу такие утверждения и выражения, [как] "Жизнь" и "Благость". Так же как при отъятии противоположного, то, что названо похмельем и гневом, далее отстоит от Бога и чуждо Ему, а что касается [отрицательных высказываний о том], что Бог не выразим словами [и] не [постижим] мыслью, то это больше подобает Богу и ближе [истине], ибо Он [Бог] выше всякого ума и слова.

Глава 4

ЧТО НИЧЕМ ЧУВСТВЕННЫМ НЕ БУДУЧИ, ИБО ВСЯКОЕ ЧУВСТВЕННОЕ ПРЕВОСХОДИТ, [ТЕМ НЕ МЕНЕЕ] ПРИЧИНОЙ ВСЕГО ЧУВСТВЕННОГО ЯВЛЯЕТСЯ[78]

Итак, мы скажем, что Причина всего, будучи выше всего сущего, и не сущностна и не жизненна, [а также не] бессловесна и не лишена ума. [Она] не является телом, [не имеет] ни образа, ни вида, ни качества, ни количества, ни величины. (1) [Она] не пребывает в каком-то [конкретном] месте, незрима, не имеет чувственного осязания: [сама] не чувствует и чувствами не воспринимается. Ей не присущи беспорядок и смута, возбуждаемые материальными страстями.

[Она] не бессильна, ибо чувственным болезням неподвластна, [и] не имеет недостатка света. [Она чужда] изменениям: ни тления, ни разделения, ни лишения, ни излияния, ни чего-либо другого, [имеющего отношение] к чувственному, собой не являет и ничего из этого в себе не имеет.

(1) Толк. Отец этим настоятельно предупреждает последователя, что не следует заблуждаться, будто теми отрицаниями отрицается само Божество (т.е. из них не следует, что Божества не существует), но этими [отрицаниями] он наоборот утверждает Его (Бога) бытие. В тех выражениях заключается, что Оно (Божество) ничем из сущего не является, что Оно пресущественно (т.е. выше всякой сущности)[79].

Глава 5

ЧТО НИЧЕМ УМСТВЕННЫМ НЕ БУДУЧИ, ИБО ВСЯКОЕ УМСТВЕННОЕ ПРЕВОСХОДИТ, [ТЕМ НЕ МЕНЕЕ] ПРИЧИНОЙ ВСЕГО УМСТВЕННОГО ЯВЛЯЕТСЯ[80]

[В развитие] уже сказанного ниже, далее говорим, что [Она – Первопричина] не душа, не ум; (2) не [имеет] ни воображения, или мнения, ни слова, ни понимания; Ее нельзя ни назвать, ни помыслить; [Она] не число (или количество), не порядок (или устройство), не сверхвеликое, которое нельзя измерить, ни малость [запредельная], не равенство [чего бы то ни было], не подобие, не отличие; [Она] не стоит, не двигается, не пребывает в покое[81], не обладает силой и [сама] силой не является; не [духовный] свет [и] не [бренная] жизнь; [Она] не сущность, не вечность [и] не быстротекущее время; [Она] не [исконное свойство] умственного восприятия [и] приобретенное знание (умение); [Она] не истина (или истинное положение вещей, действительность, данность); не царство (или вечное блаженство), не премудрость[82]; [Она] не единое[83] [и] не единство, (1) не божество или благость [Бога][84], не дух – (2) в том смысле, в каком мы [это] понимаем. [Она] не есть ни сыновство, ни отцовство[85] и ни что-то другое, что нами или кем-то иным из смертных познается; [Она] не является чем-либо из сущего (3) [и] ничто из сущего не знает Ее такой, какова [Она] есть, (4) также и [Она] не знает сущее таким, каково оно есть[86]. [Она] не слово, не имя, не разумение; не тьма, не свет[87]; [Она] не заблуждение [и] не истина. [Она] не тождественна ни утверждению, ни отъятию (отрицанию). Когда же [мы] применяем к Ней утверждение и отъятие (отрицание), то [не раскрываем Ее во всей полноте] не полагаем (утверждаем) и не отнимаем (отрицаем), поскольку выше всякого утверждения совершенная и единая Причина всего, и выше всякого отъятия (отрицания) превосходство Ее в простоте [своей] ни с чем не связанной и [пребывающей] над всем[88].

(2) Толк. Отличаются друг от друга, как это было выше сказано, воображение, мнение, слово, разумение, которые относятся [к сфере] ума. Но следует понять и то, что [Первопричина] не имеет слова, подобного нашему слову, и разумения [подобного нашему]. Именно так [т.е. в свете сказанного] подобает воспринимать и прочее.

Иначе [говоря], в таких случаях следует воспринимать [все] так, как это и подобает нашему пониманию. Когда говорят "жизнь" и "свет" – [то говорят] так, как это видится рожденным, – но так [говоря] о творениях, [мы] постигаем сотворившего их. С их помощью [фиксируем некие] установления, которые [не раскрывают вполне] Его [Бога] природы; и [поэтому] снова осуществляя отрицание (отъятие), говорим, что Божество ничем из этого [названного] не является.

(1) Толк. Различаются друг от друга единое и единство, ибо одно являет [собой] признак, а другое соответствующее качество: как "белый" и "белизна"; "благое" и "неблагость". И отметь, что ни благость не является Божией сущностью и ни что-либо из упомянутого, [равно как и ничто из] противоположного им. Ничем из этого (т.е. существующего в действительности) Божество не является, ибо ничто из того не есть Его сущность, но [лишь] мнение о Нем[89]*. Так говорит и философ Секст Экклезиастик и Григорий Богослов в третьем из своих богословских слов. [Они утверждают], что ни "божество", ни "нерожденность", ни "отечество" сущности Божией не означают.*

(2) Отметь же, что [Она – Премудрость] – и не дух, как мы это представляем, и не сыновство, ни отцовство. И ко всяким предполагаемым отрицаниям добавляй "как нам представляется"; ибо это указывает на то, что доступно нашему знанию: [что] и насколько нам известно[90]*.*

(3) Да не смутит тебя глава эта и да не подумаешь ты, что богохульствует этот божественный муж, [ибо] цель его – показать, [что] Бог не есть что-то из сущего, но выше сущего[91]*. Ведь если [Он] все это сотворил и привел [из небытия в бытие], каким образом [Он] может оказаться одним из сущего? [Дионисий] говорит, что сущее не знает Бога. Причину всего и это настоящая погибель – не знать Бога. Но вскоре [он и] это пояснил, сказав "как она есть": т.е. ничто из сущего не знает Бога как Он есть. Стало быть никто не знает Его непознаваемую и сверхсущественную сущность и существование (или бытие), [никому не дано знать какой Он] и как Он существует. Ведь сказано: "Никто не знает Сына, кроме Отца: и Отца никто не знает, кроме Сына"* (Мф. 11, 27). *И от противоположного исходит великий Дионисий, говоря, что никто не ведает Бога как Он есть, ни Сам [Он] не знает сущее как оно есть, т.е. [Бог] не может проходить к чувственному через чувственное или к сущностям через сущности, ибо это*

несвойственно Богу. Люди же постигают чувственное или зрением, или вкусом, или осязанием, умственное же постигаем изучением (путем исследования), или научением (путем обучения), либо озарением. Бог же знает сущее [не обращаясь] ни к одному из названных способов [познания], но обладает только Ему подобающим знанием. Ведь на это [и] указывает [известное] изречение: "... знающий все прежде Его рождения", ибо показывает, что Бог знает сущее не так, как это свойственно по законам сущего, то есть не чувственно, но [совершенно] иным способом видения. Ангелы же постигают это (т.е. сущее) разумом и невещественно, а не так, как мы, чувственным образом. Ведь так и Бог ведает сущее [совершенно особым] ни с чем не сравнимым и превосходящим [все] способом, не низходя [до уподобления] сущему.*

(4) Толк. [О том], что никто не знает Пречистую Троицу какова Она есть, т.е. нет ничего подобного ей, чтобы познать Ее таковой, как Она есть. Ибо мы знаем сообразно человеческим [способностям] поскольку мы люди. А что есть бытие Пречистой Троицы, мы не знаем, ведь [мы] с ней не одной сущности. Так же и Бог не ведает сущее как оно есть, [точнее] как [его знаем] мы, ибо Он не является чем-то из сущего или подобным тому[92]*. И если же [сказать, что] Бог-Дух, ведь Святой Дух так именуется, то это не тот Дух – [каким] понимаем [его] мы и ангелы.*

КОММЕНТАРИИ

[1] Этот перевод отличается от перевода Г.М. Прохоровым данного места памятника: *"как подобает восходить ко всеобщей и все превосходящей причине и ее воспевать"*. Представляется, что наш вариант ближе к сути славянского оригинала. *"Ибо... [Тот, Кто] является Всеобщей Причиной, превосходящей все..."* – не совсем соответствует *"всеобщей и все превосходящей причине"* у Г.М. Прохорова. В первом случае более четко звучит голос патристики, изложенной монахом Исайей. Во втором случае более заметен неоплатонический оттенок с элементами аристотелизма, т.е. чувствуется философская обработка патристического текста.

[2] При обращении к оригиналу мы видим, что в тексте смысл сводится к обозначению Причины как Первопричины, стоящей над чувственным миром, но в то же время производящей его. Наш вариант отличается от перевода Г.М. Прохорова, который при передаче вопросительного слова вводит на место подлежащего наречие. А это может наталкивать на дополнительное домысливание.

[3] Здесь, как и в предыдущем случае, перевод дан аналогичным образом: "Как [то, что] ничем из умственного [не является], по превосходству [его, является] причиной всего умственного".

[4] Надписание (эпиграф) к слову "О таинственном богословии" в тексте назван эпиграммой.

---

* В синодальном переводе эта библейская цитата звучит так: "Знающий все прежде бытия Его" (Дан. 13, 42).

[5] Этот вариант перевода позволяет устранить некоторые неясности, например, такого характера: почему "νόον αἰγλήεντα" (букв.: блистающий ум – Acc. sg.) в древнерусском тексте передан как "умный луч", т.е. "луч ума", прозревающий тьму неведения. Но даже такой *ум* он (т.е. сей божественный, по старцу Йсайе, Дионисий Ареопагит) *оставил* "ради ночи бессмертной" (т.е. ради соединения с Богом, всепревышающий свет которого непреступен и слепит: ср. образы-понятия: "сияющая тьма", "пресветлый сумрак")

[6] *Псевдо-Дионисий Ареопагит* – по мнению ряда ученых-исследователей, христианский мыслитель второй половины V–начала VI в., представитель поздней патристики. Его сочинения, известные как Corpus Areopagiticum, надписаны именем Дионисия Ареопагита, упоминаемого в новозаветных "Деяниях апостолов": «Некоторые же мужи, пристав к нему [т.е. апостолу Павлу, проповедавшему в это время в Афинах "среди Ареопага" (Деян. 17, *22*)], уверовали; между ними был Дионисий Ареопагит и женщина именем Дамарь, и другие с ними» (Деян. 17, *34*).

Ареопагит – прозвище, означающее, что Дионисий был членом Ареопага (Верховного Суда в Афинах), следовательно, человек именитый и образованный, какие обыкновенно и избирались туда. По церковному преданию, он стал учеником ап. Павла, был поставлен от него епископом Афинским, потом проповедовал Евангелие в Галлии и скончался мученической смертью в Париже. См.: Толковая Библия. Пб., 1911–1913. Кн. 3. Т. 10. С. 133.

Г.М. Прохоров уточняет ситуацию с авторством Corpus'а: "Автор был отождествлен не только с первым афинским епископом, но и с просветителем Галлии, Дионисием (Сен-Дени) Парижским". *Прохоров Г.М.* Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987. С. 9. Однако, указывая на время, когда стали известны сочинения Дионисия (т.е. на Константинопольский собор 533 г.), Г.М. Прохоров расходится во мнениях по этому поводу с Г.В. Флоровским. См.: Там же. С. 7. Последний заметил, что уже в 513 г. известный Севир Антиохийский в Тире ссылался на них. Кроме того, св. Андрей Кесарийский в своем толковании на Апокалипсис делает ссылки на тексты Дионисия около 515–520 гг. Сергей Ришайнский, умерший в 536 г., переводит Ареопагитики на сирийский язык. См.: *Флоровский Г.В.* Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 96.

Дата 533 г. интересна прежде всего тем, что в этом году на Соборе в Константинополе председательствующий епископ эфесский Ипатий впервые усомнился в подлинности авторства Дионисия Ареопагита, тем более, что на него как на авторитет сослались умеренные монофизиты, последователи Севира. С сомнения епископа Ипатия началась череда выдвигаемых аргументов против признания авторства Corpus'а за Дионисием Ареопагитом. Прежде всего заслуживает внимания тот факт, что писатели первых пяти веков христианской письменности, включая Евсевия Кесарийского и Иеронима, будучи знатоками и современниками апологетов и экзегетов христианства, ни словом не обмолвились ни о произведениях Corpus'а, ни об их авторе.

Другой аргумент заключается в трудности с отождествлением некоторых упоминаемых автором Corpus'а лиц: неясно, кто такой уважаемый учитель Иерофей, тексты которого цитируются Дионисием; неотождест-

вимы с известными историческими лицами названные в тексте Иуст и Варфоломей.

Третий аргумент: знание автором Corpus'a Апокалипсиса и Евангелия от Иоанна можно объяснить только тем, что сочинение могло быть написано Дионисием в весьма преклонном возрасте, что тоже сомнительно. К тому же, фигурирующая в тексте цитата из Послания Игнатия Богоносца к римлянам ("Любовь моя распалась...") датируется не ранее 107–115 гг.

Четвертым аргументом считают то, что в трактате "О церковной иерархии" автор рассказывает о древних учителях и древних преданиях, хотя и сам должен считаться одним из этих древних, ибо был учеником ученика Иисуса Христа.

Пятый и весьма важный аргумент, не позволяющий считать Дионисия Ареопагита древним автором, усматривается в том, что, говоря об устройстве храмов, о богослужении, обрядах, о церковнослужителях и монахах (называя их, на манер Филона Александрийского, "терапевтами"), автор оперирует реалиями, которые отсутствовали в I в.

Шестой аргумент: полнота и разработанность богословско-философской системы Ареопагитик не типична для периода I – начала II вв. Сама отточенность языка этих произведений не характерна для эпохи начального христианства, где еще не использовался ряд терминов, относимых к III–IV вв.

И последним весьма серьезным аргументом, доказывающим псевдоавторство Дионисия, служит то, что в тексте Ареопагитик присутствуют как идейные, так и текстуальные заимствования представителей позднего неоплатонизма Плотина (III в.) и Прокла (V в.), в частности из книг Прокла "Первоосновы теологии" и "О сущности зла".

Именно эти сомнения вкупе приводили исследователей к выводу, что претендентом на авторство Ареопагитик мог быть лишь писатель конца V–нач. VI в., сделавший попытку использовать в своих сочинениях разработанную систему неоплатонизма в теологических целях христианства. Все эти сомнения и побудили ученых-исследователей именовать автора Corpus'a Псевдо-Дионисием Ареопагитом. С XVI в. нота сомнения в принадлежности текстов ученику Павла стала звучать все явственней (Георгий Трапезундский, Феодор Гааза, Лоренцо Валла, Эразм Роттердамский, Лютер). И наконец, в XIX в. Г. Кох и Й. Штиглмайер подвели окончательную черту под традицией скептицизма, отказывавшей в авторстве Corpus'a Areopagiticum новозаветному Дионисию Ареопагиту.

Уже с VI в., наряду с линией сомнения, четко обозначилась и другая традиция, представители которой воспринимали Деонисия как ученика апостола Павла, а его тексты как безусловный авторитет. Доверие к тексту утверждалось стараниями таких известных богословов Восточной Церкви, как Иоанн Скифопольский, Максим Исповедник, Анастасий Синаит, Иоанн Дамаскин, а также других не менее влиятельных православных авторов. Соответственно и оценка "Ареопагитик" современными исследователями двойственна, ибо она отражает полярные мнения древних писателей о памятнике.

[7] *Тимофей* – ученик и спутник апостола Павла, известный из "Деяний апостолов" Нового Завета: "Дошел он до Дервии и Листры. И вот, там был некоторый ученик, именем Тимофей, которого мать была Иудеянка уве-

ровавшая, а отец Еллин; и о котором свидетельствовали братия, находившиеся в Листре и Иконии. Его пожелал Павел взять с собою; и, взяв, обрезал его ради Иудеев, находившихся в тех местах; ибо все знали об отце его, что он был Еллин" (Деян. 16, 1–3). Есть еще упоминание имени Тимофея в "Первом Послании к Коринфянам" апостола Павла: "Для сего я послал к вам Тимофея, моего возлюбленного и верного в Господе сына, который напомнит вам о путях моих во Христе, как я учу везде во всякой церкви" (1 Кор. 4, 17).

Позднее Тимофей становится эфесским епископом. Но ему как выходцу из провинции трудно было вести прения с тамошними греческими философами, ибо Эфес был одним из крупнейших центров греческой (ионийской) философской мысли. Эфес – это родина Гераклита, первого древнегреческого диалектика. Неугасший авторитет древних традиций накладывал высокую ответственность на адептов нового вероучения, а тем паче пастырей из неофитов. И поэтому Тимофей обращался за помощью к образованному, происходившему из знатного рода Дионисию Ареопагиту. Объясняя таковую линию отношений Тимофея и Дионисия, Г.М. Прохоров, приводит цитаты из Великих Миней Четьих. См.: *Прохоров Г.М.* Указ. соч. С. 10. По логике вещей, трактат "О таинственном богословии" адресованный Тимофею, является пропедевтикой учителя ученику, по крайней мере, так было задумано Дионисием. Остается одно "но": согласование логики таких предположений с очевидными следами позднего происхождения памятника.

"*О таинственном богословии*" – (περὶ μυστίκης θεολογίας). Существует несколько вариантов перевода этого сочинения. В последнем издании Г.М. Прохорова корпуса Ареопагитик перевод дан так: "О мистическом богословии". Ранее в книге "Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков" Г.М. Прохоров дает перевод трактата в ином варианте: "О таинственном богословии". Казалось бы, незначительные нюансы. Но за ними кроются существенные различия. Термин "теология", употребленный Псевдо-Дионисием, имеет свою философскую традицию и использован именно в ее рамках. Поэтому задача перевода на русский язык, на наш взгляд, и заключена в поисках адекватного понятия. Судя по колебаниям Г.М. Прохорова, он ищет это соответствие.

Аристотель впервые ввел понятие "теология" как синоним "первой философии", или метафизики. А уже у Прокла основное произведение называется "Первоосновы теологии". Позже понятие "теология" начинает обосновываться в рамках теизма и теистических тенденций. См.: *Аверинцев С.С.* Теология // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 675.

Теология постепенно оснащается философским понятийным аппаратом (через неоплатонизм – например, термин "единосущный" нашел отражение в христианском "символе веры"). Но в то же время теология приобретает форму, отличную от философии, ибо в пределах теологии как таковой философское мышление подчинено гетерономным основаниям: разуму отводится служебная герменевтическая роль, он только принимает и разъясняет "Слово Бога", как это и отражено у Псевдо-Дионисия Ареопагита. Теология, ко всему прочему, отличается авторитарностью. С.С. Аверинцев выделяет два уровня теологии: нижний – философская спекуляция об абсолюте как о сущности, первоисточнике и цели

всех вещей; и верхний уровень – непостигаемые разумом "истины откровения", раскрывающие особенности бытия самого Бога. В эпоху схоластики эти два вида теологии обозначались как "естественная теология" и "богооткровенная теология". А перенос акцента на мистико-аскетический "опыт", запечатленный в предании, да еще получивший теоретическое подкрепление в виде религиозно-философской доктрины, подобной Ареопагитикам, определил облик христианской теологии в обоих ее ветвях (католической и православной). При поисках наиболее близкого первоисточнику смысла самым важным аргументом должно быть время написания Псевдо-Дионисием трактатов (сохранившегося "О мистической теологии" и несохранившегося "О символической теологии"). А это, как известно, конец V–нач. VI в. Именно в V в. Прокл как завершитель разработок неоплатонической системы, пишет свои основополагающие труды "Первоосновы теологии" и "Орфическая теология". Как представитель Александрийской школы философов-неоплатоников, он был одновременно предтечей и идейным противником Псевдо-Дионисия. Именно в такой полемической обстановке почти в одно и то же историческое время с термином "теология" выступили последовательный титан неоплатонизма Прокл и преодолевающий неоплатонизм гигант патристики Псевдо-Дионисий. Поэтому изъятие термина "теология" из названия трактата Ареопагита представляется исторически и философски неоправданным. Итак, концептуально понятие "теология", на наш взгляд, должно было бы присутствовать в переводе, тем более, что наш менталитет давно этот грецизм усвоил, включив в свой словарно-понятийный арсенал.

Теперь что касается понятия "богословие". В "Философском энциклопедическом словаре" (С. 58) это понятие отождествляется с понятием "теология" в качестве кальки последнего. Однако русский, а тем более православный менталитет интуитивно ощущает определенную разницу. Попробуем это уточнить.

Понятие "богословие", помимо своего дисциплинарного значения, ментально отсылает нас к Евангелию от Иоанна: "В начале было Слово. И Слово было у Бога" (перевод синодальный) (Ин. 1, 1). Несколько иначе передан смысл в переводе Е.М. Верещагина, где приводится и греческий оригинал: "...καί ο λόγος ἦν προς τον θεόν" – "и слово было от Бога". И далее опять расхождение с синодальным переводом: "...και θεος ἦν ὁ λόγος..." – "и Бог был Слово" (ср.: "и слово было Бог" синодальный перевод). См.: *Верещагин Е.М.* История возникновения древнего общеславянского литературного языка. М., 1997. С. 12. Итак – "Бог был Слово". Именно сюда, на наш взгляд, восходит понятие "бого-словие" по большому счету.

В "Полном православном богословском энциклопедическом словаре" находим некоторые уточнения и подтверждения нашему рассуждению. Понятие "богословие" христианские писатели заимствовали от древних греков, где оно относилось к мифологическому учению о богах. Со времен Аристотеля так называли философское учение о божестве, теологами же называли древних поэтов – Гомера, Гесиода, Орфея, сложивших поэмы о богах и составивших образцы молитвенных гимнов.

У древних учителей Церкви "богословие" этимологически обозначало слово о Боге, слово от Бога, а у иных – слово к Богу. На первых по-

рах так называли лишь Св. Писание как Слово о Боге и от Бога. Ветхий Завет называли богословием ветхим, а Новый – новым богословием. Затем, кроме Св. Писания, богословием стали называть и всякое учение об истинах христианских, учения о Боге и богопочитании вообще. Писателей, пророков и апостолов называли богословами. Именно в этом смысле св. Григорий, архимандрит Константинопольский назван Богословом. Звание Богослова было отнесено и к апостолу Иоанну как провозвестнику учения о Боге в слове.

Первым употребил слово "богословие" в нынешнем значении схоластик Пьер Абеляр (1079–1142). В XIX в. в России под богословием разумелась "вся совокупность наук, имеющих своим предметом Бога как Он открыл себя в христианской религии, и божественное домостроительство в обширнейшем смысле", иначе – весь состав наук о христианской религии. Такое же название перешло на содержание частных богословских наук: догматическое богословие, нравственное, обличительное или сравнительное, пастырское, основное. В этой же череде находится и мистическое богословие. Именно в этом значении употреблен термин В.Н. Лосским в его работах "Очерк мистического богословия восточной церкви" и "Догматическое богословие". И это правомерно с указанной точки зрения.

Итак, приведенные выше соображения убеждают, что в нашем случае правильнее было бы использовать не перевод-кальку (т.е. не "богословие", на который наслаивается оттенок современного смысла), а просто сохранить греческий термин, обрусевший, но хорошо понятный нашему сознанию в своем изначальном смысле. Вариант перевода: "О мистической теологии" представляется наиболее адекватным.

Понятие "мистическое" (μυστικός) одновременно связано как с понятием "мистика", так и с понятием "таинство". Понятие "мистика" имеет отношение также к оккультной практике (деятельность множества сект в этом направлении широко известна). Однако в ортодоксальном смысле под мистикой понимается определенное экстатическое переживание непосредственного "единения" с Абсолютом, а также теологические и философские учения, осмысляющие и регулирующие эту практику. И если в нетеистической системе мистики место личного Бога занимает безначальное трансцендентное Начало (например, Единое в неоплатонизме), то в ортодоксальной системе христианства – это личный Бог, и "единение" с ним – это есть диалогическое общение. Именно теология мистики обозначается в христианской традиции как "отрицательная", "негативная" (апофатическая теология), так как она описывает Бога посредством отрицаний, не оставляя места для утвердительных характеристик. См.: Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. С. 307.

Другой понятийный оттенок имеет слово "таинство" – (греч. λελετὴ, лат. sacramentum) – Св. Писание имеет значение всего сокровенного, тайны, непостижимой даже для ангелов (Рим. 14, 24; Еф. 1, 9, 3, 3, 9; Кол. 4, 3; 1 Пет. 1, 12) и вместе с тем означает божественное домостроительство, которым слагается род человеческий (1 Тим. 3, 16). В учении православной Церкви таинства – это богоучрежденные священные действия, в которых под видимым образом сообщается верующим невидимая благодать Божия, в силу этого становящаяся видимой для верующих. Отсюда существенным первым признаком таинства является его божественное

происхождение. Вторым признаком таинства является видимость образа, средства, или внешние знаки, через которые усвояется невидимая сила Божья и призывается благословение Божье на внешнюю жизнь и деятельность человека. На этом строится вся обрядовая деятельность Церкви. И третий признак таинства – снисхождение в духовно-нравственную жизнь человека благодати Божьей, изменяющей эту жизнь, очищающей ее от греха и способной возродить человека духовно.

Кроме того, важнейшими условиями таинства православное учение считает действительность и действенность. Действительность как объективная сторона таинства заключается в том, чтобы таинства были правильно совершены, т.е. получившим рукоположение духовным лицом, соблюдающим законную внешнюю форму согласно ортодоксальному установлению. А чтобы таинство было полностью действенным, верующий должен сподобиться получения благодати, т.е. должен особенным образом настроиться, сосредоточиться, проявить глубокую искренность и полную готовность принять таинство, осознать величие совершенного и искренне уверовать, иными словами, глубоко настроиться психологически.

Как видим, церковно-богословские разработки проблем богословской тайны и богооткровенного таинства вносят совершенно определенный смысл в понятие "таинственный" применительно к теологии, в определенной степени замыкая его на богослужебную практику. Поэтому прилагательное "таинственное" лишь отчасти понятийно покрывает, на наш взгляд, смысл, вложенный в термин "μυστικός" Псевдо-Дионисием Ареопагитом.

Итак, наиболее оптимальным, до тонкостей отражающим оттенки первоначального смысла произведения, для самого меньшего из трактатов Corpus'a Areopagiticum является, по нашему мнению, вариант перевода – "О мистической теологии".

[9] сумрак – γνόφος (позднейший δνόφος – "тьма, мрак". См.: *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь. М., 1958. Т. 1. С. 418.

[10] *Троица.* В христианских теологических представлениях это Бог, чья сущность едина, но бытие которого есть личностное отношение трех ипостасей: Отца – безначального Первоначала; Сына – Логоса, т.е. абсолютного Смысла (воплотившегося в Иисусе Христе) и Духа Святого – "животворящего начала". См.: Мф. 28, 19. Глубинная суть христианского богословия о Троице основана на том, что на божественном уровне бытия троичность и единоличность оказываются в каком-то смысле тождественными. Однако ипостаси, или лица христианской Троицы – не взаимозаменимые члены единой безличной стихии, их единство не есть ни рядоположенность, ни слитность, ни различенность личностей; напротив, они пронизаны друг другом лишь благодаря полному личному самостоянию и обладают самостоянием лишь благодаря полной взаимной прозрачности, так как эта пронизанность есть чисто личное отношение любви. См.: *Аверинцев С.С.* Троица // Мифологический словарь. М., 1990. С. 537.

В Никейском символе веры (Никейский собор 325 г.) Троица была определена как "единосущная", этим была подведена черта обоснованию христианского учения об ипостасности Божеских лиц при единстве Божества. В VIII в. учение о единосущем утверждалось в борьбе с арианством и духоборством. Иоанн Дамаскин своим учением о взаимопроникновении ипостасей подведет некий итог развитию понятия о Троице (для во-

сточного богословия). Считают, что с того времени учение о Троице было оторвано от христологии. В средние века задачей богословия в этом направлении было "указывать границы возможного в выражениях и словах, ибо суть вопросов не могла быть никем оспариваема". Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. II. С. 2187.

В христианстве бытие осмыслялось через Троицу, где все три лица "равночестны", но: все от Отца (ибо наделено от Него бытием), через Сына (ибо устроено через Его оформляющую энергию смысла) и в Духе (ибо получило от Него жизненную целостность).

К 1053 г. христианское осмысление Троицы разделится на две ветви:

1) в православии – ипостась Духа "исходит" от Отца, как единственной бытийственной первоосновы;

2) в католичестве – ипостась Духа исходит от Отца и Сына ("filioque") как реальность соединяющей их любви.

Весьма характерно, что в данном случае, как и в других, кстати сказать, далеко не частых, упоминаниях в Ареопагитиках Троицы, не обнаруживается установленных догматами определений триипостасности Бога. Описание Бога ведется преимущественно на языке философских понятий и в манере философствования о Первоначале. Как следствие, экзегеза существенно философизируется.

Псевдо-Дионисий Ареопагит прилагает философский инструментарий к интерпретации доктринальных представлений о Троице. О Троице говорится в ключе, не типичном для христианской теологии. Дионисий обращается к Троице не как к "единосущной"; но как к "пресущественной" и далее "пребожественной" и "преблагой". Как бы избегая доктринальных определений Бога, он использует арсенал катафатического богословия.

Обращение Дионисия к Троице порой носит даже апофатически-катафатический вид – "...пренепознаваемой... вершине... таинственных слов" (*Прохоров Г.М.* Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987. С. 159), т.е. в одном предикате присутствует и отрицательный нюанс богословия, и сверхположительный.

В случае с Псевдо-Дионисием Ареопагитом мы имеем пример приложения философско-мировоззренческих наработок неоплатонической традиции, идущей от Плотина и Прокла, к задачам экзегезы. Конечно, говорить о чистом неоплатоническом философствовании в данном случае не приходится. Речь может идти о подключении философской традиции к экзегезе, подключении, которое предполагает уже свое самостоятельное значение вследствие приспособления к нуждам христианской теологии. Однако степень философизации теологии нельзя недооценивать.

Манера Ареопагита, у многих вызывавшая сомнения и недоумения, заключается в том, что он, вознося свой ум к вершинам предельного основания бытия, как бы уже оттуда обозревает все возможные философские (до него) и богословские подступы для осмысления сей вершины. Философичность в богопознании Ареопагитик играет заметную роль. Потому-то и столь необычны и не всеми признаваемы философизированные теологические конструкции автора.

В.Н. Лосский тонко отметил суть подобного рода двойственности, имевшей место во взаимоотношениях богословия и философии. Он пи-

шет: "Потребовались нечеловеческие усилия таких отцов Церкви, как св. Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов – еще многих других, чтобы очистить понятия, свойственные эллинскому образу мысли ... вводя в них начало христианского апофатизма, преобразовавшего рационалистическое умствование в созерцание тайн Пресвятой Троицы. Надо было найти терминологическое различение, которое выражало бы в Божестве единство и различие, не давая преобладания ни одному, ни другому, не давая мысли уклониться ни в унитаризм савелиан, ни в требожие язычников". *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. М., 1991. С. 40–41.

Лишь со временем, преодолев сопротивление и сомнения богословов-традиционалистов, приверженцы Псевдо-Дионисия утвердили особую традицию мистического богословия, представители которого рассуждают в духе Ареопагитик, привнося в мистику неоплатоническую рассудочность. Вот характерный пример, касающийся, опять-таки, Троицы: "Предел, которого достигает апофатическое богословие, если только можно говорить о пределе и завершении там, где речь идет о восхождении к бесконечному, этот бесконечный предел не есть какая-то природа или сущность; это также и не лицо, это – нечто, одновременно превышающее всякое понятие природы и личности, это – Троица". Там же. С. 36.

[11] ἔφορε от ἐφοράω – что дословно с греческого означает 'хранительница' от глагола "хранить, оберегать". *Дворецкий И.Х.* Указ. соч. Т. 1. С. 723–724.

[12] ... *простые, безотносительные и неизменные таинства богословия.* В словах заключен одновременно и гносеологический, и онтологический смысл. С одной стороны, задается высшая ступень восхождения разума в его поисках представлений о надмировой Первопричине, с другой – в понятиях неоплатонизма дается указание на абсолютную запредельность Божественного Первоначала и приемлимые для осмысления этого определения. Комментатор Ареопагитик – Максим Исповедник – видит здесь определение непостижимого Абсолюта. В тексте прилагательное "абсолютные" уже отнесено к таинствам богословия. В оригинале последнее словосочетание – τῆς θεολογίας μυστήρια – не просто соответствует *таинствам богословия*, а обозначает *теологическую мистерию,* т.е. вечно длящееся *действо таинственного богословия, как неведомое горнило таинств богословия.* См.: *Донисий Ареопагит.* О мистическом богословии. СПб., 1995. С. 340. Оригинал всегда богаче любого авторского перевода, в этом легко убедиться. А Максим Исповедник в этом месте находит для своих комментариев то, что близко ему, и поясняет: "Он называет абсолютным то, что ... достигается устранением и отвлечением [т.е. через ἀποφάσις – "отъятие"] от всего сущего и мыслимого". См.: *Прохоров Г.М.* Указ. соч. С. 159. В данном фрагменте понятие Божественного абсолюта слито с представлением о его непознаваемости, ибо то, что отстраняет от всего сущего, неподвластно разуму.

[13] Божественный мрак, являющийся одновременно неприступным светом, в котором обитает Сам Бог, – онтологическая характеристика Абсолюта, заключающая в себе одновременно и представление о его непознаваемости. Всем этим пассажем Дионисий описывает собственно внутрипрородный Абсолют, как он мыслился неоплатониками. Другими словами,

неоплатонические средства налицо, но цель при этом по-христиански теологическая.

В Ареопагитиках, по сути, уже заложены установки будущего исихазма. Высказывания Псевдо-Дионисия давали обоснование мистической практике христианских молчальников. Ареопагитики нацеливали заинтересованного читателя на пренепознаваемую пресветлую и высочайшую вершину таинственных слов, "где простые, абсолютные и неизменные таинства богословия, окутанные пресветлым сумраком сокровенно-таинственного молчания. В глубочайшей тьме пресветлейшим образом сияют и совершенно таинственно и невидимо прекрасным блеском преисполняют безглазые умы" (перевод Г.М. Прохорова).

Глубинная специфика мистики, ставшая практикой исихазма, заключается в следующем: в тот момент, когда человеческая мысль достигает вершины абстракции, когда ум отрешится от всяких образов, – на что указывал и Максим Исповедник, – и погрузится в таинственное молчание, а точнее в состояние полного безмыслия, в этот момент восхищенный дух человека непосредственно осязает Божество. Вне себя и всего окружающего, погруженный в *таинственный мрак неведения*, он весь пребывает в Том, Кто выше всего. Освобождаясь от всякого познания, он лучшей стороной своей соединяется с совершенно непознаваемым, познавая Его помимо и сверхъестественных действий ума. Так совершенное неведение становится ведением Того, Кто выше всякого ведения.

П. Минин удачно обобщает гносеологическую сущность онтологии запредельного Ареопагитик: "Чем выше и выше в познании Бога поднимается мысль, тем более цепенеет ум, пока, наконец, на высотах возможной абстракции не замирает в немом безмолвии". *Митин П.* Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 354.

[14] Установка Псевдо-Дионисия на преодоление античной традиции философии, связанной у одних философов с чувственным познанием мира, у других – с рациональным путем познания. Автор Ареопагитик – сторонник парадоксальной мистической гносеологии и созерцания, основанного на внечувственном чувствовании и "сверхразумном уразумении". Гносеология Ареопагитик предполагает отстранение от всего земного и разумного, погружение в бездеятельное состояние ума, которое выводит в состояние пограничности между феноменальным и надфеноменальным. Методология агностицизма соседствует с детально прописанными рекомендациями, следуя которым можно достичь экстатического состояния несущностного соединения с Единым.

[15] В греч.: γνῶσις. Выражение Псевдо-Дионисия "*...выше всякой сущности и познания*" – прямая выдержка из плотиновского учения о Первоначале всего сущего в *Едином*, которое само выше сущего, или, по Платону, "за пределами сущности".

[16] Дионисий использует неоплатонический инструментарий. У Плотина и его учеников Амелия и Порфирия (см.: "Эннеады" Плотина и "Подступы к умопостигаемому" Порфирия) во главе иерархии бытия было поставлено сверхсущее единое-благо, постигаемое только в сверхумном экстазе. Определение Бога как сверхсущего в данном случае сугубо философское. Не следствием ли неоплатонических симпатий является отсутствие в Ареопагитиках описания творения мира? Последователи Плотина, к

которым безусловно принадлежит и Псевдо-Дионисий, рассматривали бытие как нисхождение ("истечение" или эманация) из Единого, а ум (νούς) с идеями в нем и душу (ψυχή), обращенную к уму и к чувственному Космосу как вечные сущности в своем временном бытии (см.: Философский энциклопедический словарь. С. 427).

[17] У Псевдо-Дионисия идет проработка неоплатонической терминологии применительно к христианской теологии. В своем творчестве философствующий богослов создает теологические апории – "сияние тьмы", "пресветлый сумрак", – в которых имплицитно реализован метод античной диалектики, когда смысловые понятийные единицы парадоксальным образом вбирают в себя взаимоисключающие противоположности. В столь необычных определениях просматривается подступ к апофатизму, т.е. к той черте рационального объяснения, за которой начинается область определений через отрицание качественности.

[18] Толкование Максима Исповедника. Здесь и далее в тексте будет выделяться курсивом.

[19] Пс. 96, 2.

[20] Пс. 17, 12.

[21] В греч. оригинале: ἐν τῇ Γραφῇ – в Писании.

[22] Воспроизводится по греческому оригиналу. В славянских рукописях отсутствует.

[23] Это уточнение с греческого оригинала не было переведено на славянский.

[24] *Единство* – ἑνάς, -αδος: генада, единица.

[25] В греческом оригинале отсутствует.

[26] На первый взгляд кажется, что этот пассаж Дионисия есть прямая полемика с последователями Аристотеля. Ср.: "Сущее актуально всегда возникает из сущего потенциально под действием сущего актуально". *Аристотель.* Метафизика. 1049b, *24*. Целью своего философского анализа, нацеленного не на все сущее, а только на субстанциально сущее, Аристотель устанавливал начала, или причины субстанции. И первой из таковых причин была форма, или сущность ("чтойность"): "формой я называю суть бытия каждой вещи и ее первую сущность". (Там же. VII, 7). Движущей, формальной и целевой причиной, по Аристотелю, должен быть Бог. Но Бог Аристотеля, как известно, абсолютно надприроден и сущностно не связан с Космосом, следовательно, он не является "последним из сущего". Причина, видимо, в передаче переводчиком древнерусского блескь как форма. Но точнее было бы говорить о платоновских идеях, которые вместе с извечной материей составляют высшую и низшую ступени бытия как начала онтологически взаимозависимые. Источник идей – ум-демиург, причина космического порядка, связанная через душу Космоса с органической частью онтологически единого бытия. См.: *Платон.* Тимей. 30b, d. О платоновском понимании первопричины как "последнего из сущего" и о единстве бытийных сфер идет речь в комментируемом отрывке, который, видимо, следует трактовать как размежевания теолога-неоплатоника собственно с платонизмом, как выражение недовольства свойственным платонизму ви́дением онтологического единства бытия с позиций последовательного неоплатонического дуализма, сущностно размежевавшего горнюю Первопричину с многообразием материального бытия. Данная неоплатоническая установка

в наибольшей мере подходит для выражения концептуального ядра христианской доктрины, но как раз неоплатонические пристрастия Псевдо-Дионисия в других частях Ареопагитик шли вразрез с утверждаемым здесь постулатом об абсолютном разграничении первопричины и мира. Этот постулат противоречит первому утверждению сугубо пантеистическому, что надмировое Единое пронизывает собой все бытие, парадоксально сводя разграниченные полюса в гармоническую симфонию соучаствующих и взаимодействующих друг с другом сфер мироздания.

[27] 2 Цар. 22, 12; Пс. 17, 12. Предваряющему библейскую цитату глаголу в греческом тексте соответствует γνῶσει от γινώσκω – "узнавать, познавать". См.: *Срезневский А.А.* Сочинения... Т. 1. Стлб. 324.

[28] αἱ μυσταγωγίαι.

[28a] См. коммент. 26.

[29] То есть определять катафатически.

[30] То есть определять апофатически.

[31] Здесь по сути Псевдо-Дионисием воспроизводится та часть учения неоплатоников, согласно которой понятие о сверхсущем может быть выражено только через средства апофатики (ἀποφασίς – "отъятие, отрицание", которое обосновывали еще Плотин и Порфирий), т.е. в данном конкретном случае методом отрицательной теологии.

[32] ἀποφασίς

[33] κατάφασις

[34] στέρρησις – Г.М. Прохоров передает этот термин как "умаление" См.: *Прохоров Г.М.* Указ. соч. С. 163.

[35] Псевдо-Дионисий отыскивает уровень, следующий за неоплатонизмом, дабы найти отличие христианской теологии от язычески-позднеантичной философии. Апофатизм Ареопагита Г.В. Флоровский растолковывает так: «О Боге ничего нельзя сказать утвердительно, ибо всякое утверждение частично, тем самым есть ограничение, – во всяком утверждении молчаливо исключается иное, полагается некий предел. В этом смысле о Боге можно и нужно сказать, что Он есть Ничто... Ибо Он не есть никакое особенное или ограниченное Что... Он выше каждого отдельного и определенного что, выше всякого ограничения, выше всякого определения и утверждения, а потому и выше всякого отрицания... Апофатическое "не" равнозначно "сверх" (или "вне", "кроме"), – означает не ограничение или исключение, но возвеличение и превосходство...». *Флоровский Г.В.* Восточные отца V–VIII веков. Париж, 1933; М., 1992. С. 102). Максим Исповедник видел опасность абсолютизации отрицания, ведущей к представлению Бога "ничем", и в комментарии к данному тексту снимал противоречие утверждением, что "Бог выше всякого отрицания и утверждения".

[36] ...*божественный Варфоломей* – таким эпитетом Псевдо-Дионисий Ареопагит, похоже, называет апостола Варфоломея, который был родом из Каны Галилейской, проповедовал в Аравии и Индии, пострадал в Аравии (с него заживо содрали кожу) в 71 г. Память апостола 11 июня (ст. стиля). Это сравнение приводится Псевдо-Дионисием, на наш взгляд, чтобы превознести значение апофатики, ибо авторитету Варфоломея приписываются высказывания в апофатическом духе.

[37] Такое обоснование сути *Причины* сопоставимо с абсолютно надфеноменальным, безличным и как бы бездействующим Богом. Но есть и отли-

чия от Аристотеля. Будучи формально целевой причиной и источником движения, философский Бог Аристотеля все-таки мыслит сам себя.

[38] *а*) – речь о посвященных в таинство христианства. Похоже, катакомбный период распространения христианства привнес в него, помимо постижения чудес, происходивших в период жизнедеятельности Иисуса Христа, еще и таинственную сакральность, наложенную позже на таинство божественных чудес. По слову Евангелия, оказалось, что "много званых, но мало избранных". И этот момент затем и будет эксплуатироваться мистически – в литургической практике христианства.

б) *...входит в божественный сумрак* – в тот самый ослепительный божественный мрак, где все парадоксально воспринимается лишь мистически настроенной душой человека: внечувственно, сверхрационально и экстатически.

[39] Ученый богослов XX в. В.Н. Лосский пишет об этом следующее: "... достигнув пресветлых вершин познаваемого, надо освободиться как от *видящего*, так и от *видимого*, т.е. как от субъекта, так и от объекта нашего восприятия. Бог уже не представляется объектом, ибо здесь речь идет не о познании, а о соединении". *Лосский В.Н.* Очерки мистического богословия восточной церкви. С. 24. Вот уж поистине парадоксальное завершение неоплатонической логики, сводящей Первопричину в невидимое ничто. Предложенная апология слияния внечувственного сверхсущего с нечувствующим, но безгранично устремленным к Богу человеком – едва ли не самое удачное и притом чисто богословское обоснование того, что в обиходе именуют "слепой верой".

[40] На славянский не переведено. Восполняется по греческому оригиналу.

[41] На славянский не переведено.

[42] В тексте оригинала этому соответствует γνῶσις – "познавание, знание, наука, узнавание". См.: *Дворецкий И.Х.* Указ. соч. Т. 1. С. 329.

[43] δόξα – "мнение (мнимое)", "представление". См.: Там же. С. 421. Славянский переводчик передает второе, более распространенное значение.

[44] κυρύως.

[45] ὁμώνυμος.

[46] Пропуск оригинала.

[47] Пропуск оригинала.

[48] В греческом оригинале ἁπλῶς – "прямо, напрямик, без обиняков". В контексте имеет смысл "непосредственно, сразу". *Моисей* – в иудаизме и христианстве это первый пророк Яхве и основатель иудаизма, законодатель, религиозный наставник и политический вождь еврейских племен во время Исхода из Египта в Ханаан (Палестину). Эти события нашли отражение в книге Исход, входящей в Пятикнижие, которое по традиции связывается с авторством Моисея. На третий месяц по выходе из Египта Моисей приводит еврейский народ к горе Синай. Именно здесь Моисей получает скрижали с декалогом ("десятью заповедями") и общается с Богом: "И стоял [весь] народ вдали, а Моисей вступил во мрак, где Бог" (Исх. 20, *21*). Моисей окропил народ жертвенной кровью, символизируя скрепление завета с Яхве. Аналогом Ветхого завета с Яхве станет затем традиция Нового Завета, где жертвенную кровь Христа будут символически вкушать благоверные христиане.

Здесь Ареопагит, проводя аналогию с Моисеем, примыкает к исконно библейской традиции, более глубокой, чем предыдущее упоминание о

Варфоломее, апостоле Иисуса Христа. Такая аллюзия с книгой Исхода позволяет Псевдо-Дионисию намекнуть или указать на глубинную традицию сакральности (того же иудаизма, хотя это было чревато осуждением в ереси) для указания на истоки мистического веяния из глубин Ветхого Завета.

[49] Псевдо-Дионисий указывает на локализацию мистического присутствия Бога. В религиозной концепции иудаизма, опирающейся на Ветхий Завет, *идея присутствия Бога в мире* носит особое название ("Шехина" как одно из имен Бога). В Ветхом Завете, когда речь идет о месте, которое изберет Бог, говорится "...чтобы пребывать имени Его там" (Втор. 12, *5*). Место связывается и с ковчегом завета, находящимся во Святая Святых Скинии Моисея, затем и с храмом Соломона (Исх. 25, *8* и след.; 3 Цар. 8, 12–13). Библейские описания богоявления (теофании) способствовали развитию и внедрению этого понятия в концепции иудаизма – "пребывание" Бога в неопалимой купине (Исх. 3), в облачном и огненном столпе (Исх. 13, 17–18), в облаке на горе Синай (Исх. 13, 19–34) и там же во мраке (Исх. 20, 21); богоявление Ионе в веянии тихого ветра (3 Цар. 14, *12*); Исайе – в окружении серафимов (Ис. 6); Иезекиилю – на колеснице херувимов (Иез. 1). Сюда же примыкают и представления об ангелах как посланцах Бога, например, Аврааму (Быт. 18, *1–2*); о "лице" Бога (Быт. 32, 30; Пс. 24, 6); представление об образе "ангела лица Его" – пророка Исайи (Ис. 63, 9).

Библейское выражение "Славы Божьей", напоминающей о Скинии (Исх. 40, *34–35*) и Святая Святых храма, ближе всего соответствует понятию "пребывание" и Богоявление. В эпоху после разрушения храма Соломона где-то на рубеже I в. н.э. формируется более универсальное понятие "*шехи́на*" ("пребывание" Бога) как формы проявления в мире трансцендентного и вездесущего Бога. Именно в это время данное понятие находит употребление в таргумах – переводах книг Библии на арамейский разговорный язык. В соответствии с иудаистско-раввинской традицией, после "грехопадения" Адама и Евы "Шехина" (как одно из имен Бога, характеризующих Его "пребывание") поднимается все дальше от земли, достигая седьмого неба, однако семь праведников от Авраама до Моисея своими благочестивыми делами возвращают "Шехину" обратно. Концепция "пребывания", или Богоявления, наряду с понятиями Бога-Слова (Логос), Премудрости Божьей (Софии) и Святого Духа лежит в основе христологии Нового Завета. Особенно это отразилось в понятии "Славы Божьей", в событии Преображения (Мф. 17, 1–8), в Евангелии от Иоанна (см.: Мифологический словарь. М., 1993. С. 305, 605). Псевдо-Дионисий Ареопагит как человек, весьма искушенный в богословских тонкостях, использует потенциал сакральных понятий, тяготеющих к Ветхому Завету. В то время как для Максима Исповедника данное рассуждение Дионисия лишь повод мистически заострить внимание на предельности человеческого осмысления: "...такое место ... суть вершины, или крайности, умственного и ... видимого". Но не будем забывать, что такой поворот мысли логически противоречит контексту, где говорится о непостижимости и запредельности Божественного.

[50] Здесь явственно вырисовывается представление об иерархических ступенях (этапах) восхождения ко "все превосходящему", т.е. к Абсолюту – пример типично неоплатонической иллюстрации философско-богослов-

ского осмысления бытия. Вершины разумения, согласно толкованиям Максима Исповедника, – это разумные ангельские существа. "Все превосходящий" – еще одно сугубо философское определение Бога, у подножия Которого в повиновении и услужении находятся "высочайшие" ангельские насельники внеприродной сферы. Иерархически "высочайшие" ангелы являются умственными сущностями, а стоящий над ними Бог превышает всякое мышление. Так онтологически обосновывается запредельное безмыслие и безмолвие, которое сродни Божественному сумраку.

[51] Здесь неоплатонический Абсолют, который невозможно охватить мышлением, предстает как источник апофатики. Но тем не менее это "умственные вершины", связанные с познанием, но с познанием особого свойства.

[52] Моисею здесь приписывается состояние отрешенности, к которому впоследствие стремились исихасты. Причем нечувственное чувствование и сверхразумное разумение Бога непосредственно слито с методой апофатики. Здесь каждое, потенциально возможное как позитив превращается в негатив, у качества отнимается качественность, у целого – целостность, в утверждении отнимается утвердительность, в познании – познаваемость и т.д. и т.п. И на высоте этих апофатических пируэтов открывается возможность ощущения Абсолюта. Это уже не умозрительный Абсолют неоплатоников, и тем более не метафизическая абсолютная первопричина Аристотеля.

Этот мистически отшлифованный и апофатически обозначенный Абсолют и есть авторская характеристика христианского Бога. Подобного рода понятия и соответствующая им практика поздней патристики входили в обиход не без влияния Псевдо-Дионисия Ареопагита. Совершенно точно об апофатике как об одном из способов мистического познания Бога, равнозначных молитвенному экстазу и даже ведущих к нему, высказался В.Н. Лосский: "...отрицательное богословие есть путь к мистическому соединению с Богом, природа которого остается для нас непознаваемой". *Лосский В.Н.* Указ. соч. С. 24.

[53] Здесь Максим Исповедник демонстрирует свое знание еврейского языка (иврита) и возможное знакомство с Пятикнижием в оригинале и последующую лингвистическую сверку оригинала с переводом в Септуагинте.

[54] γνόφος.

[55] ὁμίχλη – "туман, мгла". См.: *Дворецкий И.Х.* Указ. соч. Т. 2. С. 1170.

[56] В древнерусском оригинале эти слова отсутствуют.

[57] Аристотелевская терминология Псевдо-Дионисия ясно указывает на генезис его философской мысли. Но у Аристотеля в процессе анализа выявляется "субстанционально сущее", или "причины субстанции", т.е. "начала субстанции" (ἀρχαὶ τῆς οὐσίας). Таковых "причин" у него четыре:

1) форма, или сущность ("чтойность");
2) материя, или субстрат ("то, из чего");
3) источник движения, или "творящее начало";
4) цель, или "то, ради чего".

У Плотина, как основателя неоплатонизма, появляется учение о Первоначале всего сущего, *Едином*, которое само выше сущего, или, как еще выразился Платон, "за пределами сущности". Но понятие причины уже отсутствует, а Единое как начало сущего именуется Благом (как и у

Платона) и в символическом смысле сравнивается с солнцем. Сверхпознаваемое Единое Прокл вместе с другими неоплатониками понимал как первичную божественную сущность. А так как основания и универсальная ипостась первоединого присутствует везде и во всем частичном, то все бытие представляет собою разную степень самосознающего первоединого. См.: *Лосев А.Ф.* Прокл. Первоосновы теологии. М., 1993. С. 204–207.

[58] В рукописи: **всемъ намъ бытн пресвѣт(л)ωмъ моли(м)ѣмъ сѣмрацѣ**. В греческом тексте глаголу **бытн** соответствует γενέσθαι – inf. praes.pass. от γίγνομαι со следующими значениями: рождаться, происходить, свершаться, становиться, делаться, приходить, наступать, возникать, появляться, получаться, оказываться. См.: *Дворецкий И.Х.* Указ. соч. Т. 1. С. 323. В любом из этих значений есть оттенок "становление, рождение" (ср. греческое название книги Бытия – γένεσις). Поэтому здесь имеется в виду не статичное пребывание, а такое, в котором можно "возникнуть и остаться". У Псевдо-Дионисия "все превосходящая" причина связана с "пресветлым сумраком", ослепляющим постигающий Бога ум. И потому средства постижения предлагаются необычные, мистические.

[59] Мистерия познания у Псевдо-Дионисия разворачивается апофатически, ибо только путем необычайным для обычного сознания можно все-таки "ведать" сверхсущее. На словах познание Бога возможно, но в гносеологии Ареопагитик на место знаний в собственном смысле слова ставится некое мистическое состояние приближения ко всеобщей Причине. По сути, боговедение оказывается богопереживанием. Здесь автор Ареопагитик отходит от авторитетных для него установок неоплатонизма. В данном случае богослов в нем побеждает философа. Если у Плотина знания, получаемые от ума, считались достоверными, то Псевдо-Дионисий делает шаг далее от неоплатонизма и считает ум недееспособным в области добывания истины. В принципиальной непознаваемости Бога сходилась вся патристика, ее задачей было принизить значение познавательных способностей разума, дабы этим возвысить другие способности горé. И Псевдо-Дионисий как представитель патристики демонстрирует типичное для христианского богословия принижение разума как продуктивного разведчика знаний. В стремлении "ко всеобщей Причине" разум оказывается не попутчиком, а ненужным инструментом.

[60] Здесь указан центральный пункт метода, которым пользуется в своем творчестве Псевдо-Дионисий – соединение катафатики и апофатики в нечто единое. Обозначается возможный познавательный предел, где сталкиваются положительное – в превосходном утвердительном смысле – постижение Бога и отрицательное – до последнего отъятия качеств – богословие. Причем если апофазу нам уже приходилось характеризовать, как условное и весьма своеобразное познание Бога, то катафаза и вовсе имеет отношение не столько к познанию, сколько к прославлению Бога.

[61] Словосочетание **самобразьнын wбразъ** представляет собой кальку с греческого αὐτοφυὲς ἄγαλμα, который может быть переведен как самородный образ, но при этом образ будет своего рода метафорой, относящейся к любому произведению искусства, запечатлевшему вдохновенную работу мастера. Если же приблизиться к тексту первоисточника, то окажется,

что речь идет о статуе, изваянной скульптуром (ἄγαλμα – изваяние, статуя, изображение, картина... См.: *Дворецкий И.Х.* Указ. соч. Т. 1. С. 16) в древнерусских Ареопагитиках переводится или как кумїръ, или как wбразъ. Кроме ряда ἄγαλμα – wбразъ (художественный) образ с вариантом ἄγαλμα – wбразъ – изваяние, возможна семантическая последовательность ἄγαλμα – wбразъ – изъображеніе. Но в данном контексте несомненно говорится о статуе.

[62] κάλλος.

[63] Апофатическое ставится над катафитическим, ибо более соответствует мистическим предпочтениям автора. Катафатические определения Бога смыкаются с неоплатоническими реминисценциями Ареопагитик.

[64] Псевдо-Дионисий явно полемизирует с Плотином. В.Н. Лосский, цитируя "Эннеады", пишет: «Чтобы приблизиться к Единому, нужно, по Плотину "самому отрешиться от чувственных предметов, которые являются последними из всех и прийти обратно к предметам первичным ... ибо мы стремимся к Благу; нужно вернуться к своему внутреннему началу, и вместо того чтобы быть множественным, стать единым существом, если мы хотим созерцать начало и Единое"» *Лосский В.Н.* Указ. соч. С. 25. Но если у Плотина это есть восхождение, то Псевдо-Дионисий "прилагание" видит как нисхождение в познании. Это тоже один из оригинальных подходов философствующего богослова, отличающийся от неоплатоников.

[65] Метод отрицания у Псевдо-Дионисия заключается в отъятии всего познавательного, что может быть отнесено к сущему как к материальному и не только к нему (что было бы огрублением мысли Псевдо-Дионисия). Налицо окончательный разрыв с аристотелевской традицией: если Аристотель отыскивал "начала сущего", то автор Ареопагитик полностью отвергает сущее, лишая его самостоятельных онтологических свойств.

[66] Здесь сумрак обозначается катафатически. Но на вершине катафатики Псевдо-Дионисий отрекается от всякой связи с сущим, даже если этим компонентом в сущем является свет (имеется в виду материальный видимый свет). В данном случае это не тот ослепительный и нематериальный свет, который составляет "сияние мрака". В.Н. Лосский считает, что если Плотин, пытаясь постигнуть Бога, отвергает свойства, принадлежащие бытию, то делает это, в отличие от Псевдо-Дионисия, не по причине абсолютной непознаваемости Бога, а потому, что сфера бытия даже на самых высоких своих ступенях обязательно множественна и не имеет абсолютной простоты Единого. Плотин идет по пути сведения к простоте объекта созерцания (через экстаз или "упрощение"). Объект в таком случае может быть определен положительно как Единое, которое в этом отношении не отличается от созерцающего субъекта. Если созерцающий экстаз Плотина заключался в стремлении свести бытие к абсолютной простоте, то экстаз Псевдо-Дионисия – это уже шаг от теории к практике, базирующейся на агностическом признании неспособности выразить сверхсущее, и нацеливавшей в связи с этим на поиск выхода из бытия как такового. Бог Псевдо-Дионисия непознаваем не в силу простоты, которая не может примириться с множественностью, поражающей всякое познание, а в силу причин более глубинных и более абсолютных. Для Псевдо-Дионисия непознаваемость Бога – это единственное

подобающее Богу определение. Его ссылка на псалмопевца: "мрак соделал покровом Своим" (Пс. 17, *12*) – по сути предлагает исчерпать аргументы против непознаваемости Бога авторитетом Св. Писания. И это тоже характерная черта собственно теологии, критерий, отличающий ее от философии, которой даже в философизированном варианте Ареопагитик отводится второстепенная, служебная роль. В комментируемых текстах проработка богословской проблематики ведется нередко на философском уровне, когда христианским постулатам придается неоплатоническое выражение. Но именно гносеологический аспект со всей очевидностью показывает, что синтез христианства с неоплатонизмом не имел глубинных оснований. Осознание абсолютной непознаваемости Бога проводит разграничительную линию между Богом философов у неоплатоников и Богом Откровения в патристике. См.: *Лосский В.Н.* Указ. соч. С. 25–27. Богослов В.Н. Лосский объясняет сходство Ареопагитик с неоплатонизмом исключительно использованием общей терминологии, свойственной данной эпохе. На деле это был многосложный процесс размежевания, не исключавший заимствований из философии в богословие и под спудом этого взаимодействия шел процесс глубинного изменения в мировоззрении средневековья.

Сумрак, или тьма неведения, – это откровенно внефилософский аргумент в системе неоплатонизированного богословия Псевдо-Дионисия. Именно на пороге ослепительного сумрака в пограничной ситуации происходит вся мистерия отрицательной (апофатической – т.е. связанной с отъятием всех мыслимых качеств и свойств) теологии. Сумрак ослепления – это таинственное покрывало перед мыслящим взором тех, кто дерзает постигнуть Бога.

[67] Здесь Псевдо-Дионисий ссылается на не дошедшее до нас произведение, которое должно было находиться перед книгой "О Божественных именах", и уточняет, что он излагает ее методом "катафатического богословия". Автор, похоже, не хочет вступать в спор, боясь, на фоне многоименных ересей, оступиться в одну из них. В Ареопагитиках и без того достаточно формулировок, граничащих с еретичеством.

[68] Псевдо-Дионисий не называет природу Бога единосущной, ибо только что в конце главы 2-й, открещивался от всякой связи с сущим (см. коммент. 65). Этот пробел зорко увидел Максим Исповедник и, не заостряя внимания на опасности подобного рода внеканонической характеристики, он как бы между прочим подправляет автора Ареопагитик, ссылаясь на 318 отцов Церкви, которые назвали Божественную природу единосущной. Здесь скорее всего плохую услугу Псевдо-Дионисию оказала метода апофатики, отрицать все и вся, связанное с сущим, идущим, мол, от Аристотеля. Кроме того, книга "Основы богословия" писалась, как указывает сам автор, ранее, чем текст "О таинственном богословии". И не исключено, что Ареопагит выбирал, каким методом какую книгу излагать.

Природу Троицы Дионисий называет тройственной, а Максим Исповедник уточняет "триипостасной". Комментатор закрывает ортодоксальные прорехи Дионисия, ибо последний для него является непререкаемым авторитетом, как бы одним из 318 столпов Церкви.

[69] Здесь аллегореза Дионисия находит взаимосвязь с понятием эманации как "истечения". Ср.: *Платон.* Государство. VII, 508a–509d. Приведен-

ный пассаж Дионисия в определенной мере может быть поставлен в зависимость от неоплатонической проработки понятия "эманация", где она предстает как естественная продуктивная сила Первоначала, "невольно" производящая низшее от преизбытка творческой мощи. Причем в неоплатонизме существовала двойная концепция эманации. Эманация как неизменяемость высшего при порождении низшего, и второе – возвращение низшего к первоистоку (единому и уму – нусу, νοῦς). В чувственном мире такое возвращение возможно только благодаря воле к преодолению оторванности души от ее умопостигаемой причины. Данный аспект и разрабатывался в богословии с целью обоснования мистических способов единения с Богом.

69а См. коммент. 68.

70 *Акефалы* – члены Александрийской церкви, не пошедшие за своим главой и патриархом Петром Монтом.

71 Речь идет о метонимии (дословно "переименовании") на основе смежности смыслов, а в нашем случае перенесение феноменального понятия на ноуменальную сферу. Характерно, что в тексте памятника исходный греческий термин переводится не соответствующим ему словом переименование, а передается в древнерусском варианте пр҃ѣименованїѧ и при отходе от буквализма книжник тонко интерпретирует текст средствами славянского языка. Он наглядно показывает как при выражении божественного можно пользоваться земными средствами. Здесь красноречив акцент употребления приставки *пре-*, которая прикладывается ко всем рядовым определениям, дабы подчеркнуть высшую степень божественности (сравни: *пре*-мудрость, *пре*-благость). Также образовалось и понятие *пре*-красное и т.д. Поэтому и пр҃ѣименованїѧ не просто условный символ, а некие сакральные именования, подобающее пре-высшему и все превосходящему.

72 В переводе с греческого оригинала в данном случае должно стоять устройство, но употребляется емкий, образный термин оудовреніа, указывающий не просто на устройство миров, а подчеркивающий благость их, ибо "удобрения" – это места, где рассредоточено добро.

73 Выделенное курсивом в Унд. № 264 пропущено. Восстановлено по списку ВМЧ.

74 В рассуждениях о Божественном сумраке, который "выше ума", намечается подход к исихии (ἡσυχία – покой, безмолвие, отрешенность), методу сосредоточенности на Боге, который дал название целому направлению – исихазму. В близкое к созданию Ареопагитик время (т.е. IV–VII вв.) протекала деятельность синайских аскетов – Максима Египетского, Евагрия, Иоанна Лествичника. И хотя между ними и исихастами XIV столетия нельзя поставить знак равенства, а можно говорить лишь о разных видах мистико-аскетической идеологии и практики, мы все же должны констатировать, что автор Ареопагитик не стоял в стороне от разработки теории молитвенной аскезы. Слишком много общего между Псевдо-Дионисием и предшественниками исихазма, причем к последним он оказался гораздо ближе, чем к исихастам в собственном смысле слова.

75 В своем действии, проявляющемся к миру, слово как бы эманирует. Здесь иллюстрируется не только неоплатоническая терминология, но и сам механизм этого понятия.

[76] Если в неоплатонизме восхождение заканчивается соединением с Единым, то у Псевдо-Дионисия оно еще и "невыразимо", ибо безмолвная отрешенность богоустремления и глухое беззвучие Абсолюта сливаются под общей печатью молчания, при попытке Его познать. Выработанная в лаборатории Ареопагита идея восхождения как зеркальное отражение эманации неоплатоников соединяется с теорией и практикой аскезы сирийских отшельников.

[77] Здесь дается простая пропедевтика катафазиса и апофазиса, как бы для учеников и последователей.

[78] Терминология аристотелевская. Но далее начинается апофатизм, т.е. идет отъятие всех качеств, которые могли бы быть отнесены к понятию "причина". Понятно и логично, когда отнимаются качества материального свойства, поскольку в таком случае акцентируется внимание на разрыве Первопричины с миром материи, а сама апофатики нацеливает на устремление к Сверхсущему. Отрицание качеств идет осторожно, поскольку некоторые из качеств могут быть приобщенными к Божественной ипостаси. Например, утвердительный смысл таких отрицаний: "*...Причина всего, будучи выше всего... не бессловесна*" – два отрицания дают утверждение; "*не лишена ума*" – т.е. есть ум; "*на каком-то месте не пребывает*" – но на каком-то пребывает; "*она не бессильна*" – т.е. сильна; "*не имеет недостатка в свете*" – т.е. сверхсветла. Псевдо-Дионисий в целом умело использует апофатику, дабы не подрубать ствол взращиваемой методики мистического богословия.

[79] В тексте Ареопагита есть и такие апофатические формулировки, которые в буквальном смысле подрывают догматические постулаты. Не случайно Максим Исповедник предупреждает, что из такого рода высказываний еще не следует, что *Божественного вовсе не существует*, что такими отрицаниями отрицается само Божество. Логика апофатики, согласно его коррективам, не отрицание, а утверждение от противоположного.

[80] Тот же мотив аристотелизма.

[81] Греческое ἡσυχία – "спокойствие, покой", "тишина, молчание", "мир, мирное время". См.: *Дворецкий И.Х.* Указ. соч. Т. 1. С. 762–763. В древнерусском тексте передано как **безъмлъвїе**; по-видимому, значение в данном случае было выбрано не совсем точно. Однако тождество покоя и безмолвия, как известно, было в практике и идеологии исизахма.

[82] *Она... – не премудрость* – вот с этим, пожалуй, поздние богословы поспорят. Для нейтрализации такого постулата недостаточно упреждающих богохульные выводы комментариев. В отношении понятия "причина" Максим Исповедник уже наготове, и он речет: "...надо разуметь и то, что Причина не имеет слова подобного нашему слову". То есть Максим идет дальше Ареопагита в апофатике, маскируя аристотелизм мистическими казусами богословия.

[83] Возможно полемика с неоплатониками.

[84] В случаях, когда апофатический тезис слишком откровенно "работает" на опровержение принятых (в катафатической между прочим форме) доктринальных постулатов, на помощь Дионисию приходит Максим. В частности, в случае определения божественной природы как благой (неблагой), он дает различения значений понятия и его качественности. Такая защита Ареопагита многого стоит. Недаром, несмотря на постоянно

возникающие сомнения относительно текста, Ареопагитики остаются в числе авторитетных христианских книг.

[85] Апофатика в приложении к понятиям сыновства и отцовства впрямую покушается на подрыв доктриальных постулатов. Здесь частный логико-богословский прием вступает в противоречие с основой основ вероучения, постулированного, передаваемого и осмысляемого в многовековой христианской традиции исключительно катафатически. Максим Исповедник тут же добавляет к апофации слова "в известном нам смысле", пытаясь одиозное звучание основополагающих доктринальных понятий нейтрализовать довольно шатким объяснением, что, мол, одно дело доктринальные определения, а другое – метода апофатических высказываний. Поистине Максим Исповедник был единомышленником Псевдо-Дионисия Ареопагита и ревностным защитником его богословско-философских наработок, сторонником этой линии в христианской теологии. Псевдо-Дионисий с точки зрения канонически допустимого доводит апофатику до предела возможного: так что даже Максим Исповедник со своим авторитетом и выдающимися способностями, оказывается не в состоянии исправить все издержки, точнее, передержки откровенного в своем философском неистовстве Псевдо-Дионисия.

[86] В свете этого и подобных постулатов становится ясно, почему Ареопагитиками интересовались еретики. Даже Максим Исповедник не находит аргументов и ограничивается предостережением, настраивающим на благосклонное восприятие текста: "да не смутит тебя эта глава и не подумаешь ты, что богохульствует этот божественный муж". Для комментатора понятно, что апофатика может подвести к опасной черте.

[87] Выше в катафатическом смысле вводилось понятие божественной тьмы.

[88] Апофатика и катафатика – это лишь метод обозначение "Причины всего", подчеркивающая, что Первопричина перекрывает собой множественность бытия, превышая все, указывает на полную непознаваемость Божественного Абсолюта. Абсолютность Абсолюта – это и есть Бог мистического богословия по Ареопагиту.

В своем запредельном апофатизме Псевдо-Дионисий, на наш взгляд, даже сбивает с толку Максима Исповедника, ибо последний пишет: "Сам *Бог не знает сущее как оно есть*". Вообще говоря, это уже то самое вселенское незнание, которое никому полезным быть не может. И если у Псевдо-Дионисия незнание так или иначе призвано служить слиянию с Богом, то подобное выражение Максима способно посеять только аскетическое вселенское безмолвие.

[89] См. коммент. 84.

[90] См. коммент. 83.

[91] См. коммент. 88.

[92] См. коммент. 89.

ЗНАЧЕНИЕ ПОНЯТИЯ "СТЯЖЁННОЕ" Н. КУЗАНСКОГО И ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИЯ В УЧЕНИИ Л.П. КАРСАВИНА

Ю.Б. Мелих

Николай Кузанский – это мыслитель, имя которого часто упоминается и на которого постоянно ссылаются представители философии всеединства. В учении Кузанского можно найти много идей и подходов, которые близки не только Л.П. Карсавину и С.Л. Франку. М. Хайдеггер использует понятия "идентичность и дифференция"; в философии диалога присутствует взаимоотношение между "не иным и иным" (non aliud et aliud); в символизме – отношение между невидимым и видимым как его образом. Проблемы, связанные с осмыслением субъективности и индивидуальности в европейской философской традиции, нельзя представить без учения Кузанского, которое содержит в себе новаторские элементы как для философии и богословия, так и для математики, медицины, филологии. В учении Кузанского заключены истоки многих персоналистских положений Карсавина.

В данной работе внимание концентрируется на понятия "contractio" ("стяжённость"), при этом учение Кузанского рассматривается в теоретико-познавательном методологическом ключе. Нас интересует не просто, *что* утверждает Кузанский, а *как* он мыслит. Такой подход к анализу учения Кузанского уже был осуществлен Э. Кассирером и Э. Хоффманном (последний замечает, что результаты его исследования близки к выводам Кассирера)[1]. Внимание именно к исследованию Хоффмана связано с тем, что он, в отличие от Кассирера, на первый план выдвигает тему христологии Кузанского, только с учетом которой (по мнению Хоффмана, и заметим, что автор его разделяет) учение Кузанского становится системой. А это дает возможность в данном исследовании наиболее адекватно выявить специфику термина "contractio" и провести параллели с философией всеединства Карсавина.

Излагая свою концепцию личности, Карсавин постоянно ссылается на положение Кузанского "все во всем находится стяжённо" (Кузанский в свою очередь пользуется утверждением Анаксагора "все во всем" – "quodlibet esse in quolibet", и формулирует: "в каждом творении Вселенная пребывает в качестве этого творения и так каждое вбирает все вещи, становящиеся в нем конкретно (стяжённо. – *Ю.М.*) им самим"[2]. – "In qualibet enim creatura universum est ipsa crea-

---

[1] Ср.: *Hoffmann E.* Das Universum des Nikolaus von Cues. Heidelberg. 1930. S. 3; *Cassirer E.* Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Leipzig; B., 1927.

[2] *Николай Кузанский.* Об ученом незнании // Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 110. Понятие *contractio*, переведенное В.В. Бибихиным как *конкретное*, читать как *стяжённое*.

tura, et ita quodlibet recipit omnia, ut in ipso sint ipsum contracte"[3]), которое дает ему возможность допустить исходное (онтологическое, невременное) совершенство тварного мира. Но Карсавин не останавливается более подробно на раскрытии этого понятия, по-видимому считая его достаточно ясным. Однако вопрос о значении данного положения для современного читателя совсем не очевиден. Особенно это относится к понятию "стяжённо" – "contracte" ("стяжённость" – "contractio"), которое сегодня не только не общеупотребительно, но даже заключает в себе некую загадочность. Представляется целесообразным проследить, как Кузанский вводил понятие "contracte", что он хотел определить с помощью этого понятия, что именно объяснить. Небезынтересен и тот факт, что понятие "стяжённо" не перенимается другими мыслителями. Трудности возникают и из-за различных переводом кузановского "contracte".

В русском языке существуют по крайней мере три перевода: "ограниченное" у С.А. Лопашова (1937), "конкретное" у В.В. Бибихина (1979) и перевод Карсавина как "стяжённое". Немало трудностей возникло и при переводе "contractio" на европейские языки. Так, в немецком переводе "contractio" Кузанского означает "Verschränkung" – ограничение, стеснение. Карл Ясперс определяет стяжённое через конкретное, т.е. употребляет его со связкой "или" (contractum seu concretum), где Бог являет собой Абсолютное бытие, а Универсум – конкретное. Абсолютно наибольшее в Универсуме становится стяжённо наибольшим, т.е. ограничивается[4]. Ясперс фиксирует внимание преимущественно на данном отношении между Абсолютом и Универсумом, Богом и миром, и не уделяет внимания стяжённости Универсума к единичному, и наоборот, т.е. принципу: "все во всем находится стяжённо". Перевод "contracte" словом "конкретное" представляется неудовлетворительным, ибо он порождает ряд вопросов, например, такой: почему Кузанский, употребляя это понятие "concretus", которое означает уплотнение, все же не ограничивается им[5].

Автор предпочитает использовать перевод Карсавина. Правда, в нем есть свои недостатки, прежде всего это непрозрачность смысла для современного читателя. Однако слово "стяжённость" для обозначения "contractio" все же демонстрирует стяжение множественного в единство, во всеединство, ко всему. Стягивание любой чтойности, любого единичного к своей самости, отличной от все-

---

[3] *Nikolaus von Kues*. Die wissende Unwissenheit // Nikolaus von Kues. Philosophisch-theologische Schriften / Hrsg. und eingeführt von L. Gabriel; Übersetzt und kommentiert von D. und W. Dupre. Studien-und Jubiläumsausgabe. Lateinisch-Deutsch. Bd. 1. Wien, 1964. S. 344. Далее Кузанский пишет: "Cum quodlibet non possit esse actu omnia, cum sit contractum, contrahit omnia, ut sint ipsum. Si igitur *omnia sunt in omnibus*, omnia videntur quodlibet praecedere". Курсивом выделенная автором фраза переводится Бибихиным как "все во всем".

[4] Ср.: *Jaspers K*. Nikolaus Cusanus. München, 1964. S. 115–116.

[5] Contractio u concretus пересекаются в значении уплотнения, стеснения.

го, – это, собственно, и составляет смысл рассуждений Кузанского, в отличие от слова "конкретное", которое суживает смысл "contracte" сферой познания; или слова "ограниченное", которое высвечивает лишь один, притом не основной, его аспект.

Впоследствии нам предстоит убедиться, сколь многогранно и многофункционально, богато содержанием понятия "contractio" у Кузанского (и также в том, что слова "стяжённость" и "стяжённое" наиболее адекватно передают многоаспектность этого понятия).

Понятие "contractio" Кузанский вводит в своем фундаментальном труде "De docta ingorantia" ("Об ученом незнании"), в котором он (в трех книгах) развивает представление о мире и пытается со всей логической строгостью последовательно мыслить Вселенную. Вселенная для Кузанского это "все" – за исключением понятия Бога. Только Бог отделен от Вселенной, Абсолютен. Вселенная в своей основе постоянно иное (aliud), это тотальность везде и всегда иного, где все находится в отношении друг к другу, не существует одной вещи без другой, не существует понятия без порядка других понятий, числа без других чисел. Только Бог не-иное (non-aliud). Вселенная для него – Единое во многом. Бог это единство, которое не знает множества. Вселенная понимается Кузанским как бытие, воспринимаемое и мыслимое, чувственное и не чувственное. Чтобы было возможным логическое обоснование таким образом мыслимых Абсолюта и Абсолютного Бытия (Вселенной), "благодаря которому все вещи суть то, что они суть"[6], Кузанский вводит одно из вспомогательных понятий "contractio", которое должно объяснить самость, чтойность вещей. Поскольку три книги "Ученого незнания" внутренне едины, опираются на строгую логику, целесообразно проследить, как Кузанский подходит к необходимости введения этого понятия, какое место в данной логике ему принадлежит.

Основополагающая идея, на которой, как на фундаменте, выстраивается философия Кузанского, – это утверждение о "coincidentia oppositorum", совпадении противоположностей. Эта идея, воплотившаяся в учении о Боге как совпадении противоположностей, а также в математических доказательствах равенства максимума и минимума и др., возникла у Кузанского не без влияния *Раймунда Луллия* (1235–1315), одна из работ которого называется "О квадратуре и треугольности круга"[7]. П.П. Гайденко отмечает, что учение

---

[6] *Николай Кузанский.* Об ученом незнании. С. 52.

[7] Об этом Кузанский сообщает в конце работы "Об ученом незнании", где он отмечает, что ее замысел возник у него на корабле, когда он возвращался из Византии в Италию в 1438 г., сопровождая высокопоставленных представителей православной церкви на собор, в связи с подготовкой Флорентийской Унии. Иллюстрацией к этой идее может служить невозможность совмещения квадрата и круга. Греческие мыслители решают такую задачу как арифметически рационально выражаемую площадь квадрата a^2 с арифметически иррациональной площадью круга $\Diamond r^2$, вписывая квадрат в круг и мысля количество сторон многоугольника как n, бесконечное.

Кузанского было подготовлено как под влиянием средневековой философии, так и неоплатонизма, но "это не умаляет значения его работ", которые уводят «далеко и от античного неоплатонизма, и от "радикального объективизма"»[8]. Кузанский видит, что математика представляет собой способ мышления, который не останавливается на конечном, в бесконечном же возможно совпадение противоположностей и, таким образом, эмпирически данные противоположности и нерешаемые противоречия, мыслимые в бесконечности, в ней совпадают. Противоположности, существуя в конечном, при внесении их в мышление бесконечного, которое представляет собой продукт познающего мышления, являются составной частью высшего единства. Кузанский превращает истинный в математике логический принцип в общий принцип мышления при определении отношения конечного и бесконечного. Мышление, по Кузанскому, возможно только как познающее, соизмеряющее отношения; мир конкретного может быть познан только в сравнении конкретного друг с другом. Бесконечность может быть мыслима, но условием этой мыслимости выступает ее соизмеримость с конечным. Противоречия, не решаемые в рамках конечно и единично мыслимого мира, решаются при допущении существования бесконечного как соотносимого с конечным, но отличного от него.

Кузанский вводит понимание фундаментально различных областей Абсолютного, бесконечного и относительного, конечного. В понимании соизмеримости этого отношения и состоит "революционность" мысли Кузанского. Это подчеркивает Хоффманн, указывая, что таким образом мыслимое отношение предполагает отсутствие опосредующих звеньев между конечным и бесконечным, в чем резкое отличие от томизма и аристотелизма[9], а также и от платонизма. Многоугольники могут быть большими или маленькими, как нечто конечное, они все гомогенны своей конечностью и одинаково далеки от бесконечного многоугольника и несоизмеримы с ним. Между сравнимым, соизмеримым (comparatio) и надсравнимым (superlatio) не существует переходных ступеней. И более того, все сравнимое имеет смысл только перед возможностью несравнимого, пусть даже само несравнимое находится по ту сторону всякого сравнения. Надсравнимое (superlatio) не имеет ничего, с чем можно было бы сравнивать. Все сравнимое, соизмеримое, все познаваемое и само познание как бы прекращают свое существование, как только предметом знания становится само бесконечное, Абсолютное в своей адекватной сущности. В рамках конечного допускаются противоречия, действует логика Аристотеля, в которой от одной конечности до другой прокладываются последовательные мыслительные шаги. Кузанский объявляет фундаментальной ошибкой в богословии под-

---

[8] *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки: XVII–XVIII вв. М., 1987. С. 65.

[9] Ср.: *Hoffmann E.* Das Universum des Nikolaus von Cues. S. 8.

ход к бесконечному как последовательный, рекурсивный путь, как путь от особенного к логически общему, подобный тому, который проделывается в рамках мышления конечного и единичного. Все обобщающие понятия родов и видов и даже универсальные понятия относятся еще к Универсуму, ко Вселенной, т.е. к тому, что по эту сторону Абсолюта. Поэтому к бесконечному применима только отрицательная форма знания, т.е. такие определения, как непознаваемое, несравнимое, непреходящее и т.д. Отпадает, таким образом, необходимость обоснования Абсолютного как восхождения от одного силлогизма к другому как последовательного выстраивания иерархии. Такая иерархия присутствует у Аристотеля в соотнесенности различных сфер в Космосе или у Эриугены как ступенчатость природы. В Универсуме теряется его центричность, там нет ни верха, ни низа. Сохраняется только разграничение между конечным и бесконечным, познаваемым и непознаваемым, Абсолютным и Универсумом, Вселенной.

Первая книга труда "Об ученом незнании" должна была показать, по утверждению Кузанского, как Бог есть Единое, есть Все. Вторая же – описать, как все есть Бог. Так же как, следуя его доказательству max = min, и в сфере бесконечного можно одно понятие определить через другое, как бы по кругу, например, "высшая справедливость есть высшая истина, а высшая истина есть высшая справедливость, и так в отношении всего"[10]. Как это есть и как это можно мыслить, Кузанский иллюстрирует во второй книге, вводя другие понятия: Универсум, единство – множество, свертывание – развертывание, каждое – все и стяжённость (contractio). Это такие же пары понятий, как бесконечное и конечное. Кузанский подчеркивает, что во второй книге он разворачивает принципы, содержащиеся в первой, эксплицируя, делая очевидным то, что только имплицитно было заключено в утверждениях первой книги. Как бесконечность полагает конечность, может быть мыслима только через конечное, которое в своем пределе – как максимальный минимум – равен Абсолютному, так и каждое равно Единому. Единое может быть мыслимо через единичное все. Посредником между Абсолютным Единым и единством множества служит Универсум.

Все понятия Кузанского имеют числовую природу, являясь в силу этого неким ограничением. И число – это то, что опосредует связь между подвижным, преходящим, изменчивым и общим, постоянным, которое возможно только мыслить. Понятие Универсума, Вселенной – это тоже посредник. Оно опосредует связь между изменчивым многообразием Вселенной и тем, что ее объединяет. Это абстрактная сущность мыслимого бытия, которая в то же время не совсем лишена материальных опор, без чего ее было бы нельзя во-

---

[10] *Николай Кузанский.* Об ученом незнании. С. 84.

образить, помыслить[11]. Бытие у Кузанского – это иллюстрация способности Абсолютного содержать в себе все через посредство Универсума. Демонстрацию принципа свертывания и развертывания Кузанский проводит опять же при помощи математических фигур, многообразие которых сводимо или выводимо из точки. Разница между точкой и линией состоит в том, что бытие линии имплицитно содержится в точке, в свою очередь линия – это экспликация точки, развертывание бытия имплицитно находящегося в точке. Площадь – это эксплицированная линия. Но эта экспликация возможна и реализует себя как способность мышления выявлять, делать очевидным то, что имплицитно в нем находится, исходя из своего собственного содержания. Интеллект у Кузанского не детерминирует вещи, которые он рассматривает, это дело Божественного разума. Интеллект осознает свою способность до бесконечности познавать бытие, а также осознает себя как сущность, призванную развертывать себя до бесконечности. Развертывание предполагает некий изначальный пункт, содержащий в себе все возможное для экспликации, некое основание. Таким основанием является Бог. Вводя понятие развертывания, Кузанский следует своей исходной посылке – отказу от идеи иерархичности Универсума по отношению к Абсолютному. Развертывание равноценных единиц, точек, если следовать математическому примеру Кузанского, ведет к познанию бытия как соизмеримого, сводимого к единству, что подтверждает в свою очередь свойство бытия обладать этим единством. Выводимость линии из точки и сводимость ее в точку позволяет продемонстрировать, как возможно помыслить единство множества.

Множество не обладает здесь качественным различием, множество как множество единичности как таковой. Но в то же время, через понятия свертывания и развертывания Кузанский демонстрирует возможность помыслить в едином многое, которое проявляет себя. Линия – это и точка и линия одновременно, но она и от-лична от точки. Для того чтобы фиксировать эту отличность, т.е. то, что существование всего единичного "участняемо", иначе формулируя; чтойность, неодинаковой всего единичного, Кузанский и вводит понятие "стяжённо". Стяжённость – это то, через посредством чего можно объяснить существование вещей такими, какие они есть, их самость, и в этом смысле – их конкретность. Но ведь решающее стяжение Универсума происходит по отношению к Абсолютному Максимуму и состоит в том, что единство мира – это всегда единство множества единичных вещей. Стяжённость в силу этого есть отношение между Богом-Миром и единичностью. Таким образом, через понятия свертывания и развертывания Кузанский определяет пару понятий "единство" и "множество", как они относятся друг к другу в

[11] Ср.: Там же. С. 65.

Универсуме. Другое объяснение требуется для раскрытия единичности, которая представлена Кузанским в паре с понятием "все", которая должна решить проблему особенного и общего. Обе пары понятий в комбинации ставят Универсум как медиум между Единым Абсолютным и единичным индивидуальным. Универсум – это одно для многого и общее для особенного. Универсум, будучи связующим понятием, являет собой уже и посюсторонность по отношению к Абсолютному, которая не лишена противоречивости конкретной, различенной единичности. То, что делает единичность отличной от Абсолютного, как раз и есть стяжённость. В Универсуме есть все, но стяжённо, это первый момент дифференциации Абсолютного по отношению к Универсуму. Как это возможно, Кузанский не объясняет. Более того, он твердо заявляет, что этого знать нельзя, ибо мышление может представить уже имеющееся отношение, которое было имплицитно в нем. Переход от мыслимого конечного к мыслимому бесконечному вследствие несоизмеримости бесконечного представляет собой скачок: "...желающий понять максимум в простом созерцании должен совершить скачок за пределы вещественного различия и разнообразия"[12].

Проводя последовательно принцип стяжённости Кузанский переходит от стяжённости Универсума к Абсолютному, от стяжённости единичного к Универсуму, в котором каждое содержит в себе все стяжённо, создавая микроуниверсум. Этот принцип развертывается из первого основного, где все сводимо к единому и *max = min*, где каждое, единичное, стяжённое = все = Универсум, где каждое содержит в себе возможность непосредственного скачка в бесконечное. Чтойностью, самостью Универсума является свойство быть всем, вне его ничего не может быть, и в качестве этого "все", он есть в каждом, но стяжённо, оставляя всему единичному возможность для выражения самости: "...в каждом творении Вселенная пребывает в качестве этого творения и так каждое вбирает все вещи, становящиеся в нем конкретно им самим: не имея возможности из-за своей конкретной определенности быть актуально всем, каждое конкретизует собой все, определяя все в себя самого"[13].

Через стяжённость определяется и первичная раз-личенность между бесконечностью и конечностью, сложностью и простотой, вечностью и последовательностью. Здесь представляется оправданным говорить о первичном ограничении, о наличии первичных отношений, взаимоограничивающих максимально общие понятия. И здесь же повторяется и основной принцип Кузанского – равнозначной действенности стяжённости для предельно общих понятий и для каждой единичности, неопосредованность отношения между макси-

---

[12] Там же. С. 63–64.

[13] Там же. С. 110, ср. сноску 154.

мумом и минимумом. "Стяжённо" объясняет не только, как возможно мыслить существование онтологически всего во всем, но одновременно это логическая конструкция самого мышления. Единичное, индивидуальное и общее может быть схвачено в понятиях абстрактного и конкретного. Происходит как бы раздвоение значения понятия "стяжённо": оно становится связующим звеном между мыслимым и тем, как оно мыслится.

Примером всего во всем может послужить отношение человечества и человека. Кузанский поясняет этот термин в другой своей работе, "О предположениях", которая должна далее разъяснить, представить посредством интеллектуального наблюдения, более конкретно развернуть данное понятие, подтвердить – через введение других мыслительных образов и понятий – уже сказанное. Здесь появляются понятия "различие" и "сходство". Но опять же повторяется общая схема: различие, мыслимое в бесконечность, являет собой "не более различие, чем сходство". "Каждое сходится и разнится с каждым, и только точное равенство здесь невозможно: такая точность абсолютно возвышается над универсумом вещей"[14]. В рамках же Универсума можно найти родовые, видовые сходства и различия. Кузанский приводит образный пример, используя математическую терминологию. Он представляет Универсум кругом, где в центре каждого минимального круга есть нечто единичное, которое как таковое имеет сходство со всем в Универсуме. В качестве же центра оно отлично от круга, в котором оно рассматривается, но имеет с ним родовое сходство. Затем оно имеет более конкретное видовое сходство с содержимым более узкого круга и т.д., доходя до единичности, которая все индивидуализирует, являя собой наиболее узкий, стяжённый круг. Вселенная-Универсум универсализирует все. Кузанский, обращаясь к кардиналу Юлиану, говорит, и в шутку и всерьез, что в нем все универсальное, родовое и видовое, "юлианствует", "как гармония в арфе арфствует" ... и т.д., ни в ком другом, как в индивидууме, это невозможно. Процесс конкретизации стяжения можно, по Кузанскому, проделать и в другом направлении, если переходить к расчлененным сходствам, необходимо разрешить "самый стяжённый круг во всеобщий"[15]. Эта уникально сложная и метафизически богатая разверстка представления об индивидуации – через понятия сходства и различия и стяжённости – важна еще тем, что понятия "юлианствовать", "арфствовать" как фиксация проявления индивидуальности, как мы увидим впоследствии, близки представлениям Карсавина о единичных качествованиях, их актуализации в принципе универсально-бесконечного многообразия личности. У Карсавина "я" стяжённо содержит все, но индивидуализирует, качествует, проявляя себя, свою единичность по-разному.

---

[14] *Николай Кузанский.* О предположениях // Николай Кузанский. Соч. В 2 т. Т. 1. С. 230.

[15] Там же. С. 231.

Итак, основное назначение "стяжённости" – обоснование вещи такой, как она есть, что подводит к пониманию различия как основы индивидуальности: но одновременно подчеркивается, что выраженность различия возможна только через "стяжение" единичности к чему-то. Связанность стяжённости с идентичностью, индивидуальностью подчеркивает Карсавин. Из различных формулировок "стяжённости" у Кузанского ему особенно близко то определение, которое он передает другим, сегодня не сразу понятным словом – "участняемость". Речь идет о том, что каждое единичное, будучи "стяжённым" в целостном единстве Универсума, одновременно есть "стяжённое" по отношению к себе самому, к своему неповторимо-частному, индивидуализируемому единству (к своего рода микромиру частного, сугубо конкретного). Ведь и сам Кузанский определяет идентичность Универсума через дифференцию: "тождество (идентичность. – *Ю.М.*) Вселенной пребывает в различии (дифференции. – *Ю.М.*), как и ее единство – в множестве"[16] ("identitas universi est in diversitate sicut unitas in pluralitate"[17]). Слово "*различие*" в русском языке – более удачное, чем латинское понятие "дифференция", которое требует дополнительного разъяснения через "участняемость" (что и делает Кузанский), в то время как различие по существу уже предполагает "участняемость", как привативность, личностность. Стяжённость как "участняемость" Абсолютного Максимума к Универсуму, и как "участняемость" каждого к другому единичному и Универсуму, определяемая через дифференцию, является предметом философской рефлексии таких мыслителей, как Хайдеггер, а вслед за ним и Деррида, Делёз и др. Однако эти мыслители, перенимая понятие "дифференция", почему-то обходят молчанием понятие "стяжённого" у Кузанского. А вот является ли понятие "дифференции" достаточным для обоснования идентичности, это вопрос для специального исследования. У Кузанского дифференция начинается со стяжения к чему-то и возможна при условии наличия всего во всем, которое выводимо из себя развертывающего Единого.

В связи с переходом от Абсолютного Максимума к Универсуму, как от того, что нельзя помыслить и определить в его сущности, к мыслимому Универсуму, Кузанский, как уже упоминалось, пользуется понятием "скачка", что опять же наводит мысль о параллелизме размышлений Кузанского и Хайдеггера. Хайдеггер анализирует предложение Парменида о равенстве мышления и бытия и утверждает идентичность как нечто равное с самим собой. При обосновании этого положения он ссылается на Платона[18]. Идентичность – это положенность бытия в его основе, она возможна только через

---

[16] *Николай Кузанский.* Об ученом незнании. С. 108.
[17] *Nikolaus von Kues.* Die wissende Unwissenheit. S. 340.
[18] См.: Identität und Differenz / M. Heidegger. Stuttgart, 1996. S. 10–14.

чтойность, которая пребывает, определяется в языке. Язык, по утверждению Хайдеггера, это дом бытия. Прыжок (Sprung) происходит из единства бытия и мышления в язык, через который человек сопринадлежит, со-бытийствует с сущностью бытия, что осознается мышлением в противопоставлении самому к себе. Таким образом, "прыжок" у Хайдеггера связан с мышлением и бытием, с сущностным их единством, с тем, что определяет их идентичность, самость. Данное положение Хайдеггера мы не можем анализировать здесь более подробно. Существенным в данном контексте является то, что Хайдеггер мыслит в тех же понятиях и в том же контексте соотнесенность бытия, мышления и идентичности. Близкая Кузанскому позиция прослеживается и у Кьеркегора, когда он утверждает необходимость скачка из бесконечности, потусторонности в конечность, определенность, отрицая понятие "опосредования" у Гегеля: "Всякое движение бесконечности осуществляется посредством страсти, и никакая рефлексия не в состоянии вызвать движение. Таков постоянно длящийся прыжок, в этом наличном существовании – прыжок, который объясняет движение..."[19]

Возвращаясь к Карсавину, заметим, что он не упускает понятие "стяжённого" у Кузанского, но и не развивает его. Обоснование Кузанским наличия всего во всем, выход через стяжённость к индивидуальному, по степени выраженности совершенства которого человек превышает всю остальную тварность, сознавая себя моментом высшего совершенного единства, – эти элементы учения Кузанского неоднократно воспроизводятся у Карсавина и применяются им в концепции личности.

Карсавин работает с текстами Кузанского в связи с написанием своего сочинения "Джиордано Бруно", в котором он выделяет и основные, значимые для метафизики моменты учения Кузанского. Центральной проблематикой средневековья, по Карсавину, является осмысление отношения личности к миру и к Богу, со свойственным ему преобладанием стремления к Абсолютному, в отличие от Ренессанса, в котором преобладает стремление к миру, Кузанский, будучи человеком средневековья, кардиналом Апостольской церкви, тяготея к Абсолютному, все же "раскрывает в Божестве смысл мира". Ему, по убеждению Карсавина, удается совершить синтез метафизики и жизни, вводя различие между Абсолютным и "стяжённою комплицитностью вселенной"[20], между негативно бесконечным и стяжённо бесконечным. Негативно бесконечное – это актуальная бесконечность, это – Бог. "Наоборот, Вселенная, охватывая все, что

---

[19] *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993. С. 42.

[20] *Карсавин Л.П.* Джиордано Бруно. Берлин, 1925. С. 264. Термин "комплицитность условная или стяжённая" употребляется Карсавиным вслед за Кузанским. Последний вводит пару понятий "complicatio–explicatio" (свернутость–развернутость).

не есть бог, не может быть негативно бесконечной, хотя она не имеет предела и тем самым привативно бесконечна"[21]. Гайденко раскрывает смысл утверждения Кузанского о привативной, стяжённой бесконечности в том, что в современном представлении называется потенциальной бесконечностью и что в античности именовалось как беспредельное. Вселенная у Кузанского "не имеет предела", так как "всегда может быть актуально больше", т.е. к ней могут быть прибавлены конечные величины, в то время как актуальная бесконечность, являясь Абсолютной, не может чего-то не иметь и, следовательно, что-то прибавлять. Привативная бесконечность может возрастать без предела, но никогда не превратится в актуальную бесконечность, такой бесконечностью обладает Вселенная, Универсум[22].

Через стяжённость Кузанский вводит понимание о некой особенной координации личности с Абсолютным, в ощущении полного единства с Ним. Но это единство не эмпирическое, а "потухание эмпирической противопоставленности и разъединенности при сохранении истинной"[23] сущности своего Я, личности. Это то, что Карсавин называет "истинным Всеединством", а Гайденко говорит о "тайне индивидуального бытия" до конца непознаваемого. Карсавин учитывает наличие этой новой координации личности с Абсолютным и вводит в свою концепцию личности понятие "стяжённости". Наиболее полно Карсавин формулирует свою интерпретацию стяжённого в работе "О началах": "Эмпирическое мое сознающее себя бытие и есть мое несовершенное триединство, момент моего совершенного, двуединого с Божьим. В качестве такого ограниченного момента я все же некоторым образом содержу и опознаю высшее мое триединство и Триединство Божье. Но содержу и опознаю я их участняемо и умаляемо – словно сжав их друг с другом и со мною, "стяжённо", "contracte", как говорил *Николай Кузанский*»[24]. По существу в этой цитате представлены главные моменты смысла понятия "стяжённо", как его интерпретирует, развертывает Карсавин: 1) понятие "стяжённо" работает на онтологическом уровне – "я содержу" высшее триединство; 2) на познавательном уровне, – "я опознаю" триединство свое с Божьим; 3) я делаю это участняемо, т.е. в своей индивидуальности, единичности; 4) я делаю это "умаляемо", т.е. ограничено, в соответствии с возможностями. В первых двух аспектах "стяжённость" выступает как "стягивание" в единство; во вторых двух аспектах – как "сжатие", "умаление" (именно как "уча-

---

[21] *Николай Кузанский.* Об ученом незнании. С. 98–99.

[22] Ср.: *Гайденко П.П.* Николай Кузанский и формирование теоретических предпосылок науки нового времени // Вопр. истории естествознания и техники. 1988. № 3. С. 65.

[23] *Карсавин Л.П.* Джордано Бруно. С. 262.

[24] *Карсавин Л.П.* О началах. Берлин, 1925. С. 90.

стнение"). Можно задать вопрос, является ли стяжённость динамическим принципом или статическим? Кузанский всегда подчеркивает что ответ на вопрос: "Как возможно нечто?" известен только Богу. Человеческий же разум мыслит это как данное отношение, т.е. не как нечто есть, а что есть. Ответ на этот вопрос даже в рамках философии всеединства неоднозначен. У Карсавина "стяжённость" – это *данное* отношение, у Франка же – динамика, развертывающееся *стяжение*.

Франк также использует это понятие в одной из своих самых значительных работ "Непостижимое", когда он подробно анализирует трактат Кузанского "Об ученом незнании" и, таким образом, как бы исходя из него представляет и обосновывает свою концепцию всеединства. Франк определяет схему своего построения анализа непостижимого: "Это – пока лишь гипотетическое допущенное нами – начало *непостижимого* мы пытаемся проследить в трех слоях бытия: 1) *в окружающем нас мире* или – шире говоря – в том, что предстоит нам как *предметное бытие*... 2) *в нашем собственном бытии*... и 3) в том слое реальности, который в качестве первоосновы и всеединства как-то объединяет и обосновывает оба эти различные и разнородные мира"[25]. О стяжённости Франк начинает говорить во втором слое бытия как о двуединстве бытия и самости. В отличие от Карсавина, который не использует понятия бытия, а начинает с самопознающего субъекта, концепция Франка развивается под влиянием и параллельно позиции Кузанского, у которого стяжённое выступает как отношение между безграничным Абсолютным бытием и самобытием: «"Все" – *всеединство бытия, – взятое как единичное, и есть именно то, что мы разумеем под непосредственным самобытием*. Будучи в каком-то смысле всеобъемлющим, абсолютным, оно все же такое абсолютное, которое отделяется от всего остального и имеет его вне себя; оно как бы *сжимается*, уходит внутрь себя и именно в этой умаленной, стиснутой форме бытия – именно в качестве лишь *одного* среди многого иного – имеет себя, есть бытие-для-себя, или "самобытие"» (курсив мой. – *Ю.М.*)[26]. Обратим внимание, что Франк фактически подчеркивает момент "сжатия", "стиснутости" бытия, всего в бытийственной единичности, тем самым объективно воспроизводя и толкование Кузанского, и интерпретацию Карсавина. Как Кузанский и Карсавин, Франк связывает с понятием стяжённости существование бытия как самобытия, т.е. самости, выявленности в бытии его "чтойности". Непроясненной остается динамика сжатия, в частности за счет чего она происходит.

В данной ситуации можно воспользоваться толкованием стяжённого в аспекте статики или динамики у Хоффманна и Херольда.

---

[25] *Франк С.Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Соч. М., 1990. С. 198.

[26] Там же. С. 334.

Хоффманн утверждает, что contractio – это "процесс, с помощью которого Абсолютное себя лимитирует и ограничивает в относительном", т.е. с его помощью совершается "шаг от единства к Единому", и что в результате этого процесса "единицей положена двойка, двойкой – тройка"[27] и т.д. Херольд же понимает contractio следующим образом: "В каждом единичном есть все, стяжённо как именно эта реально существующая вещь. Постоянство единичного обеспечивается только через эту универсальную взаимосвязь. Кузанский поэтому может утверждать, что Универсум (Gesamt) в каждом единичном стяжении "покоится"[28]. Если Хоффманн говорит об отношении Абсолютного к единичному, то Херольд – об отношении общего к единичному. Таким образом проясняется, что стяжённость как динамика единства охватывает два уровня отношений: в первом, единичное соизмеримо всему, являясь всем стяжённо, как и Универсум, во втором, единичное и Универсум относятся к Абсолютному. "Наибольшее" и "наименьшее" в бытии содержат в себе все и стоят непосредственно перед Абсолютным, развертывая, раскрывая себя в интеллектуальном наблюдении обращенного на себя мышления. В этом учении Кузанского заложены начала тех идей, которые будут сформулированы как творческий минимум у Бруно, монада у Лейбница и дедуктивное выведение мира из Бога у Спинозы. Не удивительно, что именно эти мыслители представят философский фундамент, основу для развития идей персонализма и в то же время окажут значительное влияние на концепцию личности у Карсавина. В учении Кузанского положения философии этих мыслителей "имеют... свое генеалогическое начало"[29].

Если первые два плана направления мысли Кузанского имели основой демонстрацию возможности мыслимости Универсума как отличного от Бога и в себе тотального бытия, то третьим планом выступает проблема смысла, мотива Универсума, "concordantia". Понятие "стяжённое" фиксирует отношение неопосредованной соотносимости каждого как единичного, т.е. микроуниверсума, в его индивидуальности с Абсолютом и обуславливает возможность обращенности, направленности на совершенное, на Абсолют. В познавательном аспекте неопосредованная соотнесенность единичного, индивидуального с Абсолютом проявляется в кузановской формулировке о знании как умудренном неведении. Как отмечает Гайденко, она может толковаться следующим образом: "...индивидуальное несет в себе тайну, которая никогда не может быть раскрыта до конца... Как раз переживание этой до конца не раскрываемой божественной тайны в каждом индивидуальном существе и явлении –

---

[27] *Hoffmann E.* Das Universum des Nikolaus von Cues. S. 20.

[28] *Herold N.* Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues. Münster, 1975. S. 19.

[29] *Hoffmann E.* Das Universum des Nikolaus von Cues. S. 16.

вот то высшее из человеческих состояний, которое более всего доставляет радости ученому"[30]. Обоснование возможности обращенности единичного, индивидуального на совершенное, на Абсолют может в свою очередь осознаваться как "задание". Это задание связано с осознанием своей ограниченности и, в то же время, возможностью совершенствования, которое привносит в данное отношение элемент свободы. Об этом и о том, что придает смысл Универсуму, Вселенной, речь идет в третьей книге Кузанского.

Определяя "мотив" существования Универсума, Кузанский мыслит его в двух направлениях – это мысль о Христе и о церкви. В третьей книге выявляется и смысл того, какие следствия может заключать в себе идея о таким образом мыслимом Универсуме. Можно утверждать: Кузанский полагает, что являющий себя таким образом Универсум может быть объяснен и представлен только из Единого. Как уже отмечалось, исходная мысль концепции Кузанского возникла у него на корабле, во время возвращения из Византии. В то время обсуждались расхождения представителей восточной и западной церквей. В воздухе витала проблема объяснения разногласий в рамках христианства, а также существования ересей и других религий. Последовательно мыслимый из Единого Универсум как необходимое единство множества (причем множества единичности как самости, различности, обуславливающей невозможность абсолютного равенства) несет в себе и идею необходимости многообразия в выражении Единого. Отсюда и каждая единичная религия по-своему выявляет высшее единство и каждая является, таким образом, ценной. Но каждая религия должна быть проникнута сознанием того, что она только умаленно может выразить абсолютную идею. Никакая религия не обладает приоритетом, многообразие и индивидуальность становятся тем, что должно выражать идею существования Абсолютного. Кузанский приводит известный пример с картинами в брюссельской ратуше, в капелле св. Вероники в Кобленце и др., когда каждый и все, одновременно обратя взор к картине, видят взгляд, обращенный на себя. И даже если наблюдатели движутся в противоположные стороны, т.е. или навстречу друг другу, или отдаляясь друг от друга, взгляд с картины следует за ними. Чтобы узнать это, нужно иметь перед собой другого и верить тому, что он говорит. Одновременно Кузанский утверждает, что "взгляд иконы не оставляет никого, даже движущихся в противоположных направлениях"[31]. Этот пример Кузанский приводит в другой своей работе "О видении Бога", более ориентированной на осмысление свободы и воли индивидуума. Но онтологическим осно-

---

[30] *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки: XVII–XVIII вв. С. 58.

[31] *Николай Кузанский.* О видении Бога // Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. М., 1980. Т. 2. С. 36.

ванием представляемых им позиций является уже рассмотренный труд "Об ученом незнании".

Принцип свертывания и развертывания полагает развертывание чистой мысли Бога, «Единство настоящей религии стало эксплицитным в многообразии различных религиозных сект: "Una religio in rituum varietate"»[32]. Отпадает необходимость поиска универсальной религии, так как Абсолютное находится по ту сторону эмпирического его проявления. И таким образом понятное Абсолютное не исключает политеизма и предполагает поиск мирного сосуществования религий. Именно в таком ракурсе поставленная проблема единства многообразия привлекает и Карсавина, исследовательский интерес которого был направлен на изучение ересей христианства и по убеждению которого Россия в своих религиозно-философских исканиях начала XX столетия была типологически близка периоду развития христианской мысли в Европе XI–XIII вв. Но это отдельная тема, которую мы здесь не затрагиваем.

Очевидно, что Карсавин без оговорок перенимает понятие "стяжённо". Это проявляется в близости формулировок и положений в философии личности Карсавина и в учении Кузанского, включая и последствия, которые возникают с введением данного понятия. Более того, для Карсавина Кузанский формулирует идеал, "программу философствования, указывает цель мысли и жизни"[33], которая заключается в поисках единства устремления к миру и к Богу; в возвращении к жизни в Едином, в церкви.

ИДЕЙНОЕ НАСЛЕДИЕ И.В. ГЁТЕ КАК ИСТОЧНИК ФОРМИРОВАНИЯ ГНОСЕОЛОГИИ С.Л. ФРАНКА

О.А. Назарова

"Мы знаем бытие, потому что мы сами существуем, потому что мы живем и в нас непосредственно проступает та сама себе очевидная первооснова бытия, которую мы зовем жизнью"[1]. В этих немногих словах выдающегося мыслителя русского философского ренессанса Семена Людвиговича Франка, высказанных им в статье "Кризис современной философии", заключены суть и смысл развиваемой им онтологической гносеологии. Одним из основных источников теоретикопознавательных построений Франка является богатое фило-

---

[32] *Hoffmann E.* Das Universum des Nikolaus von Cues. S. 28.

[33] *Карсавин Л.П.* Джиордано Бруно. С. 266.

софскими идеями творчество гениального поэта-мыслителя, уникальной личности рубежа XVIII–XIX вв. – Иоганна Вольфганта Гёте, которому Франк посвятил две статьи "К характеристике Гёте" и "Гносеология Гёте", опубликованных в журнале "Русская мысль" в 1910 г.

I

Гёте интересует Франка не только как художественный гений, но и как естествоиспытатель, отстаивавший отличные от общепринятых методы научного познания. Гёте – противник "механического естествознания", которое раздробляет то, что по существу своему есть целостность, на отдельные признаки, фиксирует эти признаки в отвлеченных понятиях, а затем через комбинирование понятий пытается воспроизвести первичную целостность объекта.

Стремясь развить и обосновать протест Гёте против абсолютизации знания, составляющего основу науки, Франк обращается к анализу природы и способа функционирования отвлеченного знания. Причем значимость его рассуждений в сравнении с гётевскими заключается в том, что он опирается на те же средства, которые использует это знание – логические рассуждения, и доказывает, что познание всегда предполагает выход в сферу трансцендентной абсолютной реальности, т.е. он пытается с помощью логики выйти за ее границы.

"Краеугольным камнем" в рассуждениях Франка по поводу природы отвлеченного знания является предпринятый им анализ суждения. Именно суждение "*А* есть *В*", "как непосредственная связь или единство многообразного содержания"[2], является основой отвлеченного знания и первичным его актом. С точки зрения своей структуры, суждение состоит из двух понятий *А* и *В* и утверждает наличие связи между ними, а именно то, "что от *А* мы вправе и должны перейти к *В*"[3]. Следует задаться вопросом, каким образом возможно, чтобы одно понятие служило основанием для перехода к другому понятию, ведь оно представляет собой определенность, т.е. то, что конституируется с помощью основных логических законов – тождества, противоречия и исключенного третьего.

Определенность *А* в своем содержании есть нечто законченное, себе тождественное, отличное от всякого иного (от не-*А*). Поэтому, если бы мы пытались в *А* как таковом открыть содержание *В*, то вынуждены были бы признать, что *А* есть вместе с тем и не-*А*, и, следовательно, вступить в конфликт с законом противоречия.

Собственно, в этой возможности перехода от *А* к *В*, как полагает Франк, заключается основная загадка суждения. Какой путь разрешения этой загадки предлагает философ? Он считает, что существует лишь одна возможность: рассматривать *А* не в его собственном внутреннем содержании, но как выделенную сторону, с самого

начала связанную с некоторым неизвестным. Принимая во внимание тот факт, что содержание этого "нечто" во всей его полноте недоступно знанию, выраженному в понятиях, Франк обозначает его символом *X*. Тем самым он подчеркивает, что *A* открывается на фоне "непознанного", "неизвестного". И суждение приобретает следующий вид: "*Ax* есть *B*".

Попытаемся вслед за философом ответить на вопрос, что есть *X* в его отношении к определенностям *A* и *B*, т.е., попытаемся, как это ни парадоксально, дать некоторые содержательные характеристики "непознаваемого". Очевидно, что *X* должен обладать такими свойствами, которые не характерны для отвлеченного знания и которые дают возможность объяснить, каким образом конституируются определенные содержания в необходимой связи друг с другом.

Франк утверждает, что неизвестное и непознанное *X*, на которое направлен познавательный взор и которое является подлинным субъектом суждения, не представляет собой некую сплошность. Напротив, *X* есть потенциальный источник любой определенности. Если можно обозначить как комплекс *авс*..., где *а, в, с*... – это потенциальные источники всевозможных определенностей *A, B, C*... Кроме того, философ считает, что необходимая связь между определенными содержаниями не получила бы адекватного объяснения в том случае, если бы познавательный фон, на котором они выделяются, не имел характер единства, поскольку "все знания частных соотношений приобретают подлинную обоснованность лишь в единстве системы, объемлющей всю полноту однородных с ним содержаний"[4]. Эти две характеристики познавательного фона Франк объединяет в одну: познавательный фон представляет собой металогическое единство.

В соответствии с этим развернутая формула суждения выглядит следующим образом: "*X* есть *A*, *A* есть *Aв*, *Aв* есть *B*, *A* есть *B*". Она означает: "*X*, который есть *A* в его единстве с потенциальным источником *B*(*в*), есть вместе с тем и *B*".

А развернутая формула познавательного процесса по Франку такова: "*ав* есть *A*; (*ав* – *A* = *Aв*) есть *B*", что означает: *ав* – это познавательный фон, единство определенностей; он раскрывается нам первоначально как *Aв*, т.е. из него выделяется первая определенность *A* в ее единстве с потенциальным источником *B* – *в*; затем этот потенциальный источник *в* оформляется как определенность *B*.

В формуле познавательного процесса Франк пытается выразить свои представления о том, что жизнь знания представляет собой органическую связность его содержаний; она подобна развитию организма, которое всегда идет из единого центра, "все связи с которым отдельные органы есть неподвижные и несоединимые части"[5]. Соответственно и логика, которая является выражением жизни знания, должна быть органической, или синтетической, а отнюдь не "механической". "Механическая логика", по мнению философа,

"оперирует с фикциями и смешивает позднейшие продукты абстракции с живым творческим началом знания"[6].

Такое характеристики познавательного фона, как потенциальный источник любой определенности и сфера единства определенностей, служат основой франковского подразделения всех суждений на два вида: тетические – суждения выделения первой определенности из неопределенного, которые имеют в их "*x* есть *A*", и синтетические – связывающие две определенности, выражающиеся формулой "*A* есть *B*".

Франк в своих рассуждениях о наличности двух типов суждений и органичности познавательного процесса, по сути дела, развивает одну из основных идей гносеологии Гёте: подлинное познание синтетично и органично по своему существу, и аналитических суждений в том смысле, в котором об этом говорит Кант, не существует[7].

И отвлеченное знание, как следует из предпринятого Франком анализа суждения, не способно объяснить, понять как необходимые, отношения и связь между элементами реальности, т.е. решить одну из основных загадок знания – загадку категориального синтеза. Категории суть понятия, смысл которых как раз и исчерпывается формой связи между элементами реальности; соответственно, они "скрываются в связке суждения и объединяют признаки"[8]. Нам хотелось бы обратить внимание на различия в способах решения этой загадки, предложенных Кантом и Франком. С точки зрения Канта, категориальный синтез есть результат априорной деятельности рассудка, т.е. загадочность знания переносится им в сферу функционирования самого рассудка. Франка не устраивает такой способ решения проблемы. Рассудок, как он пытается доказать, дискретен и атомарен, поэтому он не может, используя свои внутренние ресурсы, разрешить загадку категориального синтеза или, что тоже самое, раскрыть тайну собственного функционирования. С точки зрения Франка, это становится возможным лишь в том случае, если рассматривать рассудок как укорененный в иной сфере, которая на первом этапе рассуждений философа определяется им как металогическая, т.е. не подчиняющаяся законам логики. В дальнейшем эта схема оформится у Франка в онтологическую модель объяснения; связь между субъектом и предикатом в суждении есть реальная связь между элементами мироздания, и рассудок в силу своей укорененности в онтологической первооснове способен воспринимать эту живую реальную связь и, соответственно, осуществлять категориальный синтез.

II

В своей теории знания Франк выступает как открытый онтологист (и это также сближает его с Гёте). Он – противник утверждения, что единственно возможный способ данности нам внешнего

мира и его первоосновы – это данность посредством сознания. Напротив, их первичным способом данности является данность в форме бытия. И то, что этот факт не был признан со всей очевидностью, объясняется лишь тем, что бытие ассоциировалось с предметным бытием, которое предстоит нам и которое мы пытаемся достигнуть с помощью познавания. В силу этого "предстояния" предметного бытия, ощущения того, что оно всегда находится вне нас, и возникает иллюзия, что именно сознание есть нечто "родное", есть некая изначальная форма нашего существования. На самом деле первично дано нам именно бытие, но не то, которое является бытием для другого, а "чистое бытие-для-себя", возвышающееся над противоположностью между предметным бытием и сознанием и объемляющее их в себе, т.е. представляющее собой единство предметного бытия и сознания. Это бытие есть имманентная сфера, которой мы обладаем непосредственно; оно нами переживается, а не сознается. Оно есть Абсолютное бытие в силу того, что в отношении его существования как имманентно данного нам не допустимо никакое сомнение. Абсолютное бытие неотмыслимо, ведь сомнение уже предполагает наличие того, в чем сомневаешься.

Основной методологической (да и сущностной) характеристикой Абсолютного бытия, которое в теории Франка первоначально раскрывается как онтологическая первооснова знания, является определение его как исконного двуединства. Тем самым Франк стремится подчеркнуть тот факт, что оно объемлет в себе соотносительные, односторонние, но взаимопроникнутые начала. Это единство первично по своей природе (ибо оно абсолютно), а начала – производны от него. Они именно взаимопроникнуты, поскольку связаны друг с другом таким образом, что каждое начало содержит в себе "зародыш" другого, противоположного начала.

Абсолютное единство обладает избыточным содержанием, которое как бы "переливается" за границы любого определения, и оно есть именно исконное единство, поскольку не полагает за своими пределами ничего внешнего, или единство единства и множественности. Однако Франк вводит и другой, более адекватный термин, отражающий суть дела: «Именно "исконное единство", не будучи особой определенностью, тем самым не имеет *ничего вне себя*, т.е. есть *абсолютное единство*, или *всеединство*. Ибо все, что отлично от "иного", что вне себя полагает еще что-то, есть определенность, т.е. существует через соотношение между *A* и non-*A*, и тем самым предполагает, как свою основу, их единство. И так как исконное единство есть, напротив, сама эта основа, так как только на его почве возможна дифференциация определенностей и различение между "этим" и "иным", то понятие чего-то внешнего ему самому, т.е. "иного" по отношению к нему, содержало бы внутреннее противоречие»[9].

Определение Абсолютного бытия как всеединства, по нашему мнению, позволяет Франку изменить представления о конкретном знании и развить гётевскую идею о конкретности истины.

Что такое конкретная истина? Казалось бы, что в соответствии с обыденными представлениями подлинная конкретность представляет собой истину факта. И в этом смысле знание о подлинной конкретности должно давать нам знание эмпирическое или чувственное. Это – с одной стороны. С другой стороны, мы знаем нечто в его конкретности в том случае, если мы знаем это нечто во всей совокупности его признаков, т.е. в его завершенности, как обособленное от всех остальных содержаний. И поэтому конкретность должна быть высшим результатом рационального синтеза. В соответствии с этим движение знания обозначается Гегелем как путь восхождения от абстрактного – от разобщенных, односторонних содержаний, представляющих собой результат аналитической деятельности рассудка, – к конкретному как полноте и завершенности познания предмета. Франка, так же как и Гёте, не устраивает ни тот, ни другой способ объяснения конкретности. Его точка зрения, которая находит свое отражение в формуле тетического суждения, заключается в следующем: подлинная конкретность факта (= части) достигается лишь в том случае, если мы улавливаем этот факт в составе всеобъемлющего целого, и причем это целое должно быть живым органическим целым, а не механическим комбинированием изначально разрозненных элементов объекта, которое осуществляется рассудком.

Разрешить проблему конкретности знания позволяет анализ всеединого как единства соотносительных начал части и целого, в котором оно раскрывается нам как "целостное бытие". Но это целостное бытие не может быть признано частным случаем соотношения между целым и его частями (поскольку целое и части могут быть признаны определенностями), оно есть первичное или органическое целое, которое "принципиально, по самому своему существу, возвышается над противоположностью между A и non-A, ибо эта противоположность... возможна сама только на его почве"[10]. И часть обладает своим конкретным своеобразием лишь в силу того, что она занимает определенное место в составе органического целого, т.е. благодаря тому, что она укоренена в конкретности всеединства во всей его целостности.

Соответственно, в философии Франка изменяется определение хода познавательного процесса: познание движется от уловления части на фоне конкретного целого, затем оно разлагается на отдельные элементы благодаря аналитической деятельности рассудка, и далее благодаря синтетической деятельности рассудка происходит попытка воссоздания той конкретной целостности, которая была усмотрена на первом этапе. Таким образом, процесс познания, по Франку, и в этом отличие его точки зрения от геге-

левской, движется от конкретного к абстрактному и далее вновь к конкретному.

Понятие всеедѝнства позволяет Франку обосновать гётевское убеждение в существовании корреляции между познавательным процессом и объективным ходом вещей, т.е. ответить на вопрос: почему мы можем считать, что те связи между понятиями, которые мы выражаем в знании, действительно имеют отношение к реальным связям внешнего мира. Ведь поскольку логическая связь мыслится лишь как связь между общими, идеальными содержаниями как таковыми, она имеет отношение лишь ко вневременному бытию. И потому никакой факт не может быть выведен логически, и в этом случае он случаен, и никакая реальная связь между фактами не может получить отражение в логических законах. Данная проблема, как мы видим, сводится к проблеме взаимоотношения между идеальной, вневременно́й стороной бытия и его реальной, или временно́й стороной. И разрешается она лишь в том случае, если принимается во внимание существование всеединства, которое с необходимостью раскрывается нам как идеал-реальное единство.

Благодаря описанному выше принципу соотносительности и взаимопроникнутости противоположных начал во всеединстве, становится очевидным, что "не может существовать разделения между чистой фактичностью, лишенной общего содержания, и чистой идеальностью, невоплощенной, витающей только в царстве мыслимости гипотетической связью"[11]. В соответствии с этим, идея не представляет собой лишь нечто отвлеченно "мыслимое", но она, в то же время, суть и *"конкретное целое*, которое мы как бы узнаем во множестве аналогичных частных явлений"[12]. Идеальное, вневременно́е бытие является реальной действующей силой, и логические отношения имеют объективное онтологическое значение. Соответственно, индивидуальный факт переживается человеком "как реальность, истекшая из действия общей силы"[13]. А "когда мы говорим, что индивидуальный факт в силу общего закона влечет за собою другой факт, то единственно разумный смысл этого утверждения может заключаться в том, что в этом индивидуальном факте и через него непосредственно проявляется действие общего, как реальной сущности и силы"[14].

В силу того, что идеальная сторона всеединства характеризуется такими понятиями, как вневременность, вечность, покой, а реальная, соответственно, – понятиями временности, движения, становления, жизни, то само всеединство, в гносеологии Франка, получает дополнительные характеристики – живая вечность, вечное становление.

Признание живой сущности Абсолютного бытия роднит Франка со многими мыслителями – в первую очередь такими, как И.В. Гёте, А. Бергсон, Э. Бехер и Х. Дриш (витализм). По его мне-

нию, Абсолютное бытие как вечная жизнь не тождественно иррациональному как потоку становления (Бергсон), потому что в Абсолютном реальная сторона, которая может быть отождествлена с чистым движением, чистым становлением, соотносительна и взаимодействует с идеальной стороной, с моментом осознанности, полной очевидности переживаемого содержания. Однако вечная жизнь также не представляет собой и лишь жизнь живых организмов, исключительное значение которой придавалось в трудах виталистов. Абсолютное всеединство, по Франку (и здесь философ опять-таки солидарен с Гёте), есть именно духовное бытие, жизнь Духа, или единство Истины, Добра и Красоты.

Франк утверждает, что человеческое сознание в одной своей проекции – самосознании – укоренено в Абсолютном бытии. Эта точка соприкосновения сознающего себя субъекта с Абсолютным бытием, как жизнью Духа, называется духовной жизнью. В своей духовной жизни субъект способен, во-первых, "выходить за пределы самого себя и расширяться принципиально до безграничности"[15] и, во-вторых, обнаруживать "единство *существа* и *смысла* нашего бытия"[16]. Духовная жизнь представляет собой по сути дела основу религиозности, нравственности, эстетического чувства и познавательной деятельности. Духовная жизнь – это высшее состояние конкретной душевной жизни каждого человека, но в то же время духовная жизнь – это не то, что возвышает человека над природой. Как пишет Франк в статье "К характеристике Гёте": "...самое великое, сильное, творческое, идеальное в человеке есть все же лишь неполное, частичное проявление безграничного могущества, бесконечной глубины самой природы"[17].

III

Таким образом, абсолютная всеединая первооснова знания, являющаяся, по мнению Франка, подлинным предметом знания, представляет собой органическое единство, идеал-реальное единство и живую вечность, а в конечном итоге – всеединство. Как доказывает философ, отвлеченное знание по причине своей ограниченности не способно адекватно отразить содержание этого истинного предмета знания. Но, очевидно, должен существовать иной способ познания, который позволил бы адекватно отразить описанную сущность абсолютного всеединства.

Франк утверждает, что бытие в той или иной форме составляет содержание знания. Он полагает, что между предметом знания, которым является всеединство, и содержанием знания, которое оформляется в системе понятий и суждений, не существует качественного различия или различия по составу. Это различие лежит в области модальности, т.е. определяется характером данности предмета знания. Франк развивает положение о двух формах "налично-

сти познаваемого", одна из которых и обозначается понятием "данное" – "открытое" или "явно" предстоящее, а другая – "имеющееся" или "присутствующее", содержание которого во всей его полноте нам не известно. В соответствии с этим различием в его теории знания выделяются два основных вида знания: знание отвлеченное, которое формирует область "данного", и знание интуитивное, гарантирующее возможность потенциального обладания бытием.

По мнению Франка, полнота всеединого может быть познана лишь таким видом знания, который объединяет в себе знание и жизнь, т.е. является "живым знанием". В нем сознание не отрешается от предмета и не превращает его в объект для себя, но "живет им". В этом высшем виде знания как раз и реализуется осознание факта укорененности человеческого бытия в жизни Абсолютного всеединства. Абсолютное дано познающему субъекту в силу принадлежности субъекта к единству до всякого сознания, не в "форме сознания, а в форме бытия". Франк утверждает, что "мы есмы само абсолютное бытие, но лишь в потенциальной, непроясненной форме"[18].

Познание Абсолютного бытия с учетом единства идеальной и реальной его сторон должно основываться на непосредственном переживании реальности в интуиции и в то же время сопровождаться опознанием этого переживания. "Живое знание" должно иметь свой предмет не только как иррациональный факт переживания, но и как содержание знания, т.е. оно должно быть "мыслящим переживанием".

Из приведенного описания сущности "живого знания" вытекает ряд очень важных для понимания значения и специфики франковского интуитивизма моментов, на которые следует обратить внимание:

– Постигаемое интуицией всеединство имеет характер металогического единства, т.е. содержание его избыточно по отношению к любому знанию, и являет собой вечное становление, движение, творчество. Поэтому оно не может быть актуализировано полностью ни в каком единовременном интуитивном акте. О "живом знании" вообще нельзя говорить как об "озарении" в смысле в какой-то момент времени совершившимся постижении содержания всеединства. "Живое знание" – это "вечное откровение бытия", которое происходит в каждый момент времени и постоянно. Его можно считать высшей формой знания и в то же время ее идеалом.

Две совершенно очевидных истины, как мы полагаем, дает нам "живое знание", такие истины, о которых можно с уверенностью сказать, что мы их "имеем". Первая: в опыте "живого знания" нам дается уверенность в существовании первоосновы нашего знания и жизни – Абсолютного бытия. Вторая: в интуиции человеку дается ощущение единства, связи с этой первоосновой.

– Понятие интуиции помогает нам дать законченное представление по двум описаниям выше проблем гносеологии: конкретности познания и соотношении идеальной и реальной сторон всеединства. Именно в интуиции единичное (*А*) дано нам в подлинной своей конкретности, в "непосредственной своей синтетичности", поскольку интуиция означает усмотрение части в составе всеединого как системе идеальных мест. Единичность, "укорененность" во всеединстве, составляет содержание интуиции как конкретного знания или знания о конкретном. "Улавливание" необходимой связи между идеальной и реальной сторонами Абсолютного бытия также происходит в "живом знании".

– Поскольку интуиция в форме "живого знания" является одним из видов знания, в котором отсутствуют критерии строгой логической проверки, закономерно возникает вопрос о критериях ее истинности. На этот вопрос сам философ отвечает словами Спинозы: "истина есть показатель и самой себя, и заблуждения"[19]. Это означает, что истина сама открывается и дается нам. Критерием истины в интуиции выступает не адекватность содержания знания самому предмету знания, но истинность самой первоосновы, поскольку знание и его предмет едины в "живом знании". Обоснование истинности первоосновы дает вера, причем понимаемая в широком метафизическом смысле, потому что содержанием веры является само Абсолютное бытие.

Становясь на позиции интуитивистской гносеологии, Франк вполне осознает опасность, ей грозящую. Интуитивизм, основывающийся на вере в то, что в личной жизни человека проявляется абсолютная первооснова сущего, не руководствующийся общеобязательными законами логики, граничит с субъективизмом и легко ведет к нему. Избежать субъективизма, а вместе с ним и психологизма, открытым противником которых был Франк, можно в том случае, если наделить Абсолютное рядом специфических характеристик. В первую очередь речь должна идти о нормативности и общеобязательности Абсолютного. Философ утверждает, что "понятие интуиции включает в себя ... и признак строгого самоподчинения высшей норме"[20]. Обратим внимание на два основных, с нашей точки зрения, понятия в приведенной цитате. Во-первых, Абсолютное бытие предстает в качестве "высшей нормы"; соответственно, оно не тождественно произволу, субъективному вымыслу. Оно является, по выражению самого мыслителя, "сверхчеловеческой правдой". Во-вторых, следует отметить понятие "самоподчинения" как принципиального для интуитивного знания. Оно означает, что в истинной интуиции субъект, с одной стороны, сам, добровольно, по собственному выбору подчиняется высшей норме. Но, с другой стороны, он необходимо должен ей подчиниться, чтобы остаться на позициях реализма и не впасть в произвол.

Наверное, в силу тех же стремлений – отмежеваться от субъективизма – Франк, как и Гёте, понимает творчество не как акт отдельного индивидуума, а как приобщение человека к богатству содержания Абсолютного.

Учение об интуиции как "живом знании" составляет, по признанию самого философа, основу и центральную мысль его философского мировоззрения. Вся его онто-гносеологическая теория нацелена на системное обоснование этой идеи, в определении места "живого знания" среди других способов познания. Франк считает, что "живое знание" имеет значение основы любого познавательного акта, как, впрочем, и основы самого человеческого существования, поскольку оно понимается как "знание-жизнь", как знание в форме бытия.

* * *

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что теоретическими источниками любой философии, как правило, является не только творчество профессиональных философов, но и литературных гениев, в текстах которых всегда присутствуют идеи, достойные того, чтобы быть развитыми и обоснованными в строгой философской системе, например в такой, как философская система Семена Людвиговича Франка. И может сложиться впечатление, что систему рассуждений Франка в области гносеологии позволительно рассматривать лишь как простую переработку или переосмысление идей, содержащихся в произведениях Гёте. Это не так. К творчеству тех мыслителей, которых Франк называет своими учителями в философии (а к их числу, безусловно, можно отнести и И.В. Гёте), он обратился уже после того как сформировалось его собственное философское мировоззрение.

Предваряющие развернутое онто-гносеологическое построение статьи Франка, посвященные в том числе и творчеству Гёте, играют особую роль в его философии благодаря тому, что в них он предпринимает первую попытку оформления собственной исходной интуиции – реальности духа, реальности онтологической глубины в человеческой душе. В этих статьях происходило первичное оформление понятий и методологических принципов, получивших системное обоснование в более поздних его работах – "Предмете знания" и "Душе человека". Как мы попытались продемонстрировать, гётевские рассуждения о теории познания как необходимой составной части метафизики, о конкретности истины, о синтетичности и творческой природе человеческого познания, о живой, духовной, органической, динамической сущности Абсолютного, о художественной интуиции, о корреляции познавательного процесса и объективного хода вещей и многие другие были восприняты Франком и получили обоснование и развитие в его собственной гносеологии. Приведенный ниже отрывок из статьи Франка "Гносеологии Гёте" позволяет нам в этом убедиться.

Приложение

ГНОСЕОЛОГИЯ ГЁТЕ[21]

Франк С.Л.

То, что дает Гёте для гносеологии и живым примером своего творчества и своим обобщающим учением о познании, есть, коротко говоря, *теория художественного познания*, – конечно в том условном смысле, в каком вообще можно говорить о "теории" у Гёте. Это есть изображение своеобразного идеала и соответствующего метода познания, при котором, в противоположность отвлеченному познанию, постижение объекта достигается не расчленением его, а, наоборот, утверждением и восприятием его живого единства. Хотя этот идеал художественного или синтетического познания и не излагается Гёте систематически, но по многочисленным отдельным замечаниям и соображениям Гёте можно все же воссоздать с некоторой законченностью предносящееся ему учение о познании[22] ...

Подлинное познание есть, следовательно, не анализ, а синтез, не безличное механическое оперирование отвлеченными понятиями и искусственными инструментами, а живое личное творчество человеческой души, воссоздающее живую деятельность природы. Субъективный процесс познания может овладеть объективным ходом вещей, лишь когда он по своему внутреннему составу аналогичен этому ходу и содержит в себе элемент творческого гения природы. В гносеологии Гёте мы находим спинозистское убеждение, что "порядок и связь идей таковы же как порядок и связь вещей". Этим признанием аналогичности между субъектом и объектом, между творчеством познания и познаваемым творчеством самой природы Гёте возрождает основную мысль античной гносеологии, по которой "равное познается равным", – мысль, к которой неизбежно приходили все гении интуиции. Нужно быть родственным духу природы, чтобы познавать его – таково глубочайшее верование Гёте. Познание есть всегда *чтение в душе природы* – чуткое, любовное, проникновенное угадывание ее внутренних сил и побуждений; оно предполагает поэтому, что сам познающий исполнен тех же сил и побуждений. Подобно тому, как мир человеческих переживаний доступен лишь тому, кто сам способен на эти переживания, – так что психологический гений предполагает глубокую и богатую душу – так и чтение в душе природы требует внутренней одаренности естествоиспытателя, его душевной близости к божественным силам и источникам природы. "Ядро природы лежит в сердце человека", и доступ к внутренней сущности природы найдет лишь тот, кто сам есть "не одна лишь шелуха, но и ядро". "Если бы глаз не был подобен солнцу, он не мог бы и узреть солнца; если бы в нас не лежала собствен-

ная сила Бога, божественное не могло бы восхищать нас"[23]. "Все, что мы называем открытием, изобретением в высшем смысле, есть лишь серьезное упражнение и осуществление прирожденного чувства правды, которое, уже давно втайне развившись, внезапно с быстротой молнии ведет к плодотворному познанию. Это есть откровение, выступающее изнутри наружу и позволяющее человеку предчувствовать его богоподобность. Это есть синтез мира и духа, дающий блаженнейшее свидетельство вечной гармонии бытия". О своем собственном творчестве Гёте говорит: "все оно было живой эвристикой, которая, признавая неведомую ощущаемую норму, стремилась отыскать ее во внешнем мире и ввести в него". Именно с этой точки зрения лучше всего понятна ненависть Гёте к механическому, отвлеченному и экспериментирующему естествознанию. Как живую душу познает только душа, так и природу нельзя постигнуть отвлеченными понятиями и мертвыми машинами; единственное *орудие* естествознания есть сам человек: "Человек сам по себе, поскольку он пользуется своими здоровыми чувствами, есть величайший и точнейший из всех возможных физических аппаратов, и величайшее зло новейшей физики состоит в том, что она как бы отделяет эксперименты от человека и хочет познавать природу лишь в том, о чем свидетельствуют инструменты". Подлинная же связь природы, может быть постигнута лишь через жизнь познающего духа: "существует нечто неведомо закономерное в объекте, что соответствует неведомо закономерному в субъекте". Познание Гёте рассматривает, как одну из основных *метафизических* сил "монады", как обнаружение ее жизненной силы. Если "величайшей способностью, которая дарована нам Богом и природой", Гёте признает саму "жизнь, неутомимое вращательное движение монады вокруг самой себя", то "вторым благом" и проявлением нашей божественной природы он считает "переживание, воспринимание, вторжение жизненно-подвижной монады в окружающую среду внешнего мира, в силу чего она сознает и самое себя, как нечто внутренно безграничное при внешней ограниченности".

Здесь содержится весьма существенный мотив гётевской гносеологии. Познание есть для него метафизический процесс вторжения духа во внешний мир, реального активного соприкосновения субъекта с объектом, которое возможно в силу внутреннего сродства души с природой. И познавательная способность есть одна из великих органических сил живой монады. Это лейбницианское определение индивидуальной субстанции, как живой основы самобытной духовной силы, не соединяется у Гёте с идеалистической гносеологией Лейбница: у Гёте монада не лишена "окон" наружу, она развивает свои представления в живой связи и активном соприкосновении с внешним миром. Познание есть вид метафизической действенности; поэтому и теория познания у Гёте есть, собственно, *метафизика познания* и образует как бы отдел метафизики. Здесь мы снова

возвращаемся к исходному моменту гносеологии Гёте – к его упорному, органическому, "закоренелому" реализму. В мировоззрении Гёте основной категорией является не познание, а *бытие*, и целью его постижения служит только *картина бытия*, в отношении которой картина познания есть лишь одна из ее составных частей. Если принять фихтевское деление философии на две системы – идеализм и догматизм, – из которых первый исходит из субъекта, а второй – из объекта, то философия Гёте по существу "догматична". Вместе с тем, однако, на ней лучше всего уясняется вся односторонность той характеристики, которую Фихте дает обеим этим системам. Для него догматизм, есть система, в основе которой лежит понятие объекта, как мертвой, бездушной вещи, и которая поэтому при последовательном развитии неизбежно приводит к материализму и фатализму; и только идеализм, опирающийся на понятие самодеятельного и самосознающего субъекта, дает место категориям разумности, духовности и свободы. С несколько иным оттенком то же резкое разграничение систем приводит Якоби, для которого всякое рациональное познание также ведет к атеизму и фатализму, тогда как духовная реальность открывается сознанию лишь во внутренних тайниках личного эмоционального переживания. Гёте же совершенно чужд этого сурового, не знающего никаких переходов, разграничения мира на внешнее и внутреннее, материальное и духовное, вещь и сознание, пассивное и активное. Исходя из бытия, из объекта, он тем не менее умеет через интуитивную аналогию с духом открыть именно во внешнем мире все те спиритуалистические черты, которые для дуалистов Фихте и Якоби могут быть доступны лишь внутреннему миру. Подчиняя субъект объекту, рассматривая человеческое сознание, лишь как подвид и обнаружение общей космической силы, Гёте не умаляет тем духовного начала, а, наоборот, возвышает его частную ограниченную человеческую форму до уровня той универсальной божественной формы, в которой оно открывается ему во внешней природе. В знаменитой притче: "Велика Диана Эфесская!", которая есть отповедь на сочинение Якоби "О божественном откровении", Гёте протестует против утверждения, "будто есть бог в мозге, за глупым человеческим лбом", и будто он прекраснее тех внешних образов, в которых нам дано читать всю "широту Божества". Гёте вообще не допускает разделения на внешнее и внутреннее – "ибо что внутри, то и снаружи". Те слова, которые он записал в альбом пессимисту Шопенгауэру: "если ты хочешь наслаждаться своей ценностью, ты должен признать и ценность мира"[24] – выражают и общий метафизико-гносеологический взгляд Гёте на отношение между субъектом и объектом. Поэтому его реализм, правда противоположен гносеологическому идеализму, но не предполагает никакого умаления духовности реального. Если субъект есть лишь выражение сил и природы объектов, то для Гёте отсюда лишь следует, что самому объекту присущи те идеальные черты

свободы, действенности и разумности, которые нам даны в субъекте. Аскетическому изгнанию и уничтожению объективного мира в идеалистической философии противостоит у Гёте универсальный, примиряющий внешнее с внутренним, гилозоистический натурализм и пантеизм.

В известном смысле можно сказать, что философия Гёте переносит основные категории философии Фихте из субъективного мира в объективный, как бы переводит их с идеалистического языка на реалистический (поэтому она внутренне близка философии Шеллинга, которая по существу может быть определена, как объективация фихтевского идеализма). Фихтевское возвышение категории действенности над категорией вещности глубоко родственно гётевскому миропониманию. "In Anfang war *die Tat*" – гласит знаменитое место монолога Фауста. Реальность есть для Гёте "незримая вечно-действенная жизнь, мыслимая в покое". Синтетическому созерцательному мышлению Гёте соответствует картина мира, в которой все твердые и застывшие грани вещей постигаются, как моменты и этапы непрерывного становления, действенного генезиса. Поэтому в миросозерцании Гёте играет такую большую роль идея эволюции. Метафизическая аналогия между художественным творчеством и реальным процессом в природе ведет Гёте к признанию генезиса, творчества, активности высшей метафизической категорией. "Разум направлен на становление, рассудок – на готовое. Первый не заботится об употреблении, последний не спрашивает: откуда? Разум наслаждается развитием; рассудок хочет все задержать, чтоб использовать"[25]. В понятии – по глубокой мысли Гёте – мы никогда не можем уловить возникновения, становления: "когда мы видим возникновение чего-либо, мы всегда думаем, будто оно уже было; поэтому система преформации (Einschachtelung) кажется нам понятной". Элеатическая картина неподвижного бытия и вся механическая философия, допускающая только перемещения и группировки готовых элементов, суть как бы неизбежные продукты "рассудка", отвлеченного мышления, раздробляющего непрерывный процесс на отдельные законченные субстанциональные части; тогда как художественное созерцание должно всюду улавливать жизнь, генетическое сродство, непостижимое для рассудка динамическое рождение нового; оно постигает субстанцию не как застывшую бездейственную вещь, а как внутреннюю активность, неизменное зарождение и развитие. "Человеческий рассудок, который собственно предназначен для практики, заблуждается, когда он приступает к разрешению высших проблем... Ибо устранение проблем, которые могут быть объяснены лишь динамически, приводит к установлению механических гипотез". Поэтому также отвлеченному отысканию причин и следствий Гёте противопоставляет "генетический метод", ибо "причина и следствие совместно образуют неделимое явление, и кто имеет понять это, тот стоит на верном пути к действию и действенности". Витали-

стический эволюционизм есть в миросозерцании Гёте метафизический результат или, вернее, коррелат его синтетического мышления. Художественное воображение проникает в недоступную рассудку тайну природы, потому что созидает идеальные образы вещей тем самым творческим процессом, которым возникают в природе сами вещи и который образует метафизическую основу их жизни.

[1] *Франк С.Л.* Кризис современной философии // Русская мысль. М., 1916. № 9. С. 39.

[2] *Франк С.Л.* Предмет знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 192.

[3] Там же. С. 51.

[4] Там же. С. 258–259.

[5] Там же. С. 187.

[6] Там же. С. 187.

[7] Напомним формулировку различия между аналитическими и синтетическими суждениями, данную И. Кантом: "Во всех суждениях, в которых мыслится отношение субъекта к предикату... это отношение может быть двояким. Или предикат *B* принадлежит к субъекту *A* как нечто содержащееся (в скрытом виде) в этом понятии *A*, или же *B* целиком находится вне понятия *A*, хотя связано с ним. В первом случае я называю суждение аналитическим, а во втором – синтетическим". *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Соч. В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 111.

[8] *Франк С.Л.* К теории конкретного познания // Философский сборник Льву Михайловичу Лопатину. М., 1912. С. 120.

[9] *Франк С.Л.* Предмет знания. С. 219.

[10] Там же. С. 217.

[11] Там же. С. 337.

[12] *Франк С.Л.* Гносеология Гёте // Франк С.Л. Живое знание. Берлин, 1923. С. 57.

[13] *Франк С.Л.* Предмет знания. С. 353–354.

[14] Там же. С. 337.

[15] Там же. С. 359.

[16] Там же. С. 586.

[17] *Франк С.Л.* К характеристике Гёте // Франк С.Л. Философия и жизнь. СПб., 1910. С. 360.

[18] *Франк С.Л.* Предмет знания. С. 361.

[19] Там же. С. 271.

[20] *Франк С.Л.* Гносеология Гёте. С. 68.

[21] Статья "Гносеология Гёте" впервые опубликована в журнале "Русская мысль" в 1910 г. (в тексте нашей статьи цитируются страницы 76, 92–97 этого издания) и переиздана в сборнике "Живое знание" (Берлин, 1923).

[22] Источником размышлений Франка о гносеологии Гёте служат в первую очередь гётевские "Максимы и размышления" – это афоризмы, мысли Гёте из его произведений, статей, писем, а также из посмертного наследия. В приведенным отрывке статьи "Гносеология Гёте" Франк цитирует преимущественно именно "Максимы и размышления", также здесь встречается цитата из "Очерка учения о цвете". В переводе В. Лихтенштадта и И. Канаева эти тексты Гёте см.: *Гёте И.В.* Изб. филос. произведения. М.: Наука, 1964.

[23] Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nicht erblicken.
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?
Этот афоризм есть лишь стихотворный перевод изречения Плотина (примеч. С.Л. Франка).

[24] Willst du dich deines Wertbes freuen,
So muss der Welt du Werth verleihen (примеч. С.Л. Франка).

[25] Под "разумом" и "рассудком" мы должны здесь, очевидно, разуметь интуицию и отвлеченное мышление. Приведенный афоризм содержит in nuce всю современную "философию действия" Бергсона – лишнее свидетельство исключительного философского богатства гётевского творчества (примеч. С.Л. Франка).

ПРОБЛЕМА ТРАДИЦИИ В "ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ" М.М. ТАРЕЕВА

В.В. Аверьянов

Профессор кафедры нравственного богословия Московской Духовной академии М.М. Тареев выпустил в 1917 г. книгу "Христианская философия. Часть 1: Новое богословие", в которой он обобщил свои многолетние исследования и философско-богословские концепции. Эта книга может служить своеобразным итогом русской духовно-академической традиции, поскольку в ней заявлялось о существовании самостоятельной, глубоко оригинальной русской "духовной философии". При этом, как справедливо отмечала исследователь Тареева И.В. Гальковская, он не утешался фальшивым примирением разошедшихся церковной и секулярно-культурной традиций.

Тареев выдвинул идею "нового богословия", в фокусе которого должен находиться разработанный им "нравственно-субъективный" метод богословствования. Вместе с традиционным методом догматического богословствования он, по мысли Тареева, должен составить единый комплекс "нового богословия". Если старое (догматическое) богословие полностью сосредоточено на нормативном, фиксированном, объективированно-формальном существе церковных догматов и канонов, то новый метод представляет собой единственную отрасль богословского знания, для которой необходима собственно философская постановка вопросов, философская система и творчество[1]. Тареев решительно противопоставляет свое ви́де-

[1] *Тареев М.М.* Христианская философия. М., 1917. Ч. 1: Новое богословие. С. 13.

ние "нового богословия" старому типу богословской науки, в которой доминировала "догматическая философия" и признавались лишь схоластические приемы работы с материалом. Тареев создал собственную систему нравственного богословия, изложенную в его 5-томном труде "Основы христианства" (1908–1910). В "Христианской философии" автор отсылает читателя к этому труду, представляющему, по его словам, конкретный опыт построения системы "нового богословия".

В "Основах христианства" Тареев открыто заявляет, что видит своей задачей не объективно-научное изложение православия, но раскрытие "личного понимания христианства, личного религиозного мировоззрения"[2]. Внутри церковного христианства по праву присутствуют как объективная (официальная), так и субъективная (частная) точки зрения на все религиозные вопросы. "Основы христианства", говорит Тареев, призваны стать первым опытом целостного изложения христианства как "личного переживания". Поэтому предметом его внимания становится прежде всего Евангелие как свидетельство о конкретной жизни Христа и раскрывающейся в факте этой жизни мистической тайне. Такое творчески-динамическое, мистическое понимание христианства Тареев противопоставляет пониманиям "гностическому" и "консервативному" (схоластическому). С точки зрения Тареева, его метод наконец-то определяет те необходимые установки, которые позволяют избежать обеих нежелательных тенденций, присутствующих в "старой", догматической философии – тенденции к гностическому размыванию церковного "сердечного разума" и тенденции к чрезмерному традиционализму, окостенению внутреннего опыта во внешних формах, так называемому обрядоверию. По верному замечанию современных исследователей творчества Тареева, мировоззренческие установки философа сформировались под влиянием концепции "нового богословия" протоиерея И. Янышева[3], в атмосфере той первой волны "нового богословия", которая связана с именами священников А. Булгакова, С. Глаголева, П. Светлова и др.[4]

Тареев сосредоточен в первую очередь на критике схоластической тенденции в православной науке и жизни. В целях этой критики он стремится ограничить в своей системе значение принципа предания, всегда понимавшегося как абсолютная ценность. При этом он нигде не заявляет о своем несогласии с каким-либо конкретным каноническим установлением Церкви. Последнее обстоятельство делает Тареева довольно оригинальным философом, "одиноким в русской философии", по выражению А.И. Бродского. Его подход к

---

[2] См.: *Тареев М.М.* Основы христианства. Сергиев Посад, 1910. Т. 5. С. 6.

[3] См.: *Бродский А.И.* Михаил Тареев. СПб., 1994. С. 11.

[4] См.: *Шапошников Л.Е.* Социально-философские взгляды М.М. Тареева и современное православное богословие // Филос. науки. 1982. № 3. С. 114.

преданию и к личности верующего в предании некоторые критики (Л.Е. Шапошников, игумен Андроник (Трубачев)) считали близким к протестантскому, что представляется весьма спорным.

"Даже современные протестантские богословы, – пишет Тареев, – не отрицают совершенно значения предания... Каждый христианин получает от церковного предания слишком много благ, чтобы не признавать его фактического значения. Но не в этом сущность вопроса. Вопрос в том, устраняет ли предание своим значением силу личного религиозного опыта и творчества, обосновывает ли оно каноническую власть над личностью, превышающую фактическое значение предания[5]". Тареев отказывает в правомочности этой претензии "отвлеченного догматизма", схоластического христианства и обрядоверия на то, чтобы возводить "на степень основной добродетели верность церковной традиции"[6]. Не отрицая значения предания, Тареев признает, что "религия существенно консервативна... Никто сам собою не приемлет чести быть священным Богу, это глубже, это от посвящения, это от предания"[7]. Однако истинная религия также и существенно динамична, лично-духовна. Постоянно подчеркивая этот момент, Тареев проводит сквозь все "Основы христианства" оппозицию "священнического" и "пророческого" аспектов религиозности. Главной ценностью в свете принципа священства оказывается именно традиция, тогда как в свете пророческого принципа выше этой ценности стоят "личная свобода" и творческий дух[8]. Для пророков традиция тоже действенна, но в ней определяющим является не "изустное добавление к слову Божию", не сохранение этого фиксированного выражения былого опыта, а "преемственность духовной жизни, живой веры и любви"[9]. Сам Тареев безусловно выше ставит аспект пророческий, поскольку в нем обретается существенное мистическое содержание религии, ее пафос, ее интимное лицо. Традиция же сама по себе не определяет данного содержания, но определяется им и нуждается в нем как в критерии. "Религий много и каждая из них может опираться на традицию: этим подрывается безусловное значение традиции"[10]. Тареев видит свою задачу в установлении верного соотношения между аспектами традиционности и профетизма в рамках философско-богословской науки. Он не отрицает опыта догматического богословия, а стремится восполнить его опытом интуитивного богопознания. "В высшем синтезе объединяются и элемент священнический – консервативный, и элемент пророческий – прогрессивный"[11]. История Церкви, особенно католиче-

---

[5] *Тареев М.М.* Основы христианства. Сергиев Посад, 1908. Т. 2. С. 19.
[6] Там же. Сергиев Посад, 1909. Т. 3. С. 297.
[7] Там же. Т. 2. С. 20.
[8] См.: Там же. С. 97.
[9] Там же. Сергиев Посад, 1909. Т. 4. С. 40.
[10] Там же. С. 71.
[11] Там же. Т. 3. С. 7.

ской, показала, что задача этого высшего синтеза улетучивалась из церковного сознания, и тогда ценность традиции в ее узком, неполном, одностороннем виде абсолютизировалась. Священство утрачивало профетическую составляющую, необходимую для полноценного Священного Предания. "Отвлеченный догматизм, – раскрывает эту же мысль, с другой стороны, В. Виноградов, – по мере упадка догматической деятельности возводящий на ступень основной добродетели верность церковной традиции, не мог наполнить всего религиозного чувства и вел его к обрядоверческой практике, которая находила поддержку в культурном упадке и народном невежестве"[12].

В Другом дореволюционном сочинении – "Философия жизни" (1916) Тареев работает над созданием еще одного необходимого компонента своей философской системы, который назван у него "философией жизни" ("оправданием жизни"). Тареев стремился определить с помощью нее границы и принципы "христианской свободы", т.е. мирской жизни, стержнем которой служит полноценная религиозная Традиция. "Христианскую свободу" Тареев понимает как установку не социальную, а индивидуальную, касающуюся личной совести христианина. В отличие от "христианского мировоззрения", описывающего движение верующего человека внутрь своей духовной природы, к святыням и Богу, система "христианской свободы" наблюдает за возвращением этого человека в мир, к людям, к жизни вне храма. По мысли одного из самых глубоких критиков Тареева В. Виноградова, индивидуализм в "христианском мировоззрении" заключался не в том, чтобы ставить человека центром мира, а в том, чтобы свой центр полагать в Боге. Именно поэтому плотская жизнь для Тареева означала почву для развития свободы духа, для раскрытия разумной красоты и духовной любви в мирских отношениях[13].

Христианин должен в полной мере любить жизнь, ценить красоту жизни и принимать мирские ценности, чтобы в полной мере осознавать и ценности духовного порядка. Заслугу в осознании этой истины Тареев приписывает русской религиозной мысли, в частности Д.С. Мережковскому, В.В. Розанову и в первую очередь Ф.М. Достоевскому. Одним из главных источников своей системы "христианской свободы" Тареев считал образ Алексея Карамазова, которого старец Зосима перед смертью благословил "пребывать в миру".

"Христианская философия" в ее противоположности "догматической философии". В 1917 г. в "Христианской философии" Тареев выступает с гораздо более резкой критикой старого типа богословствования, который он часто называет "догматической философией". Этот тип богословствования, согласно Тарееву, носит принци-

---

[12] *Виноградов В.* Основные пункты мировоззрения в системе проф. М.М. Тареева // Странник. 1911. № 7/8. С. 21.

[13] Там же. № 11. С. 551.

пиально нетворческий характер, не идет глубже поверхностного слоя предания, не проникает дальше догматических формул в живую сердцевину догматов, в их мистическое измерение. Объясняется это, в частности, упрямой приверженностью "объективной научности", которая на деле оказывается схоластикой, подражанием западной школьной теологии и слепым следованием византийским образцам. Тареев воспринимает эту проблему именно как засилье в русской духовно-академической науке иностранного влияния, которое заглушает начала автохтонности русского религиозного творчества. Старое богословие, говорит Тареев, было богословием "перекомпоновки церковного предания"[14]. Тареев доходит даже до того, что заявляет об отсутствии у этого умозрительного, догматического богословия глубоких корней и широких перспектив, о его бесплодности[15].

Такие заявления позволяют ряду исследователей включать Тареева в круг представителей радикального либерального богословия и предшественников обновленчества; Тареева даже сравнивают в этой связи с А. Введенским, лидером Союза общин древлеапостольской церкви (СОДАЦ)[16].

Впрочем у Тареева важны и другие мотивы, которые трудно назвать праобновленческими: он отдает должное классическому богословию в деле сохранения интеллектуальных форм Священного Предания в их ненарушимости – однако же это заслуга скорее Православной Церкви в целом, а не только и не столько ее богословов, говорит Тареев. В понимании Тареевым богословия четко просматриваются две системы координат: критикуемое им объективно-догматическое и исповедуемое им мистическое, внутреннее богословие, "творческое воспроизведение слова Христова"[17]. Церковная догматическая формула непогрешима, но ее сила *не простирает на интимную область* церковного сознания. "Догматическая философия, воздвигаемая по объективному методу, не имеет доступа к духовной жизни, к христианскому опыту, который остается для нее неуловимым"[18]. В противоположность этому метод Тареева предполагает другое измерение, не ограничивающее богословия требованиями общеразумности и законообязательности.

Характеристики "Христианской философии" Тареева, которые, как он сам определяет, радикально отличают ее от схоластического богословия, – субъективный мистический опыт, интимный вкус,

---

[14] *Тареев М.М.* Христианская философия. М., 1917. Часть I: Новое богословие. С. 15.

[15] Там же. С. 18.

[16] См.: *Семенкин Н.С.* Философия неоправославия. Критический анализ софиологии. М., 1988.

[17] *Тареев М.М.* Христианская философия. С. 83.

[18] Там же. С. 24.

внутренняя сердечная правда и красота, интуиция целостного духовного образа христианства. Границы, которые положены догматами, говорит Тареев, "не бывают ни мало стеснительными для христианской философии, так как она, орудуя субъективным методом, движется в иной области... Она образует наполнение догматических формул мистическим содержанием, личное углубление общеразумного и церковно-обязательного"[19]. "Церковное догматическое учение не захватывает глубин лично-мистической жизни, а христианская философия не говорит церковно-объективным языком"[20]. Тареев указывает, что его метод "духовной мистики" в осмыслении христианства сформировался не без влияния Дильтея и Вундта, философии жизни и современного европейского интуитивизма. Из русских мыслителей, близких ему по методологии, он называет Лаврова, Михайловского, Кареева, признает, что большое влияние на него оказали Достоевский и Вл. Соловьев[21]. Но главным источником своей "христианской философии", результатом чего она явилась, сам Тареев называет исподволь вызревающую в отечественной мысли "философию сердца", которая и составляет скрытую сущность национальной русской религиозной философии. Это тот оригинальный путь духовной мистики, не совпадающей со старой западной мистикой, путь, о котором "страстно вздыхает русская душа". "Философия сердца – это наша русская философия в противоположность западному рационализму. Этого мало. Философия сердца отличает русский гений и от старого греческого духа с его интеллектуализмом и гностицизмом. Поэтому для идеи нового богословия является необходимым, роковым вопрос о предании"[22].

О необходимости четкого различения церковной традиции и "отеческого" учения. Тареев утверждает, что его подход не противоречит строго "научному" в богословском смысле этого слова пониманию предания. В обоснование этого он рассматривает на страницах "Христианской философии" богословскую литературу по вопросу о предании, в первую очередь диссертацию священника Иоанна Филевского "Учение Православной Церкви о Священном Предании" (1902). Согласно Филевскому, предание можно понимать в широком смысле – как все содержание христианского вероучения и жизни, и в узком смысле – как все исторические источники и способы истинного богопознания, кроме библейских книг. Кроме того, имеет место еще субъективный аспект в осмыслении предания – т.е. понимания его как "вечно живой памяти Церкви", "церковного разумения", непрерывного "религиозного самосознания

---

[19] Там же. С. 60.

[20] Там же. С. 61.

[21] К этому списку имен Л.Е. Шапошников добавляет Г. Риккерта, а также А. Бергсона, повлиявшего, по его мнению, на "субъективный метод" Тареева.

[22] *Тареев М.М.* Христианская философия. С. 53.

Церкви". Так или иначе, по существу своему предание церковно и не может не быть церковным. В этом смысле Священное Предание есть истинное боговдохновенное свидетельство кафолической Церкви, критерий для распознания которого был предложен св. Викентием Лиринским в V в. и принят Церковью. Критерий этот состоит во всеобщности (всюду), древности (всегда, искони), согласии (все) исповедания церковной истины или, выражая это иначе, в церковных признаках вселенскости и апостольской непрерывности. Истинным преданием, подчеркивает Филевский, является не разумная деятельность людей, но только действие в Церкви Духа Истины, т.е. теофания. Автором предания является один только Бог, тогда как отцы суть "свидетели церковного предания". Этот тезис выступает тем ключевым пунктом, от которого Тареев строит свою концепцию православного богословия.

В этом пункте видно резкое отличие православного понимания предания не только от протестантского, но и от католического понимания. Католики, отмечает Тареев, создали теорию "предания чисто церковного", которое дополняет Св. Писание по содержанию. При этом они ссылаются на Деяния апостолов, в которых говорится якобы о тайном, незаписанном учении Христа, преподанном Им своим ученикам в продолжении сорока дней между Воскресением и Вознесением (Деян. 1, 1–8). Это неверное истолкование текста Деяний стало одним из следствий превышения вероучительного авторитета римского епископа. Впоследствии это привело к авторизации учений некоторых католических святых, в частности, системы Аквината. В работе "Религия революции и гибель культуры" русский философ В.Н. Ильин очень метко охарактеризовал данную черту Западной церкви: "Европейский рационализм с идеей закономерности вышел из латинства, в частности из его основного представителя Фомы Аквинского. Рим к этому присоединил идею законничества настолько, что официальное латинское богословие надо считать как бы отделом канонического права"[23]. Все это глубоко чуждо духу Православия. "Католичество исповедует принцип предания ради подавления духовной свободы, а протестантство исповедует принцип писания ради ниспровержения церковного предания, ради нарушения церковного единства"[24]. Не такова роль предания в Православной Церкви. Православие "смотрит на предание как на дополнение к писанию в смысле его догматизирования, но не как дополнение по содержанию"[25]. Писание только сохраняется Церковью в неизменном виде, предание же еще и формулируется, раскрывается в церкви, но в Православии происходит это **исключительно соборно.** Предельно конкретизируя, можно сказать, что истинному преда-

---

[23] *Ильин В.Н.* Религия революции и гибель культуры. Париж, 1987. С. 80.
[24] *Тареев М.М.* Христианская философия. С. 84.
[25] Там же. С. 70–71.

нию в историческом плане может быть эквивалентен только голос Церкви на Соборах. Из этого понятно, что предание в его словесной формулировке есть абстрактное выражение, законообязательное изречение духовного опыта Церкви. Только так оно может оставаться **непогрешимым "учением".**

Священное Предание Церкви выражают догматы, определяемые на Вселенских Соборах, "а никак не святоотеческое учение, не личные мнения и системы святых отцов"[26]. Такова краткая формула сущностного отличия восточного христианства от западного. Однако, подчеркивает Тареев, в православной церковной жизни и особенно в практике русского богословия происходит уклонение от этого принципа, неоправданное расширение догматического авторитета – принцип "отечества" включается в предание. Это, с одной стороны, есть административный произвол церковных властей, подобие папского произвола, ярко проявившееся в петербургский период русской истории. С другой стороны, говорит Тареев, данная "католичествующая тенденция в православии" оказывается и протестантствующей, когда речь идет не о схоластическом богословии и произволе ректора духовной школы, а о произволе мирских богословов и философов, использующих "частные богословские мнения" для самых разных целей. "Под именем церковного предания, которое систематически подменяется святоотеческими мнениями, в нашем богословии широко разливается протестантствующий произвол"[27]. Такое неоправданное смешение церковного и святоотеческого предания Тареев замечает в богословских сочинениях Хомякова и у К. Леонтьева, завышающего принцип "отечества". Из новейших авторов Тареев называет Флоренского, который "оранжирует" свой спиритизм теми мнениями, которые он неправомерно называет "святоотеческим преданием", и таким образом фальсифицирует православное мировоззрение.

Распространенность извращенного понимания предания Тареев объясняет не только стремлением церковной администрации подавлять христианскую свободу, но и боязнью священноначалия напомнить народу, что и святые отцы нередко погрешали против истины и, во всяком случае, противоречили друг другу. «Вульгарный взгляд, что писания, принадлежащие перу святого человека, святого подвижника должны быть признаваемы непогрешимыми и законообязательными... не имеет под собой твердой почвы»[28]. В писаниях святых отцов, естественно, содержатся истины, и из них можно извлекать по крупицам Священное Предание, но это извлечение само по себе представляет особую работу.

---

[26] Там же. С. 78.
[27] Там же. С. 96.
[28] Там же. С. 75.

Все эти построения Тареева направлены у него к тому, чтобы показать, сколь широка оказывается сфера "богословской свободы", свободы богословских мнений, если исходить из строго канонических принципов Православия.

О необходимости четкого различения вселенского предания и его национальных форм. Тареева нельзя заподозрить в глубоких симпатиях к царю Ивану Грозному, но слова царя Ивана, сказанные им католическому миссионеру Антонию Поссевину, могли бы послужить эпиграфом ко второй части "Христианской философии". Тареев приводит там эти слова: "На греков нам не указывай: они для нас не Евангелие. Мы веру держим истинную христианскую, а не греческую". Тареев полностью разделяет такой подход к определению национальной формы Православия и отвергает призывы к возрождению "византизма" в русской жизни и церковности. «Призыв к самобытному русскому богословию, – с некоторой иронией отмечает Тареев, – отождествляется с возвратом к греческой традиции, с укреплением византийского типа религиозной мысли»[29]. Если критика немецкого влияния в духовно-академической науке раздается уже достаточно громко, в отношении византийского влияния этого еще нет. Между тем, утверждает Тареев, настало уже время стряхнуть греческое иго, отказаться от тысячелетнего "господства греческой традиции" на Руси. Требование это, согласно Тарееву, строго православно и канонично – необходимо видеть различие между вселенским преданием и его национальной формой. Когда национальная форма предания подменяет собой предание вселенское, проявляется это как неоправданное применение принципа "отечества" и отождествление конкретной школы и течения в богословии с полнотой церковного разума. «Церковное вселенское предание не принадлежит одному какому-либо народу, оно есть достояние всех народов, тогда как святоотеческая традиция, составляясь из систем и мнений, есть традиция национальная»[30]. «Положительное решение вопроса о святоотеческом предании означает, что рядом с греческим типом христианской философии нет места другим типам, в частности, русскому типу религиозной мысли; напротив, отрицательное отношение к принципу "отечества" открывает путь для русского национального творчества в богословии»[31].

Другой богослов этой эпохи Н.П. Аксаков в статье "Предание Церкви и предания школы" подчеркивал, что в X в. Русь приняла не "христианство X века", а всю совокупность духовного оружия для защиты Истины, выкованного до этого времени. "Мы приняли христианство от греков. Но мы приняли христианство, – совокупность церковных начал, божественное предание, а не приняли предания

---

[29] Там же. С. 55.
[30] Там же. С. 101.
[31] Там же.

человеческого"[32]. "Предание обнимает собою только то, что искони было предано и сохранялось в Церкви, а не то, что в ней возникло и возникало"[33].

Тареев по-видимому в полемических целях усиливает свою критику византизма, указывает на пороки эллинистической культуры и на те ее моменты, которые не созвучны русскому национальному самосознанию. Византизм в религиозной философии, согласно Тарееву, может быть определен как гностический аскетизм или аскетический гностицизм и даже в самых чистых богословских случаях, в наиболее церковных сочинениях видно, как византийская культура накладывает свою печать – печать одностороннего интеллектуализма (т.е., согласно Тарееву, умеренной формы гностицизма). Эпоха одностороннего символизма и аскетизма в церковной жизни, говорит Тареев, давно прошла, но Русская Церковь и русского богословие все еще остаются заложниками этой эпохи, искусственно и насильственно законсервированной в русской действительности. В петербургский период эта специфически аскетическая культура византийского типа была к тому же осложнена влиянием протестантской культуры, в частности немецкого идеализма, который, говорит Тареев, подобен для нас идеализму Платона и Плотина. Идеализм вообще воспроизводит классический гностицизм и в последней сущности своей есть гностицизм[34].

Тареев не покушается на предание Вселенских Соборов и непосредственно связанную с этим преданием богословскую культуру, но он утверждает, что византийская богословская культура в ее целом представляет собой смесь и компромисс, обусловленный "национальной греческой концепцией христианства, которая есть один из типов религиозной мысли"[35]. Попытки узаконить, канонизировать эту смесь, этот эллинистический религиозно-культурный тип связан с деятельностью самих греков, руководствовавшихся принципом "всяк не эллин варвар". Греки, которые долгое время возглавляли иерархию Русской Церкви, а в XVII в. способствовали церковной реформе, зачастую бессознательно отстаивали свой по существу "неоязыческий" национализм, поскольку, согласно Тарееву, схоластический тип богословия вообще представляет собой реакцию языческой культуры на недостаточно глубокую христинианизацию. "Без языческой философии не было бы школьного, схоластического богословия"[36]. Греческие отцы так или иначе примешивали к своему богословию свою культурную ограниченность. Основным инстру-

---

[32] *Аксаков Н.П.* Предание Церкви и предания школы // Богословский вестник. 1908. Т. 1. С. 548.
[33] Там же. С. 549.
[34] См.: *Тареев М.М.* Христианская философия. С. 57.
[35] Там же. С. 105.
[36] *Тареев М.М.* Христианская проблема и русская религиозная мысль. Сергиев Посад, 1917. С. 8.

ментом осуществления такой культурной "миссии" служило именно неоправданное применение принципа "отечества" и неканоническое использование понятия "святоотеческого предания". "Святоотеческое учение, – говорит Тареев, – мы имеем твердое основание сказать это, есть сплошной гностицизм, греческий гностицизм"[37]. Это учение под видом вселенского отеческого предания было проводником на Русь не только христианских ценностей, но и «чужого, национально-греческого, упадочного, гностико-аскетического миросозерцания и жизнепонимания. В значении гностицизма и аскетизма – центр тяжести вопроса о принципе "отечества" в богословии»[38].

Эта позиция Тареева вызвала резкое неприятие у ряда критиков, в первую очередь у протоиерея Г. Флоровского. Флоровский в связи с этим рассматривал Тареева как своего идейного противника, игнорирующего то, что Флоровский называл православным эллинизмом, "воцерковленным эллинизмом". Выступая против богословских построений Тареева и концепции О.Ф. Миллера, Флоровский писал: «Нет, не от греческого засилья страдала и пострадала русская богословская мысль, но именно от неосторожного и небрежного перерыва эллинистических и византийских преданий и связей. Это выпадение из преемства надолго заворожило и обесплодило русскую душу. Ибо невозможно творчество вне живых преданий... И теперь отказ от "греческого наследства" может означать только церковное самоубийство»[39].

О самостоятельном русском богословии и христианской философии. Пафос, с которым выступает Тареев в 1917 г., можно определить как эмансипацию православного богословия. В сохранении византийского влияния уже после гибели Византии он видит трагическое недоразумение, пагубно сказавшееся на русской духовной культуре. Восстановить органический ход становления русской культуры можно, только решив в строго православном, а не в извращающе западническом и не в искажающе грекофильском ключе проблему предания.

"Мы приняли христианство в то время, когда оно уже отлилось в строгие формы – догматическую, литургическую и каноническую и приняли его, одновременно с начатками культуры от греческого народа, наиболее послужившего выработке этих форм и почти отождествлявшего свое национальное дело с церковным преданием ⟨...⟩ Это обстоятельство в связи с природными чертами русского народа и особенностями его начальной истории способствовало тому, что русская религиозная жизнь складывалась в исключительно традиционном направлении. К XVI–XVII вв. вполне определился русский религиозный идеал – верность традиции,

---

[37] *Тареев М.М.* Христианская философия. С. 109.
[38] Там же.
[39] *Флоровский Г.*, прот. Пути русского богословия. Париж. 1936. С. 512.

полное погашение личного начала, отсутствие малейшей пытливости ума, боязнь всякого мнения. Русский человек хотел только одного – сохранить принятую веру в нетронутой цельности, снять с себя всякую ответственность в понимании христианской истины, воздержаться от малейшего привнесения в христианскую традицию своего, местного, временного, национального... Византийский аскетизм отравил нашу волю и исказил всю нашу историю"[40].

Именно искажение Священного Предания, неправильный идеал, не соответствующий православному духу свободы, именно сугубое доверие мнениям "святых отец" и при этом недоверие по отношению к просто отцам и братьям, их творческим способностям и дарам, послужило причиной трагической истории Русской Церкви и всего общественно-политического строя Руси. Произошла инверсия ценностей, переворот идеала предания с ног на голову: "Хотели неприкосновенного сохранения веры отцов, и пришли к потере самого понятия о вере в безграничном обрядоверии и суевериях. Хотели единства в религии, мирного единомыслия веры и пришли к религиозному расколу, к всеобщему духовному разброду. Хотели доверия к авторитету и преданию, смиренного молчания, и пришли к беспросветному самомнению, к эпидемическому любопрению, к поголовному безначалию. Хотели непоколебимой устойчивости религиозной жизни народа, и кончили всеобщим замешательством, безнадежною растерянностью"[41]. Часть церкви (старообрядцы) вовсе отпали от вселенского предания, замкнувшись в свой узкий религиозно-ритуальный мирок, другая же часть на несколько веков была ввергнута в потерянность, в необходимость односторонне-пассивного участия в общегосударственной жизни.

Пафос эмансипации Тареева определенным образом связан с февральской революцией и перспективой церковной свободы, которая открывалась, в частности, в связи с созывом Всероссийского Поместного Собора. Тареев прямо говорит в "Христианской философии", что богословская наука должна теперь переходить к решительно активной мировоззренческой позиции, упреждать общественную инициативу и становиться буфером, смягчающим в новых условиях, условиях государственной свободы, конфликт между Церковью и "внешней стихией народной пытливости". При этом Тареев не полагает, что февральская революция сообщает Церкви какое-либо более совершенное качество по сравнению с прошлым. Тареев вообще чужд вере в духовный и социальный прогресс человечества: "Прогресс несомненно существует, но он образует верхнее, поверхностное течение в мировой истории, ниже которого совершается обратное течение. Глубину мировой жизни нужно пред-

---

[40] *Тареев М.М.* Христианская философия. С. 117–118.
[41] Там же. С. 123.

ставлять в обратном порядке: наиболее совершенное в ней лежит в начале, а не в конце"[42].

Тем не менее, если говорить о собственно русском богословии, по мнению Тареева, история предоставляет ему уникальный шанс реализовать свой потенциал. Это тем более так, что, несмотря на описанные выше трудности, оригинальный русский тип христианского мировоззрения уже проявил себя в ряде ярких богословских, философских и литературных дарований. Самостоятельная "христианская философия" уже начала разворачиваться в русской общественной жизни. "Русское богословие уже теперь не ниже греческого, включая сюда святоотеческое, оно лишь другого типа. У нас уже есть своя духовная философия, свое христианское миропонимание"[43]. Русское богословие "в лице своих виднейших представителей, Феофана Прокоповича, митрополита Платона (Левшина), митрополита Филарета (Дроздова), св. Тихона Задонского, Феофана Затворника, дало систему интимного и жизненного понимания христианства, свободную от приражений гностицизма и натуралистического мистицизма"[44]. Характерной чертой русского церковного сознания и вообще русского религиозно-философского творчества Тареев называет "конгениальность евангельскому учению". В русской религиозной мысли Тареев видит огромные творческие возможности и духовную правду. В работе "Христианская проблема и русская религиозная мысль" (1917) Тареев останавливается на религиозном мировоззрении Достоевского, Л. Толстого, В. Соловьева, Ф. Бухарева, Розанова и говорит, что в современной русской религиозной мысли уже выдвинута "бездонно глубокая постановка вопроса о живом христианстве, о значении евангелия для нашего сердца"[45]. "Христианство в их системах мы видим на высоте, не пониженной ни застывшей традицией, ни страхом иудейским, ни политикой"[46].

В своей системе "оправдания жизни" ("христианской свободы") Тареев размышляет о соотношении внутренней интимной и внешней объективной религиозности. Он отмечает глубокую проницательность ряда высказываний по этому вопросу своего современника Розанова. При правильном решении проблемы православного предания, при отсутствии католического и протестантского уклонов, при отсутствии уклона грекофильского (гностико-аскетического) и изоляционистского (обрядоверия и сектантского сверхконсерватизма) Тареев не видит препятствий для решения этого конфликта между духом церковности и духом "христианской свободы".

---

[42] Там же. С. 31
[43] Там же. С. 104.
[44] *Тареев М.М.* Философия жизни. Сергиев Посад, 1916. С. 101.
[45] *Тареев М.М.* Христианская проблема и русская религиозная мысль. С. 19.
[46] Там же. С. 20.

«Храм должен иметь двор, святилище и святое святых (природа, общество и личность). В этом полнота религии. Двор (и святилище) не как задворки, куда сваливается сор, а как обнесение или окружение из стад и сада, совершенно необходимое условие внутреннего "святое святых", обращающегося в пустое место при обнажении, в пустой звук»[47]. Таким образом, мирская сфера "христианской свободы" оказывается необходимым моментом полноценного Священного Предания.

Система "оправдания жизни" Тареева была его личным, выношенным на основе собственного опыта религиозно-культурным и философским идеалом. Правда Евангелия для Тареева, говорит А.И. Бродский, состоит "в том, что человек должен быть носителем высшей духовности и абсолютной нравственности, невзирая на равнодушие к ним природы и истории"[48]. Философски этот духовный путь можно описать как «путь свободного и незаметного проникновения абсолютных и трансцендентных ценностей в наш "условный" и несовершенный мир»[49]. Тем не менее, замечает Бродский в другом месте, несмотря на всю привлекательность этой философии, формулу объединения религиозной и мирской жизни Тареев "нашел только для себя"[50].

Нельзя не отметить, что во многом справедливые и во всяком случае глубокие мысли Тареева отличались по форме и подаче своего рода революционностью. Те же мысли могли бы быть выражены гораздо осторожнее, без впадения в крайности, с большей бережливостью по отношению к удержанному Церковью историческому наследию. Тареев не чувствовал трагической подоплеки своей революционности, связанной с настроением исторического момента. "По его мнению, – замечает Л.Е. Шапошников, – критика различных форм исторического христианства не может нанести вред религии, ибо ее сущность не в церковных доктринах"[51]. Однако русское христианство стояло на пороге времен, когда под угрозу было поставлено само его существование. Не удивительно, что "революционный" пафос Тареева использовался как обновленцами, так и необновленцами, тогда как глубина его мысли и подлинное значение его идей оставалось сокрытым и не задействованным в церковной и культурной практике.

---

[47] *Тареев М.М.* Основа христианства. Сергиев Посад. 1909. Т. 4. С. 420.
[48] *Бродский А.И.* Михаил Тареев. С. 52.
[49] Там же. С. 70.
[50] Там же. С. 6.
[51] *Шапошников Л.Е.* Социально-философские взгляды М.М. Тареева и современное православное богословие. С. 116.

ФИЛОСОФИЯ НИЦШЕ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ Л. ШЕСТОВА. ПРОБЛЕМА АТЕИЗМА

К.М. Антонов

"Заратустра мой весь восходит к переживаниям, не разделяемым мною ни с кем... Ни среди живых, ни среди мертвых нет у меня никого, с кем я чувствовал бы себя родным", – писал Ницше Ф. Овербеку в 1856 г.[1] Тем не менее Л. Шестов имел, кажется, достаточно веские основания полагать, что Ницше волновали те же самые проблемы, что волновали и его самого. Обнаруженная же им конгениальность творчества Ницше с творчеством Толстого и Достоевского обосновывала для него общезначимость поставленных ими вопросов. Исходя именно из этих предпосылок, он продумывал и метод, и направление интерпретации творчества Ницше[2].

Рецепция Ницше – не только его идей, но и его судьбы и даже стиля его письма – сыграла огромную роль в жизни и творчестве Шестова. Непосредственно Ницше посвящены две его ранние книги: "Добро в учении гр. Толстого и Ницше. Философия и проповедь" (1899) и "Достоевский и Ницше. Философия трагедии" (1902). Возвращается он к творчеству Ницше и позже – почти в каждом своем сочинении или статье, но особенное внимание уделяет ему во второй части "Афин и Иерусалима" – статье "В фаларийском быке. Знание и свобода воли" (1932). С удивительным постоянством Шестов возвращается к теме внутренней духовной борьбы, происходившей в голове и душе немецкого философа и определившей двойственность его мысли. В то же время, по мере того как Шестову уяснялись основные начала собственной философской позиции, его интерпретация этой коренной двойственности Ницше также претерпевала некоторые изменения.

Л. Шестов был, пожалуй, одним из первых, кто начал работать не с расхожими лозунгами или интересными аргументами, а с самой его мыслью. Одним из первых, кто попытался исходя из единства его духовного пути и теоретической эволюции раскрыть внутреннюю структуру его мысли и обнаружить ее основания.

Собственная позиция Шестова в ранний период близка (не без влияния Ницше, разумеется) к так называемой "философии жизни": на "жизнь", или, по-другому, на "опыт", на "переживание" направлен весь его познавательный интерес. Именно этим и привлекает его Ницше: от подавляющего большинства предшествующих философов он отличается тем, что постепенно, в результате некоторого внутреннего развития, обретает гораздо большую степень непосредственности и свободы, предельную сближенность философии и жизни. Поэтому Шестов отказывается моделировать "систему Ницше" и, несомненно, следуя некой очень значительной интенции в

творчестве самого Ницше, совершенно не случайно толковавшего о "суевериях логиков" и о "философствовании инстинктов"[3], отметает всю его аргументацию. "Нам важны не те соображения, которые он придумывал, а те мысли и чувства, которые он переживал". Любая попытка "сглаживания противоречий" кажется Шестову "опасной и рискованной ибо волей-неволей за чертой системы останется много, чего бы отбрасывать ни в коем случае не следовало". Вместо противоречивого, но живого целого, можно получить лишь логически стройный фрагмент. Проблема целостности при таком подходе решается вполне в духе философии жизни, в духе самого Ницше: сообразуясь только с "общим характером переживаний", не считаясь даже с его собственными сознательными предпочтениями, "отделить постоянное и важное от случайного и неважного" так, чтобы получить в конце концов "цельность впечатления, но не логическую, а психологическую. У нас будет не законченная система, а законченный человек..."[4]. Этот подход Шестов, несмотря на все упреки в "субъективизме", продолжал разрабатывать и применять на протяжении всего своего философского творчества. Не случайно поэтому его первым героем стал – наряду с Толстым, Достоевским и Шекспиром – именно Ницше: собственная внутренняя направленность последнего как нельзя больше отвечала такой "методологии". Для Шестова, начинавшего свою литературную и философскую деятельность также под влиянием каких-то, биографически, правда, очень неясных, внутренних переживаний, он был в каком-то смысле идеальным персонажем.

Отбрасывая логику и "систему", Шестов отбрасывает один, довольно распространенный подход к творчеству Ницше. Суть его заключается в том, что те или иные аргументы Ницше, или фрагменты его творческой позиции, или ссылки на них привлекаются для обоснования и критики тех или иных теорий познания, философий языка, истории, ценностей, методологических подходов к ним. В качестве примера подобного подхода Шестов приводит довольно известный в свое время "аристократический радикализм" "первооткрывателя" Ницше, датского критика Г. Брандеса. Такой способ восприятия идей Ницше Шестов решительно отвергает: «И Ницше иногда пускается "обосновывать" свои мнения, ссылаясь на историю, филологию и т.д., и тогда его рассуждения настолько же проигрывают в своем значении и интересе, насколько они выигрывают во вешней обстановке"[5].

Тем самым вводится принципиальная противоположность между "придумыванием соображений", т.е. отвлеченно-рациональной стороной философской деятельности и "переживанием мыслей" – т.е. непосредственно самой философией. Если, например, Лев Толстой "не говорит о пространстве и времени, монизме и дуализме, о теории познания вообще" – это совсем не значит, что он не имеет права называться философом, поскольку все эти вопросы по суще-

ству еще не являются философскими, но только служат для них основанием. Философия же начинается там, где "возникают вопросы о месте и назначении человека в мире, о его правах и роли во вселенной и т.д."[6]. То есть в ней речь идет о более или менее интенсивном переживании определенного положения человека в бытии, которое находит свое более или менее непосредственное выражение в мысли и тексте. Это значит, что успешное проникновение в мир идей Ницше возможно только через проникновение в мир его переживаний.

С различением философии и аргументации, теории познания, тесно связано и другое различение – философии и проповеди. "Где остановилась философия вследствие ограниченности человеческих сил, там начинается проповедь"[7]. Философия не нуждается в обосновании, в обосновании нуждается проповедь. Одна из задач шестовской интерпретации – поиск того места в творчестве мыслителя, в данном случае Ницше, где философия переходит в проповедь, а также выяснение мотивов этого перехода.

Известно, что творчество Ницше (не только в России, но и на Западе) поначалу воспринималось так, словно речь шла о появлении нового "учителя жизни", проповедника, который готов преподать нам ее окончательный смысл: "Привыкший к моралистическим перспективам, современный ум во всем, что говорил Ницше, искал лишь следов нового моралистического учения" – писал Шестов[8], отводя еще один поверхностный вариант отношения к наследию философа. Впрочем Ницше и сам, возможно, бывал не далек от подобной самооценки, что сослужило ему плохую службу: его мысль очень быстро оказалась расхватана на отдельные лозунги, предназначенные обслуживать самоутверждение своих владельцев.

В действительности, полагает Шестов, переход к проповеди и аргументации – это всегда сбой, отступление, отказ от самого себя ради самосохранения и самоутверждения, когда у мыслителя не остается больше сил оставаться один на один с жизнью, когда "нужно оправдать как-нибудь себя, нужно забыть прошлое, спастись, избавиться от страшных вопросов, на которые нет настоящих ответов"[9]. Проповедь есть также надежнейшее средство маскировки "действительных переживаний", которые, как правило, слишком тяжелы, чтобы выставлять их на публику непосредственно, но в то же время настойчиво требуют своего выражения. Чтобы проникнуть в них, необходимо особое искусство, позволяющее расшифровывать непрямые высказывания мыслителей. Этому искусству Шестов учился у самого Ницше, считавшего философию "самоисповедью своего творца, написанной им помимо воли и незаметно для самого себя". Ее "подлинное жизненное зерно" составляют его "нравственные (или безнравственные) цели"[10]. Развивая этот взгляд, Шестов усматривает в философии самого Ницше, (а также, и в еще большей степени, у Толстого и Достоевского) сложное сочетание сознательных

и бессознательных моментов, сознательной маскировки тайных стремлений и бессознательной их проговорки, переплетение мотивов и "инстинктов", которые подчас проявляются именно благодаря слишком настойчивому стремлению их скрыть.

Общность, точнее, как говорит Шестов, "подобие" переживаний – вот что делает творчество одного мыслителя интересным и доступным для других. Именно на этом основана интерсубъективная значительность этого творчества: "... ницшевские переживания... гораздо чаще встречаются, чем принято думать. Заслуга Ницше лишь в том, что он осмелился назвать собственными именами то, что происходило в душе очень многих людей"[11].

В то же время проповедь, претендующая на моральную нормативность и логическую общезначимость, подлинно философского значения не имеет[12]. Именно в ней заложена возможность тех ложных и поверхностных интерпретаций, которые только сбивают с толку и которые сознательно или бессознательно закладываются мыслителями в свое творчество. В ранних работах Шестов показывает это на примере творчества Ницше, Толстого и Достоевского.

Так, за внешней противоположностью того, что *проповедуют* Ницше и Толстой, лежит удивительное сходство того, что они *переживают*. Оба они убедились в бессилии деятельного человеческого добра, но Ницше это ведет к проповеди эгоизма и аристократизма, а Толстого –к проповеди нравственного совершенства, которое будто бы может придать силу бессильному добру. Но нравственное совершенство Толстого не так уж отличается от ницшевского эгоизма, как хотелось бы думать самому Толстому, во всяком случае, оно уж не менее аристократично. Служит оно не действительному улучшению жизни обездоленных нищих и бездомных, а самоуспокоению самого писателя, оказавшегося не в состоянии совладать с ужасами жизни. Отсюда у обоих мыслителей проистекает то, что мы назвали бы сейчас "тоталитарным мышлением" – стремление переделать жизнь, нетерпимость к чужому взгляду и мнению, возникающие не из "воли к истине", а из инстинкта самосохранения.

Здесь Шестов на примере самих Ницше и Толстого применяет и конкретизирует учение немецкого философа о роли инстинктов в познании и довольно похожую разоблачительную практику русского писателя: "...большей частью сознательного мышления философа тайно руководят его инстинкты, направляющие это мышление определенными путями"[13].

Сверхчеловека и аристократизм Ницше, нравственное совершенство и "добро" Толстого Шестов объявляет синонимами, но не потому, что они имеют один и тот же смысл – смысла они, за пределами довлеющей себе проповеди, не имеют никакого (т.е. не относятся ни к какому внутреннему переживанию мыслителя) – но потому, что в рамках этой проповеди они выполняют одну и ту же функцию: уход от действительности, украшение жизни, самоутверждение

и подавление иного. «При этом, правда, приходится обратить всех людей в "плебеев" или "грешников", в ничтожные или безнравственные, в мелкие или преступные существа. Но иного выхода нет", – говорит Шестов[14]. Энергия, которой не хватило на созерцание жизни, направляется теперь на ее переделку. Поэтому проповедь и нуждается в логике с ее принудительностью и общезначимостью, обеспечивающей эту переделку. Отсюда и война самого Шестова с разумом, особенно развернувшаяся в более поздних произведениях.

Таков общий подход Шестова к произведениям Ницше. Такова его "герменевтика". Ницшеанская практика заподазривания применяется здесь к самому Ницше. Остановимся только на одной стороне такого применения – как Шестов рассматривает атеизм у Ницше.

* * *

Обратимся сначала к работе "Добро в учении Гр. Толстого и Ницше".

То прочтение произведений немецкого философа, которое представляет его неким "свободным мыслителем", отвоевывающим себе "свободу наслаждений" и потому фрондирующего против посещения церкви и исполнения тягостных обязанностей долга, Шестов считает весьма поверхностным[15].

С его точки зрения, Ницше был первым европейским мыслителем нашего времени всерьез поставившим религиозную и нравственную проблему: "В истории нового времени Ницше является первым, быть может, единственным, философом – врагом христианства как религии и, что еще важнее, одним из немногих, решившихся отвергнуть утешение Евангелия в то время, когда оно ему нужно было больше всего на свете"[16].

Шестов пытается реконструировать историю атеизма Ницше и через нее прийти к правильному его пониманию. Интересно, что еще в 1899 г., за 30 лет до своего знакомства с Кьеркегором, Шестов заставляет Ницше пройти все три стадии "жизненного пути", описанные датским мыслителем, причем в том же, кьеркегоровском, порядке.

Первая стадия – эстетическая, на ней Шестов останавливается лишь мимоходом. Скорее это просто точка отсчета. Говоря, как будто о других, "о немцах" или "об ученых", Ницше в действительности также имеет в виду и себя самого; первоначально его атеизм ничем не отличался от обыденного неверия образованной публики. Основная характеристика этой разновидности атеизма состоит "просто" в исчезновении религиозного инстинкта, когда люди "даже не знают, зачем, собственно, нужны религии... им не вполне ясно, о чем собственно здесь идет речь"[17].

Причиной изменения его отношения к религии стало изменение его собственной внутренней ситуации. Разрыв с Вагнером и вообще с кругом Байрейта, крайняя степень непопулярности и непонятости

новых произведений (начиная с "Человеческого, слишком человеческого"), одновременное резкое ухудшение здоровья и связанное с этим прекращение педагогической деятельности – во второй половине 1870-х годов – все это доводит Ницше до критического состояния. "Я завидую тому, кто умирает, по-честному", – пишет он[18].

"Он бежит от своих теорий эстетического истолкования трагедии именно тогда, когда трагедия происходит в его собственной душе", – кратко резюмирует Шестов итог этого кризиса[19].

Наступает этическая стадия, которая совпадает с увлечением позитивизмом, наукой ("Человеческое, слишком человеческое", "Утренняя заря"). От искусства он в поисках утешения спешит к добру и здесь его атеизм получает новую окраску. Если раньше у него просто не хватало времени, чтобы задуматься всерьез над религиозными вопросами[20], то теперь его атеизм получает еще и моральную санкцию: "В мире далеко не достаточно любви и доброты, чтобы дарить их еще и фантастическим существам". Вера оказывается здесь "недопустимой расточительностью" ("Человеческое, слишком человеческое")[21]. Другими словами, богом Ницше, как и богом Толстого, становится добро. Но в той "страшной метаморфозе", которая называется болезнь и которая произошла с Ницше, добро оказывается бессильным. Биографический материал подтверждает диагноз Шестова: "Дошел до точки отчаяния. Боль побеждает волю к жизни" (из письма 1881 г.)[22].

И тогда – "совесть восстала в человеке против всего, что было в нем доброго"[23]. Шестов полагает, что за этим поворотом, поставившим Ницше "по ту сторону добра и зла", стоит некое событие, "конкретный факт", который, по всей вероятности, никогда не будет назван своим настоящим именем, не станет доступным нашему познанию во всей своей конкретности. Общий же, доступный нам, смысл его состоит в том, что сострадание и стыд, "исполнительные агенты нравственности" – как называет их Шестов, поставили немецкого философа на край гибели, или даже "погубили его" (конечно, не в нравственном, а в религиозно-психологическом смысле). Шестов, по-видимому, не был в подробностях осведомлен обо всех жизненных обстоятельствах Ницше, однако в хронике жизни последнего на 1882 г. (т.е. непосредственно перед написанием "Заратустры" и "По ту сторону...") действительно обнаруживается тяжелая жизненная драма, связанная с его отношениями к Лу фон Саломе, которую в принципе можно рассматривать, как соответствующий "факт"[24].

Представляется, однако, что такая апелляция к "факту", вообще говоря, необязательна. Сырой материал жизненных впечатлений глубоко перерабатывается Ницше, который, как писал Ясперс, "сделал собственную биографию предметом рефлексии, интерпретируя смысл и смысловые возможности каждого события и переживания"[25]. При таком подходе к собственной жизни достаточно было, чтобы эта жизнь (или болезнь) "просто" показала Ницше бессилие

(а потому бессмысленность и ложность) человеческого сострадания и человеческого стыда. (Как Толстой после переписи убедился в бессилии своего сострадания.) Но это значило, что чувства, в высокой степени присущие натуре самого Ницше, были таковы и тогда, когда он сам выказывал их по отношению к другим. Таким образом произошло то восстание совести, которое привело его в конце концов к признанию, что "все хорошее" – "дурное", и наоборот[26].

Любовь к ближнему оказалась только способом самоутверждения и бегства от самого себя. Добро, которое Толстой объявил Богом, на поверку Ницше оказывается одним из слишком человеческих идолов. Шестов подчеркивает, что радикальная проблематизация нравственности, осуществленная Ницше, ставшим "по ту сторону добра и зла", вытекает из личного опыта мыслителя, что понять ее в ее истинном смысле возможно только исходя из "переживания".

Что же ему оставалось, кроме того, чтобы искать другого Бога? Именно здесь в Ницше просыпается религиозный инстинкт. Однако этот поиск практически изначально был обречен на неудачу: "о другом Боге (кроме добра) он не смел и думать, ибо этот Бог вышел бы, психологически говоря, придуманным ad hoc для облегчения и утешения"[27].

Именно поэтому глубоко серьезный атеизм Ницше качественно отличается от либертинистского или от политического атеизма его предшественников: "Христианство занимало его именно как религия, как учение, которое должно было разрешить все его сомнения, освободить его от того отвращения к жизни, которое постоянно овладевало им..."[28]. Именно потому он и отверг Евангелие, "пожертвовал своим Богом", что оно ему было так необходимо и, следовательно, было бы им придумано – свою психологическую экзегезу Ницше сам применял к себе не менее последовательно, чем к другим.

"Таков был атеизм Ницше, – заключает Шестов, – не пренебреженная обязанность, не злая воля, а утерянное право"[29]. Ницше оказался в таких условиях, что просто не мог прийти к вере, но поиск Бога переживался им с огромной сосредоточенностью и интенсивностью. Об этом свидетельствует известный и многократно комментировавшийся отрывок о "безумном человеке", в котором звучат знаменитые слава "Бог умер". По мнению Шестова, он передает то «ужасное впечатление опустошения, которое Ницше испытал, когда "увидел и услышал", что Бог убит, что вера для него – невозможна»[30].

Притом Ницше оказывается в положении, казалось бы, наиболее благоприятном для обретения веры. Шестов сравнивает его с положением первохристианских мучеников. Все благоприятствует обретению веры, все обстоятельства против него, он нуждается в последнем возможном утешении, и при этом никто его не принуждает – ни физически, ни нравственно, ни логически. И однако он от-

вергает веру, причем делает это не вынужденно, под пыткой, а по собственному свободному выбору выступая против своей основной внутренней потребности. Более того, он делает это именно потому, что эта потребность в нем существовала и переживалась как основная. Речь здесь идет об основной проблеме самого Шестова – и не только его одного – именно это положение вещей придает атеизму Ницше его общезначимость. Этот главный вопрос: как вообще возможна в такой ситуации вера? Этот вопрос существенным образом связан с другим: как же возникла такая явно ненормальная, ситуация?

Чтобы ответить на него, Шестов приводит также довольно известный разговор Заратустры с папой, оставшимся без службы после смерти Бога, умершего от сострадания. Папа отказывается признать его богом любви, потому что он "хотел быть также и судьею", а Заратустра обвиняет в мстительности. На всем протяжении цитирования, кроме заключительных фраз, Шестов пишет слово бог с маленькой буквы. В конце папа говорит Заратустре: "Сам Бог обратил тебя к безбожию. Разве не благочестие не дозволяет тебе верить в Бога?"[31]. (В обоих случаях с большой буквы.) Здесь вновь обрисовывается все та же парадоксальная ситуация, но с характерным прибавлением: неверию Ницше приписывается пророческий характер, оно коренится в самом Боге и направлено против бога с маленькой буквы, точнее против отождествления этих двух.

У истоков указанной ситуации лежит характерная подмена: придуманный людьми и возвещаемый в проповеди бог – необходимое обоснование их нравственного миропорядка отождествляется с Богом, творцом неба и земли. Таким образом, Бог отождествляется с идеей добра, с абсолютизированными функциями Законодателя и Судьи, что порождает нормативность в нравственном и религиозном сознании человека. Происходит странное, но чрезвычайно распространенное их смешение или наложение друг на друга. Начиная с этой книги, все последующее творчество Шестова в значительной мере посвящено по существу одной главной проблеме: он пытается показать, как некий "философствующий инстинкт" постоянно стремится осуществить неправомерный перенос, при котором лексика и безусловный авторитет сознания религиозного присваиваются моральному сознанию, при этом опустошаясь и обесцениваясь. Этот инстинкт производит узурпацию религиозной лексики, задача которой – обозначение предельных человеческих и сверхчеловеческих, трансцендентных реальностей – в пользу морали, которая низводя эту лексику на уровень чисто человеческой реальности, делает ее доступной генеалогическому (в смысле ницшевской "Генеалогии морали") или психоаналитическому (так же во многом предвосхищенному Ницше) изучению. При этом та реальность, которая изначально репрезентировалась этой лексикой, оказывается вынесена за пределы жизненного мира человека, что и обозначается известной формулой "Бог умер". Как показал Ясперс, Ницше изначально

находится в ситуации, впервые нашедшей свое выражение в философии Фейербаха: в христианстве "он признает лишь человеческую истину (точнее, норму. – *К.А.*) в символической форме"[32].

Эта нормативность и порождает атеизм, более того, она уже и есть атеизм, поскольку вера как личное отношение Бога и человека вытесняется здесь нормами, правилами и ценностями, моралью и логикой, несоответствие которым влечет за собой соответствующие карательные санкции, опирающиеся на божественный авторитет.

Атеизм Ницше оказывается разрушительным для этих иллюзий религиозного и морального сознания – что и делает его (наряду с Толстым и Достоевским) наиболее подходящим героем первых шестовских книг. При этом решающим оказывается не само его пребывание в этой ситуации, но его отношение к ней как к трагедии: "...не от воли человека зависит – верить или не верить", – говорит Шестов[33]. Воля человека пребывает в плену, смысл которого самому Шестову еще не ясен, но переживание совместно с Ницше его трагедии помогает русскому мыслителю приблизиться к освобождению. Таким образом, если вера Толстого в добро оказывается дорогой к атеизму, то атеизм Ницше открывает путь к исканию Бога, стоящего выше добра, он оказывается путем к вере, правда, не для самого Ницше.

Но уже здесь Шестов говорит также об "утверждениях, превосходящих самые смелые мечтания человечества"[34]. В дальнейшем он конкретизирует свою мысль.

Она получает свое развитие уже в книге "Достоевский и Ницше". В книге реконструируется история "перерождения убеждений" обоих писателей. Здесь нет рассуждений о вере и неверии, слово "Бог" в ней не упоминается, вероятнее всего, демонстративно. Когда надо процитировать Евангелие Шестов пишет: "Уже две тысячи лет тому назад Некто сказал..."[35]. (Некто с большой буквы.) Традиционно-православное истолкование (и самоистолкование) Достоевского признается лубочным и ложным, скорее даже лживым; особенную нелюбовь вызывают у Шестова образы Алеши Карамазова, старца Зосимы и князя Мышкина. И тем не менее вся книга построена так, чтобы с необходимостью привести читателя к постановке религиозных вопросов и принудить его к попытке их разрешения.

Приведем несколько примеров.

Вот главный вопрос, который Ницше был вынужден решать не теоретически, а практически: "что сохранить, воспетые им чудеса человеческой культуры или его одинокую, случайную жизнь?"[36]. Но вопрос об истоках значительности случайной жизни отдельного человека – это уже религиозный вопрос и никаким другим он быть не может.

Ницше в теории превозносил "богатую жизнь", но в жизни он, хоть и не по своей воле, осуществил евангельский идеал духовной ни-

щеты. И "в своих сочинениях он нам рассказывает свою жизнь, ту бедную жизнь, которая подкапывалась под все высокое и великое, которая ради своего сохранения подвергала сомнению все, чему поклонялось человечество". Здесь Шестов парафразирует только что приведенную им цитату из Ницше, относившуюся, по всей видимости, к христианству, но оборачивает ее в адрес самого немецкого мыслителя. Быть может, сам того не желая, Ницше гасит, "замораживает" шум "богатой жизни" и создает новую возможность: "может быть, среди этой тишины донесутся до нас новые слова, откроется правда о человеке, а не опостылевшая и измучившая всех человеческая правда"[37].

Шестов, далее пишет о Ницше: "Весь мир и один человек столкнулись меж собой... Отчего не отступил он перед таким безмерно могучим противником? И не значит ли это, что, восставая вместе с миром на Ницше, человеческая правда была ложью?... Человеческий разум, человеческая мудрость, человеческая нравственность, присвоившие себе право окончательного, последнего суда, говорили ему: ты раздавлен, ты погиб, тебе нет спасения, у тебя нет надежды"[38]. Начиная с ними борьбу, Ницше тем самым открывает путь для правды иного рода. Понять возможность подобного противостояния личности и миру, и обществу можно только на религиозной основе. За вопрошаниями Шестова явно стоит не называемая прямо библейская мысль, выражающая чаемую им правду о человеке: "И сотворил Бог человека по образу своему" (Быт. 1, 27).

В конце концов, вся философия Ницше сводится Шестовым к религиозной проблеме: «Его жизненная задача сводилась именно к тому, чтобы выйти за пределы тех областей, куда его загоняли традиции науки и морали... Для Ницше существовал только один вопрос: "Господи, для чего Ты покинул меня?"»[39]

В этом контексте Шестов интерпретирует идею "вечного возвращения". Шестов обнаруживает здесь некую странность: с одной стороны, сам Ницше считает эту идею одной из главных, если не главной своей мыслью, прямо называя своего Заратустру учителем вечного возвращения, с другой – об этой своей центральной мысли он говорит удивительно мало и неконкретно, "каждый раз обрывая речь чуть ли не на полуслове". Если бы Ницше имел в виду под вечным возвращением то же, что пифагорейцы – это было бы, во-первых, слишком тривиально, а во-вторых, непонятно, почему бы она вызывала в немецком философе такой энтузиазм? "Что мог он почерпнуть в убеждении, что его жизнь, такая, как она была, со всеми ее ужасами, уже несчетное количество раз повторялась, и затем столь же несметное количество раз имеет вновь повториться без малейших изменений?"[40]. Вопрос вполне резонный, и тем не менее вопреки Шестову надо сказать, что Ницше утверждает буквально это самое: "я буду вечно возвращаться к той же самой жизни – не к новой жизни, ***не*** к лучшей жизни, ***не*** к жизни похожей на прежнюю"[41]. Почему эта мысль вызывала у Заратустры "отвращение" – понятно,

но почему она должна снимать с него "великую тяжесть и уныние" – тут Шестов прав – непонятно совсем. Впрочем Ницше говорит и другое: "В каждый миг начинается бытие", "Беспредельность шумит вокруг меня, где-то вдали блестит мне пространство и время"[42].

Такая противоречивость дает Шестову возможность утверждать, что "эта идея (вечное возвращение. – *К.А.*) являлась для Ницше прежде всего символическим протестом против господствующей теории познания с ее практическими выводами относительно роли и значения в мире отдельного человека... Свою же "последнюю мысль" он отказывается прямо назвать"[43]. В вечном возвращении существенно не возвращение, а вечность и утверждение непреходящей радости, более глубокой, чем страдание мира – и нельзя сказать, что это утверждение Шестова не имеет никаких оснований в текстах Ницше (особенно показателен конец 3-й части Заратустры, стихотворение из "Другой танцевальной песни" и "Семь печатей"). Ясно, что он пытается нащупать изначальную интенцию мысли Ницше, даже вопреки собственным утверждениям последнего, Шестов обходит эту трудность, постулируя двойственность и противоречивость мысли немецкого философа: "...в одну и ту же почти минуту вы можете застать его на двух совершенно противоположных полюсах человеческой мысли"[44].

В итоге, согласно Шестову, внутренний порыв ведет философию Ницше за пределы всего земного, дневного, нормального, познаваемого (на что и указывает идея вечного возвращения), однако власть общепринятых предрассудков и страх перед неведомым все время возвращают его назад.

Однако наибольшей парадоксальности трактовка творчества Ницше достигает в IX и X главах "Фаларийского быка". Опыт Ницше прямо сопоставляется здесь с опытом Лютера, концепция декаданса – с идеей первородного греха. Возникает удивительное по смелости истолкование Ницше, которое можно назвать теистическим. Впрочем, возможно, что создавая такое осознанно парадоксальное истолкование "парадоксалиста" Ницше, Шестов оказывается ближе к нему, чем кто-либо из предшествовавших и последующих толкователей.

Вопреки распространенному мнению о том, что "философия немецкого идеализма целиком вышла из Лютера", Шестов полагает, что дело обстояло как раз наоборот: "Лютер прошел мимо немецкой философской мысли, ни в одном вопросе не задев ее... Единственным исключением является Фридрих Ницше – первый из немецких философов, который обратился лицом к Лютеру и Библии"[45]. Именно он разглядел в Сократе – "мудрейшем из людей" – декадента, падшего человека и уловил суть декаданса как такового. Эта суть – в обращении человека к разуму и основанном на этом подавлении "темных инстинктов", которым противопоставляются "ясность, отчетливость, разумность"[46].

Кстати говоря, если более внимательно сопоставить "инстинкт", к которому апеллирует Шестов, излагая идеи Ницше, и "величайшую и безудержную страсть", про которую рассказывает он сам, – мы вряд ли сможем установить их тождество. В случае Ницше, как бы нам ни хотелось его облагородить, речь идет все же прежде всего об инстинкте в чисто биологическом его понимании. В случае Шестова, мы имеем дело со страстью метафизического порядка – об искании свободы и Бога, без которых бытие человека в мире превращается в ад. Однако о страсти и страдании Шестов также говорит вслед за Ницше. И, пожалуй, свести "инстинкты" последнего к чистой биологии – так же вряд ли возможно, как и полностью игнорировать этот биологический момент. Исток этой двойственности – в религиозных переживаниях Ницше, и именно здесь – источник убедительности шестовской интерпретации. Как уже указывалось, обоих мыслителей роднит прежде всего подобие исходных переживаний: весь мир, окованный нормами разума и морали, стал для них фаларийским быком, безмерное страдание в чреве которого порождает страстное стремление вырваться на свободу.

Итак, человек – Адам или Сократ – протягивает руку к древу познания, но вместо обновления и новой жизни находит "тление и смерть". Декаданс всеохватен, любая самостоятельная борьба против него (как и против первородного греха) сама проникнута им и только усугубляет дело. "Падший человек весь во власти чуждой ему силы и ничего уже не может сделать для своего спасения". Для человека наступает время полного паралича воли и утраты свободы. И если Лютер, человек средневековья, еще может молиться об избавлении, то Ницше, человек нового времени, весь во власти своего знания "всеобщих и необходимых истин", в качестве одной из них вынужден принять и ту, "что Бога нет", которую он, однако, формулирует по-другому: "Бога убили" высказывая тем самым свое субъективное "экзистенциальное" отношение к этой истине[47].

Однако только это переживание падения делает возможным нечто новое. Ницше "чувствовал падшего человека в самом себе". Он знал, что "законы разума и морали срослись со всем его духовным существом". Как и все, он ощущал их в качестве необходимых составляющих человеческой природы, но в отличие от большинства своих современников, он переживал это ощущение как свидетельство decadence. Их преодоление возможно только по ту сторону добра и зла, истины и лжи, в ходе полного отречения от самого себя. Но "Бог умер" и поэтому "по ту сторону" Ницше ожидает "лишь пустое, страшное, всеуничтожающее Ничто"[48]. Только с ним могут быть связаны надежды Ницше*.

---

* Параллель с докладом Хайдеггера "Что такое метафизика?" и с хайдеггеровским истолкованием творчества Ницше здесь просто напрашивается, однако подробное развитие этой темы в рамках данной статьи невозможно.

Здесь человек может встретить то могущество, силу и власть, которые могут спасти его от гибели. Лютеровская вера, приводящая его к встрече со Всемогущим Богом, творящим все из ничего, и ницшевская "воля к власти" – просто разные слова для обозначения одного и того же. Больше того, далее Шестов отождествляет "волю к власти" и Самого Всемогущего. "К Нему рвутся они оба, разрушая встречающиеся на пути преграды... именно то, чем люди наиболее всего дорожили"[49]. "Вечное возвращение" указывает, теперь Шестов говорит об этом прямо, на "нечто безмерное и могущественное и вместе с тем готовое одолеть отвратительное чудовище, ставшее хозяином над человеческими жизнями"[50]. Оно напрямую отождествляется с искуплением, с драгоценной для Шестова идеей о том, что "однажды бывшее может стать небывшим", что есть сила, перед которой может уступить даже человеческая память. Это утверждение требует, однако, отказа от всех "вечных истин" и "нравственных законов" – "переоценки всех ценностей".

Таким образом, основные понятия философии Ницше, которые, как обычно считается, и как, возможно, полагал он сам, были только выражением предельного опыта атеизма, – "смерти" или даже "убийства" Бога, – приобретают вдруг совершенно противоположный смысл. Заложенная в них интенция оказывается направлена совершенно не туда, куда, как обычно предполагается, она направлена. Она вновь оказывается удивительно двойственной и противоречивой.

Если Лютер преодолевает гипноз "вечных истин" и приходит к "Богу всемогущему, творящему все из ничего", то Ницше отрекается от Бога и несет свое откровение "на одобрение разума. И конечно, возвращается оттуда с пустыми руками".

Это действительно очень странная картина: Ницше, ставший "по ту сторону добра и зла", благодаря нечеловеческим условиям своего существования стоящий "одной ногой по ту сторону жизни", оправдывает свой бунт против христианства апелляциями к "воле к истине", "интеллектуальной честности", "разуму", чуть ли не "здравому смыслу"[51]. Не оказались ли они той последней ценностью, которую он в отличие от Лютера не смог переоценить, несмотря на все свои усилия? В самом деле, зачем было производить "волю к истине из воли к обману"[52], если разум остается вершителем судеб в философии?**

Итак, переоценка ценностей оказалась не окончательной, Ницше, как известный осел (сравнение Шестова), "гибнет от голода меж-

---

** Как шестовский Ницше не может преодолеть диктат разума, так и хайдеггеровский – остается еще внутри нигилизма и метафизики, в обоих случаях, основная интенция творчества Ницше открывает новые возможности, но так и остается нереализованной им вполне (см.: *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 74–75).

ду двумя вязанками сена, так как воля его скована и он, по собственному признанию, не может пошевелить ни одним членом, не может сделать ни одного движения"[53]. Интенция остается неисполненной. Последним словом философии Ницше оказывается amor fati, после чего его философия превращается в назидание, в проповедь. Атеизм здесь, как и прежде, порождается господством вечных истин и общеобязательных норм, начинающих жить как бы собственной жизнью, порабощающих свободную волю человека, использующих для своего утверждения различные формы интеллектуального насилия. Однако само господство этих норм понимается здесь гораздо шире, чем в первых работах – как свидетельство и форма проявления универсальной падшести человеческой природы, первородного греха, власти которого не избегают и такие люди, как Ницше.

Итак, первородный грех, который в данном контексте раскрывается как попытка самоутверждения человеческого разума, ведет к обессиливанию человека (декаданс), любая попытка преодоления этого декаданса с помощью разума обречена на неудачу, но отказ от разума (и порождаемых им эстетических, моральных, религиозных и т.д. ценностей и законов – переоценка всех ценностей) может опираться только на некую силу, более могущественную, чем законы природы и нравственности, которые определяются разумом, но предстают как тотальные закономерности мира, как господство извечной необходимости. Этой силой, которую волит человек (воля к власти), стремящийся к спасению и искуплению, может быть только Бог-Творец, вечно творящий и изменяющий мир по своему произволу (вечное возвращение), могущий искупить и освободить человека, сделав бывшее не бывшим. Отвержение Бога с необходимостью возвращает человека во власть разума (amor fati), оказывается разрушительным для его духовного видения.

С этой точки зрения можно усмотреть известную ограниченность большинства прочтений философии Ницше, в том числе, таких значительных, как прочтения Хайдеггера и Ясперса – в них, как правило, религиозная направленность идей и духовного опыта Ницше признается чем-то определенно антихристианским. Согласно Ясперсу, например, "борьба Ницше против христианства мотивируется христианскими импульсами" – и это вроде бы похоже на то, что говорит Шестов, но "христианские импульсы Ницше, – продолжает Ясперс, – с самого начала лишены всякого христианского содержания", т.е. прежде всего веры[54]. Шестова же разрушительная деятельность Ницше вообще занимает мало. Для него скорее само собой разумеется, "что его (Ницше. – *К.А.*) нападки направлены не на христианство, не на Евангелие, а на так распространенные повсюду общие места о христианском учении"[55]. Гораздо важнее для него то, что глубочайшие интенции духовного опыта Ницше скорее ставят его на грань христианской жизни, точнее, на грань веры (ибо христианство самого Шестова довольно проблематично). Духовная тра-

гедия Ницше совершается как раз между этими интенциями и его, наложившим на всю его мысль свой отпечаток, отказом их реализовать. Пусть, как утверждает и Ясперс, этот отказ возникает из воли к истине и психологического анализа и самоанализа, которые коренятся в самом христианстве (хотя, что касается воли к истине, то здесь, во-первых, возможны обоснованные сомнения в ее христианском происхождении, а, во-вторых, она и для Ницше не была чем-то само собой разумеющимся – выше об этом уже говорилось). Все это означает, что наше понимание философии Ницше определяется нашим истолкованием этой изначальной направленности его религиозных переживаний, которая по крайней мере отнюдь не столь однозначна как кажется.

На всем протяжении творчества Шестова его трактовки тех или иных идей тех или иных мыслителей постоянно вызывали упреки в субъективизме, в "подтягивании" и других подобных вещах. Не избежала этого и его интерпретация Ницше – обвинения появились сразу после появления первой из рассмотренных книг. Здесь не место давать им развернутую оценку – они имеют свои основания и свою аргументацию. Они, однако, не отменяют того главного, что Шестову, на мой взгляд, удалось сделать, показав принципиальную неоднозначность того, что Хайдеггер называл главными рубриками метафизики Ницше, дать им существенно иное, отличное от общепринятого, истолкование, опирающееся на понимание религиозной направленности его наиболее существенных переживаний. Главной особенностью этих переживаний и самого атеизма Ницше, что обеспечило, в частности, его совершенно особую роль в становлении русского религиозного ранессанса, оказывается то, что он радикальным образом проблематизирует основные структуры как религиозного, так и нерелигиозного, секулярно-атеистического сознания; более того, заставляет по-новому (для нового времени) поставить вопрос об их разграничении; побуждает мыслить религиозность, точнее, веру, вообще не как характеристику сознания человека, со всеми присущими ему иллюзиями, которые Ницше разоблачает, но как измерение человеческого бытия.

[1] *Ницше Ф.* Соч. В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 778.
[2] См.: *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Фр. Ницше. Философия и проповедь // Шестов Л. Избр. соч. М.: Ренессанс, 1993.
[3] *Ницше.* По ту сторону добра и зла // Соч. Т. 2. С. 245, 253.
[4] *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Фр. Ницше. С. 125–126.
[5] Там же. С. 104.
[6] Там же. С. 88.
[7] Там же. С. 154.
[8] *Шестов Л.* Достоевский и Ницше. Философия трагедии // Там же. С. 314.
[9] Там же. С. 152.
[10] *Ницше Ф.* По ту сторону... С. 244.
[11] *Шестов Л.* Достоевский и Ницше. С. 130.

[12] Речь не идет здесь о проповеди пророка, обращающегося к каждой человеческой личности в отдельности или демагога, обращающегося к толпе – а только о проповеди мыслителя, обращающегося к обществу "образованных" и "мыслящих" людей, к "интеллигенции".
[13] *Ницше Ф.* Соч. Т. 2. С. 243.
[14] *Шестов Л.* Достоевский и Ницше. С. 155.
[15] Там же. С. 140–141.
[16] Там же. С. 108.
[17] Там же. С. 109.
[18] *Ницше Ф.* Соч. Т. 2. С. 819.
[19] *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ницше. С. 100.
[20] Это не отменяется тем фактом, что "Рождение трагедии" написано как бы на стыке эстетической и религиозной проблематики – основные проблемы религиозной жизни и сама религия, как проблема – перед Ницше здесь еще не стоят.
[21] См.: *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ницше. С. 100. Ср.: Ницше Ф. Соч. Т. 1. С. 310.
[22] *Ницше Ф.* Соч. Т. 2. С. 821.
[23] *Шестов Л.* Избр. соч. С. 130–131.
[24] *Ницше Ф.* Соч. Т. 2. С. 822. Вот свидетельство самого Ницше об этом времени: "Оскорбительные и мучительные переживания этого лета преследовали меня как бред... В них невыносим разлад противоположных эффектов, до которого я еще не созрел... Если мне не удастся открыть фокус алхимика, чтобы обратить и эту грязь в золото, то мне конец...".
[25] *Ясперс К.* Ницше и христианство. М.: Медиум, 1994. С. 109.
[26] *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ницше. С. 130.
[27] Там же. С. 107.
[28] Там же. С. 108.
[29] Там же. С. 109.
[30] Там же. С. 110–111.
[31] Там же. С. 119.
[32] *Ясперс К.* Ницше и христианство. С. 10.
[33] *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ницше. С. 111.
[34] Там же. С. 121.
[35] *Шестов Л.* Достоевский и Ницше. С. 313.
[36] Там же. С. 273.
[37] Там же. С. 275–276.
[38] Там же. С. 280.
[39] Там же. С. 292.
[40] Там же.
[41] *Ницше Ф.* Соч. Т. 2. С. 161.
[42] Там же. С. 158, 168.
[43] *Шестов Л.* Достоевский и Ницше. С. 299.
[44] Там же. С. 301–302.
[45] *Шестов Л.* Афины и Иерусалим // Соч. В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 454–456.
[46] Там же. С. 455.
[47] Там же. С. 457.
[48] Там же.
[49] Там же. С. 462.

[50] Там же. С. 465.
[51] *Ницше Ф.* Соч. Т. 2. С. 701.
[52] Там же. С. 241.
[53] *Шестов Л.* Афины и Иерусалим. С. 463.
[54] *Ясперс К.* Ницше и христианство. С. 11.
[55] *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ницше. С. 150.

ПАМЯТИ ВЛАДИМИРА ФЕДОРОВИЧА ПУСТАРНАКОВА (5 мая 1934 – 6 февраля 2001)

Публикуемая статья безвременно ушедшего замечательного ученого, доктора философских наук, историка философии Владимира Федоровича Пустарнакова – начало задуманного им фундаментального труда "Русско-французские философские связи", труда, занимавшего его в последние месяцы жизни. Как всегда и во всем, над чем бы Владимир Федорович ни работал, и здесь – та же основательность и скрупулезность исследователя, тщательное сопоставление фактов и мнений. Примечательно, что тема последних научных изысканий В.Ф. Пустарнакова совпала с его ранними научными интересами времен студенчества в МГИМО, а именно проблемы западноевропейской истории. Прекрасное знание этой проблемы повлияло на формирование его взглядов и убеждений как ученого-западника в традиционном и прекрасном смысле этого слова.

Прерванная в самом начале работа должна была стать новым достижением в историко-философской науке, свидетельством высочайшей философской эрудиции, научной бескомпромиссности и фантастической работоспособности Владимира Федоровича, известной всем, кто его знал. Публикуемая статья – это та канва, по которой предполагалось вышить прихотливый узор русско-французских философских связей. Это – только предыстория, по сути – краткий очерк дипломатических отношений между Россией и Францией X–XVII вв., тогда еще столь редких и бесплодных, что невозможно представить франкоговорящую Россию XIX в. и русский Париж века XX. Тем не менее с отсутствия всяких связей Владимир Федорович намеревался выстроить то, без чего невозможно представить существо русской мысли второй половины XVIII–XIX в. Вероятно, главным образом речь пошла бы о влиянии, о французском влиянии на формирование и направление развития русской философии, а в какой-то степени и культуры.

Вот что Владимир Федорович предполагал отметить во Введении: «Учитывая то обстоятельство, что в историографии было весь-

ма распространено расширительное представление о понятии "влияние" (так, идейным источником того или иного русского мыслителя нередко считается весь круг его чтения), мы старались придать понятию "влияние" более строгий смысл, имея в виду полное или частичное одобрение русским мыслителем той или иной идеи французского автора, ее заимствование, т.е. ее включение в том или ином объеме в их мировоззрение, с учетом того, какие идеи при этом не принимались, отвергались. Привлекательно, например, звучит утверждение, что "одним из идейных источников мировоззрения Мордвинова является просветительская традиция XVIII в. Еще в молодые годы Мордвинов читал произведения Вольтера, Монтескье, Руссо, Гельвеция, Гольбаха, Дидро" (История философии в СССР: В 5 т. М., 1968–1988. Т. 2. С. 158). Но проблема заключается в том, чтобы определить, а что дало такое чтение, какие просветительские идеи Мордвинов усвоил, превратил "чужое" в "свое".

Можно взять более явный пример. Бесспорно, русские масоны читали, изучали сочинения французских просветителей XVIII в. Но они это делали для того, чтобы полемизировать с ними, обличать их, ничего не заимствуя, все отвергая.

Конечно, уже сам факт перевода того или иного французского автора имел значение. В своей совокупности переводные сочинения характеризовали важную сторону идейной и культурной жизни страны. Есть статистические данные о том, сколько было переводной французской литературы в те или иные десятилетия XVIII в. по сравнению с переводами с немецкого или английского. Эти данные, конечно, ориентируют в общей ситуации. Но, думается, что между количествами переводной философской литературы и объемом ее влияния на русских мыслителей прямо пропорциональной связи не было. Во второй половине XVIII в. в России переводов с французского было гораздо больше, чем с немецкого. Но в сфере теоретической философии, как мы убедимся, немецкое влияние было гораздо более сильным, чем французское. К тому же следует учитывать, что русские мыслители опирались не только и не столько на переводную литературу, сколько на книги на языке оригинала».

Владимир Федорович был азартен в работе, иначе откуда бы брались силы ежедневно с 9 утра быть на своем излюбленном месте в библиотеке. В своих поисках он шел, не оставляя прорех, просматривая труды и преподавателей, и кабинетных ученых, и публицистов, и деятелей культуры. Занимаясь проблемой философских связей, Владимир Федорович приговаривал, бывало, что ему очень интересно узнать, что же остается в "сухом остатке". При этом он исходил из убеждения, что любое влияние на русскую мысль в переплаве российских реалий дает оригинальную русскую философию. То самое "превращение чужого в свое".

За 2001 г. к печати были подготовлены две монографии Владимира Федоровича: "Философия Просвещения в России и во Фран-

ции: опыт сравнительного анализа" (19 а.л.) и "Университетская философия в России: основные центры, персоналии, идеи, место в культуре" (53 а.л.) – то, что он успел закончить. С публикацией этой небольшой работы Владимира Федоровича Пустарнакова мы прощаемся с замечательным человеком, большим ученым, нашим другом, товарищем, коллегой.

Ирина Худушина

ИЗ ВОСПОМИНАНИЙ О В.Ф. ПУСТАРНАКОВЕ

Владимир Федорович Пустарнаков пришел в Институт философии, не имея ни специального философского образования, ни опыта работы с философскими текстами. И то и другое ему пришлось приобретать уже в Институте большим, напряженным трудом. Мне не очень нравится широко вошедшее сейчас в обиход слово "трудоголик", но по смыслу своему оно вполне может быть применено к Владимиру Федоровичу. Он трудился много, напряженно, упорно, целиком отдаваясь работе, живя ею. Я работала рядом с ним немалое время и видела этот его большой и упорный труд – и в монографии «"Капитал" К. Маркса и философская мысль в России» (я была ее ответственным редактором), и в пятитомной "Истории философии в СССР", и в книге "Философия Шеллинга в России".

Книгу "Философия Шеллинга в России" мне хочется упомянуть здесь особо, как наглядный пример огромной работы Владимира Федоровича. Он был не только ее редактором, но и автором большого ее раздела – «Основные вехи истории и особенности развития российского шеллинговедения и истории "русского шеллингианства"». В разделе этом Владимир Федорович стремился представить историю русского шеллинговедения в XIX в. с максимально возможной в рамках данной книги полнотой, не упуская ни одного сколько-нибудь существенного и характерного явления в истории идей философии Шеллинга в России. Для выполнения этой задачи ему пришлось исследовать массу разнообразных материалов – от монографий до журнальных публикаций. Помню, как покойный Захар Абрамович Каменский – известный исследователь истории русского шеллингианства – говорил, что нельзя не восхищаться проделанной Владимиром Федоровичем огромной работой.

Стремление к возможно более полному изучению фактического материала, оказавшееся и в данной работе, и в других работах Владимира Федоровича, не было для него самоцелью. Скорее оно было следствием ряда характерных для него, как историка русской

философии, установок. Вот о некоторых из этих установок – так, как я почувствовала и поняла их за годы совместной с Владимиром Федоровичем работы, – мне и хочется сейчас напомнить.

Однажды я рассказала Владимиру Федоровичу о том, как когда-то (в начале 30-х годов) в одном из киевских вузов преподаватель истории разъяснял студентам метод ее изучения. Историю, говорил он, нужно изучать "как следует". "Мы с вами сначала посмотрим "як воно було", а потом – "с марксистского боку". Владимиру Федоровичу понравился мой рассказ, и я слышала, как он не раз повторял при случае, что нужно видеть "як воно було". И это не было для него случайным. Он понимал, что советские философы, в том числе и историки русской философии, слишком часто смотрели на историю "с боку", причем "с боку" даже не марксистских основоположений, а последних по времени партийных лозунгов и постановлений. Такому подходу к истории он сознательно и последовательно противопоставлял ориентацию на факты, на "як воно було".

Даря мне свою книгу «"Капитал" К. Маркса и философская мысль в России», Владимир Федорович сказал о поиске "своего честного, хотелось бы верить, пути в науку". В нашей работе путь этот начинается, как мне кажется, с честного обращения с изучаемым текстом, с уважения к слову мыслителя, которого мы хотим понять и оценить. К сожалению, наши историки русской философии далеко не всегда выполняли это элементарное, но совершенно необходимое требование научного исследования. Произвольное обращение с текстами русских мыслителей стало особенно бросаться в глаза во время так называемой борьбы против космополитизма: цитировались и анализировались одни высказывания мыслителя и замалчивались другие, цитаты давались в произвольно усеченном виде, и т.д. Подобное обращение с текстами всегда встречало у Владимира Федоровича резкий отпор.

С ориентацией на "як воно було" связана и еще одна – несомненно положительная – черта Владимира Федоровича как историка русской философии – отрицание "конъюнктурного" подхода к наследию прошлого. Он никогда не "приспосабливал" идеи мыслителей прошлого к задачам сегодняшнего дня и не поддавался влиянию "модных" философских веяний. Эта черта его очень ясно проявилась в 90-е годы. Его не затронуло увлечение русской религиозной философией, которое можно считать характерной чертой этого времени, когда вдруг оказалось, что среди наших философов немалое число ревнителей православия. Он упорно и последовательно выступал – и в печати, и устно – против стремления представить "настоящей", "национальной" русской философией только религиозную философию типа славянофильской философии. Я как-то спросила его: "Может быть, и вы теперь поверили в Бога?" Он ответил мне: "Нет, у меня на этот счет крепкая закалка". И действительно, он оставался убежденным атеистом и критиком

идеализированных представлений о русской православной церкви и ее истории.

Не могу не сказать и о твердой принципиальной позиции Владимира Федоровича в вопросе об отношении русской философии к философии западной. Он был стойким противником "почвенной", антизападнической идеологии, которую он называл "националбольшевистской". Во вступительной статье к книге "Философия Шеллинга в России" он с тревогой писал о том, что в наши дни стала отчетливо заметна "реставрация этой идеологии, с которой генетически связаны современные феномены антизападничества, откровенного национализма и даже махрового шовинизма". Проявлением этой идеологии (не всегда обнаруживающей себя прямо и откровенно) была в его глазах тенденция к противопоставлению русской философии западной. В противоположность представителям этой тенденции он был убежден, что история русской философии должна рассматриваться "в широком контексте европейской философии, в тесной связи с ней". Книгу "Философия Шеллинга в России" он рассматривал как "скромный вклад в решение исключительно актуальной в настоящее время общей проблемы взаимосвязей и взаимовлияний философских культур различных стран и народов, в том числе взаимосвязей и взаимовлияний немецкой и русской философии".

Убежденность Владимира Федоровича в правильности его решения тех или иных проблем истории русской философии, последовательность его в защите своих позиций, зачастую даже резкость в философских спорах могли создать впечатление, что он нетерпимо относится к "инакомыслящим". На самом деле он был далек от такой нетерпимости. Напротив, отстаивание своей позиции сочеталось у него с признанием возможности иных взглядов, точек зрения на те или иные проблемы, с уважением права каждого на собственное мнение. Свою редакторскую работу он сознательно сводил к минимальному вмешательству в текст автора. В связи с работой над книгой "Философия Шеллинга в России" он говорил мне, что его "идеалом" как редактора является публикация авторского текста в его первозданном, нетронутом виде. Здесь я не могла с ним полностью согласиться. Конечно, все мы, к сожалению, слишком хорошо знакомы с сатирически изображенным Твардовским типом редактора, который "...То убавит, то прибавит, / То свое словечко вставит, / То чужое зачеркнет, / То его отметит птичкой / Сам себе и Глав и Лит, / То возьмет его в кавычки, / То опять же оголит". Но настоящий научный редактор должен отличаться от такого редактора "с того света". Он может быть серьезным помощником автору во многих отношениях. Я убеждена, что если бы Владимир Федорович как редактор книги о Шеллинге в России оказался бы требовательнее к авторам и больше работал с ними, книга бы от этого только выиграла.

Владимир Федорович очень хорошо понимал и остро чувствовал слабые стороны узкой специализации в нашей работе. История философии интересовала его как многообразный процесс со своими внутренними связями и закономерностями. Он стремился быть исследователем широкого диапазона.

Мы не были с Владимиром Федоровичем друзьями – уже большая разница в возрасте неизбежно разделяла нас. Но было и то, что нас сближало. Было много точек соприкосновения во взглядах и на проблемы нашей профессии, и на нашу текущую жизнь. Была определенная степень взаимопонимания, было взаимное уважение. Мы были настоящими товарищами в общем деле. И утрата такого товарища чувствуется остро и горько.

З. Смирнова

ПРЕДЫСТОРИЯ РУССКО-ФРАНЦУЗСКИХ КУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМОСВЯЗЕЙ

В.Ф. Пустарнаков

О русско-французских политико-дипломатических, экономических, культурных связях в отечественной историографии накопилась значительная литература. Гораздо беднее литература по истории русско-французских философских связей. По отдельным персоналиям и проблемам высказывались авторы обобщающих трудов по истории русской философии (М. Филиппов, Э. Радлов, Г. Шпет, Б. Яковенко, В. Зеньковский, Н. Лосский, А. Галактионов и П. Никандров, авторы шеститомной "Истории философии", коллективного труда "История философии в СССР", многие авторы монографий и статей, посвященных русской и французской философии).

В современной отечественной историографии изучение темы русско-французских философских связей продвинулось вперед, но не намного. В 70–80-х годах защищено несколько историко-философских диссертаций (Н.В. Антохина, А.М. Чабан, А.А. Златопольская – все три на тему русская мысль и французское Просвещение); Н.В. Полякова о влиянии Де-Местра на политическую философию русского консерватизма. В книге Г.П. Матвиевской о Декарте есть раздел о русской декартиане; на конференциях 1996 г., посвященных 400-летию со дня рождения Декарта, о русской декартиане говорили Г.Г. Судьин и А.И. Володин; в Академии государственной службы прошел симпозиум, посвященный Конту. Но сколько-нибудь цельную и убедительную картину русско-французских философских связей по имеющейся литературе создать нельзя. По сути дела в ней затрагиваются лишь отдельные аспекты этих связей.

В зарубежной историографии русско-французские философские связи тоже изучены лишь в отдельных аспектах. Наиболее информативно эта тема представлена в книге Т. Масарика "Россия в Европе" (1913, на нем. яз.), В.В. Зеньковского "Русские мыслители и Запад" (1927). Очень солидны труды адъюнкт-профессора Парижского университета Эмиля Омана "Французская культура в России (1700–1900)" (1913, на франц. яз.) и польского автора А. Рогальского "Россия и Европа" (1960, на польск. яз.), но эти работы посвящены в основном общекультурной и литературоведческой проблематике, собственно историко-философского материала в них мало.

В последние десятилетия во Франции вышел ряд книг о русских писателях и ученых (о Достоевском, Ломоносове и др.), появились статьи на тему соотношения русского и французского Просвещения, но и в них историко-философские проблемы затронуты бегло.

Из новейших зарубежных диссертационных работ обращает на себя внимание опубликованный на русском языке очень содержательный труд финского ученого Эско Вилкко "Философско-эстетические идеи французского Просвещения в русском романтизме 20-х годов" (Хельсинки, 1991), но самое название диссертации говорит об узких хронологических рамках.

Фрагментарность исследований по русско-французским философским связям в отечественной и зарубежной науке побуждает ставить вопрос о необходимости обобщающего труда по данной теме. Кроме того, необходимо исправить допущенные в ряде отечественных работ ошибки, в частности трактовки соотношения русского и французского Просвещения, возобладавшие в 40-е годы в отечественной историографии под влиянием сталинско-ждановских квазипатриотических установок и не преодоленные до сих пор.

ПРЕДЫСТОРИЯ

Русско-французские отношения зародились в период, когда Русь и Франция находились на очень разных ступенях исторического развития. До даты 862 г., который можно принять за начало древнерусского государства и его политической истории, предыстория восточных славян, которая по самым оптимистическим выкладкам началась не ранее VI в., находится в распоряжении археологов, а не историков государства и общества. Новгород, ведущий свою летописную историю с 859 г., стал заметным центром ремесел, торговли и культуры в X в. Киев же впервые упомянут в летописи под 860 г. и только со времени завоевания его первым новгородским князем-варягом Олегом в 882 г. становится политическим, торговым и культурным центром Руси.

История же Франции началась гораздо раньше российской. Если даже не включать в нее историю Галлии, заселенной кельтами с VI в. до н.э. и входящей целиком в Римскую империю с I в. до н.э., а

начинать ее с франкского периода (конец V и сер. IX в.), то окажется, что французская история "старше" российской минимум на четыре-пять столетий.

Франкское государство – первое в Европе крупное политическое объединение. Уже при короле Хлодвиге (481–511) франкское государство занимало территорию большую, чем территория современной Франции, а при Карле Великом (768–814) франкское государство – огромная империя, включавшая почти всю западную и значительную часть центральной Европы вплоть до границ с западными славянами.

Хотя франкское государство было непрочным политическим образованием, оно стало основным центром раннесредневековой западноевропейской культуры. На VIII–IX вв. падает так называемый Каролингский ренессанс ("Каролингское возрождение"), проявившийся, в частности, в организации школ, во внимании к античности и к светскому знанию вообще. "Каролингское возрождение" проявилось во всех сферах культуры, и в том числе в философии.

При первых французских королях из сменившей Каролингов династии Капетингов (987–1328) в главных французских школах стало более или менее устойчивым преподавание Trivium (грамматика, риторика, диалектика) и появились специальные учебники философии. Первые французские философы – *Жан ле Сур* (Jean le Sourd) – учитель крупного номиналиста *Иоанна Росцеллина* (ок. 1050 – ок. 1122), сторонник реализма Беранже (Bérenger) начали знаменитую средневековую философскую дискуссию номинализма и реализма.

Расположившись очень далеко друг от друга (по средневековым пространственным меркам), на разных концах Европейского континента, Русь и Франция только, кажется, в IX в. вступили в первый контакт. Да и то этот контакт был окутан авантюрными неясностями.

Есть сведения о том, что в 839 г. послы некоего "русского кагана" (так одно время назывались князья на Руси, значительная часть которой некоторое время находилась в зависимости от тюркского государственного образования – Хазарского каганата (сер. VII–нач. X в.)) возвращались из Константинополя, но их не пропустили венгры, и они кружным путем оказались в тогдашней столице франков городе Ингельгейм при дворе сына Карла Великого *Людовика Благочестивого* (778–840). Но вроде бы "посольство" вызвало у франков подозрение, и их расследование привело к выводу, что "русскими послами" оказались шведы... Так или иначе франкская верхушка узнала, что где-то далеко на востоке Европы существует Русь...

Вскоре, однако, настоящая Киевская Русь громко заявила о себе в международной политике, начав в 80-х годах IX в. борьбу с самой Византией, тогдашним центром мировой политики, о чем не могли не узнать и во Франции. Не могли не знать во Франции также

и о том, что с X в. киевские Рюриковичи стали устанавливать династические браки с Польшей, Венгрией и Германией. В XI в. их было заключено 38. Всего в X–XIII вв. Рюриковичи заключили династических браков: 27 – с Польшей, 15 – с Венгрией, 13 – с Германией.

А вот в середине XI в. наступила очередь Франции. Анри (Генрих) I Капетинг проявил примечательную инициативу: овдовев, он решился просить руки дочери великого князя далекой Киевской Руси *Ярослава* [*Владимировича*] *Мудрого* (978–1054). Это событие стало бесспорным символом зарождения русско-французских взаимоотношений.

Королевская власть во Франции времен Анри I находилась в упадке, и, возможно, этот фактор сыграл какую-то роль в выборе венценосного вдовца. Далекое славянское государство представлялось во Франции государством, хотя и христианским, но "варварским", каким оно виделось и в дальнейшем на протяжении многих веков. Но на середину XI в. "достойных качеств" за княжеством Ярослава Мудрого оказалось с французской точки зрения достаточно, чтобы брак с киевской княжной не считать мезальянсом.

Ярослав – сын Владимира Святославича (а возможно, его брата и соперника в борьбе за киевский престол Ярополка) и скандинавки Рогнеды. Сам Ярослав был женат на дочери шведского короля Олафа (Коткончунга) Индигерде (в православии Ирина).

Отличительной чертой политики Ярослава стала его вражда с Византией, наиболее отчетливо проявившаяся в его походе на империю в 1043 г. и в стремлении создать на Руси независимую от константинопольского патриарха церковь: именно при Ярославе киевским митрополитом стал в 1051 г. знаменитый теперь русич Иларион.

Варяжские корни Ярослава во многом объясняют факт, что при нем варяги оставались влиятельной силой на Руси: варяжская дружина пребывала на Руси до смерти Ярослава. Продолжились династические связи со скандинавами: дочь Ярослава Елизавета стала сначала женой брата норвежского короля Олафа, будущего короля *Гаральда Грозного* (ок. 1047–1066), а затем – женой датского короля Свена. Но двор Ярослава оказался в династическом родстве не только со скандинавами: за сыном Ярослава Владимиром по некоторым источникам была дочь английского короля Гарольда; сын Ярослава Всеволод женился на греческой царевне; сын Святослав тоже взял в жены графиню Штадскую; сестра Ярослава Мария вышла замуж за Казимира Польского; венгерский принц Андрей жил в Киеве до избрания королем Венгрии и был женат на дочери Ярослава Анастасии.

При дворе Ярослава находили убежище норманны – изгнанники со своей родины: Олаф Святой, его сын Магнус Добрый, Гаральд Смелый. Два английских принца – Эдвин и Эдуард, сыновья английского короля Эдмунда, изгнанные с родины, тоже пожили в Киеве.

Внучка Ярослава Евпраксия стала германской императрицей. В борьбе с Византией Ярослав стремился к союзу с Германией, но, правда, не преуспел в этом стремлении.

Поэтому нет ничего удивительного, что Анри (Генрих) I решил взять в жены дочь Ярослава Анну. Назывались разные даты, когда произошло это событие. Современный историк К. Грюнвальд называет 1051 год. А за три года до этого миссия французского короля в составе епископов Готье ле Саж и Роже II, а также королевского сановника Жоселена де Шалиньяка прибыла в Киев просить у киевского князя руки его дочери. Весной 1051 г. в Париже появился кортеж невесты и 14 мая 1051 г. архиепископ Ги де Шатильи освятил брак французского короля и русской принцессы.

В роскошном по оформлению труде французского историка XVII в. Ф. Мезере королеве Анне отведен небольшой, но отдельный раздел с портретом и стихами, восхваляющими жену короля, подарившую Франции принцев. Историк отметил красоту и щедрость Анны и констатировал, что дочь короля России (Roy de Russie), которую современники (modernes) называли "Московия", была достойной владеть сердцем великого монарха.

Для характеристики "идеологической" атмосферы, в которой протекал брак Анри I и Анны Ярославны, очень важно то обстоятельство, что хронологически на него выпал 1054 год – год окончательного раскола христианской церкви на западную (католическую) и восточную (православную) и их взаимного проклятия. Вроде бы первоначально на судьбе Анны Ярославны это не отразилось. Римский папа Николай II в личном письме Анне в 1059 г., т.е. после раскола, писал: "Слух о Ваших добродетелях, примерная дщерь наша, дошел до наших ушей, и мы с большой радостью узнали, что в христианнейшем вашем государстве вы несете ваши королевские обязанности с достойным усердием и отменным умом".

Но все-таки в жизни Анны не все сложилось благополучно. После смерти Анри I в 1060 г. Анна удалилась в замок Сенлис, откуда ее похитил потомок Карла Великого Рауль граф де Крепи и женился на ней. Но этот брак не был признан церковью законным: папа Александр II отлучил Рауля от церкви за то, что он вступил в брак, не разведясь с прежней женой. Высказывалось утверждение, что после смерти Рауля Анна возвратилась на родину и прожила еще лет семь–восемь. Но современный автор К. Грюнвальд утверждает, что Анна вернулась ко двору, где жила до конца своих дней. В 1089 г. ее уже не было в живых. Воспоминание об Анне, пишет К. Грюнвальд, "стерлось в памяти людей, ее имя сохранилось только на могиле, обнаруженной в 1682 г. в церкви аббатства в Виллье, возле Ла Фертэ-Алэ, и в ряде дарственных грамот в пользу церкви. Царствование ее супруга было столь коротким, что она не имела возможности оказать какого бы то ни было влияния на отношения между Россией и Францией"[1].

Видимо, это так. Но нельзя не учитывать того обстоятельства, что в средние века, да и много позднее, огромное значение придавалось генеалогическому древу правящих династий, и поэтому имя Анны Ярославны не могло не фигурировать всякий раз, когда возникал вопрос о престолонаследии.

У Анри и Анны родились три сына: будущий король Филипп, Роберт (рано умерший) и Гуго, впоследствии граф Верманду. Правда, следует сказать, что сыновья Анри I и Анны оказались не очень удачливыми. После смерти Анри малолетний Филипп был признан королем. Его опекуном стал младший брат короля Бодуэн, граф Фландрский. Но "настоящий" король из Филиппа не получился. Историки зафиксировали его любовь к распущенной придворной жизни, отсутствие у него таланта правителя. В 1071 г., попытавшись вмешаться в дела Фландрии, он был разбит. В 1094 г. Филипп был отлучен от церкви за то, что разошелся со своей первой женой Бертой Голландской и женился на Бертраде де Монфор, графине Анжуйской. В 1104 г. он раскаялся, был прощен, но продолжал жить с анжуйской графиней.

Гуго стал одним из вождей первого крестового похода, в котором, однако, потерпел поражение от греков и впал в ленную зависимость от византийского императора Алексея Компина; в 1101 г. он вновь участвовал в Крестовом походе, но опять потерпел поражение, был ранен и умер в 1102 г.

Русские летописи обошли брак Анны Ярославны с французским королем молчанием (а возможно, сведения об этом событии были вычеркнуты при каком-то "редактировании"). Но в XVIII в. на это событие обратил внимание не кто иной, как М.В. Ломоносов, который, по-видимому, не только не усматривал противоречия между своим патриотизмом и браком русской княжны с иноземцем, но наоборот, полагал, что брак Анны с французским королем возвышает Русь. Вот как Ломоносов изложил историю потомков Анны в работе "Краткий Российский летописец с родословием" (СПб., 1760): "Великая княжна Анна Ярославна, королева французская, праматерь многочисленных государей, во Франции названа Агнесою. От Генриха Первого родила три сына: Филиппа, Гугона, Роберта. Филипп наследовал корону, и от него пошли: 1) во Франции капетского, валойского и бурбонского поколения 28 королей, даже до конца владеющего государя Людовика Пятого на десять; 2) Карл, граф, и Людовик, герцог Анжуйский, были королями неаполитанскими, и от них произошли многие короли и королевы; 3) правнук ее Петр Куртенейский был царем греческим по взятии Царяграда от латин, во время иерусалимских походов от западного христианства, и некоторые его потомки; 4) нынешняя фамилия королей ишпанских, от Людовика Четвертого на десять происшедшая; 5) аглинские королевы: Маргарита Едуарда Первого, Изабелла Едуарда Второго, Изабелла ж Рихарда Второго, Екатерина Генрика Пятого, Марья Кар-

ла Первого, Магдалина, королева шкотская Якова Пятого, ишпанская королева Изабелла Филиппа Четвертого, Беатриск, королева богемская Иванова, Шарлотта, королева кипрская Ивана Второго. От сих государынь произошли многие короли, герцоги и князи. По смерти первого супруга Анна Ярославна была во Франции за Рудольфом, самовладетельным графом Креспийским и Валойским"[2].

В большой работе "Древняя российская история от начал российского народа до кончины великого князя Ярослава Первого, или до 1054 года" (СПб., 1766) Ломоносов вновь упомянул о браке Анны Ярославны с королем Генрихом. И опять с патриотическим акцентом: "Знатные союзы, Ярославом утвержденные, купно с военными делами, соседам страшными, возвели Россию к великой знатности и славе. Генрик Первый, король французский, от супружества с Анною, княжною Ярославлею, родил три сына: Филиппа, Гугона и Роберта. Старший наследовал по отце королевство и произвел многое потомство"[3].

П.Я. Чаадаев также признавал достоверным рассказ о княжне Анне, несмотря на молчание об этом русских летописей, и видел в судьбе Анны одно из доказательств того, что в ту пору сношения Руси с Западом были весьма благожелательны[4].

Вот как выглядит генеалогическое древо королевской династии Капетингов после Анри (Генриха) I, породнившегося с Рюриковичами: Анри (Генрих) I (1031–1060) –Филипп I (1060–1108), сын Генриха I и Анны Ярославны, внук Ярослава; Людовик VI Толстый (1108–1137), сын Филиппа I; Людовик VII Младший (1137–1180), сын Людовика VI; Филипп II Август (1180–1223), сын Людовика VII; Людовик VIII (1223–1226), сын Филиппа-Августа; Людовик IX Святой (1226–1270), сын Людовика VIII; Филипп III Смелый (1270–1285), сын Людовика Святого; Филипп IV Красивый (1285–1314), сын Филиппа III; Людовик X (1314–1316), сын Филиппа IV Красивого; Филипп V (1316–1322), второй сын Филиппа IV Красивого; Карл IV (1322–1328), третий сын Филиппа IV Красивого.

С 1328 г. на французском королевском престоле утвердилась династия Валуа, представлявшая боковую ветвь Капетингов.

Связанное с Анной Ярославной яркое событие в русско-французских взаимоотношениях, увы, долго не имело продолжения, что объясняется как спецификой средневековой Франции, так и спецификой параллельной истории Руси. До конца XVI в. никаких сколько-нибудь значительных контактов между Францией и Русью не было. На протяжении всего средневековья Русь была в той или иной степени связана с Западной Европой в основном через римскую курию, стремившуюся распространить на православный Восток свой контроль. Именно римские папы время от времени обращались к "gran duca di Moscovia" или "Magno Moschorum dici", т.е. к великому Московскому князю с тех пор, как обозначилась на Руси гегемония Московского княжества. При этом стоит напомнить о том, что с на-

чала 1309 г. Франции вообще не было дела до далекой Московии. По начало 1377 г. римские папы вынужденно пребывали в находившемся на территории Франции г. Авиньоне, куда под давлением короля Филиппа IV его французский ставленник папа *Климент V* (1305–1314) перенес свою резиденцию. В период так называемого авиньонского пленения пап папство находилось в полной зависимости от французских королей. Из восьми "авиньонских пап" семь были французами, так что их "мероприятия" на славянском Востоке по сути были совместными, "римско-французскими" и они могут рассматриваться как одна из граней французско-русских средневековых отношений.

Но непосредственных интересов в далеких княжествах восточных славян, из которых с XIV в. стала особенно выделяться Московия, у Франции не было. Достаточно вспомнить о ее тогдашней многовековой вражде с Англией. Английской короне было, видимо, тесновато на своем острове и она активничала на континенте. При *Людовике* VI (1108–1137) вся западная часть Франции отошла к Англии. Английский король Генрих V признавался даже наследником французского престола, и в титуле английских королей одно время фигурировало: "король Франции". А о столетней войне 1337–1453 гг. с Англией постоянно напоминает образ знаменитой народной героини Франции Жанны Д'Арк.

К концу XV в., при *Карле* VIII (король в 1483–1489 гг.), Франция настолько окрепла, что сама начала завоевательные походы к своим соседям.

Немало сил у Франции отняло участие в крестовых походах.

А на восточнославянских землях со времен Анны Ярославны произошли, пожалуй, еще более драматические, чем во Франции, события: Киевская Русь распалась, и древнерусские земли попали на два с половиной века в тяжкую зависимость от тюрко-монгольских завоевателей. Под гнетом иноземного владычества и в жестокой междуусобной борьбе лишь в XV в. вполне обозначилась победа московских князей над своими внутренними соперниками и внешними врагами, и Московская Русь начала выходить на арену общеевропейской политики.

В начале XVI в. одним из союзников московских великих князей стал Бранденбург, ставший с середины XIV в. крупным германским княжеством (здесь в 1415 г. со столицей в Берлине утвердилась династия Гогенцоллернов, которую в дальнейшем представляли прусские короли и германские императоры). Так вот по подсказке бранденбургского курфюрста 16 апреля 1518 г. великий московский князь Василий Ш Иванович обратился к французскому королю *Франциску* I (1515–1547) с письмом, в котором выразил надежду на помощь французского монарха на случай нападения на Московию и Бранденбург Польши. В 1519 г. Василий повторил просьбу. Но, как считается, французский король ответа не дал. По-видимому, занято-

му войной с Карлóм V, императором Священной Римской империи (1519–1556) и испанским королем (1516–1556) за владение Бургундией и Италией, Франциску было не до Восточной Европы.

Но и это еще не все. В XVI в. в Европе стало определяться такое соотношение государственных симпатий и антипатий, союзов и контрсоюзов, что Франция и Россия оказались фактически в противостоянии. Если в числе противников у России вырисовывались Польша, Швеция и Османская империя, то для Франции как раз эти страны периодически стали выступать союзниками, хотя и между этими странами тоже происходили конфликты: между Польшей и Швецией, Польшей и Турцией.

При сыне Василия III великом князе с 1533 г. Иване IV Грозном, ставшим в 1547 г. первым русским царем, Россия и Франция оставались в стороне друг от друга. Примечательно, что Москва осудила массовую резню гугенотов французскими католическими кругами во главе с королевой-матерью Екатериной Медичи и аристократами из рода Гизов в ночь на праздник св. Варфоломея 24 августа 1572 г. ("Варфоломеевская ночь").

Между прочим в Варфоломеевскую ночь был убит крупный французский философ Пьер из Раме (Петр Рамус), один из наиболее непримиримых критиков философии Аристотеля. Одним из подстрекателей при этом фактически выступил тогдашний ректор Академии в Париже, врач и математик *Жак Шарпантье* (Charpentier) (1521–1574), который вел с Раме ожесточенный спор[6].

Только вряд ли об этом в России знали, тем более что вообще в то время очень мало знали о Франции. Пожалуй, единственным солидным источником сведений об этой далекой стране служил вышедший в 1584 г. русский перевод "Космографии" (1554) поляка Иохима Бельского, в которой был раздел "О Галлии, или Франции". В третьей, русской редакции "Космографии" можно было уже кое-что узнать о происхождении Франции и даже о французской Академии[7].

Во Франции некоторый интерес к России появился в связи с избранием в 1573 г. на королевский престол незадолго до этого возникшей в связи с объединением Польши и Литвы мощной и враждебной России Речи Посполитой последнего из дома Валуа принца Анри (Генриха) III, который, правда, вскоре вернулся на родину, став в 1575 г. французским королем после смерти Карла IX. Как раз при Анри III установился первый дипломатический контакт между Россией и Францией.

В письме Анри III от октября 1586 г. царь *Феодор Иоаннович* (1584–1598) сообщил о своем вступлении на престол и выразил готовность Московии поддерживать с Францией дружеские отношения. Анри направил в Москву первое французское посольство Франса де Карля. В том же 1586 г. был заключен коммерческий трактат 1587 г.

В конце XVI – начале XVII в., при короле *Анри* (*Генрихе*) IV *Бурбоне* (1594–1610), официальная Франция достаточно определилась в своей политике по отношению к "Московии", или "Руси Великой".

Министр французского короля Сюлли в своем "великом плане" устройства "порядка" в Европе отвел "Московии" весьма специфическую роль: "Эти огромные земли, имеющие не менее 600 лье в длину и 400 лье в ширину, населены в значительной части идолопоклонниками, в меньшей части – раскольниками, как греки или армяне, и при этом множество суеверий и обычаев почти полностью отличают их от нас. Помимо этого, русские принадлежат Азии столько же, сколько и Европе, и их следует рассматривать как народ варварский, относить к странам, подобным Турции, хотя уже пятьсот лет они стоят в ряду христианских государств"[8].

Франция готова была принять Россию в замышляемую "новую" организацию Европы, оговорившись, однако, что "если великий князь Московский, или царь русский, которого считают князем скифским, откажется вступить в это объединение, когда ему будет сделано соответствующее предложение, то с ним следует обращаться как с турецким султаном, лишить его владений в Европе и отбросить в Азию"[9].

Видимо, с такими планами Франции были связаны три письма Анри IV царю Федору в 1595 г.

При *Борисе Годунове* (1598–1605), одним из приоритетов во внешней политике которого был союз христианских государств "против турок и всех бусурман" и освобождение из рук "православного хрестьянства", иностранцы пользовались особым "милосердием" царя. Одним из наиболее известных иностранцев стал французский офицер Маржере (Margeret), перебравшийся в 1600 г. из Польши в Россию и командовавший отрядом немецких "копейщиков". Маржере оказался слугой не только царя Бориса, но и двух Лжедмитриев, за что получил от историков нелестный "титул" авантюриста.

Но в истории русско-французских отношений Маржере занял заметное место не благодаря своей военной карьере в России, а благодаря тому, что оставил весьма любопытное описание русского общества в своей книге "Estât de l'empire de Russie et grand duche de Moscovie 1590–1606" ("Состояние Российской империи и великого Московского княжества").

В XVII в. в Западной Европе произошли коренные изменения в соотношении сил. В результате Тридцатилетней войны 1618–1648 гг. ослабла императорская власть германских и испанских Габсбургов и политическая гегемония в Западной Европе перешла к Франции, которая при *Луи* (*Людовике*) XIII *Валуа* (1610–1643) со знаменитым кардиналом Ришелье стала мощной державой. Русское правительство искренне желало союза с такой Францией. В

Тридцатилетней войне Россия оказалась одно время на стороне антигабсбургской коалиции. Но в борьбе против Австрии точками опоры Франции, как правило, выступали Швеция, Польша и Турция, т.е. страны, с которыми у России периодически возникали конфликты. Оказалось, что "друзья Франции были заклятыми врагами России, и наоборот, естественные враги Франции были ближайшими друзьями московского государства"[10].

В такой противоречивой ситуации Россия и Франция пытались установить дружеские отношения.

В 1615 г. царь *Михаил Федорович* (1613–1645) направил "великому государю Людвигу королю" посланников Кондырева и подьячего Неверова с уверением в дружбе и желанием заключить политический союз против Польши и Швеции. *Луи* XIII (1610–1643) благосклонно выслушал слова послов о дружбе и союзе «для общего блага наших государств, пообещал вести переговоры "о возобновлении союза", но дальше любезных слов дело не пошло. К числу любезностей, причем весьма демонстративных, можно отнести уступки французов послу Кондыреву, настаивавшему на полном титуле русского царя: французы "забыли", что раньше некоторые министры считали русского царя "князем скифским", подобным турецкому султану, и назвали царя даже "императором русских"»[11].

Оказалось, однако, что во Франции появились круги, заинтересованные в установлении прочных связей с Россией.

В 1628 г. французские купцы подали кардиналу Ришелье записку, где по ходу изложения проблем торговли с Россией, убеждали кардинала, что "поселение французских купцов в Московии облегчит со временем распространение католической религии во всей России", поскольку-де русские не признают константинопольского патриарха и, следовательно, не имеют отвращения к папе, и у них нет никакого указа, запрещающего в Московии исповедовать католическую религию. Кроме того, купцы обратили внимание на то обстоятельство, что в российских монастырях имеется большое количество оригинальных рукописей греческих отцов церкви, которых нет во Франции, и их легко получить (как и другие книги)[12].

Ришелье отреагировал, и в 1629 г. в Москву отправляется посольство Луи Дегэ де Курменена. Посланник высказал в адрес московского царя очень лестные слова, утверждая, что, например, король французский и русский царь везде славны, других таких великих и сильных государей нет. При этом посол подчеркнул самодержавие короля и царя, поскольку их "подданные во всем им послушны, в отличие от Англичан и Брабанцев, которые повинуются только своему капризу"[13]. "Когда царь и король Франции находятся в доброй дружбе и постоянных сношениях, – говорил посол, – государи их в значительной степени лишаются своей силы"[14].

Но французский посол не добился от Москвы всего, чего хотел. Русским не понравилось, что французский посол забыл "поставить"

полные царские титулы. "Впредь, – писал Михаил Федорович Луи XIII, – если вы желаете жить в дружбе и любви с нашею великою державой, так чтобы соединенные наши государства внушали страх всей вселенной, вы должны приказать, чтобы на ваших письмах вполне прописывались наши титулы, как они значатся в нашем письме". Но кое-какие последствия для культурных связей посольство Курменена имело: французам, поселившимся в Москве, разрешалось исповедовать католическую веру, держать своих священников, но не отправлять всенародно богослужения по католическому образцу[15].

При царе *Алексее Михайловиче* (1645–1671) в русско-французских отношениях начался новый период. На европейском конгрессе по случаю заключения мира между Швецией и Германией впервые было упомянуто имя московского царя. Франция стала смотреть на Россию как на страну, имеющую политическое значение. Но Франции не понравилось, что Россия начала войну сначала с Польшей, а затем со Швецией. В 1657 г. Луи XIV в письме к Алексею Михайловичу, ссылаясь на то, что оба государя исповедуют ту же "святую веру", доказывал, что "обязанность всякого короля, императора и христианского монарха стараться помешать пролитию человеческой крови"[16]. Но русские посредничества французов не приняли. Русское правительство сознавало, что Франция не может стать союзницей России ни против Швеции, ни против Польши, но в то же время оно стремилось упрочить русско-французские отношения. В 1668 г. в Париже побывал спальник П.И. Потемкин с сыном и дьяком Румянцевым и еще раз сообщил, что великий московский государь желает быть с французским королевским величеством "в братской дружбе и любви". В 1672 г. Россия выдвинула план европейской коалиции против Турции, "как общего врага всех христиан, имеющего в виду покорить все христианские государства". Алексей Михайлович просил короля прислать ему на помощь войска для войны против "общих врагов всего христианского мира" – турков. Но Франция отклонила этот план, поскольку турецкий султан был союзником Франции в борьбе с Австрией.

Царевне Софье, правительнице при малолетних Иване и Петре (1682–1689), тоже не удалось привлечь могущественную Францию Луи XIV к союзу России, Польши и Австрии против Османской Турции. Король французский, делали вывод русские дипломаты, отказал в союзе "противу общих хрыстианских неприятелей салтана Турецкого и хана крымского": "любя паче дружбу и приязнь с теми христианскими неприятелями, нежели с христианскими Государями"[17]. Русские послы удивлялись, как "наихристианнейший король" может предпочесть "дружбу с басурманами" союзу с христианскими народами.

Неудачно заканчивались все тогдашние французские посольства в Москву и московские – в Версаль. В 1667 г. огромное (со свитой

в 150 человек) посольство московского царя во Франции прошло просто со скандалом. Плохой прием посольства Москва не забыла. В России явная вражда русских против французов стала распространяться на эмигрантов-гугенотов, появлявшихся в то время в стране. Москва не могла удержаться и от других мелочных уколов. Так, она не пропустила через свою территорию иезуитов, стремившихся пробраться в Китай для проповедования христианства.

В 80-х годах XVII в. один французский посланник в числе прочего утверждал, что нравы и обычаи французов так разнятся с нравами России, что невероятно, чтобы эти две столь различные нации остались надолго в согласии[18].

Если европейский вектор внешней политики допетровской России в XVII в. уже вполне определился, то в культурно-цивилизационном плане Россия и непосредственно перед петровскими реформами оставалась еще в роли Буриданова осла между старорусскими и западническими ценностями. И Франция пока еще играла очень незначительную роль в ускорившемся в эту эпоху процессе вестернизации русской культуры. Но кое-что из французской культуры, в том числе философской, становилось достоянием и нашей отечественной культуры.

Из перевода философско-богословского труда "Ars magna generalis et ultima" ("Великая и предивная наука") Раймунда Луллия стало известно о "первоначальной в западных странах Академии Сорбонской" "в столичном граде земли французские, в Парижу"[19].

В "Космографии языком московским" появился раздел о Франции. В 1685 г. вышел перевод на русский с немецкого, который в свою очередь представлял перевод с французского сочинения Иосифа Бойлота Лангрина "Художества огненная и разные воинские орудия по всяким городовым приступам и по обороне приличные", вышедшего в Страсбурге в 1603 г.

В результате вхождения в 1654 г. в состав Московского государства части Украины, включая Киев, общероссийским учебным заведением стала Киево-Могилянская академия, превратившаяся в центр, с которого стартовали собственно философские связи России и Франции.

Есть сведения о том, что в Киево-Могилянской академии с первой половины XVII в. стали обсуждаться философские труды Декарта[20]. Трудно сказать, знали ли киево-могилянцы о превратностях судьбы Декарта во Франции: ведь он был вынужден покинуть родину из-за преследований схоластов. Несомненно, однако, что первоначально декартиана в России началась с неприятия и критики учения Картезия как противника господствовавшего тогда по всей Европе аристотелизма.

Очевидно, это обстоятельство обусловило и более решительные заявления: "Если мы с известными основаниями (хотя вместе с тем и с разными оговорками) говорим о русском вольтерьянстве,

русском шеллингианстве и т.п., то русское картезианство – это скорее всего миф"[21]. Это верно лишь отчасти. В определенной мере распространение картезианства в России продолжалось и выражалось не только в заимствованиях его идей, но также в усвоении картезианских антисхоластических мировоззренческих установок и типа мышления.

В Киево-Могилянской академии использовался "Философский курс", содержавший диалектику, логику и первую книгу физики, противника антиаристотелика Пьера из Раме, *Жака Шарпантье* (1521–1574). Этот курс читался в 1666 г. в Замойской академии (учебном заведении, открытом в 1594 г. по инициативе польского государственного деятеля Яна Замойского в городе Замосьц – ныне в Люблинском воеводстве Польши).

Радикальные изменения в русско-французских философских связях наступили только как следствие реформ Петра Великого.

[1] *Грюнвальд К.* Франко-русские союзы. М., 1962. С. 17.
[2] *Ломоносов М.В.* Полн. собр. соч.: В 10 т. М.; Л., 1950–1957. Т. 6. С. 348–349.
[3] Там же. С. 285.
[4] См.: *Чаадаев П.Я.* Соч. М., 1989. С. 425.
[5] См.: Собрание трактатов и конвенций, заключенных Россиею с иностранными державами / Сост. Ф. Мартенс. Т. 13–15: Трактаты с Францией. СПб., 1902–1909. Т. 13. С. IX.
[6] См.: La Grande Encyclopédie. Т. 10. P. 782.
[7] См.: *Попов А.* Обзор хронографов русской редакции. М., 1866–1869. Вып. 1. С. 90; Вып. 2. С. 221, 224.
[8] *Грюнвальд К.* Франко-русские союзы. С. 17.
[9] Там же.
[10] Собрание трактатов и конвенций... Т. 13. С. IV–V.
[11] Там же. С. XIII.
[12] См.: *Безобразов П.В.* О сношениях России с Францией. М., 1892. С. 6.
[13] Собрание трактатов и конвенций... Т. 13. С. II.
[14] Там же. С. 1.
[15] См.: *Безобразов П.В.* Указ. соч. С. 9.
[16] Там же. С. 15.
[17] Собрание трактатов и конвенций... Т. 13. С. XLIX–L.
[18] См.: *Безобразов П.В.* Указ. соч. С. 27.
[19] *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв.: Библиогр. материалы. СПб. 1903. С. 158.
[20] См.: *Сотниченко П.А.* Бібліотека Киево-Могилянськоі академіі: Філософські джерела // Від Вішенького до Сковороди. Киев, 1972. С. 47–54.
[21] *Володин А.И.* Из русской декартианы. Заметки 30–40-е годы XIX в. // Рене Декарт как мылитель: К 400-летию со дня рождения. М., 1997. С. 139.

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

СТРАТИФИКАЦИИ РЕАЛЬНОСТИ В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ГЕНЕЗИС КОНЦЕПЦИИ*

В.К. Шохин

Стратификации уровней реальности в индийской философии начали проблематизироваться раньше, чем в европейской[1], и стали одной из определяющих философских парадигм за много веков до обнаружения первых прецедентов онтологии реальности в истории западной мысли. Однако и в Индии им предшествовала многовековая цепочка "философских событий" в виде проговаривания определенных мыслительных установок, лишь постепенно тематизировавшихся и оформлявшихся в определенных терминах и доктринах. Основная из этих установок была парадигмальной для всего философского мышления Индии – речь идет о *стратификациях уровней истины*, с которыми *стратификации уровней реальности* ассоциируют

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект 01-03-00366а.

[1] Речь идет прежде всего о дифференциации в эпоху Высокой схоластики объектов, существующих как в сознании, так и независимо от него (они назывались не так, как сейчас их называли бы мы, но противоположным образом – "субъективными") и теми, которые существуют только в нашем сознании, не имея экстремальных эмпирических референтов (они назывались, соответственно, "объектными"). Это различение между realitas existentiae и realitas opinabilis развивали преимущественно номиналисты, например *Уильям Оккам* (1300–1349), относивший ко второму классу объектов универсалии, а также суждения, силлогизмы или химеры (типа козлооленей). См., к примеру: Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1: Философия древности и средневековья, ч. 2. С. 898–900. В различениях такого рода Оккам имел предшественников, к коим следует отнести в первую очередь *Генриха Гентского* (1217–1293) и *Дунса Скотта* (1265/6–1308), которые также различали реальности "материальную" и "виртуальную" (ср. ens reale и ens rationis и esse subjectivum и esse objectivum).

ются в индийской философской культуре настолько тесно, что весьма многими индологами даже отождествляются, когда же этого отождествления не происходит, нередко обнаруживается другая аберация – очевидные анахронизмы в трактовке исторических стадий обозначенной концепции.

* * *

Если попытаться с учетом сказанного оценить позиции исследователей адвайта-веданты по интересующей нас проблеме – а именно в этой философской школе была представлена наиболее известная индологии модель стратификации реальности как различение абсолютной реальности Брахмана (pāramārthika), относительной внешнего мира (vyavahārika) и фантомной чисто виртуальных объектов (prātibhāsika)[2] – в виде тетралеммы (мы специально пользуемся популярнейшим способом классификации любых доктрин в самой индийской традиции, получившим название catuṣkoṭikā или "четырехвершинная [классификация]"), то мы получим следующую раскладку.

1) Те, кто смешивают уровни реальности и уровни истины и, кроме того, не опираются на конкретные источники.

Примером может служить трактовка проблемы известнейшего историка индийской философии С. Дасгупты (1922), который рассматривал обсуждаемую концепцию в контексте чрезвычайно популярной в индийской схоластике тематизации ошибочного познания, существенный вклад в которую был внесен и ведантистами. Дасгупта заслуженно считается авторитетнейшим эрудитом в индийских философских текстах, но его рассуждения на данную тему имели характер суждений prima facie. Он утверждал, что абсолютный уровень реальности соответствует абсолютной истине, тогда как два других – различным степеням ошибки: различие между ними заключается в том, что ошибка эмпирического порядка "снимается" лишь на стадии истинного познания Абсолюта, тогда как ошибка иллюзорного типа – когда, например, перламутровую раковину принимают за серебро – длится много короче и исправляется уже на стадии обыденного опыта. У Хари Мохана Бхаттачарьи (1933) ведантийские "слои" существования и познания фактически совпада-

---

[2] Подразумеваются такие, по выражению А. Майнонга, интенциональные объекты, как, например, небесный цветок, рога зайца, сын бесплодной женщины. Понятие интенциональной внутренней реальности (intentionale Inexistenz) "внутренних объектов" (как локализованных в сознании, но не во внешнем по отношению к нему мире) развивалось по крайней мере уже Ф. Брентано в работе "Психология с эмпирической точки зрения" (1874). См.: *Брентано Ф.* Избр. работы / Пер. с нем. В. Анашвили. М., 1996. С. 33. Известно, однако, что постановка вопроса о тех объектах, которые названные философы называли интенциональными, да и сами основы термина, восходят к стратификациям средневековых номиналистов.

ют. Отсюда и их релятивность: то, что на одном уровне познания принимается за Абсолют, на более высоком оказывается лишь относительным, а еще на более "продвинутом" даже иллюзорным. Известный пропагандист адвайта-веданты Т.М.П. Махадэван коснулся темы по крайней мере в двух работах (1969, 1974). Абсолютная реальность и абсолютная истина совпадают в Брахмане; поскольку же факты эмпирического мира имеют лишь относительную реальность, то и эмпирическое познание лишь относительно истинно; еще меньшей реальностью обладают соответственно фантазии иллюзорного опыта и сновидения. Сама триадичность степеней реальности также, по мнению Махадэвана, не должна абсолютизироваться, поскольку все дифференциации, включая и различие между абсолютным и эмпирическим, порождены Неведением, которое не отлично от мировой иллюзии Майи. В статье же, посвященной как раз Майе, Р. Брукс (1973) солидаризируется с Т.Р.В. Мурти (о нем ниже) в том, что любой философский абсолютизм – будь то у мадхьямиков, ведантистов или у английского гегельянца Ф. Брэдли – настаивает на различении конечной реальности и "просто прагматически реального царства" обычного мира, следовательно на доктрине двух истин и теории иллюзии. Уровни реальности и истины смешиваются и у известного исследователя веданты Р. Кармакарана (1980): двух истин не может существовать, как и двух Брахманов, но существуют различные степени заблуждения, в которые, помимо эмпирического, включаются и фантомное (prātibhāsika)[3].

2) Те, кто смешивают уровни истины и реальности, но пытаются при этом опереться на некоторые конкретные источники.

В качестве примера можно привести интерпретацию патриархом ведантоведения П. Дойссеном (1887) пассажа из базового текста Шанкары "Брахмасутрабхашья" (II.1.3), в котором констатируется, что учение Упанишад о Божестве как создателе мира не относится к конечной истине. Дойссен признает, что речь идет о противопоставлении воззрений на мир с точки зрения относительной и конечной истины, но в своем переводе обсуждаемого пассажа отождествляет вторую точку зрения – без каких-либо объяснений – с само́й "высшей реальностью". Следует отметить, что сходная амбивалентность трактовок – когда смешиваются "с точки зрения высшей истины" и "с точки зрения высшей реальности", – весьма характерна для многих переводчиков ведантийских (а также буддийских) текстов.

---

[3] См.: *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. Cambridge, 1922. Vol. I. P. 486–487; *Bhattacharyya H.M.* Studies in Philosophy. Lahore, 1933. P. 6–8; *Mahadevan T.M.P.* The Philosophy of Advaita with Special Reference of Bhāratītīrtha-Vidyāraṇya. Madras, 1969. P. 64–65; *Mahadevan T.M.P.* Invitation to Indian Philosophy. New Delhi, 1974. P. 382; *Brooks R.W.* Some Uses and Implications of Advaita Vedānta's Doctrine of Māyā // Two Truths in Buddhism and Advaita / Ed. by M. Sprung. Dordrecht, 1973. P. 98; *Karmakaran R.* The Concept of Sat in Advaita Vedānta. Eddakadom, 1980. P. 70.

Известный историк индийской философии О. Штраус (1925) затрагивает рассматриваемую концепцию веданты, выясняя меру возможного влияния махаянистов на индуистов. Штраус практически не различает стратификации истины и реальности у буддистов-виджнянавадинов, перечисляя "через запятую" трехуровневую онтологическую иерархию "воображаемой" (parikalpita), "зависимой" (paratantra) и "совершенной" (pariniṣpanna) "природ" и двухуровневую гносеологическую – конвенциональной (saṃvṛti) и высшей (paramārtha) истин Махаянасутраланкара XI. 3, 30). Штраус не сомневается в близости шанкаровских взглядов буддийским, но не решается отстаивать идею прямого и "одностороннего" буддийского влияния: с одной стороны, тенденции к подобным воззрениям можно обнаружить уже в древних Упанишадах, с другой – эпоха становления этих концепций у виджнянавадинов и ведантистов относилась к периоду расцвета индуистско-буддийских взаимовлияний. Среди сравнительно недавних публикаций можно отметить "Словарь индийских философских понятий" Бальбира Сингха (1988), который опирается на тексты Шанкары (Тайттирийопанишад-бхашья II.6, Мандукьякарика-бхашья I.6), разбирая ведантийскую трактовку химерических объектов: сын бесплодной женщины или рога зайца являются абсолютно несуществующими как неспособные быть ни причиной, ни следствием чего-либо, и о них нельзя сказать даже того, что они произведены Майей. От этих чисто фантомных конструкций Шанкара отличает феномены иллюзорного восприятия, когда, например, в темноте свернутую веревку принимают за змею: эта змея в веревке, которую хотя бы на миг восприняли (и от которой бросились бежать), при всей своей нереальности более реальна, чем названные псевдофеномены, которых никто не может воспринять ни на мгновение. В результате Сингх правильно различает два подуровня в уровне эфемерного существования, над которыми надстраиваются существование эмпирического мира, а затем и Абсолюта. Однако все сказанное никак не мешает ему утверждать, что три уровня реальности идентичны трем уровням истины[4] .

3) Те, кто различают уровни истины и реальности, но при этом не опираются на первоисточники.

Среди этой группы следует выделить уже П. Ольтрамара (1906), который, ссылаясь на переводы Шанкары, справедливо настаивал на том, что ведантист дифференцирует фантомные объекты и эмпирические: первые являются созданиями аббераций индивидуального сознания, вторые – мирового Неведения. Известнейший ис-

---

[4] См.: *Deussen P.* Das System des Vedânta nach den Brahma-sûtra's des Bâdarâyaṇa und dem Kommentare des Śaṅkara über Dieselben als ein Kompendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Śaṅkara ans dargestellt. Leipzig, 1906 (Iste 1887). S. 114, cp. 288, 292–293; *Strauss O.* Indische Philosophie. München, 1925, S. 222–223; *Singh B.N.* Dictionary of Indian Philosophical Concepts. Varanasi, 1988, S. 272–273.

торик индийской философии С. Радхакришнан (1923) предлагает классическое различение третьего и второго слоев реальности, исходя из возможности фальсификации соответствующего опыта: фантомы воспринимаются как действительность до познания реального субстрата восприятия, эмпирический мир – до познания их реального субстрата в виде Абсолюта. Потому эмпирический мир и более реален, чем фантомы. Ко второму слою реальности относятся, однако, не только объекты, но и сами субъекты эмпирического опыта (индивидуальные "я"), которые находятся друг с другом в отношениях взаимозависимости. Однако он, излагая концепцию Шанкары (VII–VIII вв.), ссылается при этом на... трактат "Ведантапарибхаша" адвайтиста Дхармараджи, жившего уже в XVII столетии. Дж. Туччи (1957), превосходный знаток буддийских текстов, решивший, однако, что ведантийские концепции можно рассматривать "внеконтекстно", различает три ступени реальности в адвайта-веданте как соответственно 1) объекты сновидений и иллюзорного опыта; 2) объекты бодрствования и эмпирического опыта; 3) объект высшего, трансэмпирического опыта – Брахман. Чандаркар Шарма (1962) считает, что Шанкара расходится со знаменитым буддистом Васубандху (IV–V вв.) и со своим предшественником ведантистом Гаудападой (VI–VII вв.) только в двух акцентировках, которые, однако, не следует недооценивать. Во-первых, оба названных философа, которые также различают мир иллюзий (parikalpita) и мир эмпирический (paratantra), тем самым не подчеркивают их фактическую тождественность, настаивая на полной, по-существу, нереальности мира как такового – Шанкара же отстаивает относительную реальность эмпирического мира. Во-вторых, Шанкара, в отличие от них, обосновывает относительную нереальность мира не тем, что он не выходит за рамки наших представлений, но тем, что он не может быть определен ни как сущее, ни как не-сущее и потому определяется как "невербализуемое" (anirvacanīya).

К авторам, не опирающимся в своих заключениях на конкретные источники, можно отнести, как ни удивительно, также и составителей антологии по философии адвайта-веданты американских индологов Э. Дойча и Й. ван Бойтенена (1971). Они считают, что вопрос об уровнях реальности и их иерархии встает перед ведантистами, когда они рассматривают Брахмана как наделенного атрибутами – Брахмана "второго порядка" (но не Брахмана как "чистого Абсолюта" – в его безатрибутной простоте). Рам Натх Шарма (1972) распределяет "три уровня существования" в адвайта-веданте следующим образом: 1) мир сновидений и иллюзий; 2) мир бодрствования, который не может быть признан собственно реальным ввиду того, что находится в противоречии с логикой (в каком именно, Шарма не уточняет); 3) чистое Существование, которое манифестируется во всех феноменах и не может находиться в противоречии с логикой. Что же касается самих феноменов, то они реальны для ве-

дантистов по своему "субстрату" (коим является сам Абсолют), но нереальны в своих конкретных аспектах "имен и форм". Э. Дойч в своем специальном докладе "Многоуровневая онтология адвайта-веданты" (1973) снова не привлекает релевантных пассажей адвайтистских текстов (частично он ссылается на переводы из Сурешвары, частично на тексты Шанкары, свидетельствующие на деле лишь о различении знания и не-знания), но уверенно приписывает трехчастную онтологическую стратификацию самому Шанкаре. Второй и третий уровень реальности соответствуют опыту подавляющего большинства людей до "реализации" истины, высший – этой "реализации", которая относится к области мистического инсайта, но все три являются с онтологической точки зрения "взаимонесоизмеримыми". Рациональное обоснование этой стратификации у адвайтистов должно было (в связи с состоянием его "источниковедческой базы" Дойч не может судить о том, было ли так в действительности) развиваться приблизительно таким образом, что поскольку и эмпирическое и иллюзорное существование требуют "субстрата" (adhiṣṭhāna), то следует принять и существование Абсолюта.

Р. Рома Чоудхури (1973) трактует трехчастную ведантийскую иерархию в общем духе, но ни в коем случае не "по букве" адвайты: 1) не-сущее (asat) или не-реальное: то, что не воспринимаемо ни на мгновение – небесный цветок и т.п.; 2) ложное (mithyā): то, что вначале воспринимается как реальное, но затем фальсифицируется благодаря истинному познанию – сюда относятся и "ординарная иллюзия" вроде змеи в веревке (prātibhāsika) и иллюзия космическая – мироздание (vyavahārika); 3) сущее (sat) – то, что реально вечно и не фальсифицируется никаким более истинным познанием: это Брахман (pāramārthika). Однако он предлагает более чем своеобразную документацию сказанного об адвайта-веданте ссылками на... комментарий к "Брахма-сутрам" основного оппонента адвайтистов Рамануджи (I.1.1). Адвайтистскую концепцию трех уровней реальности подвергает резкой критике Никунджа Вихари Банерджи (1975): учение абсолютного идеализма находится в противоречии с логикой, так как идеалисты вынуждены признавать такой статус вещей, при котором они оказываются и реальными и нереальными одновременно. Если оценочные определения допускают некоторые промежуточные ступени, то определения онтологические их не допускают: между благим и не-благим бывает нечто нейтральное, тогда как между реальным и нереальным никакого "компромисса" быть не может. Отсюда и логическая бесперспективность любой версии абсолютного идеализма, а заодно и попытки познания конечной реальности. Рам Мурти Шарма (1985) еще раз поднимает вопрос о правомерности рассмотрения серебра в раковине в качестве фантома (исходя из его хотя бы вре́менной воспринимаемости) и в то же время считает для веданты излишним различение двух уровней иллюзорности на том основании, что в каком бы "формате" реальности

ни рассматривать наш мир, высшей реальностью обладает один только Брахман. Он же ссылается на Р. Ранаде, сопоставлявшего различения эмпирической и абсолютной реальности у Шанкары и феноменального и ноуменального у Канта. К его трактовке близка позиция и ведущей российской исследовательницы адвайта-веданты Н.В. Исаевой, которая в своей новейшей публикации перевода конкретного пассажа комментария Шанкары к "Брахма-сутре" (2000) об адвайтистской концепции реальности высказывается и "по общим соображениям". Она не смешивает реальность с истиной, но полагает, что адвайтисты знали только одну реальность – Брахмана (поскольку мир светит лишь его отраженным блеском), и потому прямо утверждает, что проблема уровня реальности эмпирического мира, "предмет горячих дискуссий индологов", является "в значительной степени надуманной"[5].

4) Те, кто различают уровни реальности и истины и опираются на реальные первоисточники.

Эта группа представлена прежде всего П. Хакером как автором одной из весьма немногочисленных специальных публикаций по проблеме – статьи "Учение о градациях реальности в адвайта-веданте" (1952). Хакер различал три опыта стратификаций сущего в веданте. Первый представлен простой оппозицией сущего (satya) и не-сущего (asatya); второй – целой "пентилеммой" сущего (sat), несущего (asat), сущего и не-сущего одновременно (sadasat), "невыразимого" (anivacanīya) и "пятого вида" (pañcamaprakāra) – так определяется у Вимуктатмана (X в.) переходное состояние от сансарного закабаления к "освобождению". Искомая трехступенчатая иерархия кристаллизуется, как показывает Хакер, уже в эпоху "высокого средневековья": в сочинении Вимуктатмана "Ишта-сиддхи", в "Панчападика-виваране" его современника Пракашатмана, у Читсукхи в "Таттвапрадипике" (XIII в.), наконец, в трактате названного уже Дхармараджи "Ведантапарибхаша". Статья завершается переводом солидного пассажа из названного произведения Вимуктатмана, в котором адвайтист, не желающий признавать "полноценную реаль-

---

[5] См.: *Oltramare P.* L'Histoire des ideés théosophiques dans l'Inde. P., 1906. T. 1. P. 179–180; *Radhakrishnan S.* Indian Philosophy. L., 1977 (1st 1923). Vol. II. P. 520; *Tucci G.* Storia della filosofia indiana. Bari, 1957. P. 144–145; *Sharma Ch.* Indian Philosophy: A Critical Analysis. L., 1962. P. 259, 267; *Chaudhuri R.* Ten Schools of the Vedānta. Calcutta, 1973. Pt. 1. P. 34–36; *Deutsch E., Buitenen J.A.B. van.* A Source Book of Advaita Vedānta. Honolulu, 1971. P. 74, 309; *Sharma R.N.* Indian Philosophy. New Delhi, 1972. P. 308–309; *Deutsch E.* The Multileveled Ontology of Advaita Vedānta // Studies in the Language and Culture of South Asia / Ed. by E. Gerrow, M.D. Lang. Seattle; L., 1973. P. 151–160; *Banerji N.V.* The Spirit of Indian Philosophy. L.; Dublin, 1975. P. 226–227; *Sharma R.M.* Some Aspects of Advaita Philosophy. Delhi, 1985. P. 70–71, 79; *Исаева Н.В.* Учение Шанкары: Брахман как взгляд и хвост (на материале комментария Шанкары к "Брахма-сутрам" Бадараяны I.1.12–19) // История философии. 2000. № 7. С. 47–48.

ность" мира, отбивается от атаки оппонента-реалиста, беспокоящегося прежде всего о том, какие последствия тезис об "ограниченной" реальности мира может иметь для духовно-практической жизни. Вера в "ограниченную реальность" мира у ведантистов опирается как раз на их сотериологию – убежденность в том, что "освобождение" реально только при "неполной реальности" мироздания. Исследователь признает буддийские корни рассматриваемой концепции, равно как и отличия ведантистских трактовок от буддийских, но решительно настаивает на том, что эта "слишком отдельная" тема заслуживает и специального внимания.

Отчасти в эту группу можно включить Джадунатха Синху, который во втором томе своей "Истории индийской философии" (1952) отстаивает уже известный нам взгляд, что Шанкара и его последователи, не считая мир ирреальным, не признают и его реальность. Мир имеет реальность "практическую" или основывающуюся на отношениях – "относительную" (āpekṣika): подобно тому, как субстратом фантомов являются обычные вещи, субстрат последних – Брахман. Синха старается излагать концепцию по трактату Дхармараджи (гл. VII), не выдавая, в отличие от Радхакришнана (см. выше), его формулировки за шанкаровские. К этой же группе можно отнести известного историка индийской философии Т.Р.В. Мурти (1973), который ясно отличает мадхьямиковскую дифференциацию двух уровней истины от ведантийского различения уровней сущего: "мадхъямика в своем исследовании эпистемологична, тогда как веданта онтологична". Наконец, здесь нельзя не упомянуть и о вступительной статье К. Поттера к изложению текстов ранней веданте в соответствующем томе "Энциклопедии индийской философии" (1981): ясно формулируя ту мысль, что причинно-следственные отношения обладают полной реальностью с "эмпирической точки зрения" и не обладают ею с "высшей точки зрения", он демонстрирует четкое различение того, что многие исследователи считали одним и тем же[6].

Пользуясь вновь языком ранней индийской философии, мы можем сказать с полной уверенностью, что те "почтенные шраманы и брахманы", которые смешивают уровни истины и реальности, не опираясь на тексты, заслуживают критики в наибольшей степени. В самом деле, из того, что Абсолют *по бытию* значительно выше эмпирического мира, никак еще не следует (вопреки уверенности

---

[6] См.: *Hacher P.* Die Lehre von den Realitätsgraden im Advaita-Vedānta // Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 1952, Bd. XXXVI. S. 277–293 = The Theory of Degrees of Reality in Advaita Vedānta // Philology and Confrontation. Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta / Ed. by W. Halbfass. N.Y., 1995. P. 137–152; *Sinha J.* A History of Indian Philosophy. Calcutta, 1952. Vol. II. P. 534; *Murti T.R.V.* Saṃvṛti and Paramārtha in Mādhyamika and Advaita Vedānta // Two Truths in Buddhism and Advaita / Ed. by M. Sprung. P. 22; Encyclopedia of Indian Philosophies. Delhi, 1998. Vol. III: Advaita Vedānta up to Śaṃkara and His Pupils. P. 67.

Дасгупты), что и *наше познание* Абсолюта по определению выше познания последнего: напротив, мы можем значительно лучше познавать эмпирический мир (что и происходит в действительности), чем его источник, и наше познание пород бабочек неизмеримо ближе к "абсолютной истине", чем познание их Создателя. Точно ту же грубую ошибку допускал и Махадэван, считавший, что эмпирическое познание является лишь относительно истинным вследствие "относительности" своего предмета. Очевидное вчитывание в ведантийские тексты собственного смешения разных вещей привело Кармакарана к тому, что он вводит третий, фантомный уровень истины (prātibhāsika): в текстах веданты так обозначается только виртуальная реальность, но не нулевой уровень истины, коего ведантисты не знали. Наконец, перепутавший степени истины и реальности Брукс, недостаточно корректно ссылается на авторитет Т.Р.В. Мурти, который, в отличие от него, эти две темы не смешивал (см. выше), и напрасно приписывает Брэдли различение степеней реальности, не замечая, что тот различал только градации истины.

Не удивительно, что те, кто смешивали стратификации реальности и истины, но пытались при этом опираться на конкретные тексты, заблуждаясь в целом, сделали значительный шаг вперед в сравнении с первыми. К числу их достижений относится прежде всего ясная артикуляция Штраусом зависимости трехуровневой иерархии реальности у ведантистов от аналогичной иерархии буддистов-виджнянавадинов: речь идет о прямом заимствовании рассматриваемой онтологической модели при значительном модифицировании ее интерпретации. Бесспорно плодотворным и перспективным следует признать и конкретное различение иллюзорных объектов у Б. Сингха: если вдуматься всерьез, то онтологический статус пригрезившейся в веревке змеи и "сына бесплодной женщины" будет весьма неодинаков (притом, что можно было бы пойти дальше и сказать, что у "сына бесплодной женщины" этот статус также будет иным, чем у "рогов зайца" или "небесного цветка"). Тем не менее безусловно точные буддологические наблюдения Штрауса не помешали ему смешать стратификации реальности и истины в самом буддизме, а Сингху вернуться на исходные рубежи ведантоведов первой группы.

Индологи третьей группы справедливо различают разные вещи, воздерживаясь от отождествления онтологического статуса объектов со степенью истинности познания о них. Специальной заслугой Радхакришнана следует признать четкую формулировку причин различения у адвайтистов реальности эмпирических и фантомных объектов исходя из уровней "фальсифицируемости" их восприятия. Заслугой же Ч. Шармы следует считать различение позиции адвайты и виджнянавады по вопросу об онтологическом статусе мира: Шанкара и его последователи действительно в большей мере, чем махаянские буддисты, признавали его относительную реальность.

Что же касается Дойча, то нельзя не отметить обоснованности его попытки реконструирования тех логических шагов, которые адвайтисты предприняли при стратифицировании реальности объектов. Однако отсутствие реального обращения к источникам у авторов этой группы неизбежно выразилось в том, что они, как правило, "домысливают" за адвайтистов то, что те хотели сказать. Так, последние не сопоставляли низший уровень реальности и промежуточный с миром сновидений и бодрствования, как бы ни соблазнительно было так считать исходя из популярности тематики сна и бодрствования в истории индийской мысли в целом. Отождествление же воззрений Шанкары с концепцией Дхармараджи служит образцовым примером историко-стадиального анахронизма – у Шанкары содержатся фактически только *предрасположения* к тому, что было четко *эксплицировано* позднесредневековыми адвайтистами, и игнорировать это принципиальное различие может только тот, кто занимается "историей идей", но никак не историей философии. Еще меньше, разумеется, оснований рассматривать шанкаровскую модель онтологии сквозь призму взгляда Рамануджи, как то умудрился предложить Чоудхури. Наконец, вполне безосновательна критика самой стратификации уровней реальности, притом в обоих случаях: у Банерджи, который критикует за нее самих ведантистов, и у Р. Шармы и Н. Исаевой, которая не одобряет интереса к этой проблематике индологов. Банерджи не понимает самого́ различия между *бытием* и *реальностью*: когда я говорю, что у меня на столе стоит принтер, то мое высказывание действительно может быть только либо истинным, либо ложным, но когда я выясняю вопрос о том, к какому классу действительности он относится, то я неизбежно начинаю сравнивать качество его действительности с качеством действительности других объектов моего познания и соответственно мыслить его в рамках определенной стратификации, в которой могут быть выделены градации никак не меньшие, чем те, что существуют между благом и неблагом. Что же касается претензий к индологам, косвенно высказанных Р. Шармой и впрямую Исаевой за различение реальности в том, что не есть Абсолют, то здесь допускаются сразу две некорректности. Во-первых, на деле они должны были бы предъявлять свои претензии не столько индологам, сколько самим адвайтистам, которые тратили время на подобные "надуманные проблемы". Во-вторых, "надуманными" эти проблемы являются для тех, кого интересует не столько собственно философия адвайты, сколько предлагаемый ею мистический опыт: философия всегда занималась и, надо надеяться, еще будет заниматься уточнением тех понятийных "мелочей", которые нефилософам не кажутся заслуживающими внимания.

К четвертой группе индологов у нас по определению не может быть никаких претензий, так как они не смешивали ни двух типов стратификаций (Мурти и прямо различил их природу), ни историче-

ские стадии формирования той, которая нас интересует. Не может быть к ним претензий и в связи с тем, что они не исследовали генезис рассматриваемой ведантийской онтологической модели и ее исторической связи с буддийской – они этих задач перед собой не ставили. Зато эта именно задача и станет предметом наших дальнейших изысканий. Ведантийская стратификация уровней реальности опирается на виджнянавадинскую и одновременно от нее "дистанцируется". Однако и виджнянавадинская оказалась возможной в результате реализации тех тенденций, которые обнаружились в традиционном буддизме. Последние же оказались возможными вследствие определенного переосмысления стратификации истины в той же буддийской философии. Однако стратификация уровней истины и в буддизме тематизировалась далеко не сразу, но стала следствием накопления "критической массы" предшествовавших философских потребностей, которые можно ассоциировать и с некоторыми тенденциями добуддийской мысли.

В результате перед нами ситуация, когда при содержательном различии стратификаций *онтологической* и *гносеологической* генезис первой будет восходить, в конечном счете, к исходному пункту второй. Поэтому ниже мы попытаемся рассмотреть все соответствующие исторические стадии до начала оформления виджнянавадинской онтологической стратификации включительно, которые, насколько нам известно, в индологии специально еще не рассматривались.

* * *

Генезис стратификаций истины ведет нас, однако, не в эпоху древних Упанишад, как полагал О. Штраус (см. выше), а также некоторые буддологи[7], но в эпоху старших современников Будды, научная датировка жизни которого (см. ниже) позволяет отнести время их акмэ примерно к рубежу VI–V вв. до н.э. – к шраманскому периоду индийской цивилизации. Так, среди "шраманов и брахманов" того времени составитель первостепенно важного для истории мысли источника, первого по порядку текста палийской Сутта-питаки "Брахмаджала-сутты" ("Наставление о сети Брахмы") выделяет тех философов-этерналистов, которые учили следующему: "Безначальны Атман и мир, "бесплодны", как вершины гор, и прочны, как колонны, и хотя те существа блуждают, перевоплощаются, исчезают и появляются [вновь, все] существует навечно". При этом составитель палийского текста весьма подробно расписывает целых четыре исходных позиции, из которых тот или иной "брахман" или "шраман"

---

[7] Отсутствует эта стратификация и в "средних" Упанишадах: в приводимых в этой связи пассажах Мундака-упанишады I.1.4.5, III.2.6 (ср. Шветшватара-упанишада IV.22) различаются лишь знание о высшем и не о высшем, но никак не качества этих знаний.

попадает в этот конечный пункт рассуждения (три из них связаны с "результатами" медитативной практики в результате созерцания йогином своих бесчисленных прежних рождений, четвертая – с развитием чисто дискурсивной установки), что свидетельствует о популярности цитированного тезиса[8]. Основной для нас интерес представляет в нем противопоставление *истины* и *кажимости*: на деле никаких изменений в мире не происходит, хотя перед обычным наблюдателем открывается картина непрерывных изменений. Данная позиция, которую, исходя из бесспорных аналогий, можно смело назвать "парменидовской", обнаруживается и у ряда конкретных философов той же шраманской эпохи. Например, близкий к адживикам – строжайшим аскетам и одновременно детерминистам – Пакудха Каччаяна противопоставляет в качестве истины и кажимости неизменный характер бытия семи субстанций, на которые без остатка делится любая психосоматическая организация, и наблюдаемые процессы изменения в мире: по его учению никто никого не учит и ни у кого не учится, не может никого убить или быть убитым, потому что никто и ничто не может нарушить неизменности этих семи субстанций и их конфигурации[9].

Различение истины и кажимости в характеристике психосоматической организации, условно называемой (с позиций буддистского антиперсонализма) индивидом, приписывается и, без сомнения, небезосновательно, самому Будде, деятельность которого, по выкладкам современной буддологии, прежде всего тюбингенской школы Г. Бехерта, приходится на V в. до н.э.[10] Здесь необходимо, однако, с самого начала отметить одну весьма существенную особенность: в отличие от названных "шраманов и брахманов", которые интересо-

---

[8] В связи с этим закономерно, что приведенная формулировка позиции этернализма воспроизводится в "Брахмаджала-сутте" четыре раза: см. Дигха-никая I.14–16 (здесь и далее тексты Палийского канона цитируются по нормативному изданию в серии Pali Text Society: римские цифры означают том издания соответствующей "никаи", арабская – страницу тома).

[9] См.: Дигха-никая I.56.

[10] Традиционная датировка жизни Будды в рамках 560–480 гг. до н.э. была пересмотрена указанным направлением буддологии на основании прежде всего тщательной ревизии сведений ланкийских хроник. Одновременно диалоги Будды по текстам Палийского канона не оставляют никаких сомнений в том, что он был младшим современником мыслителей шраманской эпохи. Эти диалоги нельзя исторически интерпретировать, если не принять в качестве факта, что ко времени проповеди Будды весьма значительно был распространен адживикизм, хорошо была известна проповедь Джины, пользовались авторитетом странствующие просветители и учители красноречия паривраджаки, давно уже начали смущать умы своих современников первые материалисты и вместе с тем появилось множество учителей, пытавшихся решать мировоззренческие проблемы на основании личного мистического опыта. Другие аргументы в пользу упозднения датировки жизни Будды, которая по новой версии смещается приблизительно к 480–400 гг. до н.э., суммируются, в частности, в статье: *Бехерт Х.* Противоречия в датировке парининрваны Будды и источники тхеравадинской хронологии // Вестник древней истории, 1993. № 1. С. 3–24.

вались разъяснением умозрительных проблем только ради них самих, основатель буддизма решал в первую очередь задачи миссионерского, прозелитического характера. Среди многих свидетельств отметим одно, дошедшее до нас хотя и не из Палийского канона, а из китайской Трипитаки, но хорошо отражающее сам менталитет шраманской эпохи.

А именно, в "Сутре о ноше и носителе ноши" сообщается о том, что однажды во время пребывания с учениками в парке Джетавана в Шравасти (столица царства Кошала) Будда произнес проповедь о "носителе ноши". В сутре предпринимается четырехчастное изложение базового буддийского учения в виде ответов на вопросы: что такое ноша (*бхара*)? что такое поднятие ноши? что такое избавление от ноши? что такое носитель ноши? Ношей оказываются пять "групп привязанности", или скандхи, – динамические группы – составляющие, псевдоиндивида: группа телесности (*рупа-скандха*), группа ощущений (*ведана-скандха*), группа представлений (*самджня-скандха*), группа мотивационных установок (*санскара-скандха*) и группа сознания (*виджняна-скандха*). Поднятие "ноши" скандх – это желание, избавление от скандх – избавление от желаний. А вот с носителем "ноши" дело обстоит непросто. В трех предыдущих случаях Будда заявлял, что "ноша", ее поднятие и избавление от нее есть то-то и то-то, а теперь он говорит: "На это следует ответить так...", и сразу меняется сам модус ответа на поставленный вопрос. А именно, в случае подобного вопроса надлежит назвать персону (*пудгала*), которой *приписывается* определенное имя, происхождение, принадлежность к определенному роду, приверженность определенной системе питания, удовольствия, страдания и определенный срок жизни[11]. Различие в самом способе ответа на вопросы весьма значимо: о том, что такое "ноша", ее поднятие и избавление от нее, Будда отвечает "категорически", а на вопрос о ее носителе – "условно". Смысл ответов Будды на четыре вопроса – в том, что в абсолютном смысле индивид есть только единство пяти групп – скандх, и говорить о нем, помимо этих групп, можно, следуя лишь нормам все того же обыденного языка (не случайно говорится о "таком-то и таком-то" имени, происхождении, клане и т.д.). Это различие двух способов ответа на, казалось бы, совершенно однотипные вопросы наглядно демонстрирует стратегию диалога с потенциальными адептами: сказать им прямо, что Атмана не существует, было бы рискованно, так как с понятием Атмана они органично сжились, а подтвердить существование Атмана означало бы для Будды и его ближайших учеников отступление от отрицания Атмана как субстанциального, перманентного духовного начала индивида – отрицания,

---

[11] Немецкий перевод текста содержится в известнейшей хрестоматии Э. Фраувальднера по буддийской философии, см.: *Flauwallner E.* Die Philosophie des Buddhismus. B., 1956. S. 25–26.

составлявшего само ядро уже первоначального буддийского учения. Условными, зависимыми от контекста называются уже в самых древних палийских текстах и такие основоположные понятия, как благое (*кусала*) и неблагое (*акусала*), о чем свидетельствует, например, "Суттанипата", ст. 897.

Отказ от общепризнанных мировоззренческих каркасов (помимо Атмана к ним относились, например, и представления об "истинном брахмане", и о "правильном жертвоприношении", и о потустороннем мире, и, как только что было отмечено, о благом и неблагом) при стратегии "мягкого прозелитизма" вынуждал уже ранних буддистов разъяснить и самим себе и обращаемым, каким образом можно пользоваться понятиями общепризнанного языка и как следует трактовать различные "компромиссные" формулировки в наставлениях, приписываемых Будде. В связи с этим представляется весьма значимым афоризм "Поттхапада-сутты", согласно которому "Будда пользуется мирскими выражениями, мирскими оборотами речи, мирскими обозначениями, но не вводится ими в заблуждение"[12]. В одном же из пассажей Ангуттара-никаи предлагается следующее разграничение двух типов наставлений Будды: "Двое неправильно понимают Татхагату. Кто же они? Тот, кто понимает наставления, имеющие подразумеваемое значение (neyyattha), в виде наставлений, имеющих прямое значение (nīttatha), и тот, кто понимает наставления, имеющие прямое значение, в виде наставлений, имеющих косвенное значение"[13]. Наставления с "подразумеваемым значением" и были теми, в которых допускались общепринятые языковые выражения, коими, однако, не следует "вводиться в заблуждение".

Именно в этой дифференцирующей эгзегезе наставлений Будды следует видеть непосредственный исток различения двух уровней истины – истины *конвенциональной* и *конечной*. Те наставления, в которых Будда адаптируется к несовершенному уровню духовной зрелости аудитории, содержат общепринятую истину, которая признается необходимой на переходной стадии от заблуждения к истине конечной. Однако сами соответствующие термины формируются в "палийском буддизме" весьма неспешно. Один из немногих прецедентов – классификация знания по древней "Сангити-сутте" (около IV–III вв. до н.э.): "есть четыре знания – [непосредственное] знание учения, выводное знание, знание о границах [чужих знаний] и конвенциональное (sammutiñāṇa)"[14]. Тот же термин встречается и в ряде других канонических сутр. Так, в одном пассаже из Самъютта-никаи утверждается, что употребление термина sammuti в связи с "бытием" (satto) в контексте указания на определенные психосоматические составляющие равнозначно употреблению слова "колес-

---

[12] Дигха-никая I.202.
[13] Ангуттара-никая I.60.
[14] Дигха-никая III.226.

ница" для обозначения совокупности определенных частей этого средства передвижения[15].

Термин же, означающий истину конечную (как противопоставляемую конвенциональной) впервые появляется, вероятно, только в Абхидхармических текстах – "буддийской схоластике", – начиная с которых и можно уже говорить о реальной стратификации уровней истины. В древнейшем среди них, "Катхаваттху" ("Предметы дискуссий"), ядро которого сложилось в III в. до н.э., где с позиций буддийских "ортодоксов"-тхеравадинов подвергаются критике 252 учения других школ традиционного буддизма, уже в первой полемической позиции – обращенной против буддийских "еретиков"-пудгалавадинов (I.1.1) – утверждается, что принятие квазиперсоны (*пудгала*) невозможно в реальном или конечном смысле (paramaṭṭhena). Среди гносеологических установок в "Катхаваттху" следует выделить также неприятие используемого оппонентом-андхаком[16] допущения, согласно которому объектом конвенционального знания является только истина: тхеравадин рационально полагает, что подобная позиция означает смешение конвенционального знания с совершенным (V.6). В связи с Абхидхармической литературой нельзя не вспомнить и о той стратификации речений Будды, которую предприняли теоретики различных направлений, а также о различении конвенционального и абсолютного смысла этих речений, на котором настаивали тхеравадины. В трактате же сарвастивадина Бхаданта Дхармашри (вероятно, I–II вв.) "Абхидхарма-хридая" ("Сердцевина Абхидхармы") уже утверждалось, что Будда дифференцировал знания в соответствии с доступностью истины его учения для аудитории как 1) конвенциональные, когда различаются мужское и женское, длинное и короткое и т.д.; 2) "связанные", когда познаются факторы, сопровождающие знание и ненаблюдаемые в материальном (*рупья*) и имматериальном (*арупья*) мирах; 3) аутентичные, к каковым относились четыре "благородные истины" о страдании (суть всего буддизма) в чувственном мире (глава VI). Значительно яснее о том же говорили бахушрутии-праджаптивадины, прямо утверждавшие, что в учении Будды некоторые предметы суть лишь простые названия (*праджняпти*), другие относятся к истинам относительным (*самврити сатья*), третьи – к сфере абсолютной истины (*парамартха сатья*), выделяя иногда и четвертый уровень. Исследования же Л. де ля Валле Пуссена китайских версий и редакций Абхидхармических текстов привели его к выявлению целых пяти концепций соотнесения четырех "благородных истин" с двумя уровнями истины: 1) истины о возможности прекращении страдания и пути

---

[15] К примеру, Самъютта-никая I.135.

[16] Пудгалавадины – группа школ, допускавших наряду с дхармами, также существование квазиперсоны; андхаки – группа школ традиции махасангхиков, активно участвовавших в дебатах общебуддийского "дискуссионного клуба".

реализации этой возможности относятся к сфере конечной истины; 2) к сфере конечной истины относится только истина о пути, ведущем к прекращению страдания; 3) к сфере конечной истины относятся не четыре истины о страдании, но только учение о всепустотности вещей и их бессубстанциальности; 4) все четыре истины о страдании относятся к сферам и конвенциональной и конечной истин; 5) только третья истина о страдании – о возможности избавления от него – относится к сфере конечной истины. К этим концепциям К. Джаятиллеке добавляет еще одну: 6) все четыре истины о страдании составляют содержание конечной истины (концепция тхеравадинов)[17].

Хронологически к поздним Абхидхармическим текстам примыкают тексты ранней Махаяны, несомненно, заимствовавшие стратификацию истины из традиционного буддизма. Различение конвенциональной и абсолютной истины налицо уже в ранних памятниках Праджняпарамитского цикла (I–II вв.). Так, в "Аштасахасрика-праджняпарамите" ("8000 стихов о высшей мудрости") Будда отмечает, что бодхисаттва думает, будто следует вести к нирване бесчисленное множество существ, но с точки зрения истины конечной нет ни ведомых, ни тех, кто ведет, и такова истинная природа всех феноменов (глава 1).

Опираясь на Праджняпарамитские и тексты традиционного буддизма, знаменитый Нагарджуна (II–III вв.) формулирует несколько позиций уже в своем основном произведении "Мулямадхьямака-карике" ("Строфы о коренных [основаниях принципа] срединности"). Так, последовательное "разоблачение" всех систем философских понятий – притом отнюдь не только брахманистских, но и традиционных буддийских – закономерно выражается в оценке даже несущей конструкции его собственной "негативной диалектики", самой пустотности (*шуньята*), в качестве именно философского понятия, которое, наряду с его логическими коррелятами, относится лишь к сфере словесных выражений: «Не слудет декларировать "пустое", а также "непустое", то и другое вместе и ни то, ни другое: они предназначены только для коммуникации (prajñaptyartham)» (XXII.11). Нагарджуна дифференцирует уровни истины в главе своего трактата, посвященной четырем истинам о страдании: "Будды наставляли дхарме, опираясь на две истины: истину мирских конвенций (lokasaṃvṛtisatya) и истину в высшем смысле (satyaṃ ca paramārthataḥ) (XXIV.8). Из этого тезиса следует заключение: "Те, кто не распознают различие этих двух истин, не распознают глубинной истины и [всего] буддийского учения" (XXIV.9). Далее выясняется почему различение двух уровней истины необходимо и почему нужна истина не только абсолютная, но и конвенциональная: «Высшей истине

---

[17] См.: *Jayatilleke K.N.* Early Buddhist Theory of Knowledge. L., 1963. P. 368.

никто не учит, если реципиент не опирается на истину "практическую" (vyavahāra), а без усвоения высшей истины не может быть достигнута нирвана» (XXIV.10).

Разграничение двух уровней истины более подробно представлено в другом сочинении Нагарджуны, пожалуй, наиболее близко примыкающем к основному – конспекту (возможно, учебному пособию в школе Нагарджуны) основной доктрины мадхьямики "Шуньята-саптати" ("Семидесятистишье о пустотности"), сохранившемуся в тибетской версии (сравнительно недавно были изданы реконструкции санскритского оригинала). Уже в начальной строфе Нагарджуна постулирует, что Будда говорил о возникновении, пребывании и распаде вещей, а также о существовании и несуществовании с "мирской точки зрения" (К. Линдтнер восстанавливает санскритский оригинал как lokavyavahāravaśāt, С. Дордже – как laukikavyavahārāt tu): а не с точки зрения конечной истины (первый из буддологов восстановил tattvavaśāt, второй – tattvataḥ)[18]. К истине лишь первого порядка относятся и такие общеизвестные факты, что страсти обусловливаются воображением: последнее не существует с точки зрения конечной истины, потому что не существует и самих воображаемых предметов (ст. 60–61). Существенно важно, что Нагарджуна относит к относительной истине сами основоположения традиционного буддизма. Так, истина первого порядка состоит в том, что все невечно (один из трех первопринципов буддизма), а истина высшего порядка – в том, что не существует ничего, ни вечного, ни невечного (ст. 58). К той же относительной истине относится, как выясняется, и фундамент буддийского учения в виде 12 звеньев цепочки взаимозависимого происхождения факторов существования (*пратитьясамутпада*), начиная уже с первых двух – неведения (*авидья*) и результативности предшествовавших деяний (*санскара*), тогда как с точки зрения конечной истины этой цепочки не существует (ст. 62, ср. 65). Но на этом уровне постижения истины нет и порождения существ причинами и условиями, т.е. релятивизируется основа основ традиционной буддийской философии (ст. 64). Тем не менее, как и в "Мулямадхьямака-карике", Нагарджуна утверждает, что достижение конечной истины опирается на уровень "мирообусловленной истины" (С. Дордже реконструирует как lokavartanamāśritya), на котором должно быть принято многообразие мира (ст. 69)[19].

Те же установки на дифференцирование условной и безусловной истины в связи с рассмотрением общефилософских и специфически буддийских понятий и учений неоднократно выявляются на материале еще одного текста Нагарджуны – достаточно объемного дидактического трактата "Ратна-авали-раджа-парикатха" ("Гирлян-

---

[18] Комментарии к переводу текстов "нагарджуновского корпуса" см.: *Андросов В.П.* Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты. М., 2000. С. 343.
[19] Там же. С. 382.

да драгоценных наставлений царю"), большая часть которого сохранилась на санскрите (существуют также китайский и тибетские переводы). В тексте с высоты конечной истины (paramārthataḥ) объявляются ложными не только "обыденные" с позиций буддистов высказывания типа "Есть я" или "Есть мое" (I.28)[20] или воззрение этерналистов, по которому в мире существует какое-либо "неизменное состояние" (I.66), но и сами экзистенциальные предикации – "Это есть" и "Этого нет" – считаются ложными на уровне высшего знания (II.4–5). Более того, только с точки зрения относительной истины (saṃvṛti) можно утверждать то, в чем солидарны все школы индийской философии, – у каждой из стихий (земля, вода, огонь, ветер, пространство) есть свои специфические свойства (I.90). Однако специальное внимание снова уделяется релятивизации безусловных истин традиционного буддизма, и здесь стратификация уровней истины служит одним из важных полемических орудий мадхьямики, обращенных против сарвастивадинов и других буддийских школ. Более того, "обычные буддисты" – будь то "еретики"-пудгалавадины или "ортодоксы", придерживающиеся замещения идеи "я" группами-скандхами, – не выделяются среди рядовых "мирян", а также санкхьяиков, вайшешиков и джайнов, поскольку в их сознании не преодолевается оппозиция существования – несуществования, которая преодолима только с "высшей точки зрения", в точке "просветления", когда уже невозможно говорить о возможности каких-либо утверждений или правил поведения (I.59–61). Так, с точки зрения высшей истины (arthataḥ)[21] причина, предшествующая появлению чего-либо, не является на деле причиной, поскольку само происхождение *A* и *B* нерелевантно с точки зрения конечной истины (tattvataḥ) [I.47]. Не только идея "я", но и замещающие ее в буддизме дхармические группы-скандхи, не являются реальными с точки зрения конечной истины и уподобляются миражу, который принимают за воду (I.54).

Стратификация уровней истины рассматривается и в связи с ответом на вопрос: что есть орган познания? Буддисты не признают в таковом качестве Атмана и сохраняют эту функцию за умом-читтой, но такова, с точки зрения Нагарджуны, лишь "практическая истина" (vyavahāra): с точки зрения высшей истины ум-читта не существует, поскольку не существует его объектная сфера (IV.64). Апелляция к "практической истине" налицо и в полемике мадхьямика с сарвастивадинами, отстаивавшими идею, согласно которой будды учили о том, что психофизическая организация (псевдоиндивид) рождается бесчисленное множество раз. Нагарджуна отрицает эти бесчисленные рождения потому, что и рождения и смерти как псев-

---

[20] Там же. С. 137.

[21] Здесь, как и во многих других случаях, arthataḥ замещает paramārthataḥ из-за ограничений, налагаемых на автора самим стихотворным размером.

доиндивида, так и мира могут обсуждаться лишь с "практической точки зрения" – с точки зрения истины абсолютной они не более реальны, чем рождение и смерть слона в мареве-фантоме, которые вызываются не объективными причинами, а только помрачением сознания реципиента (II.10–14). Но к сфере лишь относительной истины принадлежит и та неоспоримая истина традиционного буддизма, по которой нирвана есть прекращение профанического, сансарного существования – именно потому, что сама оппозиция существования и несуществования, которые по определению обусловливают друг друга, к сфере высшей истины не относится (I.73). Более того, Нагарджуна релятивизирует даже оппозицию махаяны и "хинаяны": согласно первой пустотность (*шуньята*) есть невозникновение, согласно второй она есть исчезновение, но с высоты конечной истины исчезновение и невозникновение одинаковы (IV.86).

Стратификация уровней истины является лейтмотивом и во многих текстах ранней мадхьямики, которые приписываются Нагарджуне, но скорее всего принадлежат школе его последователей и относятся, возможно, уже к III–IV вв. Например, в группе текстов "Чатухставы" ("Четыре гимна") утверждается, что деятель и деяние различаются как "самостоятельные" только с точки зрения условной истины (I. 8). Равным образом, различение познающего и познаваемого также актуально на уровне первой истины, но не с точки зрения истины конечной (paramārthataḥ) [II.3][22]. С этой же точки зрения невозможно говорить о возникновении и исчезновении дхарм, т.е. о том, на чем категорически настаивают школы традиционного буддизма (III. 17). С этой точки зрения соответственно нельзя снова говорить и о возникновениях и уничтожениях мироздания: это бесспорная для традиционного буддизма истина уподобляется видению рождения, жизни и смерти сына в сновидении или, как и в "Ратнавали", рождению слона в мареве (III. 25, 30). Вообще высшему уровню истины не причастен тот, кто воспринимает нечто как рожденное–нерожденное, прибывающее–убывающее, закабаленное–освобожденное (III. 28). Мадхьямиковская логика здесь вполне ясна: указанные "пары" являются взаимообусловливающими, все взаимообусловленное лишено собственной природы (*свабхава*), а все, лишенное собственной природы, не может быть действительным с точки зрения абсолютной истины. Дальнейшая история мадхьямики является и историей разработки темы стратификации истин, основные вехи которой следует видеть в знаменитом комментарии к "Мулямадхьямака-карике" Чандракирти (VII в.) "Прасаннапада", а также в текстах Атиши (X–XI вв.), в специальном трактате которого "Сатьядваяватара" ("Введение в две истины") дифференцировались уже различные уровни и в истине первого уровня (фантомный

---

[22] См.: *Андросов В.П.* Буддизм Нагарджуны. С. 421.

и собственно конвенциональный)[23]. Для нас нет, однако, необходимости в их рассмотрении, поскольку интересующая нас онтологическая модель стратификации уровней реальности, генетически связанная со стратификациями истины, сформировалась уже в эпоху ранней стадии мадхьямики (ее же прообразы – еще в текстах Суттапитаки), но не в самой мадхьямике, а в другой махаянской школе.

Длительный экскурс в историю дифференцирования уровней истины потребовался нам потому, что данная гносеологическая модель оказала воздействие на формирование интересующей нас онтологической модели по меньшей мере в трех отношениях.

Первое. В индийской мысли сформировалась установка на стратифицирование философских понятий как таковая – установка, ставшая ее парадигмальной и специфической характеристикой. В историю европейской философии дифференциация уровней истины вошла никак не позже, чем в историю индийской. Чтобы в этом убедиться, достаточно вспомнить о четком различении этих уровней в Парменидовом сочинении "О природе", определившем даже композицию этого произведения (первая часть написана под углом зрения "истины", вторая же выражает взгляд с точки зрения "мнения"), а также о знаменитых апориях Зенона, смысл которых в значительной мере раскрывается при учете того, что множественность и становление считаются очевидными с точки зрения "чувственного", т.е. конвенционального, знания, но никак не высшего. Однако с элейской школой стратификация уровней истины уходит в европейской философии в "сон Леты" почти на два тысячелетия (ее возрождение относится к эпохам Сигера Брабантского и Николая Кузанского), никак не успевая стать парадигмальной для формирующихся в средневековье первых подступов к стратификации реальности (см. примеч. 1). В индийской же философской традиции эта стратификация становится определяющей не только для буддизма, но постепенно "захватывает" все новые философские направления – такие как джайнизм, ньяя, веданта, санкхья, не упоминая о синкретических и маргинальных. Было бы совершенно немыслимо a priori, чтобы схему стратификации, столь основательно отработанную уже на ее ранней стадии, индийские философы не применили и для своих онтологических изысканий, и факты свидетельствуют о том, что в той же махаяне этот *перенос гносеологической схемы в онтологию* действительно состоялся.

Второе. Подвергая критике как актуальные только с точки зрения конвенциональной, условной, практической истины основопо-

---

[23] Издание, перевод и исследование текста, а также "гносеологии двух истин" в мадхьямиковской философии в целом представлены в очень содержательной публикации, включающей издание текста: *Lindtner Ch.* Afiśa's Introduction to the Two Truths and Its Sources // Journal of Indian Philosophy (Dordrecht). 1981. Vol. 9. P. 161–214.

ложения самого буддийского учения (вплоть до учения о возникновении и временности всего сущего, его причинной обусловленности, всей теории дхарм, схемы пратитьясамутпады и даже перехода из сансары в нирвану), махаянские стратификаторы уровней истины создали как для себя, так и для своих адептов немалые проблемы, поскольку традиционные "истины Будды" ими фактически пересматривались. Известно и то, что и их основные "внутренние" оппоненты – тхеравадины и сарвастивадины, и внешние, например мимансаки, – подвергали их критике за "ревизионизм", но также и за то, что при одновременном утверждении и отрицании основополагающих постулатов типа реальности дхарм, пратитьясамутпады и т.д. нарушался логический *закон противоречия*. Собственно говоря, концепция двух уровней истины и была призвана это нарушение "снять", показать, что *S* может быть *P* на одном уровне и не-*P* на другом, но чтобы такое решение проблемы было убедительно, следовало признать "внутреннюю логику" мадхьямиков (на чем, собственно, и настаивал Нагарджуна, ссылавшийся на авторитет будд, учивших о двух уровнях истины – см. выше), чего вовсе не обязаны были делать те, кто этого не хотел. Возникала логическая трилемма: если все, что каждый буддист (поскольку он буддист) благоговейно почитает как "слово Будды", становится объектом подобной релятивизации, то махаянисты должны были либо 1) честно признаться в полном пересмотре традиционного наследия (теряя не достигших "уровня истины Нагарджуны" последователей), либо 2) упорно стоять на том, что не только сам Будда, но и безначальные будды учили и "конвенционально" и "без скидок" (как то и делали философы-мадхьямики), либо 3) найти для референций конвенциональной истины определенный онтологический статус, который отличался бы от онтологического статуса референции "невыразимой" конечной истины, но в то же время отличался бы от статуса фантомных, интенциональных объектов (см. примеч. 2) вроде слона в мареве или сына во сне (см. выше). Таким образом, *база для трехуровневой стратификации реальности* – уровней Абсолюта (таковым в махаяне становится запредельное разуму начало, определяемое негативно как Пустотность, позитивно как Таковость, а также иными способами), фантомов и "промежуточных объектов" – была полностью обеспечена. И эта модель стратификации реальности стала в индийской философии нормативной.

Третье. Отдельные схемы стратификации истины в традиционных буддийских школах *уже содержали трехуровневую модель* (помимо двухуровневой, закрепленной в махаяне). Достаточно вспомнить о трехуровневых стратификациях истины у Дхармашри (не достаточно, правда, четкой) и у бахушрутиев-праджняптивадинов, вполне четко различавших предметы в учении Будды как лишь простые названия, референты относительных истин и относящиеся к области истины абсолютной (см. выше).

* * *

Точно датировать первый прецедент стратификации реальности в индийских текстах мы не можем. Но о том, что́ представляли собой первые опыты такого рода, мы можем составить себе представление по некоторым пассажам из Палийского канона. Так, в одном из текстов Ангуттара-никаи, на вопрос о том, "существует ли что-нибудь иное после полного равнодушия и устранения от шестиричной сферы контактов [пяти чувств и ума-манаса с соответствующими объектами"] (channaṃ – phassāyatanānaṃ), Будда дает ответ в виде "не спрашивай таким образом", что означает оценку самого вопроса в качестве некорректного. Аргумент Будды состоит в том, что "при такой постановке вопроса [реальность] опытного [приписывается] тому, что не есть опытное" (iti vadaṃ apparañcam parañceti). Сфера опытного – parañca[24] и сфера активности органов чувств и ума-манаса (channaṃ phassāyatanānaṃ gati) полностью совпадают[25], буквально «то, что есть "сфера шести", есть опытное, а то что есть опытное, есть "сфера шести"» (yāvatā channaṃ phassāyatanānaṃ gati tāvatā parañcassa gati, yāvatā parañcassa gati tāvatā channaṃ phassāyatanānaṃ gati), а потому с устранением первого автоматически устраняется и второе. Возражение же вопрошающему состоит в том, что он применяет характеристики "существующее" и "несуществующее" к находящемуся за границами этих взаимосовпадающих сфер, иными словами, применяет предельные характеристики "опытной реальности" к тому, что располагается за ее пределами[26].

Здесь мы уже имеем дело с весьма четким различением двух уровней объектных сфер сознания – опытного и внеопытного, т.е. эмпирического и внеэмпирического. Качественное и притом радикальное различие между ними состоит в том, что по отношению к эмпирическому можно ставить вопрос о существовании или несуществовании чего-то (в том числе самого́ эмпирического), а в связи с внеэмпирическим этого делать нельзя, ибо оно уже вне оппозиции: существование – несуществование. Если бы Будда, согласно данному пассажу, внеэмпирическое прямо отрицал, то он просто ответил бы вопрошающему, что ничего вне "сферы шести" не существует, но его ответ предполагает не отрицание того, что есть внеэмпирическое, а лишь только то, что оно никак не может быть внесено в координаты эмпирического. Из этого следует, что здесь различаются *два уровня реальности*, притом с тем принципиально важным уточне-

---

[24] Слово *parañca* по выкладкам Т. Рис Дэвидса означает этимологически "то, что перед ногами в качестве препятствия", что точно соответствует объектам феноменального или чувственного опыта, которые являются "препятствием" для направленной на его преодоление энергии чувств и ума-манаса.

[25] Термин *parañca* в связи с контекстом анализируемого пассажа палийского текста рассматривается в: *Javatilleke K.N.* Early Buddhist Theory of Knowledge. P. 293.

[26] Ангуттара-никая II. 161.

нием, что реальность второго порядка находится за пределами существования. Внешне обсуждаемая стратификация напоминает стратификацию истины у Нагарджуны, который, как мы знаем, утверждал, что различение существования и несуществования соответствует уровню лишь относительного *познания*, но здесь речь идет о том, что для Нагарджуны актуальным не было – об онтологических статусах самого *познаваемого*.

Этот впечатляющий, особенно при учете возможной датировки текстов Ангуттара-никаи (самая поздняя – около времени записи основного массива канонических текстов в I в. до н.э.), взлет философской рефлексии (не осознанный самими их составителями) можно оценить, лишь сравнивая предложенные здесь дифференциации с достижениями западной философии Нового времени. Первая аналогия, которая бросается в глаза безошибочно и сразу – с онтологическим различением эмпирического и внеэмпирического у Канта. Ограничиваясь немногим из многого, напомним, что в письме к своему ученику Я.С. Беку от 20 января 1792 г. Кант соглашается со своим корреспондентом в том, что самым сложным вопросом "Критики чистого разума" следует считать анализ опыта как такового и его возможности, а в связи с идеями относительно обхождения соответствующих трудностей развивает положение об опытной сфере применимости категорий рассудка, составляющих предмет онтологии. Онтология здесь характеризуется как "наука об *имманентном* мышлении, т.е. таком, понятиям которого можно с достоверностью приписывать объективную реальность". После этого, по мнению Канта, должно быть показано, что хотя в этой реальности все условия возможности объектов всегда обусловлены, разум тем не менее заставляет нас стремиться к безусловному, где наше мышление становится таким, понятиям которого в качестве идей не может быть придана объективная реальность, из чего следует, что познание предметов посредством идей невозможно[27]. Из сопоставления, конечно, следует, что абстракции Канта идут несравнимо дальше раннебуддийских: опытная реальность соотносится со сферой имманентного мышления, внеопытное – с его трансцендированием. Несомненно также, что Кант ставил данную проблему в контексте другой, совершенно неизвестной буддистам (как и другим неевропейским философам) – переосмысления самого понятия "онтология". Но очевидно, что мы имеем дело с онтологическими стратификациями типологически сопоставимыми.

Двухуровневая стратификация реальности не стала преобладающей в буддийских онтологических изысканиях. Основной интерес состоял в том, чтобы выявить промежуточный статус такого сущего, которое является "равноудаленным" и от Абсолюта и от фанто-

---

[27] *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 576–577.

мов. Впервые решение этой задачи в "полном объеме" взяли на себя составители исторически многослойного компендиума махаянских учений в традиции йогачара "Ланкаватара-сутра" ("Сутра о схождении [Будды на остров] Ланку"), которая в целом может датироваться III–IV вв. Разумеется, речь еще не идет о "поставленной" школьной традиции йогачары-виджнянавады[28], которая начинается с Асанги и Васубандху, но то, что среди философских моделей в тексте явно преобладают виджнянавадинские, неопровержимо. Новизна махаянских философских конструкций в сравнении с традиционными буддийскими, как правило, значительно переоценивается – речь идет об особых способах переструктуризации освоенных парадигм буддийской мысли, а не о введении чего-то беспрецедентного в сравнении с ними. Одной из таких парадигм были классификации элементов учения в виде матрик ("матрицы") – нумерически фиксируемых групп (диады, триады, четверки, пятерки и т.д.) с переменными составляющими, которые определяли основной формат абхидхармических текстов тхеравады, сарвастивады и ряда других традиционных школ. В числе новых, махаянских матрик, "скроенных" по прежнему образцу и неоднократно воспроизводящихся в тексте "Ланкаватара-сутры", можно выделить и систему трех "природ" (svabhāva), которые в одном из пассажей прямо идентифицируются как "реальности" (vastu)[29]. Матрика трех реальностей, как правило, "цитируется" в тексте наряду с некоторыми другими – пятью дхармами, восемью познаниями и двумя освобождениями от эго-центризма[30]. Поэтому в тексте для нее выделены и специальные тематические блоки, преимущественно в разделе втором и стихотворном дополнении к тексту (*сагатхака*).

Трехуровневая иерархия уровней реальности опирается, как и в рассмотренной выше двухуровневой из Ангуттара-никаи, на уровень эмпирического существования, которое называется "зависимым" (paratantra), поскольку речь идет о мире причинно-следственных зависимостей. Но у виджнянавадинов из этого эмпирического среза реальности прокладываются "траншеи" в два других – низший

---

[28] Название *йогачара* означает приверженность адептов этого направления к особой йогической практике работы с сознанием, *виджнянавада* – содержание основной доктрины этого направления, или "учение о сознании" как единственной реальности.

[29] Стих десятого раздела:
Ни высшей, ни обусловленной, ни воображаемой реальности (vastu),
Ни пяти дхарм, ни двойственного сознания нет там, где нет "отражения" (569).
См.: Saddharma-Lañkāvatārasūtram / Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga, 1963. P. 144. 24–25 (цифры после точки здесь и далее означают строки).

[30] Под пятью дхармами подразумеваются имя, форма, различение, правильное знание и "таковость" (*mamxama*). Соположение трех "собственных природ" с названными матриками воспроизводится во множестве пассажей текста. См.: Saddharma-Lañkāvatārasūtram. P. 1, 24, 30 и т.д.

и высший. "Зависимая" природа под вектором учета виртуальных наложений сознания в виде вербально-понятийных предикаций, вследствие которых создается иллюзия, будто внешние объекты восприятия имеют объективное существование (для виджнянавадинов действительно только Сознание), дает уровень "воображаемого" (vikalpita). Когда же "зависимое" освобождается от мистификаций "воображаемого", в результате чего снимается всякая двойственность, прежде всего мышление в формате субъектно-объектных отношений, можно говорить о признаках "совершенного" (pariniṣpanna). Поэтому в отличие от палийского текста "Ланкаватара-сутра" предлагает нам три уровня реальности, которые соответствуют трем уровням сознания – виртуальному, эмпирическому и аутентичному (разумеется, с точки зрения виджнянавадинов). Это вполне закономерно: поскольку виджнянавада не знает иной действительности, кроме сознания, *уровни реальности* и не могут быть здесь чем-либо иным, кроме как *уровнями сознания*. Виджнянавадины сами эксплицировали эту концепцию, отчетливо называя уровни сознания "собственными природами", помимо которых, собственно, ничего и нет.

ВРЕМЯ – ВЕЧНОСТЬ В УЧЕНИИ АЛ-ХАЛЛАДЖА И ИБН АРАБИ

Д.А. Воробьев

В данной работе рассматривается проблема соотношения времени и вечности в учениях двух известных суфиев – ал-Халладжа (857–922) и Ибн Араби (1165–1240). Выявляется непосредственная связь проблемы вечность – время с методом познания, характерным для того или иного учения. Делается попытка показать преемственность двух учений по отношению друг к другу, а также к традиции калама (рационалистического религиозно-философского учения, возникшего в VIII в.).

* * *

Учение о времени, разработанное в суфизме, непосредственно связано с концепцией времени, сложившейся в рамках калама. В основе этой концепции – понимание времени как границы, существующей между двумя событиями (действиями), но не отделяющей строго одно от другого, а пролегающей в месте их частичного совпадения. Поэтому в высказывании "время – это предел между одним действием и другим" [6, с. 117] "между" больше соединяет, чем разделяет. Так, некое тело, поддерживающее Землю, описывается в каламе как существующее на протяжении совокупности атомов времени,

каждый из которых включает в себя как уничтожение этого тела Богом, так и его новое сотворение – два момента, каждый из которых по причине неделимости атома не имеет длительности. В то же время при сложении они образуют минимальную длительность, т.е. можно говорить об их "одновременности". При этом очевидно, что состояние уничтожения не может полностью совпасть с состоянием сотворения, как не может быть полностью отделенным от него – следовательно, опять имеет место ситуация частичного совпадения. Сходная процедура применяется и для оценки состояния тела: определить, движется или покоится тело, можно только через соположение двух моментов. Состояние же тела в один момент оказывается одинаковым и в случае движения, и в случае покоя. Таким образом, можно выделить общую процедуру, в соответствии с которой определяются смыслы "время", "движение", "покой": "новый смысл возникает в соположенности двух элементов, ни один из которых не несет сам этот смысл" [6, с. 186]. Важно то, что оба эти элемента вступают в отношения, противоречащие формулировке "императивного" варианта закона исключенного третьего ("*А* должно быть либо *Б* либо не *Б*"), но согласующиеся с его "отрицательным" вариантом ("*А* не может быть и *Б* и не *Б*") [6, с. 180].

1

Время в учении Халладжа не выделяется как особый объект рассмотрения, поскольку единственная цель этого учения – привести человека к познанию Истины, не допускающей чего-либо обособленного от Нее. Все же понятие времени неотъемлемо от учения Халладжа. Свою силу последнее черпает в том, что выносит на свет и разрешает исконное противоречие: путь к единству с Богом начинается в отделенности от Него. Главная черта этой отделенности описывается именно через понятие времени: "Он предписал всему сотворенность во времени (*ḥадаṯ*), ибо Ему принадлежит вечность (*ḳидам*)" [2, с. 31][1]. Последствия этой отделенности универсальны: "Тому, что является как тело, надлежит акцидентальность (*'арад*); то, что собрано посредством Воли (*ирāда*), сохраняется силами ее; то, что образуется во времени, распадается во времени; то, что создается иным, охвачено необходимостью" [там же]. Бог непознаваем путем обычного восприятия. Он несовместим с "человеческими измерениями": "То, что постигается мыслью, доступно и представлению (*таṣвīр*). То, что имеет место, определяется через "где". Обладающее качеством отвечает на вопрос "какой". Воистину, Высочай-

[1] В работе использован источник "Китāб аḫбāр ал-Ḥаллāдж" – "Сборник рассказов об ал-Халладже", содержащий его высказывания и молитвы; источник, восстановленный Л. Массиньоном на основе четырех средневековых трактатов, принадлежащих разным авторам и содержащих различные варианты исходного текста.

шего "над" не затемняет, "под" не умаляет, предел (*хадд*) не встречает, "за" не достигает, "перед" не ограничивает, "до" не заставляет появиться, "после" не упускает, "все" не собирает, "было" не создает, "нет Его" не лишает существования" (там же). Подобные описания довольно часты у Халладжа и напоминают скорее заговоры, чем проповедь апофатической теологии: стремясь охватить каждую точку в пространстве и каждый атом времени, Халладж как бы ограждает Бога от попыток познания Его как части мира, имеющей свои "координаты". Дальнейшее описание ставит проблему разделенности Бога и мира в самой острой форме – их взаимного противостояния: «Его описание в отсутствии атрибутов, Его действия не имеют причины, Его существование не имеет длительности. Он очистился от состояний Своих творений и с ними не смешивается; Его действия не могут быть исправлены. Он отделился от них (творений. – *В.Д.*) Своей вечностью, так же как они от Него – временностью. Если скажешь "когда", то Его существование предшествует времени; если скажешь Он, то "о" и "н" – Его творения; если скажешь "где", то Его существование превосходит место». Далее – ключ к познанию: "Его бытие (*вуджуд*) – подтверждение Его, знание Его – провозглашение Его единства" (там же). Грань между Богом и Ничем настолько тонка, что только две эти фразы из всей молитвы Халладжа имеют позитивное содержание – далее Халладж вновь возвращается к разделенности Творца и творения: "провозгласить Его единство – значит отличать Его от сотворенного Им. То, что возникает в воображении, отлично от Него. Как же возвращается к Нему то, чему Он дал начало?" [там же]. Как же Бог, "который отделил Себя от времени (*ал-вакт ва-з-замāн*)" (2, с. 80), оказывается связанным с теми, "которые отделились от Него своей сотворенностью во времени" (2, с. 81)?

Ответ категоричен: "Всегда, когда ты в движении или в покое – при каждом твоем вздохе – Он с тобой. Приглядись же к своей жизни" (2, с. 56), более того, Он – "Проявляющийся в каждом" (2, с. 22). Перед нами опять нарушение "императивного" варианта принципа исключенного третьего: две стороны – Бог и творение, время и вечность при всей своей противопоставленности не являются несовместимыми. Осознание такого устроения бытия предполагает некое новое, измененное восприятие действительности – не противоречащее логическому мышлению, но лежащее в недоступной для него области. Халладж говорит о "тайне сердца, тонкой настолько, что не поддается описанию ни одного живущего, явной и скрытой, являющейся каждой вещи в каждой" (2, с. 120). Говоря о божественной тонкости, он указывает нам на неизмеримо широкий диапазон изменений бытия – от абсолютной разделенности составляющих его противоположностей (Бога и мира) до их абсолютного единства. Для Халладжа эта тонкость неуловима, не может быть осмыслена и выражена. Отсюда своеобразная интерпретация Халладжем

шахады (мусульманского символа веры): "Никто не провозглашает единства Бога, кроме Бога. Никто не знает сущности провозглашения единства, кроме Посланника Бога" (2, с. 88). Человек, придающий себе какую-либо степень "самости", подобен, по Халладжу, искривленному зеркалу, искажающему Его образ: "Раб, провозглашающий единство Господа своего Высочайшего, утверждает себя. А тот, кто утверждает себя, занят скрытым многобожием. Бог же Высочайший – Тот, кто провоглашает Свое единство устами того из Своих творений, кого пожелает" (2, с. 93). Как видим, проблема "вечность–время" представляет более общую проблему – соотношения Бога и человека, Бога и мира, которое предстает как некое соединение двух взаимоисключающих, несводимых вариантов – божественного и мирского, времени и вечности. Для их согласования необходима особая модель, настраивающая на восприятие божественной "тонкости". Одна из наиболее интересных – "геометрическая", воспринятая и развитая более поздними суфиями: "Точка – основа каждой линии. Линия – не что иное, как соединенные точки. Нет линии без точки, а точки без линии. Каждая линия – прямая или кривая – по своей сущности выходит из точки. Все, на что падает взгляд, – точка между двумя другими. В этом – указание на то, что Бог проявляется во всем свидетельствуемом и созерцаемом. Поэтому говорю: я не вижу ничего, в чем бы я не видел Бога» (2, с. 16). "Точка" здесь – основной фокус высказывания. Объединяя в себе родовое и видовое значения, она будет представлять либо свернутое до единой и единственной Изначальной Точки (*ал-нуқта ал-аслийа*) вечное бытие, либо развернутое во времени и пространстве – как точка между двумя другими, т.е. часть линии. Поскольку точка опережает "по сущности" линию и в то же время не существует без нее – вне ее, – Единое оказывается совмещенным с множественным.

Основа этой модели – изначальная неопределенность: граница между точкой и линией неуловима – так же, как и граница между временем и вечностью, переход из одного плана в другой неопределим – по существу, случаен, иррегулярен. Эта схема представляет нам мир как массив случайных событий, каждое из которых может быть, а может и не быть, т.е. уступает место своей противоположности. Каждое событие родственно другому, и весь массив есть некое целое, поскольку, в принципе, может состоять из одинаковых событий. Эта целостность нерушима – любой элемент в общем ряду может принять произвольное значение. Иными словами, вечность может стать временем в любой момент, поскольку проявление одного плана в другом предсказуемо лишь с определенной степенью вероятности, между ними не существует линейных, жестких зависимостей типа: причина – следствие, предшествующее – предыдущее: "Слава Тому Великому, который является кому-либо без причины и скрывается от него без повода" (2, с. 83).

Именно такой – вероятностный – подход к реальности позволяет объединить противоположности. И если в приведенном выше высказывании акцент стоит на целостности, предсказуемости проявления вечного во времени, то в следующем ниже выделена абстрактная основа вероятности как таковой: "Созерцающий предвечность" (*'абад*) и бесконечность (*'азал*)[2] и отводящий взгляд от того, что между ними[3], утверждает Единство. Кто отводит глаза от предвечности и бесконечности и созерцает то, что между ними, занимается поклонением. Тот же, чей взгляд не останавливается ни на двух концах, ни на том, что между ними, дотронулся до ушка Истины" (2, с. 250). Последнее высказывание указывает также на то, что соотношение между двумя противолежащими вероятностями – вечностью и временем – величина непостоянная, подверженная хаотическому изменению и познаваемая только в необратимости этих изменений. Халладж говорил о пути: "Сначала отличайте вечное от возникшего, затем отделитесь от возникшего и направьтесь к вечному. Таково грубое определение. А точное – уничтожение (*фана'*)[4] возникшего в вечном. Что же касается истины провозглашения Единства, путь к ней – только у Посланника Бога" (2, с. 94–95).

Знание Пророка, по Халладжу, – идеальный слепок с бытия, именно ему открылась некая закономерность в хаотичном взаимодействии времени и вечности – до некоторой степени определенная частота происхождения случайного события. Остальные же люди попадают в разряд "возникшего", чье знание несовершенно ("Не знает Вечного сотворенный преходящий" – 3, с. 280): вероятностное устроение бытия, включающее в себя как некое данное (мир, постигаемый обычными чувствами), так и его противоположность – его полноценную замену (Бога), не может открыться человеку, пока лишь данное для него необходимо. Если же некий барьер перейден и необходимое и возможное уравновешены, то сама необходимость может стать средством познания возможного, а возможность – полноценной заменой необходимости: "Атрибуты человека – язык утвержденности атрибутов Вечного, а атрибуты Вечного – язык указания на гибель (*фана'*) человеческих атрибутов. Через оба пути пролегает дорога к познанию Основы, на которой покоится провозглашение Единства (*тауҳид*)" (2, с. 49).

Таким образом, проблема времени сводится в учении ал-Халладжа к поискам того "случайного" момента, когда возможный переход вечности во время становится необходимым. "Стратегия" Халладжа исходит из того, что сама неизменность проявляется как

---

[2] *Предвечность, бесконечность* – атрибуты Бога.

[3] *То, что между ними,* – указание на мир – творение Бога, имеющее начало и конец.

[4] Суфийский термин, обозначающий уничтожение сущности мистика в Сущности Бога.

изменчивое соотношение между явным и скрытым, истинное (наиболее определенное) значение которого – в "Экваторе" (*ха̱т̣т̣ ал-истива̄'*), отделяющем, по Халладжу, мир явного от мира скрытого и являющемся источником Корана и Закона (*шарӣ'а*): "Коран – язык любого знания, язык Корана – начертанные харфы, которые взяты из Экватора, чья "основа упрочена, а корни в небе"[5]; он то, вокруг чего вращается провозглашение Единства" (2, с. 53).

Себя Халладж относит к тем, для кого данное "вероятностное" равновесие нарушено: "неверие обязательно для меня" (2, с. 99); для него провозглашение Единства – неверие, а Закон – безумие (2, с. 73). А "кто познает лик ности (*хува-л-хувийа*) вне Экватора, бредет через порицаемую растерянность (*хайра*), которая не оставляет после себя покоя" (2, с. 51). "Растерянность", видимо, означает здесь неподготовленность к следующему моменту – полную несвязанность подобных "случайных" событий друг с другом, их индивидуальную неопределенность и единство только через понятие целого – "растерянность". Целое же воспринимается Халладжем как собрание предельных возможностей (вероятностей), каждая из которых, становясь необходимой, не только отменяет собой свою противоположность, но и требует перехода к ней: "Нет на земле неверия, за которым не было бы веры и нет послушания, за которым не было бы бунтарства, его превышающего, не существует уединенного поклонения, за которым не стояло бы отсутствие уважения, нет притязаний на Любовь, которые не скрывали бы неприличие..." (2, с. 89).

До некоторой степени предельность преодолевает здесь случайность. Предельность, накладываясь на случайность, создает в непрерывном массиве случайных явлений дискретность, иными словами, создает некую "траекторию" изменения во времени, которая сама по себе только возможна: "Ниспослание единения – беда и радость, наступление разъединенности – избавление и гибель. Между ними вращаются две мысли (*ха̄т̣ира̄н*) – одна связана с одеяниями Вечности, другая поглощена океаном Небытия" (2, с. 50). Само это изменение занимает во времени предельно малое место. Его длительность бесконечно мала – по существу, только потенциальна, тогда как его "результат" актуален и необходим сам по себе: "Сущность Единения вложена в душу (*сирр*), душа же – между двумя идеями (*ха̄т̣ира̄н*), две идеи – между двумя мыслями (*фикра*), мысль же быстрее, чем мгновение ока (*лава̄ҳиз̧ ал-'уйӯн*)" (2, с. 52). Единение – вневременной процесс, мгновенное случайное накладывание определенного состояния на любой момент времени, который, собственно, и дает ему временную протяженность: "Эскиз – не что иное, как мысль, затем взгляд, возжигающий пламя в душах" (2, с. 54).

Необходимо обратить внимание и на сам метод описания: свойства индивидуального, неповторимого момента описываются через

---

[5] Коран, 14:24 (пер. И.Ю. Крачковского).

свойства целого, причем ни характеристики целого не определяют до конца индивидуальное, ни само оно не исчерпывает до конца свойств целого. Такое соотношение делает любую "траекторию", собранную из индивидуальных событий, случайной и лишь возможной – одним из многих равноправных вариантов (свертываемых, в принципе, до изначальной целостности и единства): "Сначала – молчание, потом – безмолвствование, потом – полная немота.
Сначала – глина, потом – огонь, потом – свет и холод, потом – тьма, потом – солнце.
Сначала – неровная почва, потом – равнина, потом – пустыня и река, потом – море, потом – твердая суша.
Сначала – опьянение, потом – отрезвление, потом – желание и приближение, потом – соединение, потом – радость.
Сначала – сжатие, потом – расслабление, потом – исчезновение и разделение, потом – Единение, потом – уничтожение.
Сначала – страх, потом – возвращение, потом – влечение, потом – описание, потом – обнаружение, потом – затемнение.
Все эти слова доступны лишь тем немногим, для которых весь этот мир стоит не более фальса" (5, с. 34).

Вопрос о том, как относится свертывание разнообразия в единство к временному ряду, проясняет следующая цитата: "Он говорит с творениями своими из милости и является им, затем скрывается от них в назидание им... Он не продлевает для них ни одного из двух состояний (*ҳāлатайн*). Что же до меня, то Он ни на мгновение (*лаҳ̣ҳа*) не скрывается от меня, не давая мне отдыха, так что погибла человечность моя в Его божественности и уничтожилось тело мое в свете Сущности Его. Так что не осталось у меня ни естества (*'айн*), ни следа, ни известия (*ҳабар*)" (2, с. 56). Данное высказывание "центрировано" на понятие мельчайшего момента времени – *лаҳ̣ҳа*. Те проявления вечности во времени, которые происходят за пределами такого момента, вероятностны: они выступают как изменчивые состояния, случайным образом накладываемые на любой момент. Тогда как внутри такого момента вероятность преодолевается: два возможных состояния необходимым образом совпадают в единстве. При этом само единение динамично: свидетельствование ("Он... не скрывается от меня"), сохраняющее обе возможности – и единства и разделенности, перерастает в абсолютное единство – необходимое само по себе:

> Соединился Возлюбленный с любящим,
> Разделился (*инқасама*) Любимый для любящего
> И участвовали две формы в одном состоянии (*ҳāла*)
> И исчезли обе они в мире уничтожения (*ал-'āлам ал-māҳиқ*) (2, с. 247).

> Смешался Твой дух с моим, как вино с водой.
> То, что прикасается к Тебе, прикасается и ко мне
> И Ты есть я в каждый момент (*ҳāл*) (2, с. 251).

В последней цитате акцент делается на "стабилизирующей" функции атома времени: только внутри такого момента два плана бытия, временной и вечностный, могут быть соединены вне временных и вне причинных связей неким предсказуемым образом. Время и вечность здесь равновероятны. Мы опять встречаемся здесь с особым сополаганием двух элементов, ни один из которых не несет тот смысл, которые они образуют в своем единстве – то особое нелинейное соотношение элементов, когда они одновременно и свободны друг от друга и связаны между собой. Поэтому об одном и том же можно говорить противоположным образом: со стороны целого: «О я-Он и Он-я (*йā анā-хува ва хува-анā*), нет между моим "я" и Его "Он" различия, кроме как сотворенности (*ḫадаṣ*) и вечности (*ḳидам*)» (2, с. 21), и со стороны индивидуального: "Между мной и Тобой мое я, которое борется со мной. Так устрани же милостью Своей мое я между нами (*мин ал-байн*)... Нет человека кроме тебя, а тот кто между – Иблис" (3, с. 299). Таким образом, тем самым несводимым общим смыслом, тем соединяющим "между" на границе времени и вечности является человек, точнее, его "я". Однако именно потерю "я" Халладж ставит как главную цель: "Путь между двумя, с Богом же нет никого" (2, с. 75). Для себя Халладж требовал полной и абсолютной потери "я", означающей смерть, как предельного пути познания: "Убейте меня, мои верные друзья, ибо в моей смерти – моя жизнь!... Я чувствую, что уничтожение моего существа – самый высший дар. А продолжение жизни – самая ужасная ошибка" (5, с. 332).

Путь Халладжа, нацеленный на однозначное преодоление вероятности, не мог быть цикличен, он был направлен фразой "Я есть Истина" и завершен словами: "Возлюбленному достаточно сделать Одного Единственным" (2, с. 32). Траектория пути Халладжа, пути "прерывающегося единения" – нечто, похожее на волнообразную линию, хотя и родственную кругу, но никогда не смыкающуюся в него. Видимо, об этом и говорил Халладж: "Я как будто среди волн, которые то поднимают меня, то опускают" (3, с. 217).

2

Как и в учении Халладжа, концепция времени Ибн Араби сводится в основном к установлению соотношения между двумя планами бытия – Бога и мира. Соотношение это нелинейно и вероятностно – описывается в терминах возможного и необходимого.

Бог – абсолютное, вневременное, необходимое-само-по-себе бытие – соположен в учении Ибн Араби миру связанных (*муḳаййад*) сущностей, бытие которых возможно и определяется Богом. Но само это "определение" относительно, поскольку воплощенные во времени сущности – не что иное, как соотнесенности внутри божественного Единства. Одним из многих способов наглядного предста-

вления этого соотношения является "геометрический" (знакомый нам по высказыванию Халладжа): "В самом себе Универсум подобен точке-центру и окружности и тому, что между ними. Точка – Бог, пустота вне окружности – небытие, или, можешь сказать, тьма; то, что между точкой и пустотой вне окружности, есть бытийно-возможное... Мы взяли центр-точку, так как она – основа существования окружности круга, ведь через точку-центр она появилась" (4, с. 69). Любой радиус в этом круге, начинаясь в точке-центре, заканчивается в одной из бесчисленных точек, составляющих окружность, которые неотличимы от точки-центра, поэтому и радиус (или "линия", по выражению Ибн Араби), воплощающий собой бытийно-возможное, связан с Необходимым и отделен от Него: "Линия кончается точкой, потому начало и конец линии – от линии, или не суть от линии, – скажи, как хочешь; именно это и должно говорить о Нем: они (бытийно-возможные. – *А.С.*) – не Он, и они не что-либо, кроме Него..." (4, с. 96). Прежде всего, если у Халладжа "Изначальная Точка" и любая точка между двумя другими совпадают буквально – в одной и той же линии, то у Ибн Араби они разнесены – для него их взаимовероятность носит более абстрактный характер. Тем самым Ибн Араби отходит от предельности (требующей сущностного воплощения обоих состояний, объединенных вероятностью), свойственной познанию Халладжа. Ибн Араби сохраняет возможность познания Бога любой форме: "Совершенный среди знающих тот, кто видит в любом почитаемом некое проявление Бога, в котором Ему поклоняются" (1, с. 263). И в то же время он отходит (правда, не отрицая его) от пути абсолютного познания, даруемого взамен окончательной и бесповоротной потери сущности: "Абсолютного Бога не вмещает ничто, ибо он – воплощенная сущность всего и воплощенная сущность себя самого" (1, с. 287). Идеалом становится неисчерпаемая полнота знания, поглощающая все пределы – иначе говоря, суфийская растерянность (*хайра*): «Ведь растерянный вращается, совершает круговое движение вокруг полюса и не удаляется от него; тот же, кто следует по пути продольному, отклоняется и отворачивается от желанной цели, ища то, что для воображения есть предел стремлений: для него существуют "от" и "к" и то, что между ними. Для совершающего же круговое движение нет начала и направляет его "от", а не конечная цель, а потому "к" ведет его; ему даровано наиболее полное бытие и дарованы все слова и мудрость в их совокупности» (1, с. 167).

Таким образом, Бог – "предел стремлений, который познаваем в целом, но не свидетельствуем" [1, с. 264]. В то же время "Бог никак не может быть увиден вне материи" (1, с. 280), т.е. засвидетельствовать существование Бога можно. Возможность сосуществования обоих положений в едином учении объясняется особым пониманием соединения двух сущностей – подход, который прослеживается и в ка-

ламе, и в учении Халладжа: "А о соучаствующем (*шарӣк*) известно, что относящееся к нему там, где и происходит соучастие, не относится к другому, с которым он соучаствует, поскольку тот есть другой. А значит, в действительности нет соучастника, но каждому из них – своя доля того, в чем, как утверждалось, они соучаствуют. Причина этого утверждения – общее участие..." (1, с. 259). Таким образом, объединяясь в некое целое, оба "соучастника" остаются неависимы друг от друга. Но и здесь требуется дальнейшее уточнение – независимы таким образом, что один из них управляет, а другой – управляемый: "Но хотя оно [участие] и общее, общность сия устраняется тем, что распоряжается только один из них двоих" (1, с. 259). Более системно это соотношение выражено в следующем высказывании: "А Бог двойствен в определяющем воздействии на состояния тех, кто удостоен [приказания]: приказание для раба соответствует тому, чего требует воля Божья, а воля Божья с ним (рабом. – *А.С.*) связана так, как того требует знание Божье, а знание Божье с ним связано настолько, насколько сам познаваемый даровал его своей самосущностью; поэтому появился он в своей собственной форме, никак не иначе" (1, с. 186). И еще более определенно: «Бог говорит: "Вершите молитву"; Он – приказывающий, а тот, кому предписано, получает приказание. Раб же говорит: "Господи, прости"; он – призывающий, а Бог – получающий приказание» (1, с. 224). Поскольку и Бог и раб требуют друг от друга одного и того же, их различие – лишь в состоянии, вероятностным образом накладываемом на неделимую реальность. "А состояния не суть сущие и не суть небытийные: они не имеют воплощенной сущности в бытии (ибо они суть соотнесенности), и в то же время не лишены определяющего воздействия, так как в ком осуществилось знание, тот именуется знающим, а сие есть состояние" (1, с. 249). Таким образом, учение Ибн Араби также исходит из понятия случайного события, которое может быть, а может и не быть, т.е. характеризуется через смену состояний.

По этой же модели выстроены и отношения время – вечность. Божественные имена (*калимāт*) выступают в концепции Ибн Араби и как сущности мира (в случае своего воплощения – конкретизации во времени), и как их источник – в качестве атрибутов божественной сущности – "небытийных соотнесенностей" (*ма'дӯмāт*) в вечностном бытии, чье существование только возможно, но которые различают божественное единство. При этом "воздействует только небытийное (*ма'адӯм*), но не сущее; если же сущее и воздействует, то только через определяющее воздействие небытийного" (1, с. 248). Вечность и время здесь – два равновероятностных состояния, не сводимые к какому-либо одному из них и находящиеся в иерархических отношениях, сохраняющих их целостность и независимость.

Наиболее полно эти соотношения раскрываются в концепции "нового творения" (*ал-халк ал-джадӣд*). Сам этот термин заимство-

ван из Корана, где он обозначает уничтожение всего сотворенного и замену его новым творением (т.е. произведение нового), а также воспроизведение того, что когда-то было, а затем утратилось. Концепция Ибн Араби сочетает оба эти смысла (4, с. 100). Здесь отношение Бог – мир переносится внутрь одного атома времени. Каждый атом включает в себя два события: низведение временной сущности в состояние "небытийной упроченности" в божественном единстве и возвращение ей бытия во времени. Между этими событиями нет промежутка во времени, есть лишь первенство "по сущности" – состояние небытийной соотнесенности "предшествует" возвращению сущности в бытие. Такое предшествование не "удлиняет" время, но приводит в бытие уже не ту сущность, которая низошла в небытие "до этого": "А люди откровения видят, что Бог проявляется в каждом Дыхании и что проявление не повторяется. Они также видят, что каждое проявление дарует новое творение и уносит прежнее. Исчезновение его и есть гибель при проявлении, пребывание же принадлежит даруемому другим проявлением, пойми это" (1, с. 208). Разительные изменения формы хотя и возможны, но случаются редко; полного же повторения не бывает никогда (4, с. 109). Обычное изменение – за пределами человеческого восприятия: "И ведь самое удивительное, что он (человек. – *А.С.*) пребывает в сем восхождении постоянно и не чувствует того из-за тонкости и легкости покрывала и схожести форм..." (1, с. 206). Таким образом, "сверхтонкая" (Ибн Араби, как и Халладж, говорит о божественной "тонкости") пульсация бытия ведет к всеобщему изменению.

Если исходить только из временного плана, то для представления одного атома времени в соответствии с концепцией Ибн Араби необходимо два недлящихся дискретных состояния – исходное (форма до низведения в небытие) и его подобие (*мисл* – форма после возвращения в бытие). Поскольку изменение, разделяющее их, бесконечно мало (по своей божественной "тонкости"), то число вариантов для "подобия" бесконечно велико: "подобие" всегда жестко связано только с "исходным" своего атома, сравнить же "исходное" одного атома и "подобие" следующего оказывается невозможным: по причине относительности "подобия" его изменение непредсказуемо. Иными словами, исходя только из временного плана, нельзя обнаружить общее для объединения – различения двух соседних атомов. Мир теряет смысл без вечного лика бытия. Время должно быть в каждый момент "замкнуто" на вечность, чтобы не потерять свое содержание. Время и вечность у Ибн Араби не просто вероятностны по отношению друг к другу, как у Халладжа, – они равновозможны в каждый момент времени. И если у Халладжа случайность превосходит необходимость в большинство моментов времени (в учении Халладжа выделяется только предельный момент сопряженности вечности и времени, тогда как остальные моменты лишь потенциально соединимы с вечностью), то у Ибн Араби случайность полно-

стью уравновешена необходимостью: вся реальность разбита на бесконечное число атомов, временных и "вещных" (формы), в которых и вечность и время равновероятностны и необходимы.

Отношение "время – вечность" проясняется и в свете особого понимания изменения в учении Ибн Араби. Время отличается от вечности тем, что для него оказывается возможным состояние "после", т.е. появление новых атомов. В вечности же изменения лишь потенциальны (существуют в виде "небытийных соотнесенностей"): господствующие здесь неразличенность и единство позволяют проявиться изменениям лишь в бесконечно малой степени (необходимой для того, чтобы отличить "исходное" от "подобного"). Итак, если во времени мы оказываемся в области бесконечного разнообразия форм – как в горизонтальном плане (отношения форма – другая форма), так и в вертикальном (форма – ее последующее проявление во времени), то в вечности господствует закон бесконечно малой изменяемости – допускающей существование форм лишь как небытийных различений Единой Сущности. Отсюда любое изменение формы во времени становится новой формой, любое же потенциальное изменение в вечностном плане указывает лишь на вероятность изменения форм, каждая из которых сущностно идентична другой.

Между вечностью и временем существуют связи, но их нельзя назвать причинными – скорее, это отношения целого (вечности, охватывающей все вероятности, а следовательно, в любой момент времени потенциально имеющей доступ к любому моменту) и индивидуального (времени как совокупности воплощенных вероятностей) – иерархичность, не отменяющая своеобразия каждой из сторон. Если пользоваться терминами Ибн Араби, то для вечности характерна "размеренность" (*и 'тидāл*) одного относительно другого: "Ее [размеренности] нельзя достичь иначе, как к ней приближаясь... Размеренность возвещает равенство во всем – а сего равенства нет: нам отказано в определении размеренности" (1, с. 243). Мир же изменяется по принципу "устремления" (*майл*) от одного к другому: "Мы говорим, что нельзя достичь ее [размеренности], потому что истинными сущностями и свидетельствованием явлена непрестанность создания вместе с Дыханиями, создание же бывает от устремления (*майл*) в Природе, именуемого отклонением и порчей, а со стороны Бога – от воли, каковая воля есть устремление к особому и никакому другому, желаемому" (1, с. 243). Взгляд на время как на неповторимое, случайное воплощение равных друг другу вероятностей определяет и понимание истинного познания: единственной его целью становится познание сущности самого изменения, лежащего между двумя вероятностями, вечностью и временем, и соединяющего их в некое целое. Так снимаются ограничения с бесконечности, великое перетекает в малое, освобождая абсолютно тонкое и чистое движение: "Руководство же – это когда идет человек правильным путем к растерянности (*хāра*) и познает, что миропорядок –

стремительный водоворот, а стремительный водоворот – это беспокойство и движение, движение же – жизнь. Нет покоя и нет смерти; есть бытие и нет небытия" (1, с. 266).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, проблема время – вечность имеет в учениях Халладжа и Ибн Араби сходные черты и различия. Если для Халладжа равная возможность вечности и времени – случайный результат долгих поисков, обретаемый в момент личного слияния с Богом, то для Ибн Араби это – закономерность, лежащая в основе мироздания и проникающая в каждый атом времени. Истинное знание, по Ибн Араби, включает в себя две "половины" – и вечностную и временную, оно стабильно и целостно, тогда как знание Халладжа – постоянный поиск нового предела, за которым открывалась бы возможность полной и необратимой замены времени на вечность. В то же время в обоих учениях время и вечность допускают друг друга и вступают в особые нелинейные отношения, отрицающие прямые, однозначные причинные и временные связи и характеризующиеся при этом иерархичностью.

1. Ибн Араби. Геммы мудрости // А.В. Смирнов. Великий шейх суфизма. М., 1993.
2. Китаб ахбар ал-Халладж. Париж, 1936.
3. *К.М. ал-Шайби.* Шарх диван ал-Халладж. Багдад, 1973.
4. *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. М., 1993.
5. *Фильштинский И.М.* История арабской литературы. М., 1991.
6. *Смирнов А.В.* Соизмеримы ли основания рациональности в разных философских традициях? // Вопр. философии. 1999. № 3.

САДР АД-ДИН АШ-ШИРАЗИ И "ИРФАНИЗАЦИЯ" ФИЛОСОФИИ

Янис Эшотс

Садр ад-Дин аш-Ширази, более известный как *Мулла Садра* (979/1571–1050/1640), вот уже около двухсот лет – со времен *Ага Мухаммада Бидабади* (ум. в 1197/1783 г.) и *Муллы Али Нури Мазендерани* (ум. в 1246/1831 г.) – признается интеллектуальной элитой Ирана самым выдающимся философом своей страны, однако он оставался фактически неизвестным для европейских ученых до начала 1960-х годов – т.е. до времени выхода в свет французского перевода его трактата "Места поклонения" (Ал-машā'ир), выполненного А. Корбэном[1].

Первой – и пока что единственной – серьезной работой о Садре на русском языке остается изданная в 1985 г. в Душанбе монография М. Хазраткулова "Философские взгляды Садриддина Ширази"; первый русский перевод одного из его сочинений – трактата "Приходящее в сердце о познании Господствия" (Ал-вāридāт ал-ḳалбиййа фī ма'рифат ар-Рубӯбиййа), выполненный автором этой статьи, был опубликован в 2000 г. в журнале "Восток" (№ 2, 5)[2]. Разумеется, перевода одного небольшого трактата Садры и монографии о нем, изданной в ныне далеком для нас Душанбе и ставшей библиографической редкостью, недостаточно для того, чтобы имя Садры сделалось общеизвестным в научных кругах бывшего СССР. Следует, очевидно, признать, что его наследие все еще остается terra incognita для подавляющего большинства отечественных философов и востоковедов[3]. Учитывая это обстоятельство, наша статья будет носить ознакомительный характер и представит собой не более чем очень общий и поверхностный обзор садровского учения.

ТРАНСЦЕНДЕНТНАЯ ФИЛОСОФИЯ (АЛ-ḤИКМА АЛ-МУТА'ĀЛИЙЙА)

Как известно, сам Садра называл свою философию "возвышенной (или трансцендентной) мудростью" (ал-ḥикма ал-мута'āлиййа); так озаглавлена и его главная работа – "Трансцендентная мудрость в четырех умственных странствиях" (Ал-ḥикма ал-мута'āлиййа фи-'л-асфāр ал-'аḳлиййа ал-арба'а)[4]. Следует сказать, что сам термин "ал-ḥикма ал-мута'āлиййа" не был изобретен Садрой – до него его использовали Ибн Сина и Насир ад-Дин ат-Туси, а также комментатор "Гемм мудрости" Ибн Араби Давуд ал-Кайсари. Так, в девятой главе десятого пути "Указаний и наставлений" Ибн Сина говорит: "...то, на что намекает это рассуждение, скрыто от всех, кроме [людей], твердых в возвышенной (трансцендентной) мудрости..." Разъясняя это место, ат-Туси пишет: "воистину, [Ибн Сина] относит этот вопрос к [вопросам, рассматриваемым] трансцендентной мудростью (философией), потому что перипатетическая мудрость является чисто дискурсивной (баḥсиййа) мудростью, а она (трансцендентная философия. – *Я.Э.*) и ей подобные дополняют дискурс (баḥс) [личным] откровением (кашф) и вкушением (завḳ); и мудрость, включающая в себе их (откровение и вкушение. – *Я.Э.*), возвышеннее (трансцендентнее) по сравнению с первой [мудростью] (т.е. перипатетической философией, целиком построенной на теоретическом дискурсе. – *Я.Э.*)"[5]. В свою очередь, Давуд ал-Кайсари пишет в своем "Трактате об исповедании единства [Бога], пророчестве и [Божьей] дружбе": "...и различие между ними (трансцендентной мудростью и перипатетической философией (?). – *Я.Э.*) подобно различию между целокупным и частным [, включенным в] него, а не различию между двумя разными истинами, как это полагают те, чьи [очи] закрыты по-

крывалом невежества, из числа тех, кто не сведущ в трансцендентной мудрости"[6].

Садра полагает, что знание получаемо тремя путями: посредством доказательства (бурхāн), [личного] откровения [мистика] (букв.: "совлечения завесы") (кашф) и пророческого откровения (ваḥй) (т.е. Книги и Предания). Когда же речь идет о высоких божественных вопросах, то разум, видя превосходство пророческого откровения, признает свое бессилие и неспособность постигнуть эти вопросы без помощи последнего. Следовательно, тому, кто желает познать истину в этих вопросах, следует искать, с одной стороны, [личного] [мистического] откровения (кашф), истинность которого в свою очередь проверяется посредством сверки его с пророческим откровением, т.е. Книгой и Преданием. С другой стороны, истинное личное откровение ничем не противоречит достоверному доказательству; наоборот, первое подтверждается вторым.

Более того, в "Престольной мудрости" (Ал-ḥикма ал-'аршиййа) Садра говорит о [личном] откровении [мистика] (кашф), что, если это откровение не содержит в себе примеси сомнения, то оно тождественно пророческому откровению (ваḥй); [Божий] Закон (ашшарй'а) же служит весами, на которых взвешиваются откровения – и все то, что не соответствует ему, не берется в расчет.

Однако полученную мистиком в откровении истину нельзя разъяснить и подтвердить другому иначе как посредством доказательства; следовательно, знающий вещи возвышенной (трансцендентной) мудростью – это тот, кто одновременно знает их посредством доказательства и свидетельствует воочию. Поэтому едва ли не главную свою задачу (и заслугу) Садра видит в теоретическом обосновании интуитивно постигаемых и "вкушаемых" мистиками истин. Не делает ли он тем самым философию чисто вспомогательной дисциплиной, задача которой по большому счету сводится к апологии мистицизма ('ирфāн)? Пока что оставим этот вопрос без ответа, чтобы вернуться к нему позднее.

Далее, мудрость для Садры заключается, как он многократно повторяет, в познании Бога и Его "дел" или "аспектов" (шу'ӯн), и в науке о Нем – которая есть наивысшая наука о наивысшем познаваемом. Он убежден, что изучение других наук – не что иное, как занятие низким вместо высокого. Следовательно, "мудрость" Садры – это мудрость исключительно метафизическая; естественные и точные (математические) науки не являются предметом его интереса. В своем комментарии к "Исцелению" Ибн Сины Садра говорит: "Мы считаем порицаемым обращение божественного мужа (т.е. знатока науки о Боге. – *Я.Э.*) за помощью по какому-либо научному вопросу к знатоку [некой] частной науки, будь то наука естественная или другая"[7].

Итак, Садра исповедует самодостаточность науки о божественном (метафизики) (илāхиййāт), а в рамках последней проповедует

взаимное согласие между [личным] откровением [мистика] (кашф), пророческим откровением (ваḥй) (т.е. Книгой и Преданием) и логическим доказательством (бурхāн). Однако, как мы убедились, изучая работы Садры – в частности, исследуя проблему причинности в его философии – примирение философского (читай: перипатетического) и мистического подходов вовсе не подразумевает для Садры признания их равноценности и установления идеального равновесия между ними. Равноправие философии (фалсафа) и мистицизма ('ирфāн) в садровской мысли, на наш взгляд, чисто внешнее – в глубине своей души Садра намного больше мистик ('āриф), чем философ (ḥакīм).

В поисках доказательства этому утверждению мы сейчас обратимся к онтологии Садры.

ОНТОЛОГИЯ

То, что философская система Садры целиком основана на онтологии и онтологична по своему характеру, стало общим местом садроведения. Чтобы подтвердить это утверждение его собственными словами, приведем здесь цитату из вступления к трактату "Места поклонения" (Ал-машā'ир). Садра говорит в нем следующее: "Проблема бытия является фундаментом философских положений, основанием вопросов божественности и полюсом, вокруг которого вращается мельница науки о единственности [Бога] ('илм ат-тавḥīд) и науки о возвращении ('илм ал-ма'āд), и "собрание" (т.е. воскресение. – *Я.Э.*) духов и тел, и многое из того, в исследовании чего мы (Садра имеет в виду себя. – *Я.Э.*) остались одинокими и в добывании чего мы не имеем сообщника"[8]. По Садре, бытие всякой вещи есть не что иное, как "присутствие" (или "появление") (ḥудӯр) ее – при ней самой, при Боге (причем второе присутствие сильнее и истиннее первого – то, что у Бога от вещей, истиннее как вещи, чем сами эти вещи, поскольку Бог, как Истинное Бытие, есть Делающий вещи вещами) или при ком-либо другом.

Здесь будет уместно напомнить, что арабское слово "вуджӯд", помимо смысла "бытие", обладает и иным – возможно, более точным – смыслом: "нахождение" (от "ваджада" – "находить", "отыскивать"). В этом втором смысле оно близко по значению к словам "ḥусӯл" ("получение", "добывание") и "ḥудӯр" – ведь нахождение некой вещи предполагает ее получение нами и/или ее присутствие при нас. Кроме того, важно учесть, что смысл "нахождение" подразумевает некий процесс, что несовместимо с косностью отвлеченного предиката бытия – что, очевидно, и подразумевается "знающими" ('урафā'), когда они характеризуют бытие (вуджӯд) как некий мистический опыт.

Это соображение, как нам представляется, достаточно важно для адекватного понимания основополагающих принципов садров-

ской философии, а именно принципа "первичности (или основности) бытия" (аṣāлат ал-вуджӯд) и принципа "единства бытия" (ваḥдат ал-вуджӯд)[9]. То, что может быть "получено" нами и "присутствовать" при нас; то, что поддается свидетельствованию, есть бытие вещи в его разных аспектах и проявлениях, говорит Садра. Что касается чтойности (māхиййа), то она – лишь один из потенциально бесконечно многих "пределов" (ḥудӯд) этого бытия. Единственным реально возможным субъектом является не чтойность, а как раз бытие; чтойности же предицируются нему согласно разным ступеням его интенсивности (поэтому следовало бы говорить не "птица существует", "дерево существует", "цветок существует", а "этот вид бытия – это птица" (хāзā ан-наḥв мин ал-вуджӯд хува аṭ-ṭайр), "этот вид бытия – это дерево", "этот вид бытия – это цветок"). Как сказал некто из "знающих", "чтойности и не чувствовали запаха бытия"; они – "идолы", которым мы поклоняемся помимо Бога. Пока мир видится нами как некая совокупность разобщенных сущностей, мы принадлежим к числу многобожников, поклоняющихся ими самими (т.е. человеческим умом) созданным "идолам" чтойностей; настоящее исповедание единого Бога невозможно иначе как посредством исповедания и свидетельствования первичности и единства бытия, т.е. как интуитивное постижение единства всего "находимого" и свидетельствуемого нами (иначе говоря, "единство бытия" (ваḥдат ал-вуджӯд) познается как "единство свидетельствования" (ваḥдат аш-шухӯд)).

Положение о "единстве бытия" (в традиции исламского мистицизма само понятие впервые было систематически употреблено учеником Садр ад-Дина ал-Кунави Са'ид Ад-Дином ал-Фаргани (ум. ок. 699/1299–1300)[10] традиционно ассоциируется со школой Ибн Араби, но в виде намека на личный мистический опыт оно, несомненно, присутствует в изречениях ранних суфиев и исламских мистиков. Сделав эту интуитивно постигаемую и "вкушаемую" истину краеугольным камнем своей философии, Садра тем самым имплицитно указывает на свое предпочтение ирфана перипатетической (читай: авиценновской) философии и каламу. Заложенная Садрой под основание перипатетической философии, гностическая идея "единства бытия" действовала как своего рода мина замедленного действия; в конечном итоге она привела к полной ирфанизации этой философии (по меньшей мере в рамках иранской философской традиции). Мы постараемся здесь вкратце показать механизм осуществленной Садрой ирфанизации перипатетической философии на примере садровской трактовки проблемы причинности – едва ли не центральной проблемы философии Аристотеля и Ибн Сины.

Разбору этой проблемы посвящена примерно половина второй части "Странствий" (Асфāр) (около двухсот страниц). При этом бóльшая часть садровского текста представляет собой разбор разных деталей и второстепенных вопросов перипатетической доктри-

ны причинности. Показав относительность традиционного деления причин на четыре вида (целевые, материальные, формальные и действенные причины), Садра, согласно положению о первичности бытия, утверждает, что под "причиной вещи" следует понимать причину ее бытия, а не причину ее чтойности. Но, по Садре, бытие едино, тогда как причинность предполагает различенность причины и следствия. Садра предлагает два решения этого затруднения – эксотерическое (философское) и эзотерическое (гностическое). Первое построено на концепции так называемой аналогичной градации (или "систематической неопределенности") (ташкӣк) бытия. Согласно этой концепции, одна и та же истина (ḥаḳӣḳа) – в данном случае бытие – может иметь разные степени интенсивности (шадда), и способна различаться по предшествованию и последованию (отставанию) и причинности и следственности. Таким образом, по Садре, более сильное и интенсивное бытие становится причиной более слабого и менее интенсивного бытия, при том что они оба не различаются по своей истинности.

Второе, эзотерическое (гностическое) решение является более радикальным и фактически представляет собой полное отрицание аристотелевской теории причинности. Вот как излагает его сам Садра: «...и, таким образом, открылось, что все то, к чему может быть отнесено имя бытия, каким бы образом ни происходило это отнесение, не является чем-либо другим, кроме аспекта (шā'н) из аспектов Единого Присного и свойства (на'т) из свойств Его Самосущности, и проблеска (лум'а) из проблесков Его атрибутов – и, следовательно, начальное утверждение о существовании причины и следствия, согласующееся со чтимым нами теоретическим взглядом на вещи, в итоге, согласно способу мистического странствия, сводится (букв.: "возводится" (āла)) к утверждению о том, что, из них обоих, причина является реальной вещью, а следствие представляет собой не что иное, как один из аспектов причины, и что причинность и то, что называется причиной и ее воздействием на следствие, сводятся к видоизменению (таṭаввур) [причины] [и прохождению ею] определенной стадии (ṭавр), и рассмотрению ее в определенном аспекте (таḥайуṣ би ḥайṣийа), и [о том, что следствие не является] вещью, отдельной [от своей причины] и различающейся с нею»[11].

Коротко говоря, в соответствии с принципом индивидуального единства (ал-ваḥда аш-шаḫṣийа) бытия, Садра сводит причинность к модификации (ташā'ан) и видоизменению (таṭаввур) единой самосущности.

Сущность принципа индивидуального единства бытия Садра излагает следующим образом: "...сущее и бытие ограничены единой индивидуальной истиной (мунḥаṣирāн фӣ ḥаḳӣḳа вāḥида шаḫṣийа), которая не имеет сообщника в истинном существовании и не имеет второго (другого) (аṣ-ṣāни) вовне (фӣ-·л-'айн), и в обители бытия нет другого обитателя, кроме Него"[12].

На основании данного анализа садровской трактовки проблемы причинности можно заключить, что его подход к ключевым философским проблемам был сугубо гностическим (‘ирфāнӣ); более того, как и другие представители теоретического (спекулятивного) мистицизма (в первую очередь Ибн Араби), он считал саму постановку этих проблем в перипатетизме неудовлетворительной и недостаточно глубокой. Последовательная реализация принципов первичности и единства бытия приводит, по Садре, к снятию большинства трудноразрешимых в перипатетизме философских проблем – таких, как проблемы причинности, постижения, отношения души к телу, и др. Нет сомнения, однако, что само “единство бытия” остается при этом интуитивно постигаемой и “вкушаемой” мистической истиной, раскрыть настоящий смысл и подлинную суть которой чисто рационалистическим способом, пользуясь только средствами логики, вряд ли возможно.

ЭСХАТОЛОГИЯ

После онтологии, второй важнейшей частью философии Садры является эсхатология (‘илм ал-ма‘āд – букв. “наука о возвращении”). Последняя зиждится, главным образом, на принципе “субстанциального движения” (ал-ḥарака ал-джавхарийя)[13]. Садра верит, что душа, которая “телесна по возникновению и духовна по пребыванию [после смерти]” (джисмāнийя ал-ḥудӯс ва рӯḥāнийя ал-баḳā), пребывая в материальном теле, постепенно проходит ряд стадий субстанциального развития. В итоге она принимает одну из четырех возможных форм, становясь либо ангелом, либо дьяволом, либо животным-скотиной, либо хищным зверем, в соответствии с ее истинными целями. (Скрытая ныне, эта форма становится явной в загробном мире; однако люди внутреннего зрения (ахл ал-баṣӣра) способны и ныне свидетельствовать людские души в их истинной субстанциальной форме.)

В отличие от Ибн Сины, Садра убежден, что все человеческие души имеют своего рода посмертное существование в потустороннем мире. Его убежденность зиждится на исповедуемом им, вслед за Ибн Араби, принципе “творческости души” (ḫаллāḳиййат ан-нафс), согласно которому душа способна творить свои собственные формы, которые не принадлежат к внешнему миру[14]. Душа обладает этой способностью благодаря присущей ей силе воображения (ḳувва ал-ḫайāл), которая остается с нею и после оставления ею физического тела (Садра отождествляет эту силу с упоминаемым в хадисе “основанием хвоста” (‘аджб аз-занаб)). Характер творимых силой воображения форм (т.е. их приятность или отвратительность) определяется направленностью энергии (химма) души (проще говоря, привычками, усвоенными душой во время ее пребывания в физическом теле и, в итоге, ставшими ее свойствами). Поэтому “рай” или

"ад", в которые душа попадает после смерти, есть не что иное, как мир форм, творимых душой и окружающих ее в потустороннем мире. Вернее, в потустороннем мире каждая душа обладает своим собственным миром, состоящим из творимых ею форм. В зависимости от приятного или отвратительного характера этих форм душа либо блаженствует, либо страдает. Разница между миром счастливого и миром несчастного человека заключается и в том, что отвратительные формы возникают в душе несчастного помимо его воли (он "окружен" этими формами), тогда как счастливый свободно распоряжается приятными формами ("окружает" их).

Садра уделяет большое внимание мистическому толкованию догмата веры о телесном воскресении (букв. "возвращении") (ал-ма 'ад- ал-джисмāнӣ). Тело, воскрешаемое ("возвращаемое") в день Суда, есть это самое тело этого самого человека, говорит он, вторя Книге и Преданию; однако его интерпретация этого ключевого эсхатологического положения разительно отличается как от буквального его понимания, бытующего среди простонародья, так и от замысловатых теорий мутакаллимов типа *Садр ад-Дина Даштаки* (ум. в 903/1497 г.)[15]. Садровская теория о телесном воскресении зиждится на семи принципах:

1) всякая вещь существует посредством своей формы, а не материи;

2) индивидуация (ташаххус) вещи есть не что иное, как ее частный способ бытия; так называемые обособляющие акциденции вещи на деле суть "знаки" бытия особи ее, а не составляющие ее;

3) индивидуальное бытие вещи может укрепляться и усиливаться и ее субстанции присуще движение;

4) величинные формы и фигуры проистекают от действователя как при соучастии материй и приемлющих, так и без оного;

5) сила воображения пребывает после смерти человека. Благодаря ей умерший видит себя человеком, имеющим тело той же величины и формы, которые он имел при жизни (т.е. пребывая в материальном мире);

6) самосущностно постигаемое человеком существует в самосущности его, а не в чем-либо другом;

7) душевные представления, нравственные качества и приобретенные свойства души способны влечь внешние отпечатки (воздействия).

Из этих принципов явствует, что Садра понимает под воскрешаемым ("восстанавливаемым") телом тело, создаваемое силой воображения души, – тело, которое, будучи тождественным материальному телу этого мира по форме, разнится с ним в материи (материей воскрешаемого тела служит сама душа). Поскольку душа, покинув материальное тело и сотворив для себя силой воображения новое нематериальное (психическое) тело, остается той же душой, то, благодаря пребыванию ее, сотворенное тело остается тем самым

(физическим и материальным) телом, в котором она пребывала в этом мире.

Следует вкратце коснуться вопроса о вечности пребывания грешников в аду. Как известно, Ибн Араби считал, что по истечении определенного для воздаяния времени для пребывающих в аду грешников их мука сменится наслаждением, и, в конечном итоге, все грешники и неверующие, духовно очистившись и отказавшись от ложных убеждений, попадут в рай, и ад опустеет. В большинстве своих произведений Садра только пересказывает слова Ибн Араби, не выражая своего отношения к ним. Однако в "Престольной мудрости", которая, по всей очевидности, является одним из поздних его произведений, Садра решительно возражает против утверждения Ибн Араби о прекращении страданий пребывающих в аду грешников: "...вследствие нашего занятия теоретическими и практическими упражнениями, нам открылось, что обитель ада не является обителью блаженства и, воистину, это место страдания и пытки, и в ней – вечно длящаяся мука; однако страдания [испытываемые] в ней, непрестанно прекращаются и возобновляются, без [какого-либо] перерыва, и кожи в ней заменяются [одна другой], и там не место спокойствия и успокоения, потому что чин ее по отношению к тому миру таков же, как чин мира возникновения и гибели по отношению к этому миру"[16].

Комментаторы Садры, в частности Сабзавари, обычно толкуют это положение (о вечности муки пребывающих в аду) как положение о вечности пребывания вида (нав') в материальном мире – тогда как всякой особи (шах̲ç) его открыт путь в горний Божий рай (т.е. в мир умопостигаемого), куда она попадает посредством "великого восстания"[17].

Можно, однако, предложить и другое толкование, согласно которому "малый" (душевный или психический) ад – это такое состояние души, когда она целиком занята частным и преходящим – и, по причине этой занятости, не в состоянии свидетельствовать целокупное и вечное.

По Садре, человеческая душа, вследствие наличия у нее воображения и памяти, как бы обречена на посмертное пребывание на "перешейке" (барза̲х̲) между миром чувственно постигаемого и миром умопостигаемого, т.е. в создаваемом ею "мире воображения" ('ālам ал-х̲айāл) (или "мире подобия" ('ālам ал-мисāл)), если только она не сумела полностью освободиться от власти силы воображения и силы памяти во время пребывания в здешнем дольнем мире (эти две силы и служат основой индивидуации глаголющих душ). Души же растений и тех животных (например, червей), которые лишены этих сил, возвращаются к своему господу вида сразу после смерти. Однако и пребывание человеческих душ на этом перешейке не вечно и в итоге они также возвращаются к своему господу вида, т.е. попадают в горний Божий рай.

Следует сказать пару слов о садровской концепции "двух восстаний". Если под "малым восстанием" (ал-ḳийāма аṣ-ṣугрā) Садра, вслед за другими исламскими философами и мистиками, понимает смерть и оставление душой материального тела, то "великое восстание" (ал-ḳийāма ал-кубрā) интерпретируется им как "опыт трансцендентного" или "свидетельствование умопостигаемого" – под этим подразумевается некая трансформация человеческого сознания, его отстранение от частного и чувственно воспринимаемого и обращение к целокупному и к умственным основаниям вещей. Человек, восставший "великим восстанием", перестает видеть мир как некую совокупность разобщенных сущностей и его духовному взору открывается "земля, озаренная светом своего Господа"[18]. Благодаря этому свету (свету бытия), осияющему все вещи, мистик познает их единство как единство мест явления (мазāхир), осуществленное посредством проявленного (зāхир) и проявления (зухӯр).

* * *

Полагаю, что все сказанное выше дает достаточно веские основания говорить о Мулле Садре как о философе сугубо мистического склада – или, пользуясь банальной метафорой, как о "мистике в одеянии философа". Аристотелевская логика и перипатетическая философия служили для него средством изложения и обоснования его мистических (ʻирфāнӣ) взглядов; сохранив внешнюю форму авиценновской философии, он полностью ирфанизировал ее содержание. Вследствие усилий Садры (приложенных им для того, чтобы наполнить философскую (читай: перипатетическую) форму мистическим содержанием), после него перипатетическая философская традиция в чистом виде фактически перестала существовать (последним крупным ее представителем принято считать учителя Садры *Мира Дамада* (ум. в 1041/1631 г.)); все крупные мыслители, появляющиеся в Иране после периода ахбаритской реакции – такие, как *Мулла Али Нури, Хадж Мулла Хади Сабзавари* (ум. в 1295/1878 г.), *Ага Мухаммад Реза Хаким Кумша'и* (ум. в 1306/1889 г.), *Ага Али Модаррес Техрани* (1234/1818 – 1307/1889), а наши дни – покойные имам *Хомейни* и аллама *Табатабаи* и ныне здравствующие *Сеийд Джелал ад-Дин Аштийани* и *Сеийд Хуссейн Наср* – в большей или меньшей степени тяготеют к ирфану, и их мысль представляет собой своеобразный синтез философии и мистицизма.

Хотелось бы выразить надежду, что в будущем имя Садры, вслед за именем Ибн Араби, получит в России и на Западе по праву причитающуюся ему известность и что изучение огромного творческого наследия Садры станет частью нашей интеллектуальной жизни.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Molla Sadra Shirazi. Le Livre des Pénétrations metaphysiques. (Kitāb al-Masha'ir). Texte arabe publié avec la version persane de Badi al-Molk Mirza 'Emadoddawlah. Traduction francaise et annotation par Henry Corbin. Teheran; P., 1964. В изданной А. Корбэном тремя годами раньше (1961) антологии иранских эсхатологических текстов (*Corbin H.* Terre celeste et corpo de resurrection. De l'Iran Mazdeen a l'Iran Shiite. P., 1961) есть перевод отрывка (девять страниц) другого трактата Садры – "Престольной мудрости" ("Ал-ҳикма ал-'аршиййа").

В 1981 г. вышел, насколько нам известно, первый английский перевод одного из произведений Садры – упомянутого выше трактата "Престольная мудрость" – выполненный Дж. Моррисом: *Morris F.W.* (Transl.). The Wisdom of the Throne. An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra. Prineeton: University Press, 1981. В 1992 г. Парвиз Морвидж опубликовал свой английский перевод трактата "Места поклонения" (Ал-машā'ир): The Metaphysics of Mulla Sadra Kitab al-Masha'ir. The Book of Metaphysical Prehensions by Sadr al-Dīn Muhammad al-Shīrāzī (Mullā Sadrā). English translation by Parviz Morewedge. N.Y., 1992. Наконец, года два назад вышел французский перевод эсхатологического "Трактата о собрании" (Рисāла фй-'л-ҳашр), выполненный К. Жамбэ. Из монографий о Садре на западных языках следует назвать: 1) *Rahman Fazlur.* The Philosophy of Mullā Sadrā (Sadr al-Din Shīrāzī). Albany; N.Y., 1975; 2) *Nasr S.H.* Sadr al-Dīn Shīrazī and His Transcendent Theosophy. Tehran, 1978.

[2] Существует также неизданный перевод трактата "Ал-машā'ир", выполненный узбекским ученым Н. Талиповым.

[3] То же самое можно сказать и о шиитской философии сефевидского и каджарского Ирана в целом.

[4] Согласно С.Дж. Аштийани, в сжатом виде принципы трансцендентной философии Садры изложены в его (незавершенном) трактате "Алмасā'йл ал-ḳудсиййа". (Мы не видели этой работы Садры; мнение С.Дж. Аштийани передаем со слов М. Хаджави – Тафсйр ал-Ḳур'āн ал-Карйм. Та'лиф Ṣадр ал-мутааллихйн Муҳаммад бен Ибрāхйм Ṣадр ад-Дйн аш-Шйрāзй. Энтешāрāт-э Бйдāр, Ḳум, 1366 с.х. Ч. 1. С. 103 (предисловие М. Хаджави).)

[5] Наṣйр ад-Дйн ат-Ṭусй. Шарҳ ал-ишāрāт. Б.м., б.г. Ч. 3. С. 401.

[6] Расā'йл ал-Ḳайṣарй. Нуṣўṣ фалсафййа мухдат илā ад-дуктўр Ибрāхйм Мадкўр. Каир, 1976, с. 239 – цит. по: Тафсйр. Ч. I. С. 22 (предисл.).

[7] Та'лиḳāт аш-Шифā'. Техран, 1303 л.х. (литогр. изд.). С. 256.

[8] Le Livre des Penetrations. С. 4 (арабского текста).

[9] Следует отметить, что в молодости Садра, по его собственному признанию, ревностно исповедовал первичность чтойности (аṣāлат алмāхиййа) – теорию, согласно которой подлинной реальностью обладает только чтойность вещи, тогда как "бытие" или "существование" является не чем иным, как самой отвлеченной и пустой из всех универсалий (приверженцами этой теории были Сухраварди, Джелал ад-Дин Даввани, Садр ад-Дин Даштаки и учитель Садры Мир Дамад). В "Местах поклонения" Садра пишет:

"В прежнее время я был крепко убежден в первичности чтойностей и в отвлеченности бытия, до тех пор пока Господь мой не направил ме-

ня по правильному пути и не явил мне Своего доказательства. И тогда открылось мне предельно [ясным] откровением, что дело [со чтойностями и бытием] обстоит напротив того, как оно представляется и утверждается" (Le Livre des Penetrations. С. 35 (араб. текста)).

[10] Он известен главным образом как комментатор "Поэмы о странствии" (Наẓм ас-сулӯк) Ибн ал-Фарида. См. о нем: *Chittick W.C.* Spectrums of Islamic Thought: Sa'id al-Din Farghānī on the Implications of Oneness and Manyness – The Legacy of Medieval Persian Sufism / Ed. by L. Lewisohn. L.; N.Y.: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1992. С. 203–217.

[11] Ал-ḥикма ал-мута'ālиййа фӣ-'л-асфāр ал-'аḳлиййа ал-арба'а. Та'лӣф ал-ḥакӣм ал-илāḥӣ ва ал-файласӯф ар-раббāнӣ Ṣадр ад-Дӣн аш-Шӣрāзӣ. Аṭ-ṭаб'а ас-сāлиса. Бейрӯт, Дāр иḥйā' ат-турāṯ ал-'арабӣ, 1981. Ч. 2. С. 300–301.

[12] Ibid. С. 292. Следует, однако, отметить, что в своих поздних работах – например, в трактате "Престольная мудрость" – Садра характеризует единство бытия как *истинное* единство, которое, строго говоря, не совпадает с индивидуальным единством в общепринятом философами смысле этого слова (см.: 'Аршиййа. Таṣḥӣḥ ва тарджумейэ фāрсӣ бе ḳалам-э Ғ. Āхани. Исфахан, 1341 с.х. С. 221).

[13] В отличие от перипатетиков, Садра полагает, что движение возможно не только в акциденции ('ард) вещи, но и в субстанции ее. Концепция субстанциального движения, отчасти являясь переосмыслением в перипатетических терминах разработанного Ибн Араби положения о "новом творении" (ḥалḳ джадӣд), тем не менее не отождествима полностью с последним. По Ибн Араби, "новое творение" осуществляется по схеме "аллабс ба'д ал-ḥал' " ("[новое] одевание после снятия [старой] одежды") (т.е. материя получает новую форму после того как она лишилась прежней); "субстанциальное движение" же характеризуется Садрой как "аллабс ба'д ал-лабс" ("одевание после одевания") (т.е. новая форма "надевается" на старую – например, в человеческом зародыше и ребенке постепенно рождаются и развиваются вегетативная, животная и глаголящая (разумная) души с присущими им силами. Получая животную душу, человеческий зародыш при этом не лишается вегетативной; получая глаголящую душу, человек сохраняет вегетативную и животную души).

[14] Разумеется, садровская доктрина "творческости души" – не что иное, как модификация учения Ибн Араби о творческости силы воображения (о последнем см., например: *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. М., 1993. С. 178–179).

[15] Садр ад-Дин Даштаки Ширази был одним из авторитетнейших шиитских мутакаллимов IX в. хиджры. Как полагает комментатор и автор персидского перевода "Свидетельств Господствия" (Аш-шавāḥид ар-рубӯбиййа) Дж. Муслих, именно Даштаки является автором критикуемой Садрой теории о двоякой (посредством жизненного духа и без посредства оного) связи души с телом. (Об этой теории подробнее см., например: 'Аршиййа. С. 254.)

[16] 'Аршиййа. С. 282.

[17] Сама идея "двух восстаний" ("малого" и "великого"), как и ряд других эсхатологических положений, заимствована Садрой от Ибн Араби (см. 64-ю главу "Мекканских откровений").

[18] Коран. 39:69.

КЛАССИЧЕСКИЙ И СОВРЕМЕННЫЙ КОГНИТИВИЗМ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ РАЦИОНАЛЬНО-ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ*

Статья 2

В.С. Швырев

Определяющей предпосылкой поворота к неклассическому когнитивизму был отказ Канта от представлений о прямом воспроизведении в рационально-теоретическом знании свойств реальности как она существует сама по себе. Напомним, что эти представления существуют в двух формах сознания, которые иногда смешиваются или во всяком случае нечетко различаются: это, во-первых, представления обыденного сознания (то, что Гегель именовал "первым отношением мысли к объективности", а в нашей философской литературе иногда называлось "нерефлексивным тождеством мышления и бытия"), согласно которым соответствие образов и понятий действительности рассматривается как нечто беспроблемное; во-вторых, это предполагающая критическую рефлексию позиция рационально-теоретического познания, которое исходит из проблематичности указанного выше соответствия, но полагает, что благодаря своим усилиям рациональная мысль может выйти на уровень овладения реальностью как она существует "поистине", в подлинной своей сущности – в философской литературе эта позиция иногда именуется "рефлексивной концепцией тождества мышления и бытия", "способностью мысли двигаться по логике предмета" и т.д. Кантовский критицизм и то, что в мировой истории философии называется агностицизмом Канта, направлены против обоих этих типов сознания, различие которых, когда мы пользуемся понятиями

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант 99-0319838.

"классический рационализм" или "классический когнитивизм", не надо забывать. Названные выше термины все-таки следует относить к концепции рефлексивного тождества мысли и бытия, а не к позиции обыденного сознания.

Исходным же идейным мотивом кантовского критицизма и так называемого агностицизма выступает, как известно, стремление ограничить сферу распространения на действительность механистической картины мира с ее жестким детерминизмом, подрывающим, по мнению Канта, возможность свободы, а тем самым существо нравственного сознания, обеспечивающим существование и действенность постулатов "практического разума". Механико-детерминистическое представление о природе, таким образом, не могло выступать для Канта образом "субстанции", говоря языком философии Нового времени, т.е. образом Реальности в целостности ее подлинного существования. Декарт в свое время ограничил пределы подобной субстанциализации своего механицизма разделением материальной и духовной субстанции, т.е. различением сфер Реальности. Кант аналогично ограничивает притязания механистическо-детерминистического представления о мире, вводя различение "вещей в себе", т.е. Реальности в ее принципиальной открытости для человека, невозможности ее овладения в "конечных" формах его познавательной деятельности, иными словами, невозможности представления Реальности в ее подлинности как объекта и "явления", выступающего в качестве некоей проекции Реальности на познавательную способность человека, некоего ракурса, "среза" этой Реальности, тех ее фрагментов, которые можно уловить в сети аппарата человеческого познания и промоделировать в формах последнего. Механистическая и, стало быть, детерминистическая картина мира с точки зрения этого различения не может претендовать на образ Мира в целом, на познание "вещи в себе", она представляет собой некоторую "конечную" модель Реальности, которая не исчерпывает последнюю в ее полноте.

Как мы хорошо знаем, Кант руководствовался вполне конкретными этико-мировоззренческими соображениями, подвергая ограничению познавательные возможности механико-детерминистской картины мира. Но эта конкретная позиция получила у него обобщенное философское обоснование в виде тезиса о невозможности точного, в духе классического рационалистского когнитивизма, рационально-теоретического познания мира в целом, как оно, с его точки зрения, реализовалось в математике и математическом естествознании. Именно потому, что Кант предъявляет к рационально-теоретическому познанию строгие требования, опирающиеся на опыт математики и математического естествознания, выступающие для него парадигмой научной рациональности, основоположник "Критической философии" и утверждает, что человек не может претендовать на точное знание в сфере метафизических проблем,

ибо связанная с ними Реальность не подвержена объективации в точном смысле термина, предполагающего прозрачность, исчерпывающий контроль над исследуемым материалом. Он показывает, что выигрывая в возможности объективации материала, в его калькулируемости и артикулируемости в рамках идеализированных предметов "теоретического мира" конструкции "точной" рациональности неизбежно носят "конечный" характер, имеют пределы своей применимости к Реальности, и эта "конечность", предельность лежит, по Канту, в самой основе научно-рационального познания, именно поэтому невозможна рациональная "метафизика", претендующая на создание образа "субстанции" "максимально познаваемого предмета", Реальности в ее завершенности.

Так называемый агностицизм Канта, смысл которого выражен в сформулированном выше утверждении, как известно, стал предметом ожесточенной критики со стороны философов самых различных направлений от Гегеля до П.А. Флоренского. Важно, однако, четко представить реальный конструктивный смысл рассматриваемой позиции. А этот смысл заключает в себе сильнейший антидогматический заряд: любая концепция, если она действительно хочет быть рациональной, не может претендовать на возможность полного освоения предмета, на который она направлена, в своих рамках и на своих основаниях, на перманентную его беспредельную ассимиляцию, на так называемое ассимптотическое приближение к предмету; в поле ее предметности надо быть всегда готовым к встрече с феноменами в принципе не укладывающимися в ее рамки – в попытках освоения предмета познание рано или поздно наталкивается на принципиальные преграды и трудности, которые не могут быть устранены модификацией исходных посылок данной концепции, что демонстрирует границу возможностей той познавательной модели, которая лежит в ее (этой концепции) основе.

Кант рассматривает этот феномен прежде всего, конечно, в связи с критикой притязаний "метафизики" на познание "вещи в себе". Но сама эта критика развивается и обосновывается им в более широком контексте его концепции принципиальной "конечности" всякого рационального, т.е. точного, непротиворечивого, обоснованного, или отдающего отчет в своих основаниях, знания, вырабатываемого мышлением в его конститутивной функции рассудка (в отличие от регулятивной функции разума).

Это учение Канта о "конечности" познания, в критической своей функции оно утверждает невозможность познания "вещи в себе", в позитивном же своем содержании оно предполагает определенную концепцию познания, противостоящую классическому когнитивизму. Заметим, что только с точки зрения этого позитивного образа познания раскрывается и обосновывается, если угодно, рационализируется негативный аспект его теории познания, т.е. так называемый агностицизм.

В отличие от классических представлений о познании как о прямом овладении предметом, как о движении по его "контуру", по его логике и т.п., кантовская гносеология исходит из того, что познание конструирует, создает свои познавательные модели, ассимилируя внешнюю, идущую от Реальности информацию, на основе определенных организующих и структурирующих эту информацию схем. Отношение познания к предмету, таким образом, всегда опосредствовано, обусловлено некоторыми имеющимися в "теле" познания установками, предпосылками. Знание тем самым оказывается не продуктом некоего "естественного взгляда на мир", беспроблемного и безальтернативного в обыденном сознании и вообще в догматических, нерефлексивных формах сознания, или достигнутого в результате определенных усилий и очищающих процедур в классической рациональности. Оно является результатом, так сказать, задействования тех исходных установок и предпосылок, которыми располагает познающий субъект, а не просто проявлением его абстрактной познавательной способности. Определенность этих установок и посылок и задает "конечность" познания, в которой на поверхностный взгляд парадоксально проявляется самостоятельность, своеобразие позиции познающего субстрата. Если угодно, уже здесь мы имеем зачатки того "человеческого измерения" познания, которое столь резко проявляется в современном когнитивизме, а в кантианстве маскируется представлениями о "чистом разуме", "трансцендентальном субъекте" и проч.

Разумеется, сами по себе представления о некоей изначальной диспозиционности познания характерны не только для кантовской гносеологии. Мы сталкиваемся с ними и в античном учении о познании как анамнезисе, в Новое время в концепции врожденных, хотя бы и виртуально, идей, иными словами, сам по себе принцип априоризма не выражает, конечно, специфики кантовского подхода. Эта специфика связана с той формой априоризма, которая имеет место у Канта. Кантово "синтетическое априори" задает не само содержание знания, оно определяет предпосылки построения знания, начальные "краевые" условия его формирования, систему координат, в которых оно возникает, некий каркас, составляющий внутреннюю стержневую структуру познавательных конструкций, на основе которого организуется и ассимилируется поступающая извне информация. Эта принципиально иная схема познавательной деятельности по сравнению с той, что знали до Канта классическая гносеология и методология с ее эмпирико-сенсуалистическими или интеллектуально-интуитивистскими представлениями, с ее индуктивизмом или дедуктивизмом, дедуктивно-аксиоматическими построениями и т.д. В отличие от этих всех схем, которые, в общем и целом, предполагают комбинаторику и экспликацию уже заданного исходного познавательного материала, кантовское учение о синтетических априори трактует познание как в принципе "встречу" двух векторов, двух

импульсов – с одной стороны, импульса, определяемого воздействием внешней по отношению к познавательной системе информации, с другой стороны, импульса активности, идущей от "организма" познавательной системы, ассимилирующей в своих структурах эту внешнюю информацию. Мышление в его конститутивной функции построения подлинного знания понимается Кантом как рассудок, который в свою очередь определяется прежде всего как "способность задавать правила"[1]. Таким образом, мышление, порождающее знание, для Канта выступает как *нормативно-ассимиляционная* деятельность рассудка, задаваемая схемами "синтетического априори", выступающими как нормативизирующие эту деятельность правила.

При рассмотрении Кантова учения о синтетических априорных формах мышления обычно внимание прежде всего обращается на его учение о категориях. В плане анализа, однако, собственно научного познания наибольший интерес представляет его концепция априорных основоположений рассудка. Это понятие вводится Кантом, когда он начинает рассматривать научное знание как целостную систему. При этом особое внимание он уделяет априорным основоположениям естествознания, поскольку, с его точки зрения, математические основоположения носят очевидный характер и не нуждаются в доказательстве их правильности. Если Кантово учение о категориях представляет собой канонизацию известной философской традиции, идущей еще от Аристотеля, то система выделяемых им априорных основоположений естествознания является не чем иным, как канонизацией исходных посылок ньютонианской картины мира. Таким образом, в понятии априорных основоположений естествознания впервые находит свое выражение представление об отправных принципах научной картины мира как предпосылках построения конкретного научного знания – теорий, гипотез, законов и т.д. Прослеживаются также достаточно четкие связи понятия системы априорных основоположений естествознания с современными методологическими представлениями "твердого ядра исследовательских программ" Лакатоша, "метафизического компонента парадигм" Куна.

Итак, "конечность" познавательных моделей в смысле и конструктивной способности порождений в их рамках нового знания, и границ их возможностей определяется лежащими в их основе априорными установками и предпосылками. Задачей критической рефлексии по отношению к знанию, так называемого трансцендентального метода Канта становится тогда выявление этих предпосылок, за знанием как картинкой, образом, моделью предмета следует уметь усмотреть делающие возможными его возникновение исход-

---

[1] *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 716–717.

ные установки и позиции познающего субъекта. Критический "трансцендентальный" метод выступает тем самым как форма метарационального сознания, рационализация самих моделей рационального познания. Эта рационализация заключается в том, что преодолевается абсолютизация чисто объектной установки рационального сознания. Если классический рационалистический когнитивизм усматривал задачу рационального познания только в адекватном прослеживании свойств, структур и связей того предмета, на который оно было направлено, то метарациональное сознание того типа, о котором идет речь, исходит из необходимости выявления вместе с тем тех установок и предпосылок, в рамках которых осуществляется познавательная деятельность. Иными словами, с этой точки зрения по большому счету рационален тот субъект познания, который, решая свои проблемы и задачи по выработке знания о предмете, отдает, по возможности, себе отчет в тех установках и предпосылках, которыми он руководствуется, рефлексирует над ними. Рациональность осуществляется при этом как бы на двух уровнях: с одной стороны, никоим образом не игнорируется необходимость решения задач внутрипарадигмальной "закрытой" рациональности, вектор конструктивности которой направлен на разработку знания на основе фиксированных исходных предпосылок, однако подобная деятельность уже не интерпретируется в духе классики как беспредпосылочное движение по "логике объекта"; с другой стороны, исходные предпосылки "конечных" парадигм начинают рассматриваться в объемлющем их контексте иных форм соотношения человека с миром. Конкретно у Канта – прежде всего в плане сопоставления теоретического и практического разума и эстетической способности суждения.

Но тем самым расширяется предметность рациональности, меняется ее онтология. Как отмечалось выше, исходным принципом всякой рациональности является установка на адекватное положение той реальности, в которую вовлечен субъект рационального сознания. Для классической рациональности такой реальностью является существующий независимо от человека предмет, свойства и отношения которого должна прослеживать рациональная мысль. У Канта же той реальностью, на которую в конечном счете на высоте своих возможностей призвана ориентироваться рациональная мысль, становится отношение человека к миру, обусловленного наличием у него соответствующих средств, установок, предпосылок. И это жесткая действительность, с которой рационально мыслящий на уровне "критического метода" человек не может не считаться, которую он должен адекватно осознавать. Пафос адекватности "вписывания" в реальность, в подлинность ее существования, т.е. принципиальная, реалистическая установка рационального сознания сохраняется, но она существенным образом трансформируется, она оказывается не просто интенцией на предмет познания, но, по

возможности, наиболее точной рефлексивной фиксацией специфики той реальной позиции, в которой оказывается субъект в своем отношении к миру, в который он включен. Субъективность в ее "конечности", определенности и вместе с тем условности, относительности, ограниченности ее возможностей выступает в качестве необходимого, неустранимого фактора рационально-рефлексивной оценки реальной ситуации. По существу же, если говорить о собственно неклассической рациональности, той исходной реальностью, с которой она имеет дело, является проблемная ситуация, когда наряду с объективной составляющей обязательно присутствует и субъективная составляющая, возможности которой также должны учитываться рациональным сознанием. Классическая рациональность, если смотреть на нее с позиций, достигнутых неклассической рациональностью, выступает тогда как предельный, если угодно, "вырожденный" случай последней, когда мы абстрагируемся от обусловленности конструктивных возможностей работы в проблемной ситуации специфическим потенциалом субъективности, полагая, что рациональному анализу подлежит только ее (этой ситуации) объективная составляющая. Именно поэтому, кстати, самокритичность современной рациональности следует понимать не в духе негативизма, умаления своих возможностей, а прежде всего как развитие, конкретизацию той предметности, с которой она имеет дело, что обеспечивало бы выявление тех неявных предпосылок и установок, которые обусловливают эти возможности – и, стало быть, открытие перспективы совершенствования, углубления, расширения этих предпосылок и установок. Ведь не отдавая себе ясного отчета в наших реальных субъектных установках, мы становимся их заложниками и сплошь да рядом сваливаем на сложности внешней реальности слабости и ограниченности собственных позиций.

Сказанное выше, однако, уже выходит за пределы рассмотрения позиций самого Канта и относится к современной неклассической рациональности в достаточно развитых ее формах. Кант же открыл перспективу ее развития прежде всего своей исключительно важной концепцией, воплощенной в его "критическом, трансцендентальном" методе метарациональности, изменившей саму онтологию, предметность рациональности. Дальнейшее формирование идей неклассической познавательной рациональности и соответственно неклассического когнитивизма происходит в идейном пространстве, уже очерченном этим ходом мысли.

Продолжим анализ идеи синтетических априорных основоположений в дальнейшей ее эволюции. Выше настойчиво подчеркивалось новаторство Канта как предтечи неклассической рациональности. В то же время, конечно, нельзя забывать о зависимости Канта от классической традиции. И эта зависимость выразилась прежде всего в том, что он рассматривал выделенные им "априорные основоположения", явившиеся, как выше уже отмеча-

лось, канонизацией исходных принципов современной ему евклидианско-ньютонианской картины мира как рамочного условия научного познания вообще. Иными словами, немецкий мыслитель, оставаясь в рамках "монологизма", не рассматривает ситуации конкурирующих между собой альтернативных концепций, что является важнейшим моментом современного неклассического когнитивизма. Этот "монологизм" получает у Канта выражение в его учении о "трансцендентальном сознании", "чистом теоретическом разуме". Ригористическая классицистская позиция Канта постепенно ослабляется в трактовке "априорных основоположений" в более поздней философии и методологии науки. Так, отвергая субстанционально-психологическое понимание априорности, представители позднего кантианства настойчиво подчеркивают, что единственным определяющим признаком априорности того или иного элемента знания является функциональная (Виндельбанд называет ее "телеологической") необходимость мыслить данный элемент знания в качестве обязательной предпосылки или условия обоснования знания в целом[2]. Иначе говоря, априорные положения – это не доказуемые в данной системе знания, но необходимые для его обоснования аксиомы. Получается, таким образом, что не столько априорные аксиомы (в силу своего особого познавательного статуса, как это было, например, у Декарта) оправдывают остальное содержание науки, сколько само "тело" научной теории, строение которой предполагает исходные недоказуемые в ней посылки, оправдывает понятие некоторых ее положений в качестве априорных.

Не трудно убедиться, что в подобной трактовке уже заложены известные возможности конвенционалистского и функционально-прагматического подхода к "основоположениям" науки, которые были реализованы в ходе дальнейшего развития философии науки в XX в., поскольку она релятивизирует понятие априорности. И хотя конвенционализм, как он впервые появляется в трудах Пуанкаре, был сформулирован как антитеза классическому кантовскому априоризму в трактовке постулатов и законов науки, несомненно, что между конвенционализмом Пуанкаре и функционально-методологической интерпретацией априорности дистанция не столь уж большого размера. Обе концепции подчеркивают особый статус основоположений науки, заключающийся и в том, как вводятся эти "основоположения" в систему науки, и в том, какую роль они играют, и в том, что они устойчивы по отношению к опытной проверке. Это – с одной стороны. С другой стороны, конвенционализм легко "прививается" к функционально-методологической концеп-

---

[2] См.: *Виндельбанд В.* Прелюдии. СПб., 1904. С. 233; *Кассирер Э.* Познание и действительность. СПб., 1912. С. 347; *Введенский А.И.* Логика как часть теории познания. Петроград, 1917. С. 384.

ции априорности, дополняя последнюю только признанием фактора условности, конвенциональности в принятии решения о выборе исходных постулатов науки. Таким образом, концепция "функционального" или "прагматического априори", как она излагается уже не в неокантианстве, а в философии науки XX в. позитивно-прагматической ориентации, включает в себя сильный элемент конвенционализма.

Согласно этой концепции, принимается, во-первых, альтернативность исходных основоположностей научного знания, во-вторых, определенная их зависимость от опыта. Как пишет, например, американский философ А. Пап, "мы принимаем Кантову доктрину синтетических априорных принципов только постольку, поскольку они постулируются как необходимые и неизменные образующие условия опыта... Однако Кант не доказал и не мог доказать, что эти образующие условия не имеют альтернатив. Регулятивные принципы действительно не опровергаются опытом до тех пор пока они используются *как* регулятивные принципы. Но опыт может внушить мысль об *удобстве* изменения данного регулятивного принципа или отказа от него. Такое изменение или отказ никогда не являются *логически* обязательными. Он может быть только *удобным* для данных целей исследования"[3].

Что касается логических позитивистов, под влиянием которых сложилась так называемая стандартная концепция анализа науки, то они, как известно, считали отрицание кантова понятия синтетического априори краеугольным камнем своей доктрины. Выражая эту позицию, Карнап писал: "Действительно, как однажды заметил Мориц Шлик, эмпиризм можно определить как точку зрения, которая отрицает существование синтетического априорного знания. Если весь эмпиризм должен быть выражен в двух словах, то это есть один из способов осуществления такого требования"[4]. Заметим, что логические позитивисты весьма примитивно истолковывали концепцию синтетического априори Канта. В частности, они зачастую интерпретировали ее в духе учения о врожденных идеях. Так, например, Рейхенбах, характеризуя концепцию Канта, заявляет, что "организация знания в соответствии с ним (Кантом. – *В.Ш.*) зависит от применения определенных принципов, которые врожденны человеческому уму и которые мы используем как регулятивные принципы в конструировании науки"[5]. В ходе дальнейшей эволюции своих взглядов в компромиссных и ослабленных вариантах своей доктрины 50-х годов XX в. теоретики логического позитивизма вынуждены были принять точку зрения, по реальному смыслу весьма близкую к либерали-

---

[3] *Pap A.* The A Priori in Physical Theory. N.Y., 1946. P. 72–73.

[4] *Карнап Р.* Философские основания физики. М., 1971. С. 245.

[5] *Reichenbach H.* The Rise of Scientific Philosophy. Berkley; Los-Angeles, 1954. P. 45.

зированной концепции "функционального" или "прагматического" априори[6].

В пришедшем на смену стандартной концепции науки постпозитивизме окончательно закрепляется представление об особом статусе исходных принципов основоположений в системе научного знания и о наличии плюральности различных интерпретационно-моделирующих схем, своеобразие которых задается лежащими в их основе содержательно-онтологическими предпосылками (понятия исходных принципов "научных картин мира" в отечественной философии, "твердых ядер исследовательских программ" И. Лакатоша, "метафизических парадигм" Т. Куна). Таким образом, современная философия наука, с одной стороны, несомненно исходит из кантовской традиции выделения синтетических априорных основоположений в противовес плоскому эмпиризму, представленному в XX в. доктриной Венского кружка, но, с другой стороны, решительно отвергает кантовский "монологизм" с его представлением об единой и неизменной безальтернативной системе полностью независимых от каких-либо внешних факторов абсолютно априорных постулатов, лежащих в основании системы всего "теоретического разума".

Следует подчеркнуть, что аналогичный процесс признания и выявления своеобразия различных способов восприятия и освоения действительности за пределами научного познания, обусловленных, скажем, типом языка, национальными картинами мира и проч. характерен, как известно, и для современных лингвистических, культурно-антропологических, семиотических исследований[7]. И каждый из этих своеобразных способов моделирования действительности, задающий свой собственный мир языка или сознания характеризуется некими исходными, если угодно, априорными принципами.

Как же все-таки в целом следует трактовать идеи априорности исходных посылок различных вариантов моделирования действительности с современной точки зрения? Несомненный интерес вызывает рассмотрение и анализ этой идеи выдающимся биологом, основоположником этологии К. Лоренцом, идеи которого легли также в основу так называемой эволюционной эпистемологии. К. Лоренц считает "великим и фундаментальным" открытие Канта, полагавшего, что "человеческое мышление и восприятие обладают определенными функциональными структурами до всякого опыта"[8]. Эта идея, как считает выдающийся естествоиспытатель, прин-

---

[6] Подробнее об этом см.: *Швырев В.С.* Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978. Гл. 2, § 5.

[7] Что касается национальных картин мира, существуют интересные исследования нашего отечественного автора Г. Гачева, хотя, наверное, не со всеми его положениями можно согласиться. См.: *Гачев Г.* Национальные образы мира: Курс лекций. М., 1998.

[8] *Лоренц К.* Кантовская доктрина априори в свете современной биологии // Человек. 1997. № 5. С. 22.

ципиально важна для исследования мироориентации не только человека, но и всех живых существ. Лоренц исходит из того, что живое существо активно строит свое отношение к окружающей среде на основе генетически предопределенной, т.е. в этом смысле априорной программы. (Наш соотечественник Н.А. Бернштейн в своей "физиологии активности" называет ее "моделью потребного будущего".) В этом и заключается для естествоиспытателя, считает Лоренц, рациональный смысл концепции априорности. Вместе с тем Лоренц четко дифференцирует это понимание априорности от собственно кантовского – априорность трактуется им как возникающее в процессе эволюции (т.е. апостериорно) приспособительная способность организма. Иными словами, с эволюционной точки зрения нет и быть не может абсолютного априоризма, существует только функциональная априорность исходных предпосылок мироориентации по отношению к осваиваемому материалу в процессе решения жизненных задач.

Речь, с точки зрения Лоренца, должна, таким образом, идти об априорном аппарате, существующем независимо от взаимодействия с внешним миром. Он формируется и, как настойчиво подчеркивает австрийский ученый, должен изменяться в этом взаимодействии для эффективного решения своих задач. Жесткая структура – столь же необходимое свойство живой материи, как и ее пластическая свобода, указывает Лоренц. Вместе с тем жесткая структура лишает органическую систему определенных степеней свободы. Эта общая принципиальная установка распространяется Лоренцом и на сферу человеческого познания, т.е. на предмет собственно эволюционной эпистемологии. Всякая мыслительная система, настаивающая на своей неизменной "абсолютности", дает тот же эффект оцепенения, что и жесткие структуры адаптации в животном мире. Основополагающее свойство подлинной науки – способность к росту и самообновлению, догматизация приводит к обратному результату, к революционному ниспровержению теории, когда теряется то ценное, что в ней содержалось априорно, и предустановленные способы мышления, подчеркивает Лоренц, никоим образом не являются чем-то специфически человеческим. Напротив, для человека специфично сознательное стремление к сохранению юношеской открытости миру, к более тесному контакту с действительностью, в постоянном взаимодействии с ней. Выдающийся ученый высоко оценивает известное определение человека как перманентно незавершенного существа, постоянно открытого миру, постоянно находящегося в процессе становления, данное немецким философом А. Геленом.

Таким образом, современная эволюционная эпистемология исходит из признания и даже подчеркивания принципиальной предпосылочности всякого познавательного отношения к миру, усматривая в подобной предпосылочности рациональный смысл идеи априорности, и вместе с тем показывает относительность этой апри-

орности, формирование исходных предпосылок тех или иных познавательных моделей в процессе эволюции познания, иными словами, их эволюционную апостериорность.

Итак, характеризуя общую тенденцию развития современного неклассического когнитивизма, можно сказать, что, продолжая и углубляя идущую от Канта установку на анализ и выявление опосредования деятельности субъекта познания его исходными предпосылками, современная философия познания вместе с тем решительно преодолевает классицистскую традицию кантовской гносеологии, связанную с представлениями о чистом трансцендентальном сознании. Это прежде всего предполагает отказ от кантовского гомогенного теоретического разума и переход, говоря словами А.П. Огурцова, к рассмотрению научного знания как гетерогенного образования, «между компонентами которого связываются сложные взаимоотношения (взаимной полемики, взаимополагания, "интерференции", параллелизма и пр.). Гетерогенность научного знания обусловлена тем, что оно распадается на множество когнитивных структур, коррелирующих с социальными структурами (т.е. с определенными формами научного сообщества). Важно подчеркнуть, что когнитивные структуры при таком подходе лишаются не только своей гомогенности, но и своего надысторического объективно-идеального статуса»[9]. Таким образом, современный когнитивизм решительно переходит на позиции историзма в трактовке познания, признания и исследования эволюционно-исторической динамики познавательных структур, возникновения и смены парадигм, существования различных исторических типов когнитивности, в том числе научной и вообще рациональной когнитивности[10].

Переход к признанию гетерогенности познавательной деятельности означает отказ от позиции так называемого монологизма в интерпретации познания. Следует сделать некоторые уточнения относительно самого этого понятия, введенного, как известно, М.М. Бахтиным. Суть монологизма как определенной идеологии познания и/или философии познания заключается в признании и утверждении существования познавательных позиций, будь то конкретная концепция или теория, широкая исследовательская программа, "картина мира", парадигма или, наконец, определенная гносеологическая модель познания, которые обладали бы исключительной привилегией на Истину, на полноту освоения предмета, с

---

[9] *Огурцов А.П.* Дисциплинарная структура науки. М., 1988. С. 221.

[10] Как известно, одними из наиболее значительных работ такого рода в отечественной литературе являются книги П.П. Гайденко об эволюции понятия науки. См.: *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки: Эволюция и развитие первых научных программ. М., 1980; *Она же.* Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). М., 1987. Об исторической типологии научного познания см.: *Розин В.М.* Типы и дискурсы научного мышления. М., 2000.

которым имеет дело данная познавательная позиция, и/или на решение связанной с этим познавательной задачи – последняя конкретизация обусловлена тем, что, скажем, такая форма монологизма как кантианский априоризм не претендует на полное овладение Реальностью в смысле классического когнитивизма как "вещью в себе", но предполагает предельно возможную полноту решения познавательной задачи. Следует, очевидно, различать нерефлексивный монологизм внерациональных догматических форм сознания мифологического типа, для которых вообще не существует проблемы альтернативности утверждаемым позициям, и рефлексивный монологизм классического рационального сознания. Последний отнюдь не заключается в том, что, так сказать, сходу и безальтернативно постулируется одна-единственная позиция, напротив, монологизм классического рационалистического сознания никоим образом не исключает, а, наоборот, предполагает дискуссии и конкуренцию различных точек зрения.

Существо классического рационалистского монологизма состоит, однако, в убеждении в том, что в результате этих дискуссий и конкуренции познание может и должно выйти на твердую почву, точку зрения, принципиально схватывающую так называемую логику предмета. Философско-гносеологическое обоснование подобного монологизма исходит при этом из существования и действенности определенных однозначных критериев, адекватности подобной позиции.

Наличие таких критериев, надо подчеркнуть, необходимое условие философско-гносеологического обоснования монологизма. В классической философии Нового времени и Просвещения – это идеалы сводимости знания к непреложным истинам факта или истинам разума или выводимость из них. Эти идеалы получили, как уже отмечалось выше, свою "вторую жизнь" в XX столетии в концепции логического позитивизма в виде хорошо известных принципов верифицируемости и/или фальсифицируемости в так называемой фактуальной науке критериев логической истинности так называемых формальных наук. Суть их, несмотря на различие их форм, заключается в том, чтобы дать надежный объективированный критерий возможного определения действительно соответствующей идеалу монологичности концепции или теории в том, что при всех коллизиях и трудностях познание может и должно выйти на некую достаточно надежную почву несомненности, фиксация и констатация которой в состоянии поставить точку в любом споре, позволить вынести окончательное суждение.

Ответственность познающего субъекта, конечная цель его активности понимается при этом как его стремление выйти на такую "твердую почву". Это и есть то, что в терминологии М.М. Бахтина именуется достижением ситуации "алиби", т.е. субъект познания попадает в такое пространство, где он в принципе не несет ответствен-

ности за принятие суждения, передоверяя ее (эту ответственность) внешней инстанции объективированных критериев. Ясно, что если нет этой надежной основы познания, то нет и однозначного философско-методологического критерия монологичности. Между тем развитие методологической мысли XX в., крах всякого рода верификационистских и фальсификационистских критериев, примитивных представлений о логической истинности убедительно показал, однако, невозможность выработки таких однозначных объективированных критериев алгоритмического типа, которые освобождали бы субъекта познавательной деятельности от риска ответственности принятия самостоятельных решений, гарантируя монологическую привилегированность определенной познавательной позиции.

Отказ от монологистского идеала привилегированной системы познавательных координат, исходные установки которой санкционируются авторитетом безусловных критериев (интуитивистских или априористических или, как в классической философии, эмпирических или логических) и от имени которых субъекты познаваемой деятельности утверждают свою правоту, знаменует, по выражению М.М. Бахтина, *конец трансцендентального алиби*, т.е. достижимость таких когнитивных позиций, которая снимала бы саму возможность ошибки при их принятии[11]. Что касается содержания этих позиций, то, как отмечает В.Л. Махлин при анализе современной культурной ситуации, «нет душеспасительного смысла или "идеи", которая была бы гарантией своей собственной истины или правды, даже Бог может быть прельщением, как это показал, между прочим, Г. Флоровский в отношении П. Флоренского и, в сущности, всей так называемой "религиозной философии" в России»[12].

Таким образом, современный когнитивизм вынужден признать, что в конечном счете субъект познания никогда не может уйти от ответственности принятия собственных решений, не гарантированных полностью каким-либо внешним концептуально-логическим или фактуально-эмпирическим авторитетом, т.е. от свободных поступков (в смысле Бахтина), органически связанных с риском ошибки.

Монологизм, в его более умеренных, более здравых формах, следует подчеркнуть далее, никоим образом не исключает дискуссий со своими соперниками. Он способен признать относительную правоту чужих точек зрения, необходимость каких-то усовершенствующих модификаций своих позиций, даже их развития под влиянием критики извне. Однако с позиций монологического сознания все эти "рациональные зерна", как в свое время любили выражаться

---

[11] *Махлин В.Л.* Бахтин и Запад: Опыт обзорной ориентации // Вопр. философии. 1993. № 1. С. 108.

[12] Там же. № 6. С. 108.

представители хорошо всем нам известной формы монологизма, иных подходов и точек зрения в принципе всегда могут быть ассимилируемы в рамках соответствующей доктрины, которая притязает на монополию истины. Определяющая особенность монологизма заключается таким образом в том, что при всей возможности его умеренности и даже самокритичности он исходит из убеждения, что любая проблема в принципе может быть решена на основе его собственных, пусть в чем-то конкретизируемых, уточнимых, развиваемых, исходных предпосылок. Конкурирующие с ним позиции сознания рассматриваются в лучшем случае как некоторый "оселок", средство совершенствования своей собственной позиции. Иначе говоря, идеология "монологики" не допускает существования каких-либо взглядов на реальность, не достижимых на основе данной позиции сознания, но вполне успешно осуществляемых в рамках иных подходов. Монологизм тем самым принципиально враждебен любым формам идеи "дополнительности", представлению о том, что подлинная реальность открывается в различных своих ракурсах и проекциях лишь сочетанию различных, в том числе и находящихся между собой в конфликтах и противоречиях, позиций сознания.

Отказ от монологизма и признание правомерности существования различных конкурирующих подходов не означает при этом перехода на позицию некоего беспринципного "плюрализма", реализуемого по обывательскому закону "живи и жить давай другим". Напротив, подлинная диалогичность в конструктивной полемике с другими подходами предполагает высокую ответственность и максимальную напряженность в развертывании творческого потенциала собственной позиции. Диалог, разумеется, вовсе не означает утраты принципов, какого-то расслабления сознания. Отнюдь не разделяя чужой позиции, способное к диалогу сознание призвано в то же время исходить из уважительного к ней отношения, понимая, во-первых, ее основания и, во-вторых, допуская, что здесь содержится какая-то правда, какая-то реальность, которая не улавливается, во всяком случае в должной мере, с ее собственных позиций[13].

К сожалению, охарактеризованный выше конструктивный диалогизм, предполагающий высокую самодисциплину, моральную ответственность и толерантность, отнюдь не выступает единственной реальной альтернативой монологизму и далеко не всегда приходит последнему на смену. Разочарование в возможности безусловной

---

[13] Известный наш отечественный ученый С. Мейен сформулировал в свое время "принцип сочувствия" в науке, согласно которому "надо мысленно встать на место оппонента и изнутри с его помощью рассмотреть здание, которое он построил", проникнуть в чужую интуицию, что вовсе не означает отождествления ее со своею. Логика дискуссии может служить взаимной реконструкции исходных интуиций оппонентов без их отождествления. См.: *Шрейдер Ю.А.* Бескорыстна ли этика? // Человек. 1991. № 3.

истины, открываемой монологическому рациональному познанию, способно приводить и сплошь и рядом приводит к релятивистскому плюрализму, когда эгоцентризм в утверждении собственной частной позиции уже не встречает противодействия в виде какого-либо высшего авторитета, вера в который оценивается как догматизм. Однако релятивистский плюрализм, вытесняющий догматическое "единонемыслие" не менее контрпродуктивен, он никоим образом не может служить, так сказать, выходом из положения, поскольку в нем отсутствует основание для консенсуса различных позиций, для их конструктивного взаимодействия. Только такое конструктивное взаимодействие призвано выступить действительно продуктивно, противостоять как догматическому монологизму, так и релятивизму, так называемому плюрализму, и современное рациональное сознание на высоте своих возможностей должно исходить из этой принципиальной позиции.

Как уже отмечалось выше, монологическое сознание в своих более тонких формах может быть готово к открытости, диалогу, но для него такая открытость выступает лишь как средство поглощения, снятия других точек зрения[14]. Диалогическое сознание в современном "неклассическом" смысле должно быть готово к *перманентному диалогу*, в котором победа той или иной позиции в принципе рассматривается как относительная, как допускающая возможность дальнейшего спора и пересмотра: "Множественность интерпретаций (существования конфликтующих знаний) перестает, таким образом, быть нежелательной, хотя и временной и в принципе исправимой, и становится конститутивным свойством знания"[15].

Эта же принципиальная позиция открытости, конструктивного диалога задает адекватные предпосылки отношения современного рационального сознания к до- и внерациональным формам. Критики рационализма, несомненно, правы, когда они указывают на недопустимость рационалистской экспансии в любой ее разновидности по отношению к таким формам опыта, реальность которых неотчуждаема от личности, от ее духовно-душевного склада, которые тем самым не могут быть замещены объективирующим моделированием рационального сознания. Необходимо согласиться, например, с мнением, что любая форма рационализации, какой бы гибкой и утонченной она ни была, не может превратить религиозное сознание, взятое в напряженности его личностного экзистенциального опыта, в концептуальное мышление с его четкими понятиями, обла-

---

[14] Заметим, что как раз такого рода диалог по существу в рамках монологического сознания мы имеем в знаменитых сократических диалогах Платона, где позиции оппонентов Сократа служат лишь средством, "оселком" для утверждения позиции Сократа.

[15] *Бауман З.* Философия и постмодернистская социология // Вопр. философии, 1993. № 3. С. 55.

дающими объективированным содержанием[16]. Для верующего человека эти особенности личностно-экзистенциального опыта выступают, естественно, в связи с религиозной верой, но в принципе та же самая неотчужденность опыта от личности характерна, не говоря уже о религии, не только для всякой эзотерики, мистики, так называемых измененных форм сознания, но и для тех видов понимания, которые, скажем, И.Л. Мусхешвили и Ю.А. Шрейдер в отличие от обычного объективирующего познания называют "постижением", связав последнее с построением некоего "моста" между Я постигающего и постигаемой реальностью, когда субъект становится нераздельным с постигаемой реальностью, хотя одновременно неслиянным с этой реальностью, нетождественным ей[17].

Всякий живой опыт, всякая живая человеческая деятельность, как бы рационализированы и технологизированы они ни были, с необходимостью предполагают этот нередуцируемый по отношению к любой объективации момент личностного духовно-душевного усилия, но в нестандартных формах мироотношения, связанных с напряженностью личностного экзистенциального опыта, указанные выше черты особенно бросаются в глаза.

Это, однако, отнюдь не исключает возможности попыток рационального осмысления этих форм опыта. Что как ни попытки такого осмысления представляют собой, скажем, тот же упомянутый выше анализ соотношения рациональности и религиозной веры А.В. и В.И. Кураевых или исследование феномена "постижения" в статье Н.Л. Мусхешвили и Ю.А. Шрейдера? Очевидно, это относится и к рассмотрению в так называемой иррационалистической философии, в культурологических и когнитивных дисциплинах всякого рода феноменов, не укладывающихся в привычные рамки рационального сознания. Здесь мы имеем дело с рациональным осознанием, принимающим общие нормы доказательной аргументации, стремящимся, однако, подчеркнуть специфику и значимость внерациональных форм сознания и критикующего в связи с этим экспансию рационализма. Специфика работы рационального сознания в этой сфере заключается в том, что объективация здесь никогда не может быть полной, исчерпывающей, она всегда носит приблизительный, условный характер, оставляет самостоятельность "загадки", "тайны", реальность которой, однако, достаточно ощутимо фиксируется на неконтролируемом уровне переживания. По существу, мы имеем здесь дело с какими-то формами диалога, в том числе и внутреннего, в рамках одной ментальности, рационального сознания с иными формами опыта.

---

[16] *Кураев А.В., Кураев В.И.* Религиозная вера и рациональность // Исторические типы рациональности. М., 1995. Т. 1. С. 111.

[17] *Мусхешвили Н.Л., Шрейдер Ю.А.* Метапсихологические проблемы непрямой коммуникации // Когнитивная эволюция и творчество. М., 1995. С. 50.

Переход от монологизма к диалогизму, представление научно-познавательной деятельности как пространства взаимодействующих позиций заставляет вырабатывать и новый, последовательно неклассический, взгляд на понятие рациональности. Начнем с того, что современная рациональность должна исходить из четкого осознания утраты, если так можно выразиться, монологического "рая" классической рациональности. Как подчеркивалось выше, в понятие рациональности, будь то классической или неклассической, обязательно входит требование адекватного осмысления реально существующего положения дел. Так вот в этой своей, так сказать, констатирующей функции современная рациональность призвана фиксировать факт гетерогенности научно-познавательных позиций. Однако, как это опять-таки подчеркивалось выше, сама эта гетерогенность может реализоваться в деконструктивных формах релятивистского плюрализма и "войне всех против всех", где победу может одержать только так называемый семантический тоталитаризм, пользуясь терминологией В.Л. Махлина[18], или она может реализоваться в формах конструктивного диалога. Очевидно, что рациональной в смысле эффективности может быть только последняя. Иначе говоря, современная рациональность должна исходить из четкого и последовательного осознания необходимости диалогического дискурса как необходимого условия постижения мира в конструктивном взаимодействии различных точек зрения и позиций, никоим образом не теряющих своей самостоятельности, а напротив, по возможности, богаче раскрывающих свой позитивный потенциал в этом взаимодействии, предполагающих перманентную самокритичность и открытость в процессе диалогического общения, способность к совершенствованию и развитию. Подобного рода "коммуникативная" (Ю. Хабермас) диалогическая рациональность предполагает не просто констатацию гетерогенности познавательных позиций, она носит **проектно-конструктивный** характер, представляет собой форму определенным образом программируемого рационального **действия**.

Развитие рациональности в этом направлении остается единственным способом восстановления единого поля рациональности на фоне распада классического монологизма. Итак, рациональным в современной ситуации является не просто тот субъект познавательной деятельности, который четко осознает невозможность сохранить классический монологизм с его фиксированными стандартами "единого разума", – это необходимое, но не достаточное условие, – показателем рациональности становится показатель конструктивной работы в пространстве коммуникации различных познавательных позиций. Однако, как свидетельствует опыт реальной практики

---

[18] *Махлин В.Л.* Бахтин и Запад: Опыт обзорной ориентации // Вопр. философии. 1993. № 1. С. 107.

познания, такую задачу, прямо надо сказать, гораздо легче декларировать, чем решать. По существу мы сталкиваемся с более широкой задачей развития современной рациональности в целом, включая не только познание; в любой области человеческой жизнедеятельности рациональность вынуждена исходить из существования различных самостоятельных, не имеющих "с ходу" общего знаменателя, позиций. Как обеспечить их конструктивное взаимодействие, не впадая в войну "всех против всех", в различные формы "семантического тоталитаризма", догматической агрессивности или, напротив, беспринципного релятивизма? Необходимость поисков позитивных выходов из этой проблемной ситуации является важнейшим вызовом современному сознанию, если угодно, важнейшей глобальной проблемой современности.

Решительный отказ от "монологизма", образ рационально-теоретической деятельности как пространства взаимодействия различных позиций, не могущих претендовать на истину в последней инстанции, углубляет и радикализирует представления об "открытости" рационального познания. Как отмечается в статье 1 (в предыдущем Ежегоднике), рациональное познание возникает прежде всего как критическое мышление. Однако монологические установки классического когнитивизма открывают широкие возможности перед догматизацией, потерей рациональным познанием заряда самокритики. Хотя Кант и делает серьезную уступку догматистским тенденциям классического когнитивизма в своей монологической интерпретации априорных основоположений, его учение о "трансцендентальном сознании", его так называемый агностицизм, отрицание метафизических основ классического монологизма потенциально подрывает идею монологики как возможности универсальной рационализации Реальности. Если нет метафизических оснований исключительности претензии на истинность какой-либо позиции сознания, то мы не можем не допускать ее альтернатив, правомерности развертывания ими своих конструктивных возможностей.

"Не сотвори себе кумира" из каких угодно человеческих представлений, никогда не превращай их в какие-то неприкасаемые истины – вот важнейший императив современного когнитивизма, который тем самым противостоит догматизму в любых его формах. Исходные посылки любых представлений, утверждений, концепций, теорий, парадигм, исходных картин мира на определенной стадии работы с ними могут стать предметом сомнения и критики. Определяющая установка, лежащая в основе "открытой" рациональности, как она выступает в современном когнитивизме, в ее наиболее развитой и последовательной форме заключается, таким образом, в осознанной как необходимое условие адекватного отношения к миру готовности к постоянному совершенствованию оснований мироориентации человека как свободного и ответственного

субъекта, контролирующего и проблематизирующего свои позиции по отношению к объемлющему его миру, который всегда превышает возможности "конечного" его освоения. При развитии и утверждении этой идеи в культуре она становится сознательным императивом деятельности, непреложной ценностью того типа культуры, в плоть и кровь которого она входит.

Последовательное перенесение этого принципа на собственные позиции и установки только и дает прочную основу для конструктивного преодоления "монологизма" и для перехода на позиции диалогического сознания, готовности и способности работать в пространстве различных соревнующихся между собой на равных идейных позициях, каждая из которых открыта для критики, не претендуя на безусловную правоту.

Рассматривая "открытость" современной рациональности, нельзя не затронуть вопрос об оценке с позиции нашего времени диалектической традиции немецкой классической философии. Здесь Гегелем была выдвинута концепция разума как способной к саморазвитию мысли в отличие от рассудка как "закрытой", по нашей терминологии, рациональности. Сейчас достаточно актуальна, с нашей точки зрения, задача объективной непредвзятой оценки этой традиции. Диалектическую традицию философии в целом и в немецкой классике прежде всего не надо ни апологетизировать, ни игнорировать ее реальное позитивное содержание[19]. И это последнее связано в первую очередь с тем различением разума и рассудка как двух уровней мыследеятельности, если угодно, двух "режимов" работы мышления, двух типов рациональности. Если Кант, которого Гегель называет "философом рассудка по преимуществу", как уже указывалось выше, сводил конструктивные возможности познающего мышления к рассудку как "способности давать правила" и сделал предметом своего анализа нормативно-ассимилирующую деятельность в рамках заданной системы познавательных координат (ассимилирующая работа мысли в системе категорий, развертывания систем теоретического знания на основе априорных основоположений рассудка), то Гегель полагает, что конструктивные возможности мышления не сводятся к нормативно-ассимилирующей функции рассудка. Он формулирует учение о "разумном" мышлении как о процессе преодоления налично данных, как он выражается, "конечных определений мысли", путем выявления их односторонности, ограниченности, обнаруживаемых в противоречиях, и конструировании более богатого, более "конкретного" в смысле диалектической традиции мысленного содержания, т.е. того, что впоследствии было названо "восхождением от абстрактного к конкретному". Гегель

---

[19] Более подробную мою позицию в современной оценке диалектической традиции в связи с рассмотрением позиции К. Поппера см.: *Швырев В.С.* Как нам относиться к диалектике? // Вопр. философии. 1995. № 1. С. 152–158.

впервые, таким образом, предложил определенную модель развития "организма знания", задал такую систему координат анализа знания, такое пространство его жизни, в которому наряду с вектором применения его исходных структур, как это было четко рассмотрено у Канта, действует и вектор их совершенствования, развития, т.е., если Кант ограничивает сферу конструктивной мыследеятельности "закрытой рациональностью", то Гегель попытался сделать предметом своего рассмотрения "открытую" рациональность развивающейся мысли, расширения и углубления ее исходных предпосылок, ее познавательных возможностей и перспектив. И выдвижение гегелевской модели развития мысли, несмотря на все ее недостатки и ограниченности, нельзя не признать выдающимся вкладом в философскую мысль.

Эти недостатки и ограниченность, которые заслонили и до сих пор заслоняют позитивное содержание гегелевской концепции, связаны, во-первых, со спецификой интерпретации этой модели самим Гегелем, обусловленной его философскими и методологическими установками, а во-вторых, определяются известной узостью исходного понимания "открытости", с которым связана эта модель. Что касается специфической позиции самого Гегеля, то недостатки, даже пороки его подхода связаны прежде всего с представлением о развивающейся мысли не как о реальной человеческой деятельности, предполагающей альтернативы, многовариантность, различные стратегии поведения в проблемных ситуациях и проч., а в соответствии с объективно-идеалистической установкой как некоего квазиестественного телеологического линейного детерминированного процесса саморазвития понятия, где результат уже предопределен, где все дело сводится к реализации предначертанного плана. Рассматривая гегелевское учение о саморазвитии понятия, надо все время иметь в виду, что понятие, по Гегелю, выступает не как форма человеческой мысли, а как некая структура надчеловеческого духа, "саморазвитие понятия" не представляет собой реальное развитие мысли познающего субъекта при решении конкретных познавательных задач, а оказывается "закрытой системой" иерархии вычлененных в истории философской мысли логических категорий, в результате чего, по известному выражению К. Маркса, логика дела у Гегеля подменяется делом логики, что и предопределяет ту монологичность гегелевской диалектики, которую отмечал М.М. Бахтин[20].

---

[20] См.: *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 364. Ср. также высказывания И. Лакатоша, о том, что "для Гегеля и его последователей изменения в концептуальных каркасах являются предопределенным неизбежным процессом, где индивидуальное творчество или рациональный критицизм не играют существенной роли..." *Lakatos J.* Falsification and methodology of scientific research program // Criticism and grouth of knowledge. Cambridge, 1970. P. 158, footnote 2.

Сама, однако, идея развития исходных определений мысли путем выявления их ограниченности при столкновении с противоречиями, вовсе не обязательно связана с той спекулятивной догматической формой, в которой она выступила у Гегеля. В современной методологии науки рассматриваются ситуации, когда конструктивное разрешение внутренних противоречий познания (противоречия исходного теоретического положения и контрпримера, противоречия "встречи" теорий) приводит к развитию и обогащению знания[21].

Разумеется, механизмы разрешения этих стимулирующих развитие знания противоречий носят весьма многообразный характер, предполагают использование различных приемов, "стратегий действия", оценка эффективности которых порождает специфическую методологическую проблематику[22]. Известная диалектическая триада тезиса–антитезиса–синтеза в лучшем случае намечает только общие контуры этого процесса. И никоим образом не может идти речи об уподоблении этой триады некоему алгоритму развития знания. К. Поппер совершенно прав, когда говорит, что никакая "борьба" между тезисом и антитезисом не создает "синтеза". "Синтез" никак не вытекает, не следует из тезиса и антитезиса, и Поппер опять-таки прав, когда говорит, что "синтез" всегда воплощает новую идею, которую нельзя редуцировать к более ранней стадии развития. Выработка этой идеи не предопределена; в самой ситуации противоречия: "...в истории человеческого познания много бесплодных битв, окончившихся ничем"[23]. В этом смысле не может, конечно, существовать какая-либо диалектическая логика, противостоящая формальный логике, но и в то же время, сопоставимая с ней. Все это, однако, нисколько не противоречит актуальности и конструктивности методологического исследования ситуаций развития познавательных установок, стимулируемого их внутренними противоречиями и конфликтами, предполагающими критико-рефлексивное осмысление этих установок с целью их совершенствования и пересмотра. И нельзя отрицать, что исходная идея такого подхода была выдвинута в диалектической традиции исследования процессов развития мысли в понятии разумного мышления.

Признание неустранимости каждой из сторон противоречия как необходимое условие "открытости" мышления, сформулированное в диалектике, является также исходной посылкой диалоговой "коммуникативной" рациональности. Однако здесь имеет место и существенное различие. Интерпретация "открытости" в диалектике, как

---

[21] См.: *Лакатос И.* Доказательство и опровержения. М., 1967; *Нугаев Р.М.* Реконструкция процессов смены фундаментальных научных теорий. Казань, 1989.

[22] Ср.: Сопоставления метода устранения "монстров", метода "сдачи", метода устранения исключений, метода улучшения догадки посредством включения лемм в "Доказательствах и опровержениях" И. Лакатоса.

[23] *Поппер К.* Что такое диалектика? // Вопр. философии. 1995. № 1. С. 121.

это четко выражается в идее восхождения от абстрактного к конкретному, остается все-таки в пределах "монологичности", поскольку здесь предполагается развитие в заданной исходной основой системе координат. Это, так сказать, открытость в пределах некоторой замкнутости, закрытости. Любое столкновение с трудностью, с противоречием в модели восхождения от абстрактного к конкретному в конечном счете приводит к поглощению препятствия в развивающейся на заданной основе системе[24]. В идее же открытости диалоговой коммуникативной рациональности предполагается "неслияность" взаимодействующих сознаний, их "коэволюция", если пользоваться распространенным сегодня термином, их взаимная интерференция... Противоречие встречи различных позиций не приводит к угасанию их самостоятельности в некоем финале единства результата, как это подразумевается идеей синтеза в диалектической схеме. Постоянное стимулирование совершенствования через возникающие в процессе общения противоречия – вот идеал диалоговой открытой рациональности. Суть рационального отношения ко всей неклассической ситуации познания заключается в том, что признание невозможности окончательной победы на собственно познавательных основаниях какой-либо "монологики", поглощающей остальные позиции, принятие "дополнительности" взаимодействующих позиций в пространстве их гетерогенности обусловливают в качестве единственного варианта конструктивного движения в рамках этой проблемной ситуации "коэволюции" гетерогенных позиций во все большем проникновении в Реальность, на исключительное овладение которой не может не претендовать ни одна из этих позиций. Следует подчеркнуть, что подобный подход не представляет собой перехода на точку зрения постмодернистского релятивизма, который иногда изображается как единственная альтернатива классическому когнитивизму, поскольку здесь сохраняется рационалистская установка на все более глубокое и полное постижение Реальности, которая открывается человеку в ее различных образах и проекциях. Как гетерогенность и своеобразие познавательных позиций, так и их конструктивное общение, диалогичность, коэволюция стимулируются не просто эстетическими критериями дискурса, как это утверждают постмодернисты в философии, но достаточно серьезной и драматической ситуацией "вписывания" человека в Реальность, как можем убедиться в первую очередь на опыте нашей отечественной современности[25].

---

[24] Ср.: *Батищев Г.С.* Познание и творчество // Теория познания. Социокультурная природа познания // Под ред. Т.И. Ойзермана, В.А. Лекторского. М., 1991. Гл. 7, § 4.

[25] Ср. характеристику постмодернистского подхода к философскому дискурсу Н.С. Юлиной на материале критического анализа взглядов Р. Рорти: «Выраженное риторически мнение нацелено не убеждать, а очаровывать и соблазнять другого красотой, оригинальностью, парадоксальностью... Предлагаемое Рорти

Развитие позиции современного классического когнитивизма связано далее с расширением и углублением представлений о характере исходных установок и предпосылок познавательной деятельности, с выходом их анализа за рамки так называемого чистого разума, рассмотрения так называемого человеческого измерения познания, т.е. обусловленности познавательных установок всем многообразием внешних и внутренних факторов человеческой субъективности.

Этот процесс органически связан с рассмотренным выше феноменом гетерогенности познавательных позиций, они взаимно обусловливают и стимулируют друг друга. Так, гетерогенность коллективных субъектов познавательной деятельности, различных научных сообществ, существование плюральности "мыслительных коллективных субъектов" обусловливается во многом их рецептивностью по отношению к многообразию воздействующих на них внешних к когнитивности факторов. Как отмечает В.Н. Порус: «Экономические, социокультурные, лингвистические, традиционные и другие факторы формирования и функционирования "мыслительных коллективов", а также воздействие этих факторов на результат их деятельности выступают как *эпистемологически значимые условия и предпосылки познавательных процессов*»[26]. Иначе говоря, осознание гетерогенности познавательной деятельности стимулирует все более конкретное исследование определяющих эту гетерогенность факторов, углубление же и конкретизация такого исследования расширяет рамки эпистемологического анализа и в значительной степени их проблематизируют: "...Вторжение в философию науки методов и результатов истории науки, культуро-культурологии и истории культуры, социологии и социальной психологии" приводит к тому, что сейчас уже бывает трудно определить, где кончается собственно методологическое и начинается историко-научное или социологическое исследование процессов научного познания[27].

Введение в эпистемологию так называемого человеческого измерения определяет *принципиальную гуманитаризацию* современного неклассического образа научного познания. Если в рамках классического рационализма и когнитивизма к концептуально-теоретическим построениям можно было относиться просто как к картинкам или к моделям реальности, иными словами, не видеть в них

"сообщество философов" – это светский салон, где утонченные и благополучные интеллектуалы ведут ни к чему не обязывающую языковую игру, причем каждый игрок играет по правилам своего концептуального каркаса или в соответствии с прагматическими верованиями своего сообщества и озабочен только желанием завлечь, соблазнить, очаровать присутствующих своей игрой и своей интересной историей». *Юлина Н.С.* Очерки по философии в США: XX век. М., 1999. С. 242–243.

[26] *Порус В.Н.* О перспективах эпистемологии // Наука в культуре. М., 1998. С. 234.

[27] Там же. С. 220.

ничего помимо предметного содержания, а в кантианстве мы имеем дело с "чистым" трансцендентальным сознанием, то теперь мы все время вынуждены не упускать из вида, что познавательные установки являются продуктом *человеческой деятельности* во всей полноте определяющих ее внешних и внутренних факторов. Анализируя же структуры знания, мы сталкиваемся с подлежащим дешифровке *текстом*, т.е. в принципе не просто с копией, двойником естественного объекта, а с предметом, аналогичным предметам гуманитарного сознания. Магистральный путь к гуманитаризации естественных наук лежит, таким образом, в "распредмечивании" научно-познавательного знания посредством рефлексивного анализа соответствующих субъектных установок рассматриваемых в широком контексте их связей и опосредований в объемлющем субъектов познания социальном и природном мире[28].

Серьезной философской проблемой современного неклассического когнитивизма, обусловленной введением в эпистемологию человеческого измерения, является размывание свойственной классике жесткой грани между познавательными и ценностными установками, теоретическим и практическим разумом, пользуясь терминологией Канта. Эта тенденция определяется двумя основополагающими факторами. Прежде всего она связана с рассмотренным выше расширением и углублением анализа предпосылок познавательной деятельности, выходом на уровень их мотивации ценностными установками. Существование "чистого" теоретического познания, априори свободного от давления ценностных установок субъекта, становится в лучшем случае проблематичным, а по существу логически невозможным. Так называемое человеческое измерение, несущее на себе печать ценностных установок, влияние исторической социокультурной среды, ангажированность сознания различными факторами реальной жизни, не может не влиять на исходные познавательные установки, как это достаточно убедительно демонстрируется современными исследованиями науки, в частности, формирования механистической картины мира, которая долгое время выступала парадигмой "чистого теоретического познания"[29].

По-новому, чем в классике, взглянуть на соотношение рационально-познавательных и ценностных установок заставляет далее и переход к рассмотрению и так называемых человеко-размерных объектов. Как известно, именно с этим переходом связывает

---

[28] У нас в настоящее время усиленно подчеркивается социокультурный контекст таких опосредований, при котором речь идет прежде всего о стимуляциях коллективных субъектов познания различного типа и уровней, но не надо забывать и об индивидуализации особенностей реальных людей.

[29] См.: *Гайденко П.П.* Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. М., 1997; *Косарева Л.М.* Рождение науки нового времени из духа культуры. М., 1997.

В.С. Степин выделение постнеклассической рациональности как особого типа научной рациональности, противопоставленной не только объектно-ориентированной классической, но и неклассической рациональности, предполагающей рефлексию над собственно познавательными средствами и установками[30]. Как уже указывалось, я исхожу из того, что и неклассическую (в смысле В.С. Степина), и постнеклассическую рациональности вместе целесообразно противопоставлять классической по основополагающему признаку фиксации субъектных установок, но бесспорно, что при рассмотрении "человекоразмерных реальностей" (я нарочно избегаю термина "объекты") мы действительно сталкиваемся с принципиально иной ситуацией, чем в классическом вещно-объектном познании. Суть дела в том, что при рассмотрении проблем, определяемых "человеческим фактором", нельзя ограничиваться чисто констатирующей позицией, в конечном счете приходится принимать определенные решения, т.е. переходить на позиции *проектно-конструктивного практического сознания*, на которые не могут не влиять существенным образом ценностные, в частности этические, представления. Иными словами, надо достраивать человекоразмерную проблемную ситуацию, опираясь на ценностные представления. Очень ярко это проявляется в медицинской этике, скажем в ситуации с эвтаназией и проч., где окончательная позиция носит четко выраженный характер выбора определенной альтернативы, на который влияют представления о свободе и достоинстве человека, об его ответственности и т.п. Конечно, рациональное поведение в подобной ситуации предполагает по возможности объективное исследование "рамочных условий" проблемной ситуации, возможных последствий различных выходов из нее и т.д., но все это представляет собой **необходимое,** но **не достаточное** условие для выработки окончательной позиции. Иначе говоря, мы конструируем человекоразмерную реальность в соответствии с нашими, по существу ценностными, представлениями о человеке ("каким он должен быть"), а не просто воспроизводим в познавательной модели объективно существующее положение дел.

Адекватность, рациональность научно ориентированного мышления будет заключаться при этом не в "воздержании" от ценностных установок, которое все равно невозможно, а в открытости этих установок для критической рефлексии, в способности непредвзятого к ним подхода, их свободных обсуждений, сознательного продумывания и контроля их возможных последствий. Но тогда приходится признать, что в ситуации с постнеклассической научной рациональностью мы имеем дело уже с иным типом науки, наукой как проектно-конструктивной деятельностью.

---

[30] См.: *Степин В.С.* Теоретическое знание. М., 2000. С. 619–640.

Все сказанное выше относительно специфики современного постклассического когнитивизма заставляет существенно пересмотреть вопрос о роли субъекта рационального познания по сравнению с "классикой". Как уже говорилось, в классическом когнитивизме задаче субъекта заключается в конечном счете в том, чтобы выйти на некую "твердую почву" эмпирической и/или логической достоверности ("истины факта" или "истины разума" классической гносеологии), систем основоположений "трансцендентального сознания", представляющих собой канонизацию известных познавательных парадигм и т.д., что обеспечивало бы, по выражению М.М. Бахтина, некое познавательное "алиби", гарантирующее от принципиальных ошибок. Заметим, что именно в этом стремлении застраховать себя от риска и ответственности, переложить последнюю на авторитет заданных норм и критериев, уклониться от "поступка", усматривал в свое время основной порок "теоретизма" (т.е. по существу классического рационалистического когнитивизма) М.М. Бахтин[31].

Та же тема отказа от свободы и связанного с ней риска ответственности, установки на внешнюю принудительность авторитета научного знания лежит в основе критики Н.А. Бердяевым науки в его "философии свободы"[32]. Если же рациональное сознание в любом своем конкретном содержательном варианте не может претендовать на исключительные привилегии определенной монологической позиции, апеллировать к ее авторитету, вещать от лица этого авторитета, как бы этот авторитет не именовался на специальном философском языке, – абсолютом, универсумом, объективной реальностью, трансцендентальным сознанием, научной рациональностью и т.д. – то субъект рационально-познавательной деятельности вынужден брать на себя всю полноту ответственности и риска, связанного с принятием и утверждением своей собственной точки зрения, четко понимая, что он не в состоянии встать на "твердую почву" достоверности, задаваемой внешним авторитетом, которая бы исключала риск и возможность ошибок.

Все то, на что субъект рационально-познавательной деятельности может (и должен) опираться во внешней данности – накопленная эмпирическая информация, логические нормы рассуждения, методологические правила и приемы, концептуально-теоретические схемы и модели, – выступает для него материалом, необходимым, но недостаточным условием для принятия определенных решений при выборе способов действий в рамках известной проблемной ситуации. Подобный выбор из ряда альтернатив, спектров возмож-

---

[31] *Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. М.: Наука, 1986.

[32] *Бердяев Н.А.* Философия свободы // Приложение к журналу "Вопросы философии". М.: Правда, 1990.

ностей в конечном счете лежит на собственной ответственности субъекта, носит, так сказать, четко выраженный авторский характер, представляет собой, в отличие от установки классики на законченную констатацию некоторого "положения дел", акт проектно-конструктивного мышления, открытого для дальнейшей самокритики и критики. Очевидно, что такого рода рациональность не противостоит свободе и творчеству, как считают сторонники интерпретации рациональности как бескрылого объективистского типа сознания, а напротив, предполагает их. Современная неклассическая рациональность в этом смысле действительно включает "осознание необходимости", вспоминая известную философскую формулу, однако необходимости не объективной детерминации, а мобилизации творческих способностей сознания, осуществления "поступка", в терминологии М.М. Бахтина, при выработке рационально-познавательной позиции.

Следует подчеркнуть, что подобный подход снимает имеющееся в классике известное противостояние рационального познания и рациональности практической деятельности. В рамках охарактеризованного выше подхода рациональное познание четко осмысливается как специфический вид рациональной деятельности, при этом в его понимании окончательно устраняются элементы созерцательности рецептивности, познание выступает как частная форма **человеческого бытия** со всей его напряженностью и драматизмом.

САКРАЛЬНАЯ ТЕКТОНИКА БЫТИЯ*

Н.З. Бросова

Doch fern ist er zu frommen Völkern,
Die ihn noch ehren, hinweggegangen.
F. Hölderlin
Du, Nachbar Gott...
R.M. Rilke
("Das Buch vom mönchischen Leben")

Работа "Очерки философии. О Событии" ("Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis") занимает особенное место в обширном наследии М. Хайдеггера. Опубликованная через пятьдесят лет после написания[1], она позволяет яснее увидеть ориентиры как самого проблемно-тематического поля, в котором находился философ, так и направления, в котором разворачивалась его мысль. Сам автор, про-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект 02-03-1857а.

думывая впоследствии логику публикаций полного корпуса своих сочинений, указывал, что работам периода 30-х – начала 40-х годов обязательно должны предшествовать тексты лекций этого же и более раннего времени. Лекционные курсы, по мысли Хайдеггера, являются необходимыми предпосылками к пониманию идей, изложенных им в монографической форме. И прежде всего это относится к "Очеркам философии", для которых особой значимостью обладает курс лекций зимнего семестра 1937–1938 гг., трактовавший проблему истины и опубликованный под названием «Основные вопросы философии. Избранные "проблемы" "логики"» («Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"») (G.A., Bd. 45). Истолкование истины, понимаемой как истина бытия, заключает в себе все вариации и трансформации хайдеггеровской онтологии; работа "О Событии" является в этом плане этапной.

Ф.В. фон Херрманн характеризует ее как второе главное произведение мыслителя (после "Бытия и времени"), в котором по-новому разворачивается "основной вопрос философии". Здесь имеет место косвенная ссылка на хайдеггеровские утверждения, что вопрос о смысле бытия является "тематическим вопросом подлинного исследования" (Sein und Zeit. 1986. Tübingen. S. 2), "фундаментальным вопросом" (Ibid. S. 5), "основным вопросом всякой онтологии" (Ibid. S. 231). В "Очерках..." уже в Предисловии (S. 6) утверждается, что вопрос об истине Бытия, осуществленный и понятый исторически, становится "основным вопросом" (wird zur Grundfrage). Учитывая прочность марксистско-ленинских клише в отечественной литературе, нужно все-таки принять во внимание контекст хайдеггеровского философствования. Вопрошание, вопрос выступают в нем не просто задачей, необходимой к разрешению, а способом человеческого бытия и способом подлинного философствования. Такое же понимание этого словосочетания сохраняется и в "Очерках...", о которых фон Херрманн пишет, что они "выступают как "*первая всеобъемлющая попытка* второго, бытийно-исторического и одновременно "изначального" полагания того вопроса (о бытии), в котором спрашивается о смысле как истине и сущности, а последние мыслятся как Событие"[2]. Автор, правда, подчеркивает, что данное произведение еще недостаточно четко показывает все аспекты такого полагания, но вместе с тем оно уже представляет само бытийно-историческое мышление в виде своеобразного шестичастного очерка о бытии.

В отличие от "Бытия и времени", где еще присутствует "метафизическая" систематичность рассмотрения проблемы, "Очерки..." стремятся к иной строгости мысли и иному способу ее изложения. Главной задачей, как ее обозначает сам философ, становится задача "просто сказать истину бытия". Это требует особенных усилий, напряженности мышления как от того, кто высказывается, так и от того, кто пытается понять сказанное. Ситуация такого предельного

усилия обозначается Хайдеггером как Событие, которое, по его собственному признанию, становится с 1936 г. лейтмотивом (Leitwort) его мышления.

К подобному усилию нельзя применить привычные требования всеобщности, непротиворечивости, систематичности и т.д. Вместе с тем оно служит своеобразной точкой отсчета и системой координат для подлинного, "настоящего" мышления. Хайдеггер выразил это в эпиграфе, предпосланном всей книге: "Здесь в намеках удерживается сдерживаемое в долгой нерешительности – как прав*и*ло для некоего вырабатывания" (Hier wird das in langer Zögerung / Verhaltene andeutend festgehalten / als Richtscheit einer Ausgestaltung)[3]. Столярный термин "прав*и*ло" (наугольник) выбран не случайно. Речь здесь идет о примере, который не может быть таковым в смысле точного следования ему или даже раскрытия и использования его алгоритма, но о примере, служащим, скорее, ориентиром, условным образцом, от которого необходимо в буквальном смысле отталкиваться, отходить для достижения цели[4]. Целью, конечно, выступает то, что подразумевается под Событием Бытия, на эту цель сфокусировано все произведение, к ней подводит множество параллелей, аллюзий, экспликаций. Сам же труд должен служить напоминанием о ней, указателем направления, вехой пути, и потому "Очерки философии" – здесь фон Херрманн приводит самооценку Хайдеггера – «совсем не являются "произведением" принятого до сих пор стиля». Это относится к структуре самой работы, ее строению, которое подчинено своеобразной логике намеков и ассоциативных связей. Это также подразумевает необходимое для читателя, уже названное выше усилие "схватывания" внетекстового смысла.

О структуре сочинения нужно сказать особо. В организации текста заложена аналогия с музыкальным произведением, точнее, с определенной музыкальной формой. Хайдеггер пишет о Fügungen der Fuge. Важные для этого словосочетания этимологические уточнения приведены в ссылке 6, здесь же его смысл можно передать – хоть и не дословно – как "вариации фуги". На тему фуги обратил внимание в своей статье М.В. Поздняков[5], ранее об этом было сказано в биографической книге Р. Сафрански "Мастер из Германии". Современная зарубежная литература начинает с бóльшим вниманием исследовать аспект музыкальности в хайдеггеровских трудах. В "Очерках..." также следует отметить принципиальную значимость параллельных текстуальных и музыкальных коннотаций, особенно подчеркнув специфику и значение именно этой музыкальной формы в культурной истории Германии.

Фуга полифонична; заявленная в ней основная музыкальная тема проводится, т.е. развивается всеми голосами поочередно, каждым на свой лад. Тем самым наряду с основной присутствует ведущая – на том или ином этапе – тема. Вместе с тем фуга подразумевает органическое сочетание в одновременном звучании нескольких

самостоятельных голосов, своего рода мелодическую перебивку, контрапункт. Однако тема при этом не прерывается, но, наоборот, обогащается этими противоречиями. По своей структуре фуга закольцована, ее завершение – это краткое изложение начала, где акцентируются прозвучавшие вариации.

"Очерки..." с очевидностью являют этот сложный и в то же время выразительно-понятный порядок. Текст представлен в виде восьми частей. В первой, экспозиционной, наиболее обширной, обозначается тематический горизонт работы (вопрос о Бытии, два начала или два варианта мышления бытия, сущность События, историчность Бытия и др.) и намечаются его вариативные моменты. Собственно разработка осуществляется в шести последующих вариациях-частях. Последняя, восьмая часть, своеобразная кода, возвращает читателя к началу в прямом и переносном смыслах, показывая необходимость нового, "изначального" мышления для действительного понимания вопроса о Бытии и специфики События. Периодические возвраты в тексте к предшествующим тезисам и отсылки к последующим, с одной стороны, воспроизводят эту основную установку, а с другой стороны, выступают самостоятельными смысловыми вариациями ведущей в том или ином случае темы. При этом весь текст снабжен сквозной нумерацией небольших – или весьма обширных – пунктов-параграфов, из которых составляются названные части таким образом, что в ней можно усмотреть как мистико-художественную ассоциативность поздних трудов Ницше, так и строгую последовательность "Логико-философского трактата".

Возвращаясь к Fügungen der Fuge, нужно принять во внимание замечание фон Херрманна о том, что Хайдеггер намеренно акцентировал связанность, сплетенность, органическое единство темы Бытия, чему должен был соответствовать способ изложения этой темы. Поэтому философ выбрал вместо принципа "членения" (gliedern) текста принцип его "сцепления", "сбивания", "подгонки" (fügen). Вместе с тем вполне можно согласиться с выбранным фон Херрманном обозначением основных разделов данного произведения как "частей" (Teilen).

В развернутом и кажущемся самостоятельном разделом заключении, которое озаглавлено "Бытие" (Seyn), Хайдеггер говорит о первоначальном онтологическом единстве, ныне утраченном. Используя специфическую – геологическую – лексику и семантику, философ описывает расколовшуюся первичную породу (Urgestein), которая образует россыпь каменных блоков. Они представлены как своеобразная россыпь тем, из которой можно было бы восстановить представление об изначальной целостности. Возможно, тем самым окажется восстановленным само это утраченное единство. Их перечисление начинается "мышлением" (das Denken), переходит к "полаганию бытия" (Das Meinen des Seins), далее называются "исто-

рия" (Geschichte), "вот-бытие" (Da-sein), "язык и сказывание" (Die Sprache und die Sage), "Бытийная история. Место бытийной истории" (Die Seynsgeschichte. Der seynsgeschichtliche Standort). Список завершается темой "несчисляемого" (Das Unberechenbare).

Камертоном работы выступает тема сакрального, понимание которого несомненно выходит за пределы теологического толкования. Сакральное не присутствует явно в названном перечислении онтологических глыб, представляющих первичное единство, но фактически тематизируется в самом последнем его пункте. К нему, как и к предыдущему пункту "Бытийная история" (Seynsgeschichte), указана в качестве примечания часть VII "Последний Бог". Ее эпиграф – "Совершенно Иной против уже бывших, особенно христианского" – достаточно четко демонстрирует квазирелигиозный характер хайдеггеровского "сакрального". Следует отметить, что эта часть по замыслу является в данном произведении финальной, поскольку "Предварительный обзор" (I. Vorblick), который его открывает, и "Бытие" (VIII. Das Seyn), которое его заключает, суть расширенные пояснения идеи всего произведения в целом и его отдельных аспектов. Тем самым сакральное определяется в неких границах, связывается с событийной историей, находит выражение в мифосимволах и философемах.

Вместе с тем подобная тема, конечно, не может рассматриваться в полном отрыве от породившей ее основы, в данном случае христианской культурной традиции. Речь не идет о том, чтобы в философском произведении находить завуалированную религиозность. Однако именно феноменолого-герменевтические интенции хайдеггеровского мышления, его работа со словом и текстом требуют учитывать могущественный источник излучения энергии, в резонансе с которым идея самого философа являет все больше смысловых граней и оттенков. Этот источник – библейские тексты, притом в переложении на немецкий. Не вдаваясь в специальные вопросы, следует отметить принципиальное значение библейской семантики и лексики при изучении этого труда. Начиная с основной хайдеггеровской темы бытия, которой начинается Ветхий Завет, и с самого подзаголовка работы, отсылающего к Новому Завету, весь текст в сложном, но продуманном порядке "реагирует" на феномен Св. Писания. Поэтому учитывание библейских аллюзий представляется не просто оправданным, а необходимым.

Тема сакрального присутствует в качестве особенной атмосферы размышления и изложения с самого начала и до конца данной книги. Уже в "Предварительном обзоре" говорится о "благоговейности" перед "первым началом", "чуде вопрошания", непосредственной близости Богу. При описании подлинного мышления, исходящего из "иного начала", Хайдеггер обозначает экзистенциальный горизонт этого мышления как предчувствие (Ahnung), имеющее своими аспектами страх (Erschrecken), сдержанность (Verhaltenheit) и

боязнь (Sheu). Они же – в значении сущностных элементов личностного мироотношения грядущих – подробно рассматриваются и в представленных здесь переведенных главах. Важный импульс к их пониманию задает замечание фон Херрманна о том, что "страх" противопоставляется аристотелевскому "удивлению" как причине и моменту возникновения философствующего мышления. В обоих случаях настаивается на необходимости своеобразного и притом мгновенного переворота в сознании, личности человека, изменении в*и*дения, однако характеры этих процессов принципиально различны. Философское удивление вольно и нескромно именно в философском смысле слова. Страх как начальный импульс в сочетании со сдержанностью, которую Хайдеггер определял как "стиль мышления", действительно говорят о принципиально ином способе миропонимания и мироотношения. Перечисление таких нюансов, продолжая, с одной стороны, линию экзистенциальной аналитики, ориентирует, с другой стороны, на исследование специфического духовного опыта[6].

Об этих оттенках настроения, которые обязательны для философствования, идет речь в § 5 "Для немногих – редких" (его положения разворачиваются на протяжении всего произведения). Хайдеггер пишет: "соединенные фугой Бытия, мы предоставлены для разыгрывания Богам" (Und fügend in die Fuge des Seyns stehen wir der Göttern zur Verfügung) (G.A., Bd. 64, s. 18)[7]. Однако упоминаемые здесь боги лишь частично выражают персонифицированно обозначенное сакральное. Его принципиальная без*о*бразность поясняется в шестой и седьмой частях, где речь идет об удалившихся богах, ожидаемом последнем Боге и неких избранных фигурах, посвященных в то, что находится за горизонтом этих высших перемещений. Хайдеггер называет их Грядущими (die Zukünftigen) (о выборе этого термина см. примеч. 1 к переводу) и признает за ними особый бытийно-исторический и экзистенциальный статус.

Уже само наименование вводит в центр стратегической хайдеггеровской проблемы: соотношения между историко-временными аспектами, связью настоящего, будущего и прошлого. Интенция на будущее, подчеркнуто изложенная еще в "Бытии и времени", здесь усилена, но развернута, так сказать, другими средствами и в другом ракурсе. Если там время, точнее, временность есть особое душевно-смысловое саморазвертывание и самоконцентрация человека в перспективе его личного рождения и смерти, и такая временность выступает ядром человеческого бытия, его различных модальностей, а благодаря этому – фундаментом историчности, то в данной работе акценты несколько переставлены. Будущее как временной аспект оказывается выраженным в определенной бытийной форме, презентированным, воплощенным в конкретных носителях, т.е. оказывается уже присутствующим. Правда, в сравнении с этим максималистски охарактеризованным будущим весьма приглушается разли-

чие настоящего и прошлого, а тем самым трансформируется вся "классическая" хайдеггеровская трактовка времени. Но поскольку данная проблема требует отдельного рассмотрения, можно лишь указать на ее чрезвычайно важное место при изучении "Очерков...".

Носители названного временного аспекта, Грядущие, присутствуют в настоящем ничем не меняя его и, кстати, не стремясь к этому. Хайдеггер называет их пришельцами (Fremdlinge)[8]. Грядущие, находясь не в своей современности, "незаметны", они избегают "публичности", т.е. активной социальной деятельности – не потому, что испытывают к ней опасения, но потому, что осознают ее как "не свою" и потому – неистинную (также и наоборот: осознают ее как неистинную и потому – как "не свою"). Лежащее на поверхности сравнение с позицией пятилетней давности, в которой будущее приближалось благодаря волевым усилиям лидеров и народных масс, отсылает далее, к позиции "Бытия и времени", в которой детально разрабатывалась тема модальностей человеческого существования, но при этом оставлялась за скобками, выводилась в сферу неистинного вся обширная тема межчеловеческих связей. Однако в "Очерках..." выстраивается новое соотношение бытийно-исторических составляющих.

Грядущие отнесены и в известной степени противопоставлены условно-символической общности – народу, чьей определяюще-конституирующей характеристикой выступает интенция поиска "собственного Бога". Нужно особенно подчеркнуть, что это – не объединяющая идея или цель, но внутренняя установка, которая именно в своей интендированности, вопрошающей направленности обеспечивает единство, называемое народом. Процесс "искания" (аналогичный по смыслу и характеру самопростирающей деятельности экзистенции, анализируемой в "Бытии и времени") "учреждает", основывает народ как таковой, как самостоятельную реальность, Хайдеггер пишет: "Изначально и непосредственно искание есть про-движение в область, где истина открывает сама себя или отказывает в этом. Искание есть само по себе будущее и при-ближение к бытию. Именно искание приводит ищущего к *самому себе*, т.е. к самости Вот-бытия (Da-sein), в котором совершается просвет и сокрытие сущего. Само-бытие есть уже заключающаяся *в* искании находка..." (Op. cit. S. 398).

Но проблема заключается в том, что народ не может определить направление своих стараний[9]. Он нуждается в ориентирах-интенциях, задаваемых Грядущими. Однако и эти ориентиры народ не в состоянии угадать и распознать, поэтому к работе герменевтических поисков призваны "обратившиеся" (Rückwegigen). Такая посреднически-истолковывающая миссия объясняется их особенным положением: сопричастностью подлинному миру (Бытия) и знанием мира сущего во всей его бытийной заброшенности, откуда и нужно

искать выход. (Существенные детали, относящиеся к данному вопросу, приведены в примеч. 6, 16 к переводу.) Важно, что, определяя их судьбоносные роли, Хайдеггер указывает на своеобразное первенство, особенную значимость обратившихся: "...грядущие последнего Бога будут подготовлены *только* лишь посредством тех, которые находят, размеряют и созидают *обратный* путь из изведанной бытийной заброшенности" (Op. cit. S. 410–411). И все же основное внимание сосредоточено на Грядущих, потому что в них и через них представлены, так сказать, в беспримесном качестве изначальное мышление, истина и Событие Бытия.

Характеристика Грядущих развертывается в общем методологическом ключе экзистенциальной аналитики "Бытия и времени", но центр тяжести уже переносится на определяющую основу, Бытие. При этом значительно меняется общая картина человеческой жизни, рассмотренной ранее с позиций индивидуальной временности и самости. Прежде всего потому, что, как уже говорилось, сдвигаются акценты в трактовках фундаментных пластов, обусловливающих человеческое существование. Это отчетливо заметно на разведении терминов Dasein и Da-sein, из которых за первым, имеющим обширную комментаторскую традицию, сохраняется значение "*бытийного модуса* человеческого бытия"[10], но приоритет получает термин, который подчеркивает в этом бытии "момент внимающего присутствия". Именно это внимающее (бодрствующее – Дильтей, Гуссерль, Шпенглер, также Бультман и др.). Вот-бытие находит свое воплощение в Грядущих, а они находят в нем себя. В представленном тексте речь об обычном человеческом бытии (Dasein) идет только в § 255, посвященном преображению человека в феномене Поворота, причем небольшой эпиграф поясняет, что Событие Поворота следует соотносить как раз с Dasein. Хайдеггер проводит дальнейшую дифференцию человеческого бытия, различая в нем потенциальную открытость Бытию и ее актуализированную форму. Они, связанные друг с другом почти диалектической связью, располагаются на одной оси, представляя два ее полюса: "Если, с одной стороны, Вот-бытие как открытое средоточие истины *посредством* События повергает *себя* основывающей самости и становится собой, с другой стороны, простое человеческое бытие должно принадлежать Событию как скрытая возможность основывающего бытийствования Бытия" (Op. cit. S. 407).

Итак Грядущие непосредственно "выходят" на Бытие благодаря своему особенному настрою, как пишет Хайдеггер, "глубиннейшему порядку", в который слагаются их душевные элементы. Этот порядок или строй первичен и потому прост; являя себя, он вместе с тем не очевиден наподобие данных как объекты предметов. (Поэтому Грядущие "незаметны" окружающим и, бывает, непонятны самим себе.) Его важнейшей стороной выступает "фоновый аспект", две разновидности настроя, подобные различным тональностям звука;

они придают специфическую окраску всем экзистенциальным действиям Грядущих.

Основной настрой, обозначаемый как **сдержанность**, играет роль собирающего и направляющего начала. Хайдеггер раскрывает его – на первый взгляд в противоречии с таким термином – как "дух отважной решимости" (das Gemüt des Mutes), волевой настрой, установку на непокой. Разумеется, здесь присутствует параллель идее "заступающей решимости" (vorlaufende Entschlossenheit) "Бытия и времени" в значении способа экзистенциального самопонимания (понимания собственной конечности). Но основной настрой самым существенным и определенным образом выносит "место своего приложения" за пределы обычного человеческого бытия. Событие, на которое он сориентирован, хотя и сбывается в человеческой жизни, есть феномен совершенно иного порядка и в процессе своего осуществления не принимает в себя ничего из этой жизни.

Подобным изменением акцента объясняется выбор "сдержанности" для характеристики настроя. Необходимо сдерживать, не давать произвола "слишком человеческим" порывам – не столько из этических соображений, сколько по причине их нерелевантности той сфере, которая предстоит человеку, Бытию. Вместе с тем сдержанность предполагает сохранение собственного смыслового ядра при постоянных изменениях ситуаций, удержание некоего органического единства личностно-экзистенциальных характеристик, которое можно обозначить как "свое собственное Я". Но это Я отражает здесь не столько экземплярную уникальность, неповторимость человека, сколько уникальный способ отнесенности к определяющей все первооснове: Хайдеггер указывает, что каждый из Грядущих на свой лад мыслил и высказывался о Бытии, тем самым выражая себя с максимальной полнотой. Таким образом, сдержанность выступает еще как сущностный способ и процесс самоидентификации. В связи с этим на первый план выходит вопрос самотождественности, самости человека. Сдержанность Грядущих, имеющая своей параллелью Отказ как бытийную установку (см. примеч. 15 к переводу), отсылает читателя к известному евангельскому утверждению о сберегании и потере собственной души – в зависимости от того, с чем ее соотносят: только с собой или с Богом (Мф. 10, 39)[11]. Грядущие также предопределены к поискам Бога, Бытия, собственной самости, как и народ, среди которого им суждено жить. Но их поиски оказываются "результативнее" в силу предрасположенности, обладания названным настроем.

В дополнение к основному и для большей определенности указываются также **ведущие** настрои, причем оговаривается, что для каждого тематического пассажа (вариации темы Бытия) он – свой, но все они согласованы с основополагающей "сдержанной решительностью". Для начальной вариации, характерно названной "Отзвук" (Anklang), – речь идет об отзвуке Бытия – ведущими настроями выступают страх (Schrecken) и боязнь (Scheu).

Уже представленная весьма развернуто у Хайдеггера тема страха получает в "Очерках..." совершенно новое изложение. Выбор другого термина демонстрирует иную семантическую область. Различие между Angst "Бытия и времени" и Schrecken заключается не в степени интенсивности и даже не в векторности, а в качественной разнородности, которая соответствует различию между профанным и сакральным. Библейский "страх божий" – неотъемлемый компонент веры и соответственно стержневое качество человека – передается в немецких текстах словами "Furcht", "Schrecken", "Scheu", "Zittern", но не "Angst". В *таком страхе* присутствует предугадывание некоего внечеловеческого Начала, имеющего вместе с тем необъяснимую, теснейшую связь с человеком. Принципиально важной оказывается трактовка этого начала. Проблема смерти, сквозь призму которой ранее рассматривалось человеческое бытие и его временности и историчности, все же неявным образом затягивала тему только на самом человеке, не предоставляя возможности той самой разомкнутости, которая полагалась в фундамент человеческого существования. Теперь же страх выступает своего рода каналом или волновым диапазоном, иначе говоря, условием восприятия бытия, он позволяет человеку посреди обыденного и привычного мира внезапно понять всю неподлинность этой обыденности и главное – позволяет одновременно догадаться о подлинности, существующей совершенно рядом, вблизи. Хайдеггер особенно подчеркивает неразрывную связь этого страха с характеристикой истинности, благодаря чему оказывается возможным – пока не для всех, а лишь для немногих – улавливать знаки манифестирующего себя бытия.

В отношении боязни философ поясняет, что она не должна пониматься как стеснительность, робость или неуверенность, т.е. как сугубо человеческое состояние. Боязнь вызывается и поддерживается бытием, она есть способ и форма, в которой осуществляется "контакт" с этим предельным основанием. Тем самым боязнь является причастной ему и предстает уже онтологической чертой. (Названный выше "страх божий" есть одновременно страх *человека перед* Богом и чувство, внушенное, т.е. *вложенное в человека Богом.*) По мысли Хайдеггера, именно в боязни происходит своего рода короткое замыкание между человеком и противостоящей ему предельностью, когда бесконечно далекое оказывается ближайшим, сверхчеловеческое – сомасштабным человеку, а знаки, которые подаются Богом, могут быть приняты и поняты[12].

Итак обычное человеческое существование пронизывается интенциями совершенно иного порядка. Они непосредственны и внезапны, как толчок в спину, хлопок по плечу, неожиданное нападение (в тексте: Stoss des Seyns, удар Бытия, но в отношении Бога употребляется Anfall: нападение, натиск). Однако непосредственность этих прикосновений не следует трактовать как обычные переживания или традиционно понимаемый религиозный опыт, что не один

раз оговаривается. Речь идет об онтологических ситуациях и деятельности релевантного им философского мышления (его замечательной чертой является, помимо прочего, относительная самостоятельность: мысль, как и дух, дышит где хочет, человек может лишь терпеливо готовиться к их посещению). В своей установке на бытие мышление оказывается необходимо соотнесенным с аспектом сакрального, даже погруженным в него. Эта сфера обретает до некоторой степени определенные очертания, поскольку Хайдеггер говорит не только о множественных богах, но и отдельно – о последнем Боге. Следует сказать, что развернутая в "Очерках..." констелляция "Бог–Бытие–человек" представляет тему, которую здесь можно лишь схематично обозначить.

Бытие и человек выступают полюсами взаимного притяжения. Их полярность (бытие – сущее) отражается и варьируется в ряде бинарных оппозиций: I и II начала, Земли и Мира, философии и метафизики. Вот-бытия и человеческого бытия (Da-sein – Dasein) и т.д. Бытие, выступая для человека единственно подлинным инициирующим моментом, вместе с тем склонно к маскированию и самоутаиванию (Хайдеггер обыгрывает связь двух глаголов, обозначающих сокрытие и сберегание, хранение – verbergen–bergen). Бытие может таиться или внезапно открываться, но эти его манифестации являются человеку не непосредственно, а в таинственной последовательности божественных знаков.

По существу, знаки маркируют лишь этот один аспект бытия, его мерцательный алгоритм. Самоутаивание предстает как уход – или непришествие, по выражению Хайдеггера, – богов. Самообнаружение бытия свидетельствуется знаком близости богов (говорить о близости бытия некорректно, поскольку оно не подлежит топологическим определениям). Близость соотносится с процессом прохождения мимо (Vorbeigang): боги не просто приближаются или подходят вплотную, но минуют человека, задевая его своим гравитационным полем. Сам процесс минования может быть рассмотрен в двух аспектах: онтолого-феноменологическом и бытийно-историческом. Моменты подавания знаков, приближения и отдаления богов составляют горизонт подлинной истории.

Неисчерпаемость бытия предстает во множественности богов как разнообразие способов, которыми бытие являлось человеку. Здесь также не следует уклоняться в нефилософское истолкование: Хайдеггер подчеркивает, что "теистические" варианты понимания бога (включая атеизм, поскольку, прежде чем отрицать нечто, необходимо определить и тем – признать предмет отрицания) являются неверными. Их неверность коренится, по утверждению философа, в метафизической концентрации на сущем и принципиальном непонимании бытия, что характерно в целом для иудео-христианской традиции. Вместе с тем хайдеггеровские боги могут быть идентифицированы в контексте утверждения Гельдерлина "наигрядущим" поэ-

том бытия. В его стихах говорится об античных "солнечных" богах родного дома, священных мест, золотой юности – о богах, исполненных бытия и не предполагавших рефлексию, культивирование субъективных переживаний, псевдоморфизмы. Но в поэзии Гельдерлина также разворачиваются сакрализованные образы, инициированные современностью: "яростная тоска" по отчизне, таинственная близость всеобъемлющей и в то же время совершенно немецкой природы, тема уходящего времени и уходящих – своих – богов.

Этот момент личностного осмысления и соучастия в теме сакрализованного бытия Хайдеггер относит к специфике подлинного мышления и связывает с новым этапом в бытийной истории. Место "бывших ранее" богов заступает "последний Бог", который отмечен принципиальной инаковостью. Понимаемый в смысле "кануна", непосредственного приближения бытия, манифестантом которого он выступает, последний Бог с отчетливостью являет узловые пункты соотношения "Бог–бытие–человек".

Подлинное отношение к бытию (из которого только и может быть поставлен о нем вопрос и, соответственно, могут быть сделаны попытки его разрешения) связывается с проблемой преодоления сущего. Это выступает самостоятельной темой – и философии и бытийной истории, – поскольку требует также разработки проблемы сущего и, кроме того, необходимости его максимального осуществления. Поэтому преодоление сущего и всех созданных в его рамках бытийных псевдоморфностей подразумевает сложный двойственный процесс мыслительного постижения и исторического изживания, переживания длительной эпохи не-истины. Хайдеггер обозначает этот момент термином **Отказ** (см. примеч. 15 к переводу), подчеркивая необходимость четкого дихотомического размежевания в понимании бытия и сущего. И именно в таком отказе, в усилии преодоления сущего происходит, по мысли философа, признание Бога, что служит залогом истинной бытийной установки.

Параллельным моментом отказа, онтологически предшествующим ему, выступает **Поворот** (см. примеч. 10 к переводу), который является качественным преобразованием мышления с разверсткой истинного-неистинного. В нем, пишет Хайдеггер, "играют знаки последнего Бога", т.е. актуализируются возможности бытийного понимания. Поворот допускает трансформацию человеческого существования (Dasein), потенциально причастного предельности бытия, в его актуальную форму, **Вот-бытие.**

Вот-бытие, с одной стороны, обретает конкретное выражение в лице Грядущих (они с максимальной полнотой осуществляют отказ и тем самым – поворот, благодаря чему оказываются доступными Событию). С другой стороны, оно есть философский топос бытия, избранное пространство человеческого духа, на котором может осуществиться упомянутый выше "контакт" человека с бытием. Этот кульминационный трансцендирующий акт есть **Событие** бытия. По-

мимо топологического аспекта (метафорического "места") оно подразумевает аспект длительности, временной параметр. Сохраняя безусловную значимость темпоральности в трактовке человека и бытия, Хайдеггер сосредоточивается теперь на **Мгновении** как уникальном феномене, который может сопоставляться с временным горизонтом, но вместе с тем не может быть интегрирован в него. Событие предстает поэтому в неразрывной связке места и момента свершения, хронотопом, в роли которого выступает Вот-бытие, т.е. внимающий бытию человек.

Хайдеггер подчеркивает особенное значение звука, звучащего слова в противовес общепринятой визуализации, гипостазированию зрительных образов также и в философской традиции. Поэтому внимание, о котором он пишет, сосредоточено на мыслительном слушании, на улавливании отзвука предельности. Знаки о ней подаются богами и достигают максимальной степени в **последнем Боге** – предельной форме понимания предельности. Тем самым "Последний Бог есть не конечная цель (Ende), но иное начало неизмеримых возможностей нашей истории" (Op. cit. S. 411).

Обозначенную выше осевую линию можно уточнить таким образом: полюсами взаимного притяжения являются трансцендирующее мышление и являющее себя в феномене последнего Бога бытие. Они возникают после долгих поисков-путешествий человека по путям заблуждений и безвыходности. Это история человека в забвении бытия. Такие пути, несмотря на их неверность, должны быть, по мысли Хайдеггера, обязательно пройдены, должна быть исчерпана мера не-истины, которая полагается не субъективностью человека. После этого мышление бытия станет не только явным, но и правомочным.

Выше уже упоминалось об эволюции хайдеггеровской мысли, особенно заметной при сопоставлении двух его фундаментальных произведений. Относительно внутренних импульсов этой эволюции здесь следует привести важную характеристику, данную Г.-Г. Гадамером; его замечания в особенной степени могут быть отнесены именно к этому хайдеггеровскому труду: "Очерки философии. О Событии". "Если теперь мы спросим, что было собственной интенцией Хайдеггера и что отодвигало его от Гуссерля ближе к проблеме историчности, то сегодня совершенно очевидно, что это была не столько современная [ему] проблематика исторического релятивизма, сколько его собственный унаследованный христианский компонент (christliches Erbteil), которым был пронизан его дух [was ihm in Atem hielt]... его критика официальной теологии римско-католической церкви того времени все больше и больше принуждала его к вопросу: как возможна соответствующая интерпретация христианской веры, говоря иными словами, как можно бороться с преобладанием христианской миссии посредством древнегреческой философии, которая настолько же лежала в основе нео-схоластики

XX в., насколько и в основе классической схоластики средневековья. Это были побудительные импульсы из раннего Лютера, это было его удивительное следование августиновскому мышлению и, в особенности, погружение в эсхатологический настрой посланий апостола Павла...". *Gadamer H.-G.* Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk. Tübingen, 1983. S. 130–131.

Представленные главы "Очерков..." показывают, что греческая философия действительно неколебимо сохраняет свое приоритетное место в хайдеггеровском изложении темы бытия, нового мышления, истории. Но ей при этом уже полагается равновесная сторона – как в плане методологии, так и в содержательно-терминологическом плане. Эта сторона представлена весомой текстовой традицией западнохристианского мышления.

* * *

Перевод выполнен по изданию: *Heidegger M.* Gesamtansgabe. Frankfurt a.M., 1989. Abteilung Ш: Unveröffentliche Abhandliengen (VI. Die Zu-künftigen; VII. Der letzte Gott).

[1] *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Frankfurt. a. M., 1989. Bd. 65. III Abteilung. Unveröffentliche Abhandlungen. (VI. Die Zu-künftigen.; VII. Der letzte Gott).

[2] Ibid. S. 511.

[3] В попытке сохранить символически-сквозное -halt(en), семантически очень близкое русскому "держать", все-таки недостаточно точно передан смысл фразы. Она же обращает внимание читателя на то, что в данном произведении зафиксирован, остановлен в своем движении некий процесс формообразования (einer Ausgestaltung), в котором автор принимает участие, но которым не может распоряжаться произвольно. Можно также напомнить о том, что в "Бытии и времени" есть аналогичный тезис: в нем фиксируется разработка в общих чертах вопроса о бытии, которая должна играть роль своеобразного строительного ГОСТа ("Ausarbeitung der Seinsfrage überhaupt... wird als Richtmass festgehalten". *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen. S. 436.)

[4] Трудно сказать, находит ли здесь выражение формальное указание как методический прием, который разрабатывался философом еще в лекционных курсах 1920–1921 гг. См.: *Михайлов И.А.* Ранний Хайдеггер. М. 1999. § 58а. Но и в приведенном эпиграфе, и в тексте проводится установка на беспредпосылочность и внетеоретичность как сущностные характеристики бытийного мышления.

[5] *Поздняков М.В.* О Событии // Вопр. философии. 1999. № 1.

[6] Нужно сказать, что проблема переосмысления религиозного опыта (христианской традиции) активно дискутировалась в 20–30-х годах широкими кругами европейской общественности, среди теологов, в особенности, протестантских. С одной стороны, акцентировалось субъективное переживание некоего сверхличностного начала, силы, противостоящей человеку и обладающей по отношению к нему принципиальной инаковостью (идеи Р. Отто, изложенные в его нашумевшем труде "Священное", опубликованном в 1918 г. Сходные идеи варьировались в чрезвычайно широком направлении феноменологии религии, которое оформи-

лось к 30-м годам, и где активно использовалась гуссерлевская методология для анализа религиозных феноменов – веры, мировоззренческих ситуаций, священных текстов и др.). С другой стороны, в протестанском неоортодоксализме актуализировались установки Лютера на принципиальную дистанцированность человека и Бога, их противопоставление и, одновременно, сугубо личностную зависимость человека от божественной воли (тезисы Лютера: sola fide, sola gratia, sola scriptura). Этот аспект получил дополнительный резонанс благодаря известным Комментариям К. Барта на "Послание к римлянам" ап. Павла (опубликованные в том же 1919 г.). Нельзя не упомянуть и о таком знаковом событии, как (очередной) новый перевод Библии, точнее, Ветхого Завета, на современный немецкий язык. Он был опубликован в 1922 г. Каучем (Kautsch) и сразу вызвал оживленные дискуссии в среде филологов, теологов, философов, также и в плане сравнения его с лютеровским вариантом. См.: *Rosenzweig Fr.* Gesammelte Schriften. Hrsg. von R. und A. Mayer. Dordrecht; Boston; Lancaster. 1984. Bd. III.

[7] Здесь необходимо пояснить лишь этимологическую сторону высказывания. Старонемецкое der Fug (pl. Füge) означало удачно совпавшую взаимосвязь, подходящее стечение обстоятельств, желанную для кого-либо конкретно ситуацию. Семантическим ядром при этом выступает связь, сцепление, соединение. Глагол fügen варьирует значения: "подходящим образом связывать", "прочно подгонять что-либо к чему-либо", "подходить друг к другу или к чему-либо", "устраивать в определенном порядке", "обустраивать[ся]". Фраза подчеркивает прежде всего неразрывность, незримую сцепку человеческих жизней и судеб, которая принципиально отличается по своему характеру от причинно-следственной (каузальной) связи. Causa соотносится со всеобщим и проявляется как закон, fügen отмечает уникальность, неповторимость ситуации. В сочетании с термином Verfügung – постановление, распоряжение, судебное определение и т.п. – в этом глаголе (который) употреблен в форме Partizip I, что указывает на открытость, незаконченность действия) начинает звучать еще одно значение: "наделять", "определять в каком-либо качестве", "предназначать". Это согласуется со смысловым полем существительного Fügung – связь, стечение обстоятельств, судьба – которое сохраняется здесь даже в устойчивом словосочетании zur Verfügung stehen (находиться в распоряжении). Особенный, именно, музыкальный оттенок всему высказыванию придает существительное die Fuge, которое, конечно, имеет изначальный смысл подобной же тесной взаимосвязи, сцепки каких-либо элементов. Однако, примерно с XVII–XVIII вв. термин, выступивший названием определенной музыкальной формы, приобрел дополнительные семантические характеристики, также и благодаря совпадению с латинским (через итальянский) fuga (бегство) – т.е. живость, текучесть, полифонизм.

[8] И в этом случае привлекается важный библейский – ветхозаветный – контекст с его примечательной статусно-правовой дифференциацией граждан, иностранцев и пришлых (Fremdlinge). Последние по закону обладали частичными правами граждан принимающей страны в отличие от иностранцев, на которых распространялось специально разработанное правовое поле.

[9] Интересная контаминация геологического – suchen, Sucher: искать месторождения, стараться, искатель, старатель – и новозаветного: ищите и

найдете, Израиль искал закон праведности, но не достиг, а язычники не искали праведности, но получили.

[10] См.: *Ахутин А.В.* Dasein: Материалы к толкованию // Философия: в поисках онтологии: Сб. трудов Самарской гуманитарной академии. Самара, 1998. Вып. 5. С. 45.

[11] Интересно обратить внимание на различие между русским вариантом этого стиха и лютеровским. В Синодальном издании 1902 г.: "Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее". Немецкий текст: "Wer sein Leben findet, der wird's verlieren; und wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden". Не касаясь конфессиональных/вероучительных тонкостей интерпретации важно отметить, что в немецком тексте речь идет о человеческой *жизни*, называемой своим именем, а не о рефлексирующем сознании или душе, противопоставляемой телу. Иными словами, здесь говорится о человеке, взятом в его бытийно-историческом измерении, человеке как проживаемой, выбираемой им самим жизни. Жизнь есть то Собственное, что является сущностным, неоспоримым и неотъемлемым и ради чего утверждается необходимость ее непрестанных поисков.

[12] Излагаемая картина опыта философского мышления имеет достаточно параллелей с концепцией Р. Отто, в которой религиозный опыт основывается на переживании сакрального, представленного в виде неперсонифицированной изначальной силы, "априорного нуминозного". Согласно Отто, человек воспринимает нуминозное прежде всего как "совершенно Иное", а потому – одновременно как внушающее ужас, отталкивающее (tremendum) и неодолимо влекущее, очаровывающее (fascinans). В силу такой амбивалентности нуминозное выступает как нечто Чудовищное, Необычайное (Ungeheuer). См.: *Otto R.* Das Helige. B., 1926. 14 Aufl. Kap. 2, 5, 7, 8). Р. Сафрански отмечает, что Хайдеггер обращался к идее нуминозного у Отто еще в 1929 г. в период работы над циклом лекций по метафизике при рассмотрении темы человеческого бытия (Dasein). Основные моменты этой идеи присутствуют и в "Очерках...", но, как и ранее, переведенные из теологического в философский аспект.

М. ХАЙДЕГГЕР
ОЧЕРКИ ФИЛОСОФИИ. О СОБЫТИИ

ЧАСТЬ 6. ГРЯДУЩИЕ[1]

248. ГРЯДУЩИЕ

Те ровные сердцем пришельцы, равно решительные к дарованному им даянию и отказу. Жезлоносцы истины Бытия, в которых сущее возносится к простому господству сути всех вещей и духов. Тайные тайных свидетели молчаливейшего покоя, через которых неслышный толчок возвращает истину из путаницы всех рассчитанных пра-

вильностей в ее сущность: держать втайне сокровеннейшее, трепет перед приговором богов, бытийствование Бытия.

Грядущие: неспешно и долго внимающие основатели этой сущности истины. Противостоящие удару Бытия.

Грядущие (Zu-künftigen) это те будущие, которых, обращенно ожидающих в жертвенной сдержанности, достигает знак и натиск отдаления и приближения последнего Бога.

Этих грядущих стоит подготавливать. Такой подготовке служит изначальное мышление как умолкание События. Но мышление есть лишь *один* способ, каким немногие совершают прыжок в Бытие.

249. ОСНОВНОЙ НАСТРОЙ[2] ГРЯДУЩИХ

Отзвук и подача[3], прыжок и основание – каждый имеет свой ведущий настрой, они изначально согласовываются из основного настроя.

Однако этот основной настрой нужно не столько описывать, сколько достигать в полноте изначального мышления.

Но *одним* словом вряд ли можно обозначить этот настрой, разве что именем *сдержанности*. Однако тогда это слово должно быть взято во всей изначальной полноте, которая исторически прирастает своим значением в помышлении События.

Основной настрой заключает в себе внутреннюю расположенность, дух отважной решимости как настроенно-знающего воления События.

Ведущие настрои согласованы и созвучны друг другу.

Ведущий настрой отзвука есть страх (Schrecken) в самораскрывающейся Бытийной заброшенности и вместе с тем – *боязнь* (Scheu) отдающегося в звуке События. Только в их единстве страх и боязнь позволяют отзвуку мыслительно свершаться.

Изначальное созвучие ведущих настроев абсолютно согласовывается лишь посредством основного настроя. В нем [последнем] *суть* грядущие, и как соответственно устроенные они на-страиваются последним Богом (О настрое ср. Существенное в лекционном курсе, по Гельдерлину).

250. ГРЯДУЩИЕ

Они пребывают в господствующем – как истинном – знании. Кто достиг этого знания, тот не позволит себя исчислять и принуждать. Притом это знание бесполезно и не имеет никакой "ценности"; оно не оценивается и не может быть принято непосредственно как условие именно действующего производства.

Чем должно начинаться знание истинно знающих? *Собственным историческим* сознанием: т.е. знанием [той] области и глубин-

ным (вопрошающим) пониманием области, из которой разрешается будущая история. Это историческое сознание состоит вовсе не в констатации и изображении сиюминутных состояний и обстоятельств происшествий и их лелеемых целей и притязаний. Это знание знает часы Свершающегося, которое только и образует историю.

Наш час – эпоха нисхождения (Untergang)[4].

Нис-хождение, понятое в существенном смысле, есть движение к молчаливому приготовлению будущего – мгновения и места, на которые падает решение о пришествии и непришествии богов. Это нисхождение есть самое первое начало. Но противосущность (Unwesen)[5] нисхождения идет своим собственным, иным путем, и есть распускание, невозмогание, переставание под внешним видом Громадного и массового и первенствования оборудования перед тем, что оно должно исполнять.

Нис-ходящие в существенном смысле суть те, которые по-вергают себя под наступающее [будущее] и жертвуют ему себя в качестве будущего незримого основания, [те] настойчивые, которые непрестанно принуждают себя к вопрошанию.

Эпоха нис-хождения понятна лишь послушествующим [ей]. Все прочие должны страшиться нисхождения и потому отвергать и отрекаться от него. Потому что для *них* оно – лишь слабость и конец.

Истинно нис-ходящие не знают унылой "резиньяции", которая больше ничего не хочет, потому что она не хочет никакого будущего; также как не знают и крикливого "оптимизма", который вопреки всем заверениям еще не истинно желает, поскольку он сопротивляется желанию выйти за собственные рамки, чтобы именно в превращении обрести самого себя.

Нис-ходящие суть всегда вопрошающие. Не-покой вопрошания не есть пустая неопределенность, но есть открытие и оберегание того покоя, который – как сосредоточенность на сомнительнейшем (Событии) – терпеливо ожидает простой глубины призыва и выдерживает крайнее озлобление бытийной заброшенности.

Вопрошание о сущности истины и о бытийствовании Бытия – что же это как не решимость к высшему осмыслению? Но эта решимость возрастает из открытости к необходимому, которое делает неизбежным опыт нужды бытийной заброшенности. Однако опыт этой нужды вновь зависит от величия силы воспоминания, в общем от господствования знания.

Вопрошание такого рода есть сдержанность искания – где и как истина бытия позволяет себя обосновывать и таить.

Искание вовсе не есть голое *ещене*имение, лишенность. Так рассмотренное оно будет исчислено лишь достигнут результатом. Изначально и непосредственно искание есть про-движение в область, где истина открывает сама себя или отказывает в этом. Искание есть само по себе будущее и при-ближение к бытию. Именно

искание приводит ищущего к *самому себе*, т.е. к самости Вот-бытия (Da-sein), в котором совершается просвет и сокрытие сущего.

Само-бытие есть уже заключающаяся *в* искании находка, подлинный светоч, который первым освещает всякий дар, только в силу чего мы открыты отзвуку Единственнейшего и Величайшего.

251. СУЩНОСТЬ НАРОДА И ВОТ-БЫТИЕ

Народ есть *лишь* в том случае народ, если он сохраняет причастность своей истории при нахождении своего Бога, того Бога, который понуждает его выйти за собственные пределы и так обращает его в сущее. Только в этом случае он избегает опасности вращаться вокруг самого себя и обожествлять для самого себя в качестве *безусловного* то, что является всего лишь условиями его наличного состояния. Но как он должен найти Бога, если нет тех, которые *для* него [народа] молчаливо *ищут* и, как такие искатели, даже должны по-видимому *противостоять* народу, *еще не* ставшему народом! Ведь эти ищущие сначала сами должны *быть*[6]; как таковых их нужно готовить. Вот-бытие – разве не есть оно не что иное как *основание* бытия *этих* сущих, грядущих последнего Бога.

Сущность народа основывается в историчности принадлежащих *себе из* послушествования Богу. Только из События, в котором исторически основывается это послушествование, проистекает обоснование [того], почему "жизнь" и плоть, размножение и поколение, род, одним словом, Земля, принадлежат истории и на свой лад вновь принимают историю в себя, и при всем том лишь служат противоборству[7] Земли и Мира, движимые глубочайшей боязнью когда-либо быть безусловным. Их сущность ведь именно из-за укорененности в противоборстве одновременно близка Событию.

252. ВОТ-БЫТИЕ И ГРЯДУЩИЕ ПОСЛЕДНЕГО БОГА

Этот Бог воздвигнет перед своим народом простейшие, но высочайшие противоречия в виде путей, по которым [народ] отправится, преодолевая себя, чтобы когда-нибудь все же обрести собственную сущность и исчерпать момент своей истории.

Мир и Земля в их *противоборстве* поднимут Любовь и Смерть до их высочайшего уровня и в вере в Бога и в постоянстве смятения сомкнутся в многообразном одолевании истины сущего.

Грядущие последнего Бога обретут Событие в борении этого противоборства и, обращая вспять мысленный взор, вспомнят величайшее творение как исполнившуюся единственность и неповторимость бытия. Наряду с этим Массовидность даст волю всем своим неистовым происками и поставит на поток сомнительное и половинчатое, все самообнадеживающееся лишь сиюминутным. Не *пройдет* ли тогда время богов и не начнется ли обратное падение в пус-

тое жизнепрепровождение *мирооскудевших существ*, для которых Земля останется лишь чем-то используемым?

Сдержанность и молчаливость станут сокровеннейшим праздником последнего Бога и достигнут своего способа доверия простоте вещей и собственного направления глубины завораживающей отрешенности их трудов, сберегание истины втайне останется Сокровеннейшим и тем самым придаст ему единственное настоящее.

Сегодня уже есть немногие из этих грядущих. Их предчувствие и искание едва ли понятно *им* самим и их подлинному неспокойствию; но это неспокойствие – спокойное состояние разверзтости. Оно несет некую достоверность, которая затронута пугающим и отдаленнейшим знаком последнего Бога и [тем самым] направлена на вторжение События. Только в сдержанной молчаливости этот знак сохраняется как знак, и только такое сохранение всегда равно находится в расставании и прибытии, есть одновременно и в печали *и* в радости, в том основном настрое Сдержанных, которому одному лишь открывается и скрывается разверзтость Бытия. Последствие и случайность, натиск *и* знак.

Немногими грядущими можно считать по сути незаметных, которым не требуется никакая публичность, но которые собирают в собственной внутренней красоте заревые проблески последнего Бога и, отражая, вновь дарят их немногим и редким. Все они образуют *Вот-бытие*, через него пульсирует гармония близости Бога, которая [близость] не превосходит себя и также не уменьшается, признав для себя неколебимость глубочайшей боязни как единственное пространство [такой] пульсации. Вот-бытие – это взаимопроникающее движение всех отношений отдаления и приближения (натиска) последнего Бога.

Чудовищный объем только лишь сущего, противосущего вообще и редкостность бытия – [вот] почему ищут богов *внутри* сущего. Когда ищут и не находят, втягиваются в вынужденные интриги, – никакой свободы сдержанного ожидания и ожидаемой возможности встречи и знака. Благородное мужество послушания и твердая вера в знак, гремящий гнев Ужасающего, Вот-бытие должно бы быть *глубиннейшим строем* [innerste Ordnung], только из которого *борение* [Bestreitung] принимает для себя закон. Он озаряет все встречное и впервые позволяет нам испытать Простое существенного. Строй есть наипростейшее себявляющее и с легкостью рассматривается неправильно – как нечто "рядом" или "над" явлениями, т.е. *не* усматривается.

Грядущие, укрепившиеся в основанном Вот-бытии поддержатели характера сдержанности, только к ним под-ступает бытие (скачок) как Событие, их пре-существляет и определяет к сбереганию своей истины.

Гельдерлин – их поэт, издали прибывший и потому наигрядущий. Гельдерлин – наигрядущий, потому что он заходит далее всех и в этой дали *прослеживает* и преобразует Величайшее.

Совершенно Иной
против уже бывших,
особенно христианского.

253. ПОСЛЕДНЕЕ[8]

есть То, в чем не только нуждается самое долгое пред-шествование, но что *есть* оно само, не прекращение, но глубочайшее начало, которое, необозримо простершись, [тем не менее] достигается тяжелее всего.

Поэтому Последнее не поддается никакому исчислению и потому должно выносить груз распространенных и частых превратных толкований. Как иначе оно могло бы остаться предваряющим?

Если мы даже и "смерть" в ее предельности постигаем столь мало, то как тогда мы хотели бы соответствовать гораздо более редкому знаку последнего Бога?

254. ОТКАЗ

Мы попадаем во временно́е поле решения через исход и пришествие богов. Но как это? Станет ли одно или другое будущим Свершением, должно ли определять одно или другое созидающее ожидание? Или решение есть открытие некоего совершенно иного временно́го пространства для некоей, даже первой, обоснованной истины Бытия, События?

Каким образом, когда именно та область решения вообще, исход или пришествие богов, сама стала бы конечной целью (Ende)? Каким образом, когда сверх этого должно бы быть впервые схвачено Бытие в своей истине как свершение, в качестве которого сбывается То, что мы называем *отказом*?

Это не исход и не пришествие, но Изначальное, полнота исполнения Бытия в отказе. В этом основывается исток будущего характера действия (Stil), т.е. сдержанности в истине Бытия.

Отказ есть высшее благородство даяния и основная черта самоутаивания, открытость *которого* составляет изначальную сущность истины Бытия. Только так Бытие становится самой поразительностью (die Befremdung selbst), тишиной прохождения последнего Бога.

Но Вот-бытие, свершаясь в Бытии, есть как основание хранимости (Wächterschaft) этой тишины.

Теперь исход и пришествие богов сближаются в сбывшемся и изымаются из прошедшего[9].

А будущее, истина Бытия как отказ, содержит в себе гарантию величия, не пустую и огромную бесконечность, но кратчайший путь.

Но этой истине Бытия, отказу, свойственно маскирование противосущего как такового, распускание и растрачивание Бытия. Теперь должна оставаться только бытийная заброшенность. Однако распускание не есть голый произвол и беспорядок, напротив: сейчас все схвачено планомерной управляемостью и педантичностью правильного движения и "полного" овладевания. *Махинаторство* берет под свою защиту противосущее под видом [настоящего] сущего, а запустение человека, с необходимостью этим вынуждаемое, восполняется "переживанием".

Все это в качестве противосущности должно стать более необходимым чем прежде, так как Поразительнейшее также нуждается в этом обиходнейшем, а разверзтость Бытия не может быть заполнена выдуманной видимостью компромиссов, "счастья" и ложного осуществления, потому что все это прежде всего ненавидит последний Бог.

Но *последний* Бог – не есть ли это умаление Бога, даже прямое кощунство? Почему же – если последний Бог должен быть так назван, поскольку решение о богах выносится в конце концов среди них и ими самими, и таким образом суть неповторимости божественной сущности поднимается на предельную высоту?

Последний Бог, – если здесь мы помыслим исчисляюще и этот "последний" поймем только как прекращение и конец вместо предельного и кратчайшего решения о Наивысшем – тогда, конечно, всякое знание о нем невозможно. Но зачем следовало бы исчислять в мышлении о сущности Бога вместо того, чтобы осмыслить рискованность (die Gefahr) Поразительного и Неисчисляемого?

255. ПОВОРОТ В СОБЫТИИ

Здесь следует рассматривать
Событие относительно человека,
который определяется из него
как человеческое бытие.

Свое существеннейшее свершение и свой широчайший всплеск Событие получает в Повороте[10]. Бытийствующий в Событии Поворот есть скрытое основание всех других, подчиненных, темных в происхождении, остающихся без вопросов, охотно воспринимаемых как "последние" поворотов, круговращений и кругов (ср., например, Поворот в последовательности ведущих вопросов, круг в понимании).

Что есть этот изначальный Поворот в Событии? Лишь натиск Бытия как сбывания Вот[11] приводит Вот-*бытие* (Da-*sein*) к самому себе и таким образом – к исполнению (сбереганию) основанной в своем состоянии истины в сущее, которое находит свое место в прояснившемся утаивании Вот.

И *в Повороте*: Лишь основывание Вот-*бытия*, подготавливание готовности к завораживающей погруженности в истину

Бытия, выводит Зависимое и Послушное[12] к знаку теснящего сбывания.

Если, с одной стороны, Вот-бытие как открытое средоточие истины *посредством* События повергает *себя* основывающей самости и становится собой, простое человеческое бытие, с другой стороны, должно принадлежать Событию как скрытая возможность основывающего бытийствования Бытия.

И в Повороте: Событие должно нуждаться в простом человеческом бытии, в подобной потребности призывать его и, таким образом, ставить его перед прохождением последнего Бога.

Поворот бытийствует между призывом (послушествующему) и послушанием (призываемого). Поворот есть раз-ворот. *Вызов* к прыжку в сбывание есть великая тишина сокровеннейшего себязнания.

Отсюда берет свое первоначально всякий язык Вот-бытия, и потому [он] есть по сути молчание (ср. Сдержанность, Событие, Истина и Язык).

Так Событие "есть" высшее господствование как разворот к отворачиванию и исходу бывших богов. Высочайший Бог требует Бытия.

Призыв есть натиск *и* ожидающее пребывание в тайне сбывания.

В Повороте играют знаки последнего Бога – как натиск и пребывание в ожидании пришествия и исхода богов и средоточия их господствования.

В этих знаках подается закон последнего Бога, закон великого разобщения в Вот-бытии, одиночества жертвы, неповторимости выбора кратчайшего и отвеснейшего пути.

В существе знака заключена тайна единства предельного приближения с крайним отдалением, масштаб [Ausmessung] широчайшего хронотопа[13] Бытия. Это высочайшее бытийствование Бытия требует самого существа нужды[14] бытийной заброшенности.

Эта нужда должна принадлежать властному призыву такого знака. То, что звучит в подобной зависимости и подготавливает [названную] широту, может [в состоянии] сначала подготовить к противоборству Земли и Мира, истине Вот, через это – место момента решения и этим – борения, и тем самым – сбереганию в сущем.

Свершается ли еще время от времени открыто *этот призыв* высшего знака, сокровеннейшее сбывание, или немеет ли нужда и всякое властвование пребывает в ожидании, и, если призыв звучит, бывает ли он тогда еще [и] услышан, становится ли ввергание в Вот-бытие и с тем – становится ли Поворот из его истины еще [и] историей, – в этом разрешается будущее человека. Он может своими махинациями еще столетия разграблять и опустошать планету, громадные размеры этой деятельности могут "развиваться" до непредставимых пределов и принимать форму кажущейся строгости,

массового регулирования опустошения как такового, – величие Бытия останется закрытым, поскольку никакие решения не наведут больше на истину и неистину и их сущность. Будет лишь подведен счет удавшемуся и неудавшемуся в махинациях. Это подсчитывание раскинется в некую самоизобретенную "вечность", которая вовсе не есть вечность, а есть лишь бесконечное "итакдалее" пустейшей мимолетности.

Где истина бытия не востребована, не введена в волю знания и опыта, в вопрошание, [там] *Мгновению* как просверку Бытия из состояния простого и никогда не исчисляемого События не выделено никакого временного промежутка.

Или же мгновение принадлежит всего лишь уединеннейшим одиночествам, которым, однако, отказано в основополагающем согласии на учреждение истории. Но эти мгновения, и только они одни, могут стать готовностью, в них Поворот События разворачивается и сочетается в истину.

Однако лишь настоящее упорство в непреодолимо простом и существенном созрело для подготавливания подобной готовности, – и никогда – мимолетность поспешно опережающих себя махинаций.

256. ПОСЛЕДНИЙ БОГ

Свое *бытийствование* он имеет в знаке, натиске и терпеливом ожидании как пришествия, так и исхода сущих ранее богов и их скрытого превращения. Последний Бог не есть само Событие, но, пожалуй, востребующий его [Событие] как то, чему принадлежит основатель Вот (der Dagründer).

Этот знак как Событие ставит сущее в предельную бытийную заброшенность и одновременно высвечивает истину Бытия как ее глубиннейшее сияние.

В пространстве властвования знака вновь сходятся для самого простого противоборства Земля и Мир: полнейшая скрытость и высшее просветление, благостная притягательность и внушающее ужас отталкивание. И это опять смотря только исторически: ступенями, областями и уровнями сберегания истины в сущем, вследствие чего это последнее снова становится еще более сущим во всем безмерном, но искаженном до неузнаваемости угасании в противосущем.

В таком бытийствовании знака Бытие достигает собственной *зрелости*. Зрелость есть готовность стать плодом и дарованием. Здесь бытийствует *Последнее, существенная*, истребованная из начала, не сообщенная ему конечная *цель* (Ende). Здесь раскрывает себя внутреннейшая конечность Бытия: в знаке последнего Бога.

В зрелости, способности стать плодом и [способности к] величию дарования одновременно заключена *сокровеннейшая* сущность "Нет" как "Еще-не" и "Больше-не".

[Именно] из этого следует предугадывать глубину вкоренения (Einwesung) отрицательного в Бытии. Но в соответствии с бытийствованием Бытия, в игре нападения и выжидания, у самого *"Нет"* есть различные образы истины, а следовательно, также [такая как] *Ничто*[15]. Будучи вычисленным только "логически" через отрицание сущего в смысле наличествующего (ср. замечания в рукописном экземпляре "Что такое метафизика?") и объясненным лишь словесным образом, другими словами, вопрошание вообще никогда не попадет в сферу вопроса о *Бытии*, тогда всякое возражение против вопроса о Ничто будет напрасной болтовней, которой не дано когда-либо проникнуть в решающую область вопроса о существеннейшей конечности Бытия.

Но эта область достижима только в силу подготавливания долгого предчувствия последнего Бога. И грядущие последнего Бога будут подготовлены *только* лишь посредством тех, которые находят, размеряют и созидают *обратный* путь из изведанной бытийной заброшенности. Без жертвы этих обратившихся[16] не замерцать возможности знака последнего Бога. Эти обратившиеся суть истинные пред-течи грядущих.

(Но также эти обратившиеся – совсем иные, нежели многие всего лишь "ре-активные", чья "активность" находит свое выражение только в безрассудном упорном цеплянии за собственную ограниченную сиюминутность. Им никогда не было открыто бывшее в его вторжении в будущее и ни разу не было ясным будущее в его призыве к бывшему.)

Последний Бог – единственный и беспримерный и находится вне того рассчитывающего обозначения, которое подразумевают названия "моно-теизм", "пан-теизм" и "а-теизм". "Монотеизм" и все виды "теизма" появляются лишь с иудейско-христианской "апологетикой", которая имеет предпосылкой мышления "метафизику". Со смертью этого бога рушатся все теизмы. Множественность богов не подводится ни под какое число, но относится к внутреннему богатству оснований и бездн в хронотопе озарения и сокрытия знака последнего Бога.

Последний Бог есть не конечная цель (Ende), но иное начало неизмеримых возможностей нашей истории. Ради этого начала история, бывшая до настоящего времени, не может просто кончиться, но она должна быть приведена к своей цели. Мы должны ввести просветление ее существенных основоположений в [собственную] переходность и готовность.

Подготавливание явления последнего Бога есть предельный риск истины Бытия, только в силу которой человеку удается возвращение сущего.

Величайшая близость последнего Бога сбывается тогда, когда Событие как нерешительное отказывание от себя достигает высшей точки в *отказе*. Это нечто существенное иное, нежели простое

отсутствие. Отказ как принадлежащий Событию позволяет познать себя лишь из изначальнейшей сущности Бытия, каким оно просвечивает в мышлении иного начала.

Отказ как близость неот-вратимого делает Вот-*бытие* преодолимым, т.е. не подавляет его, но возносит к основанию собственной свободы.

Но может ли человек справиться с обоими [моментами], претерпеванием отзвука События как отказа и осуществлением перехода к основанию свободы сущего как такового, к обновлению Мира из спасения Земли; кто бы мог это решать и знать? И так может быть остаются те, кто расточает себя в этой истории и ее основании, всегда отторгнутые друг от друга, вершины разделеннейших гор.

В отказе предельная дальность последнего Бога есть единственная в своем роде близость, отношение, которое не может быть извращено и устранено никакой "диалектикой".

Но близость слышится в отзвуке Бытия из опыта нужды бытийной заброшенности. Однако этот опыт есть первый подступ к прорыву в Вот-бытие. Потому что только если человек исходит из этой нужды, он выводит на свет [свои] нужды и лишь этим приобщает свободу послушествования ликованию Бытия.

Лишь если кто слишком коротко мыслит, т.е. собственно никогда не *мыслит*, застревает на том, что преодолевается отрицанием и отказом, [застревает] чтобы воспользоваться этим как поводом для отчаяния. Но это всего лишь свидетельство того, что мы еще не измерили (ermessen) весь Поворот Бытия, чтобы в нем найти меру Вот-бытию.

Отказ принуждает Вот-бытие к нему в качестве основания места *первого* прохождения Бога как отрицающего себя. Лишь из этого момента может быть измерено то, каким образом Бытие как сфера События такого принуждения должно возвращать сущее, в каковом преодолении сущего должно исполниться признавание Бога.

В этой борьбе за последнего Бога и, значит, за основание истины Бытия как периода тишины его прохождения (мы не в состоянии бороться собственно за Бога) мы с необходимостью находимся в сфере власти Бытия как свершения и тем самым – на предельной широте острейшего вихря Поворота.

Мы должны подготавливать основание истины, и это выглядит так, как если бы тем самым уже предопределялось признавание и вместе с тем охранение последнего Бога. В то же время мы должны знать и держаться того, чтобы востребовалось сберегание истины в сущем и этим – история охранения Бога лишь им самим и [также] способ, каким он нуждается в нас как основывающих личностное бытие; востребовался бы не некий дорожный указатель, но изначальнее и по сути так, чтобы его прохождение требовало постоянствования сущего и тем – человека в центре сущего; такое постоян-

ствование, только лишь в котором сущее с самого начала выдерживает прохождение (Vorbeigang) в простоте своей вновь возвращенной сущности (как труд, инструмент, вещь, деяние, взгляд и слово), т.е. не приостанавливает его, но позволяет властвовать как ходу.

Здесь не происходит никакого растворения[17], т.е. в самой основе подавления человека, но *введение* первичной сущности (основывание Вот-бытия) в само Бытие: признание послушествования человека Бытию через Бога, [и] нисколько не умаляющее себя и собственное величие признание Бога в потребность в Бытии.

Это послушествование Бытию и эту потребность Бытия Бытие раскрывает лишь в собственном самоутаивании как такую поворотную средину, где послушествование возвышается над потребностью, а потребность превосходит послушествование: Бытие как Событие [С-вершение – Er-eignis], которое происходит из этого поворотного преизбытка себя и так становится источником противоборства Бога и человека, прохождения Бога и истории человека.

Всякое сущее, каким бы навязчивым и обособленным, самодостаточным и первоочередным оно не показалось без-божному и нечеловеческому исчислению и проведению, есть лишь предстояние Событию, в котором (предстояние) место прохождения последнего Бога и человеческое охраняющее бодрствование ищут постоянствования, чтобы оставаться в готовности к сбыванию (Ereignung) и не препятствовать Бытию, чем исключительно должно было все же заниматься бывшее до сих пор сущее – в бывшей до сих пор истине.

Помышление истины Бытия удается лишь в том случае, когда в прохождении Бога полномочие человека ясно становится его необходимостью и таким образом открывается с-бывание в преизбытке Поворота – между послушествованием человека и божественной потребностью, чтобы обнаружить их самоутаивание как средоточие, а себя – как средоточие самоутаивания, и добиться доступа и тем самым положить свободу в основу Бытия как и подвести к прыжку основание – Вот.

Последний Бог есть начало самой долгой истории в ее самом коротком пути. Долгая подготовка требуется для великого момента его [Бога в пути] прохождения. И для этого подготавливания слишком малы народы и государства, т.е. [они] слишком уж исторгнуты из всякого бодрствования и подвержены махинациям.

Лишь отдельные великие и тайные будут создавать тишину для прохождения Бога и меж собой готовить ее умолкнувшее созвучие [гармонию].

Бытие как единственнейшее и редчайшее в противовес Ничто будет отступать из массовидности сущего, и всякая история будет служить только этому лишению бытия в его полной истине там, где она будет застигнута в ее собственной сущности. А всякое публичное будет раздробляться в своих успехах и поражениях и следовать друг за другом с головокружительной быстротой, чтобы каждому

на свой лад *ничего* не подозревать о том, что происходит. Только между этой массовой сущностью и подлинно жертвующими будут искать и находить себя Немногие и их союзы, чтобы предугадать, что для них свершается нечто сокровенное, то [самое] прохождение, при всем затаскивании в [искусственные] ограничения всякого "происходящего", тотчас полностью ухватываемого и без остатка поглощаемого. Искажение и путаница запросов и сфер притязаний не смогут быть большими, поскольку истина самого Бытия в острейшей резкости его разверзтости подвела к финалу сущностные возможности.

Этот исторический момент не есть "идеальное состояние", потому что последнее всякий раз противоречит сущности истории, но этот момент есть сбывание того Поворота, в котором истина Бытия приходит к Бытию истины, так как Бог нуждается в Бытии, а человек как Вот-бытие должен основывать послушествование Бытию. Тогда, для этого мгновения, Бытие есть глубиннейшее Между, равное Ничто, Бог превозмогает человека, а человек возвышается над Богом, так сказать, непосредственно, и однако же оба – лишь в Событии, в качестве которого есть истина самого Бытия.

Но долгая и многажды повторяющаяся и во многом тайная история будет происходить до этого неисчислимого мгновения, которое также никогда не сможет быть чем-то поверхностно заметным наподобие "цели". Лишь Созидающие уже должны в сдержанности заботы ежечасно готовить самих себя к охраняющему бодрствованию во временном поле того прохождения. И думающее размышление над этим единственным: истина Бытия, может быть только одна стезя, на которой все же мыслится немыслимое, т.е. начинается метаморфоза отношения человека к истине Бытия.

Вопросом о Бытии, который преодолел вопрос о сущем и с тем – всю "метафизику", зажжен факел и отважно начат первый разбег для дальнего пути. Где бегун, который примет факел и передаст впереди идущему? Бегунами должны быть все, и чем они позже [явятся], тем сильнее должны быть *пред*-течи, не эпигоны, которые лишь "улучшают" и перелагают первый опыт, если он укрепится в положении. Пред-течи должны все время быть *начинающими* изначальнее, нежели "пред"-шествующие им (т.е. те, кто позади), мыслить Одно и То же того, о чем необходимо вопрошать, все проще, богаче и непременно единственным [в своем роде] способом. То, что они перенимают, в чем они подхватывают факел, не может быть чем-то высказанным наподобие "учения" или "системы" или чего-то такого, но понужденным, что открывает себя лишь тем, которые сами, по безосновному происхождению, принадлежат к принужденным.

Но принуждающее есть лишь одно Неисчисляемое[18] и Неподвластное События, истина Бытия. Блажен тот, кто может принадлежать пагубе его разверзтости, чтобы быть зависимым от всегда

начального диалога одиноких, в котором подает знак последний Бог, потому что он в своем прохождении обозначается через них.

Последний Бог не есть конечная цель, но внутреннее нарастание начала и вместе с тем высший образ отказа, так как Изначальное исторгает себя из любого фиксированного и бытийствует лишь в превосхождении всего того, что в качестве будущего уже уловлено в него и препоручено его определяющей силе.

Конец *есть* лишь там, где сущее вырвалось из истины Бытия, где всякое сомнение и, значит, всякое различение отреклись от самих себя, чтобы в бесконечном времени располагать бесконечными возможностями такой отвязанности. Конец есть безостановочное И-так-далее, от которого с самого начала и очень давно уклонилось *Последнее* как Начальнейшее. Конец никогда не понимает сам себя, но считает себя совершенством, и потому был и будет в наименьшей степени готов ожидать или узнавать *Последнее.*

Имея установку на сущее, определяемую происхождением из "метафизики", мы лишь с трудом и медленно сможем познать Другое, что ни в "личном", ни в "массовом" "переживании" Бог еще не является, но единственно – в неизмеримом "пространстве" самого Бытия. Никакой существующий до настоящего времени "культ" и "церковь" и тому подобное вообще не может стать сущностным приготовлением соединения Бога и человека в центре Бытия. Потому что вначале должна быть основана истина самого Бытия, и для этого заданного всякое созидание должно иметь другое начало.

Сколь немногие знают о том, что Бог ожидает основание истины Бытия и тем самым – прорыва (Einsprung) человека в Вот-бытие. Вместо этого все выглядит так, как будто человек должен ждать и ожидал бы Бога. А возможно это есть двусмысленнейшая форма глубочайшей безбожности и оцепенение бессилия перед пре-терпеванием сбывания (Ereignung) того вклинивания Бытия, которое вначале предоставляет место в истине для предстояния (Hereinstand) сущего и наделяет его привилегией находиться в отдаленнейшей дали от прохождения Бога, привилегией, наделение которой происходит только как история: в преобразовании сущего в существенность своего определения и в освобождении из насилия махинаций, которые, используя сущее и [при этом] все извращая, истощают его.

ПРИМЕЧАНИЯ

Оговаривать сложность хайдеггеровского языка и затруднения его перевода было бы в настоящее время тривиальностью. Вместе с тем пояснения по важнейшим понятиям и выражениям избранного и переведенного текста все же необходимы. Такие пояснения создают определенный семантический горизонт и, разумеется, содержат в себе интерпретацию переводящего. Таким образом, перевод предстает как вариант прочтения. В современной российской литературе обсуждается – как один из актуальнейших – вопрос корректной репрезентации в русском языке того или иного философ-

ского материала (Н. Автономова, А. Ахутин, М. Кузнецов, Н. Мотрошилова, И. Михайлов, В. Подорога и др.). Поскольку проблема репрезентации требует отдельного обсуждения, отмечу здесь лишь неоспоримую важность словарно-энциклопедических источников для упомянутой корректности перевода. В конкретном данном случае исключительное место занимает Толковый словарь немецкого языка, Deutsches Wörterbuch von J. Grimm und W. Grimm / Hrsg. von B. Hirschfeld. Leipzig. 1854, bearbeitet von K. Euling. Leipzig 1936, который представляет этимологические филиации и оттенки значений немецких слов в исторической ретроспективе и тем самым приоткрывает источники, питавшие хайдеггеровский язык – и мысль. Также чрезвычайно важную роль при переводе именно этих разделов книги играет немецкий текст Библии (вариант лютеровского перевода), который проливает на них особенный свет: Bibel. B., 1964. Следует также указать на многотомный Исторический словарь по философии, Historisches Wörterbuch für Philosophie / Hrsg. J. Ritter. Münster; Basel, 1968.

[1] Die Zukünftige – наиболее распространенный перевод этого слова русским "будущие" безусловно правилен и по форме и по смыслу. Действительно, речь идет о будущем и тех, кто в нем будет. Однако два момента представляются существенно важными. Во-первых, префикс zu привносит в слово значение направленности, интендированности, адресования. Если учесть его отделение с помощью тире, название можно было бы перевести как "к грядущим", но этого не позволяет именительный падеж. Все же такая обращенность в заглавии сохранена и вполне заметна. Кроме того, в тексте употребляется также и термин "будущие" (Künftigen). Во-вторых, "будущее", образовывается от статичного "бывать" – "существовать, обретаться, находиться где, присутствовать" (Толковый словарь В. Даля); хотя оно также предполагает, правда, не в первую очередь, значение "приходить, навещать", то есть имеет некоторый момент активности. Однако хайдеггеровское историческое философствование акцентирует экзистенциальную динамику. В русском языке сохраняется вариант, уже несколько архаизированный, но в данном случае, на наш взгляд, более подходящий. "Грядущее" происходит от динамичного глагола "грясти" – прибывать, приходить, наступать; и оно сохраняет эту характеристику во всех производных образованиях. Грядущие – не просто предугадываемые в будущем, но наступающие на настоящее, входящие в него. Судьбоносность грядущих представляет своего рода параллель статусу и деятельности пророков, понимаемых не только лишь как медиумы, но как провозвестники и носители истины будущего. Взаимосвязь времен, которую здесь мыслит Хайдеггер, совершенно иная нежели общеупотребительное представление о хронологии (в развитие темы "Бытия и времени"). Наиболее ярко ее специфика выражена уже евангельским сюжетом об Иоанне Предтече и Иисусе Христе; их встреча и есть, собственно, similitude tempores, совпадение времен.

[2] Die Grundstimmung – как уже было сказано, контекст музыкальности вплетен в общее изложение работы. Принимая его во внимание, точнее будет говорить не только о настроении Stimmung грядущих, т.е. о соответствующем характере их личностного и эмоционального состояния, но также о *приведении* в такое состояние, настраивании. Это последнее по сути является первым, начальным и не зависит, как следует из текста, от

самих грядущих. Они подобны музыкальным инструментам, нуждающимся в настройке, чтобы быть тем, чем они должны быть – звучащей музыкой. Вместе с тем сюда привносится и мотив избирательности, поскольку автор обыгрывает многозначность корня stimm- в сочетании с различными префиксами и говорит о том, что грядущие "определяются последним Богом (werden... vom letzten Gott be-stimmt)". Примечание в скобках к § 249 напоминает о распространенном образе у Гельдерлина: нестройное звучание струн преображается под руками мастера. Когда Хайдеггер разъясняет соотношение основного и ведущих настроев грядущих, здесь вновь звучит тема фуги с ее лейтмотивами и контрапунктами. И можно заметить, что даже в синкопах и диссонансах Бытийной заброшенности присутствует та начальная тема (бытийствования Бытия), по которой и на которую настроены грядущие.

[3] Das Zuspiel – в статье М.В. Позднякова (Вопр. философии. 1999. № 7. "О Событии. Vom Ereignis".) это название второго раздела работы переведено как "Пас". Очень удачное благодаря многозначности слово, имеющее как активное значение передачи (мяча, шайбы), так и противоположное – пропуска хода, отступания перед обстоятельствами. Однако представляется важным, во-первых, найти, все же русское слово и, во-вторых, подчеркнуть момент соотнесенности принципиально различных "начал мышления" (из сущего и из Бытия), поскольку сам философ об этом пишет так: «Но подача истории мышления первого начала не есть добавление к некоей "новой" "системе" или ее преимущество, но есть существенная, подталкивающая к изменению подготовка иного начала» (S. 169). Следует заметить, что такая спортивная терминология, лишь ограниченно принятая в русском языке, не будет казаться слишком инородной в философской среде, если вспомнить о культуре – даже культе – спорта и спортивных игр в Германии (и Европе) 30-х годов. Состязательно-игровая ситуация понималась как способ человеческого бытия, homo ludens имел вполне наглядные формы выражения, спортивные игры выступали своеобразной рецепцией и параллелью греческой агонистике. Поэтому соответствующие ключевые спортивные термины у Хайдеггера, как известно, занимавшегося спортом не только по обязанности, достаточно органичны. Кстати, приведенная в начальной статье цитата о "разыгрывании" людей богами имеет, конечно, и этот подтекст.

[4] Der Untergang – находящаяся на поверхности ассоциация со шпенглеровским образом заката, упадка, гибели в данном контексте вполне уместна. Тем более, что такой вариант интерпретации слова подробно разворачивается в параллельно создаваемых Хайдеггером работах "Преодоление метафизики" и "Европейский нигилизм" (точнее, двухтомном труде, посвященном Ницше, 1936–1940 гг.). В них нашел отражение и ницшеанский мотив истолкования конечности человеческого существования, который усиливает стоическое принятие смерти до ее эпического прославления. Но здесь следует указать на иной, реже привлекаемый, смысл термина. Der Untergang обозначает также глубинное течение реки, низовой ход, а в строительной лексике – передвижение по земле в противоположность перемещению по строительным лесам над поверхностью земли. Это подразумевает осно́вность, подспудность процессов, потаенность и внешнюю незаметность. Толковый словарь указывает также на важное переносное значение слова: во-первых, про-

верка, испытание; во-вторых, "в духовном смысле" – добровольное подчинение. Итак, здесь идет речь о том, что именно такое глубинное движение, проходящее под верхним слоем метафизических процессов фальсификации бытия, является истинным, т.е. открытым бытию, обращенным к нему. Однако, говоря об изначальности, первичности движения нисхождения (Untergang), Хайдеггер подчеркивает его процессуально-подготовительный характер. Иными словами, существенно важное действие важно не само по себе, а благодаря своей ориентирующей направленности на Подлинное. При этом методологическое предшествование имеет историческое измерение: Хайдеггер пишет о современной "эпохе нисхождения" как своеобразной предыстории, точнее, введении в историю.

[5] Das Unwesen – сходная с предыдущей интерференция смыслов основного слова Wesen – существо, сущность, – и префикса Un-, который, выражая отрицательную оценку, усиливает значение основы. Но здесь Хайдеггер специально обращает внимание на своеобразную симметрию бытия и сущего. Подготавливанию бытийно-исторического существования соответствует усиливающийся процесс забвения бытия, коснение в псевдоморфности и ложных установках. Поскольку этот процесс определен к исполнению и имеет собственную логику ("идет своим путем"), он представляет противоположность подлинной сущности, *противо*сущность. Забегая вперед можно указать на аналогичные хайдеггеровские словоупотребления, например: Unseiende, *противо*сущее (в § 254). Это своего рода кривозеркальный эйдос сущего. Его важнейшей чертой является не столько даже противостояние сущему как таковому, сколько маскирование собственной сути, притязание на место и роль сущего, то есть своеобразное онтологическое оборотничество. Однако подобная фальсификация не является произволом противосущего; она именно свойственна истине Бытия, будучи ее судьбоносным компонентом. такова же по смыслу *не*истина (Unwahrheit в § 255), которая дихотомически противопоставляется истине, и в строгом смысле не должна переводиться как ложь, хотя подразумевает аспект заблуждения, ложности. А в характеристике Unmass (§ 252) – здесь "чудовищный объем" – подчеркивается, с одной стороны, измеряемость, рассчитываемость сущего, что и позволяет в принципе говорить об объеме; с другой стороны, этот самый объем (сущего), превосходящий любые масштабные схемы и сравнения, становится своей противоположностью, т.е. уникальной громадностью.

[6] О том, что народ есть не данность, а, скорее, заданность, которую необходимо осуществить, Хайдеггер говорил еще в 1933 г. Но теперь акцент переносится с поисков народом собственной сущности на поиски запредельного ориентира, который, вместе с тем, оказывается его, народа, подлинной сутью. Нельзя не заметить при этом прямых библейских параллелей, как ветхозаветных – коллизия скрижалей и золотого тельца, народного вероотступления бичуемого Исайей, Иеремией – так и новозаветных. Прежде всего это относится к Corpus Paulinum. Учитывая хайдеггеровские штудии по феноменологии религии 1920–1921 гг. и его внимание к идеям К. Барта, можно напомнить выразительный пассаж из Послания к римлянам: "Но как призывать *Того*, в кого не уверовали? как веровать в *Того*, о ком не слышали? как услышать, если не проповедовали? И как проповедовать, если не будут посланы?..." (Послание к

римлянам, 10:14). И раньше речь также шла о ведущих, кто судьбоносно берет на себя функцию вождя, и ведомых, то есть последователях. Но в этом случае лидерство (Fuehrerschaft) связывалось с личностно-волевым усилием, а духовный опыт общества – с "народно-государственным бытием". Позже Хайдеггер приходит к пониманию, что для постижения высшего начала "слишком малы народы и государства", и что оно возможно лишь при посредстве отдельных избранных.

[7] Der Streit – многозначность этого немецкого слова обусловливает заведомую неполноту перевода, которая может быть лишь несколько сглажена контекстуальными пояснениями. Современное употребление более подчеркивает вербальный и социально-юридический (также сводящийся к словесности) аспекты значения этого слова: спор, ссора, процесс (дело). Здесь подразумевается противостояние сторон, их противоречие друг другу – данный смысл отмечен В.В. Бибихиным в переводе хайдеггеровской работы "Что такое метафизика?". Но при этом в нем сохраняется и значение прямого столкновения, боя, которое, как указывает "Толковый словарь немецкого языка", включало вплоть до конца XVIII в. значение вооруженной борьбы, непосредственного действия, столкновения-схватки. Описывая отношение Земли (жизненных проявлений) и Мира, Хайдеггер подчеркивает, что они не просто противостоят друг другу, но сходятся в противоборстве. Особенное значение этого противоборства состоит именно в предельном проявлении сути сталкивающихся сторон, что и выступает предпосылкой События.

[8] Das Letzte – при рассмотрении и истолковании этого места необходимо принять во внимание тесную, хотя неявную смысловую связь das Letzte с термином das Ende и всем его семантическим полем. Такая параллель подразумевает не только окончание, завершение, т.е. характеристику конечности, исследуемую Хайдеггером в продолжение экзистенциальной аналитики "Sein und Zeit", но актуализирует старое значение das Ende как цели, надобности, побудительного начала, осуществляемого в виде результирующего процесса. В этом смысле целью жизни может выступать ее завершение, смерть. Также в данном контексте нужно учитывать и евангельские инверсии "первых-последних", например, наиболее часто цитируемое: "Так будут последние первыми, а первые – последними" (Мф. 20, 16). И, что, может быть, более важно – утверждение тождества этих полюсов: "...я есмь Начало и Конец...", "Я есмь Первый и Последний..." (Откр. 1, 8–17). Однако наряду с сохранением в тексте христианской семантики религиозной и нравственно-социальной направленности Хайдеггер стремится перевести ее в философскую плоскость, т.е. представить как коллизию бытия, как онтологическую инверсию.

[9] Das Gewesene und das Vergangene – Прошедшее и Сбывшееся принципиально различаются, поскольку принадлежат к разным темпоральным плоскостям: вульгарному, исчисляемому, хронологизированному – и событийно-экзистенциальному времени.

[10] Die Kehre – этот термин вроде бы не доставляет при переводе особых проблем; устоявшийся русский "поворот" вполне точно передает его смысл. Но как всегда оказывается важной вся семантически-контекстуальная палитра, придающая этому слову дополнительные смысловые оттенки и соответственно проясняющая хайдеггеровский текст. Помимо отмеченного В.В. Бибихиным диалектного значения (место крутого раз-

ворота горной серпантинной дороги при подъеме к перевалу; в: Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 5) слово сохраняет в себе целый этимологический ряд. Старонемецкое der Kehr у Таулера, Кайзерсберга, Лютера употреблялось преимущественно в значении поворота от тварного мира к Богу и молитве. Однако его более ранняя вариация в женском роде die Kehr обозначала действия и коллизии мирского бытия: резкий разворот плугом, всадником на коне – для нового захода или новой схватки с противником. Сходным, но не тождественным образом die Kehr означало уловку, применяемую борзыми в борьбе со змеями: отбежав подальше, "сделать крюк", "зигзаг" в нападающем прыжке. Кроме этого, die Kehr соотносилось с дорогой, путем, направлением: это определенная точка, пункт поворота, а также дорога, обходная обычной, объездной путь, уклонившийся в сторону. Можно назвать еще поворот судьбы ("зигзаг удачи"), фигуру танца, заход (прием, период) действия, отвод рукава реки или мельничного ручья и т.п. Таким образом, важно подчеркнуть, что слово не заключает в себе значения отступления, сдачи, признания собственного бессилия, но наоборот указывает на значительный потенциал того, кто решается на поворот. Второй момент, который здесь необходимо отметить, – бесспорное присутствие упомянутой христианско-мистической традиции. Ключевое в этом смысле понятие "обращения" – язычника Савла – выражается немецким die Bekehrung. В нем, как и в хайдеггеровском "повороте" важен акцент: на открывшейся самоочевидной истине. Перефразируя Ницше можно сказать, что die Kehre сосредоточивает внимание не на том, **от чего** отвернуться, а на том, **к чему** обратиться.

[11] Das Da – как уже не раз отмечалось, самостоятельное Da объединяет в себе семантические аспекты пространственности и темпоральности. Именно благодаря такому же широкому диапазону "Вот" лучше передает смысл этого слова нежели "Здесь", которое требует для уточнения еще "и теперь". Входя в состав других слов – Dagründer, Da-zwischenkunft, Da-sein – Da сообщает им ощутимый характер моментального местоположения, своеобразной хронотопности в значении первоосновной бытийной характеристики. Синкретическое Da специфицируется в темпоральном Augenblick, мгновении, которое помимо внешне выраженного временного значения обладает еще и экзистенциальным аспектом. Также важно указать на разнонаправленность Da: а). его соотнесенность со структурой человеческого бытия и б). его соотнесенность со структурой сущего (временное место, где открывается/скрывается бытие).

[12] Das Zugehörige – значение зависимости, принадлежания, усиленное архаичным понятием "кабальной зависимости" (Hörige), акцентирует историческую, т.е. судьбоносную "встроенность" человека в бытие. Но здесь привносится также значение слушания и слышания как основного способа восприятия человеком бытийных проявлений; к ним же относятся знаки, подаваемые богами, знаки событийности, почему и говорится так много об отзвуках и звучании. Единство этих значений хорошо передается русским "послушанием" или "послушествованием", в которых достаточно заметен характер сакральной посвященности. Впрочем, немецкая библейская лексика сохраняет подобную семантику: в Исходе (das Zweite Buch Mose) Бог требует прислушиваться к его голосу; обращение Савла осуществляется по голосу, который слышится всеми, но предна-

значен только одному; в Письме к римлянам утверждается, что "послушанием (Gehorsam) одного сделаются праведными многие" (русский перевод) и т.д.

[13] Das Zeit-Spiel-Raum – смысловое поле образуется здесь во взаимодействии нескольких составляющих: Zeitraum, Spielraum, Raum, а также тех акцентов, которые возникают благодаря дефисам. Ядром выступает Raum с его значением определенного пространства (не обязательно ограниченного или замкнутого). Синонимической парой ему является "место", Stätte (в большей степени нежели Ort, так как в нем сохраняются библейские аллюзии, чрезвычайно важные для этого произведения в целом и данных глав особенно), т.е. подобная же определенность. Например, в § 250 говорится о "мгновении и месте, на которое падает решение о пришествии или непришествии богов", аналогично в § 255, § 256. Schwingungsraum (§ 252) – пространство, в котором пульсирует, звучит, колеблясь, феномен близости Бога. Spielraum подчеркивает прежде всего незанятость и возможную предназначенность к чему-либо. Его сочетание с временным аспектом предполагает своеобразную квантованность времени в том смысле, в каком говорят: "часть жизни" или "часть времени". К этому значению близко хайдеггеровское Zeit-Raum (§ 255), которое может быть выделено, то есть дано (или не дано) для Мгновения как "просверка бытия". Вне такого именно *своего* временного поля Мгновение не может свершиться, поскольку "всему свое время...". Но кроме того, отделение дефисами Spiel привносит в словообразования важный смысловой оттенок игры, который проходит сквозь все данное произведение. Zeit-Spiel-Raum есть не только "пространственно-временной зазор", но это темпоральное место, где бытие "играет", т.е. иногда открывает себя (омонимия игры присутствует в таких выражениях, как "радуга играет", "вино играет" и т.п.). Поэтому использование уже работающего термина М. Бахтина представляется уместным.

[14] Die Not – в качестве одного из значений слова – наиболее общеупотребительного – выступает "нищета". С учетом ее семантического богатства, в том числе библейских аллюзий, "нищета" точно передает смыслы хайдеггеровской работы 1945 г. (*Хайдеггер М.* Нищета // Историко-философский ежегодник'95. М. 1996.). Однако в тексте "Beiträge..." акцентируется не только гнетущая лишенность, скудость, бедность в чем-либо, но также – в значительной степени – момент определяющей побудительности, потребности, необходимости, который связан с тем, что "Толковый словарь немецкого языка" характеризует как "состояние, когда нуждаются в помощи". В опыте нужды бытийной заброшенности человеку открывается возможность опыта бытия (который требует мышления из "нового Начала"). Такая понуждающая нужда выступает одновременно как онтологическая ситуация и как состояние человеческого бытия, а именно его потенцирование к предельному основанию, причем такое потенцирование, которое уже принадлежит самой запредельности.

[15] Das Nichts – в работе 1929 г. "Что такое метафизика?" Хайдеггер утверждает осн*о*вность Ничто: "...Ничто – источник отрицания, а не наоборот" (См.: *Хайдеггер М.* Время и бытие. М. 1993. С. 23). В данном труде, углубляясь в проблему основания, он уже рассматривает фундаментность Отрицательного как такового, присущего самому бытию, тот его аспект, который выступает в разнообразных способах и фор-

мах, также и в виде Ничто. Это отрицательное обладает смыслом постольку, поскольку соотнесено с сущим (в "Послесловии..." 1943 г. Хайдеггер уточняет, что речь не идет о "вообще" Ничто, а об "этом" Ничто, которое альтернативно сущему). Апофатическая логика рассуждения закономерно выводит на Отказ (die Verweigerung), также заключающий в себе двойственность. С одной стороны, он является соответствующим экзистенциальным усилием определения и тем самым отвергания сущего в целом. С другой стороны, это встречный акт священно-подлинной открытости бытия, которое именно в своей открытости являет собственную инаковость относительно сущего, тем самым отказывая ему.

[16] Die Rückwegigen – здесь проводится своеобразная параллель к понятию "поворота". Хайдеггер развертывает идею освоения бытийно-исторического пространства, включающего в себя и собственную теневую сторону: аспект забвения бытия. И если Поворот, декларируемый для всех, но воплощаемый в избранных, Будущих, соотносится с истиной бытия, то "обратившиеся" выполняют также важную судьбоносную задачу рекогносцировки всего пространства сущего. Хотя анализ, рассчитывание, измерение являются элементом метафизического мышления и действования, Хайдеггер говорит именно об измерении (ausmessen) обратного пути из бытийной заброшенности, измерении, которое должны осуществить возвращающиеся. Эта задача не просто важна, она несет на себе печать сакрального служения, недаром говорится о жертве тех, кто ее выполняет; поэтому слово "обратившиеся" представляется наиболее соответствующим. Однако нельзя не упомянуть о специфических образных параллелях такого разведывающего изучения. Путешествия в иной мир – Гильгамеша, Орфея, Одиссея – сопряжены с трудностями и опасностями, но самостоятельной проблемой выступает их возвращение, которое в определенном смысле опровергает гераклитовское утверждение, что путь вверх и путь вниз – один (т.е., что прямой и обратный пути тождественны). Еще большей многозначностью, безусловно задействованной в хайдеггеровском произведении, обладает ветхозаветный сюжет Исхода. Здесь роль и судьба предводителей возвращающегося народа обозначена четко, вплоть до определения возможности только увидеть землю обетованную, но не ступить на нее.

[17] Die Er-lösung – хотя, следуя из общего контекста, здесь напрашивается христианская семантика спасения, раз-решения, подчеркнутая, к тому же, дефисом, по смыслу ближе узкоспециальное: растворение. Хайдеггер особенно отмечает момент сохранения человеческой самости в преображающем процессе События.

[18] Das Unberechenbare – неисчисляемое (В.В. Бибихин переводит "неподрасчетное") стоит последним в перечне блоков онтологической россыпи, которая приводится Хайдеггером в последнем разделе книги (§ 257). Только это Последнее действительно выступает – по уже оговоренным причинам – фактором, принуждающим к мышлению истины бытия. В "неисчисляемом" присутствует значение бесконечного множества, громадного количества, объема; "неподрасчетное" же акцентирует в большей степени невозможность предвосхищающих проектов, прогнозов, операциональных действий.

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

С.Д. Серебряный

Имя Ричарда Рорти (р. 1931) достаточно хорошо известно российским читателям философской литературы. Этому американскому автору (одному из виднейших современных философов в США) посвящены уже две монографии на русском языке[1] и информативные статьи в справочных изданиях[2]. На русский язык переведены (правда, не всегда удачно) три книги Р. Рорти[3] и более дюжины его статей (эссе)[4]. Сам Р. Рорти не раз посещал нашу страну, выступал здесь с докладами, встречался с российскими коллегами, давал интервью и т.д. После одного из его визитов в Москву (в мае 1995 г.) была выпущена книга, в которую вошли и статьи Р. Рорти в русских переводах, и статьи о нем наших философов[5]. Литература о Р. Рорти на русском языке (и оригинальная, и переводная) насчитывает уже не один десяток названий[6].

Все это избавляет меня от необходимости говорить здесь что-либо о философствовании Р. Рорти. Надо лишь представить переведенный текст. Это послесловие к сборнику под названием "Философия и социальная надежда"[7], который вышел в свет в 1999 г. и составлен из двадцати с лишним работ, опубликованных автором с 1989 по 1998 г. Как сказано в предисловии к сборнику, только послесловие не публиковалось прежде[8]. Наш перевод выполнен именно по этому изданию.

Некоторые из текстов, вошедших в названный сборник, уже переводились на русский язык. Так, Введение ("Relativism: Finding and Making") – это не что иное, как доклад, прочитанный Р. Рорти в Институте философии РАН в мае 1995 г. и позже опубликованный (в русском переводе пишущего эти строки) в сборнике "Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст"[9]. Еще

---

[1] См.: *Юлина Н.* Постмодернистский прагматизм Ричарда Рорти. Долгопрудный, 1998 (см. также: *Юлина Н.* Очерки по философии в США: XX век. М., 1999); *Джохадзе И.Д.* Неопрагматизм Ричарда Рорти. М., 2001.

[2] См.: *Сыродеева А.А.* Рорти // Современная западная философия: Словарь / Сост. и отв. ред. В.С. Малахов, В.П. Филатов. 2-е изд. М., 1998. С. 365–367; *Юлина Н.С.* Рорти // Новая философская энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 465–466.

[3] См.: Случайность, ирония и солидарность. М., 1996; Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997; Обретая нашу страну: Политика левых в Америке XX века. М., 1998.

[4] См.: *Джохадзе И.Д.* Указ. соч. С. 229.

[5] Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997.

[6] См.: *Джохадзе И.Д.* Указ. соч. С. 230–232.

[7] *Rorty R.* Philosophy and Social Hope. Harmondsworth (Penguin Books), 1999.

[8] Ibid. P. XIV.

[9] *Рорти Р.* Релятивизм: найденное и сделанное // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. С. 11–44. Сейчас бы я перевел название этой статьи как "...обретенное и изобретенное".

одно эссе из данного сборника (под номером 13: "On Heidegger's Nazism" – "О нацизме Хайдеггера") было опубликовано у нас в 1991 г., в сокращенном русском переводе и под другим названием[10]. Наверное, имело бы смысл издать на русском языке всю книгу "Философия и социальная надежда", которая, как пишет Р. Рорти в предисловии, рассчитана на более широкую аудиторию, чем другие сборники его работ[11].

РИЧАРД РОРТИ

ПОСЛЕСЛОВИЕ: ПРАГМАТИЗМ, ПЛЮРАЛИЗМ И ПОСТМОДЕРНИЗМ (1998)

Слово "постмодернизм" стало почти бессмысленным, потому что ему придают много различных смыслов и используют для обозначения многих различный вещей. Если выбрать наугад дюжину из тех тысяч книг, в заглавии которых есть слово "postmodern", то обнаружится по крайней мере полдюжины очень разных определений этого прилагательного. Я уже не раз настаивал на том, что лучше обходиться без этих слов, поскольку они слишком расплывчаты (fuzzy) и не несут никакого определенного содержания (1). Однако для данного очерка я избрал иной курс. Хотя слово "postmodern" слишком многозначно для осмысленного использования, сама его популярность среди интеллектуалов заслуживает объяснения. Так вот я предложу свое пробное объяснение того, почему многие разумные и думающие люди, по-видимому, полагают, что с недавнего времени все на свете стало совсем другим.

Сколь ни различны между собой разные определения слова "postmodern", большинство из них так или иначе выражают ощущение, что потеряна целостность. Я полагаю, что это чувство потери обусловлено сочетанием двух явлений: во-первых, одной философской традиции, которой уже почти сто лет, а во-вторых, осознания того, что институты либеральной демократии могут оказаться недолговечными. Иначе говоря, ощущение, что недавно все на свете распалось на куски, имеет своей причиной то обстоятельство, что отказ от традиционной тео-логико-метафизической веры в Единство Реальности и Истины (веру в то, что есть Одно Истинное Описание того, Какова Истинная Реальность) совпал с упадком веры в то, что мир непременно станет лучше: что история в один прекрасный

---

[10] *Рорти Р.* Еще один возможный мир // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991.

[11] *Rorty R.* Philosophy and Social Hope. P. XII.

день завершится всеобщим принятием эгалитарных, демократических обычаев и институтов. Отказ от вышеназванной тео-логико-метафизической веры начался (как я постараюсь показать), когда Дарвин выдвинул свою теорию происхождения человека. Вышеназванный же упадок веры в лучшее будущее постоянно прогрессировал в течение последних нескольких десятилетий, по мере того как становилось ясно, что Европа больше не командует всей планетой, и что социально-политическое будущее человечества совершенно непредсказуемо.

Фрейд, как хорошо известно, сказал, что Коперник, Дарвин и он сам ответственны за три последовательные революционные децентрации: планеты Земля, человеческого рода и человеческого сознания. Развивая эту метафору, мы можем сказать: XIX век был готов променять уверенность в том, что сотворенный мир существует ради нашего биологического вида, на веру в то, что человеческий род наконец-то взял в свои руки контроль над собственной судьбой. Но эта вера была связана с верой в то, что Европа – центр мира, а в конце XX века в это верить уже невозможно. Если интеллектуалы девятнадцатого века променяли метафизический комфорт на историческую надежду, интеллектуалы конца двадцатого века, чувствуя, что история их предала, испытывают безудержную, душераздирающую безнадежность.

Мой рассказ об этих событиях делится на две части: в первой подчеркнуто значение Дарвина для развития утилитаризма и прагматизма, а также социальной обнадеженности в XX веке; во второй части исходной точкой моих рассуждений служит тот анализ нашей исторической ситуации, который предлагает Клиффорд Гирц[1] в своей недавней книге под названием "Мир в обломках" ("Мир вдребезги") (2).

* * *

Платон и ортодоксальная христианская теология говорили нам, что в человеческих существах есть часть животная и часть божественная. Божественная часть – это нечто вроде "сверхдобавки" (an extra added ingredient). Ее наличие в нас свидетельствует о существовании другого, более высокого, нематериального и невидимого мира: мира, который предлагает нам спасение от времени и случая[2].

Это дуалистическое описание правдоподобно и убедительно. В самом деле, мы очень отличаемся от животных, и данное отличие,

---

[1] *Клиффорд Гирц* (р. 1926) – американский культур-антрополог (здесь и далее постраничные примечания – переводчиков).

[2] Аллюзия на библейский текст: "...но время и случай для всех их" (Екклесиаст, 9.11). Ср. строки А. Блока: "Жизнь без начала и конца, / Нас всех подстерегает случай...".

по-видимому, не может быть объяснено лишь нашей большей сложностью. Лукреций и Гоббс пытались убедить нас, что дело именно в сложности, т.е. что нас, людей – подобно всему во вселенной – лучше всего воспринимать как случайно образованные скопления частиц. Но до Дарвина такое объяснение не имело сколько-нибудь многочисленных последователей. Платоникам и христианам было не трудно утверждать, что материалистические философские системы – всего лишь извращенные попытки регресса к животному состоянию.

Дарвин, однако, сделал материализм респектабельным. Его понимание разницы между нами и животными стало общепринятым мнением образованных людей. Это произошло по двум причинам. Первая состоит в том, что Дарвин был первым, кто дал детальное и правдоподобное объяснение того, как жизнь и разум могли возникнуть из бессмысленного водоворота корпускул. (У Лукреция и Гоббса речь шла не о конкретной эволюционной гипотезе, а только об абстрактных, теоретических возможностях.) Теория Дарвина, дополненная во многих деталях генетикой Менделя и прорывом в области палеонтологии, была настолько убедительна, что стала угрожать всей западной теологической и философской традиции. Это была первая драма, которая могла бросить серьезный вызов "Мифу о пещере" Платона и "Божественной комедии" Данте. Будучи творческим достижением того же уровня, что и эти великие произведения, повествование Дарвина оказалось такой же комбинацией романтического поиска и теоретического синтеза.

Однако теория Дарвина могла бы никогда не стать общепринятой в мнении европейских интеллектуалов, если бы "почва" не была уже подготовлена демократическими революциями конца XVIII в. и Индустриальной революцией. Эти революции показали, что люди в силах сами изменять условия своей жизни; благодаря этим революциям европейцы XIX в. почувствовали уверенность в том, что человечество способно само нести ответственность за свои дела. В отличие от предков, европейцы теперь чувствовали, что могут справиться сами, – что они могут достигнуть человеческого совершенства без упования на какую-либо внечеловеческую силу (a nonhuman power).

В предшествующие века казалось, что только наличие такой силы объясняет тот факт, что мы не живем (или, по крайней мере, не должны жить) как животные. Интеллектуалы считали несомненным, что мы как-то связаны с богами: или благодаря особой божественной милости, или благодаря некоторой родственности с божественным, о которой свидетельствует наличие у нас "сверхдобавки" (the extra added ingredient), отсутствующей у животных, – души или сознания (mind). Платон утверждал, что если бы не существовало такой "сверхдобавки" и такой связи, то жизнь Сократа не имела бы

смысла. Тогда ничто не мешало бы нам скатиться до животного уровня таких людей, как Клеон[3] и Калликл[4].

И до и после Платона религиозные мыслители думали, что указания и провиденциальное вмешательство личностного божества или божеств необходимы, чтобы люди жили в мире и согласии. У Платона и в той мирской (secularist) философской традиции, которой он положил начало, божественное было обезличено (деперсонализировано), лишено воли и чувств. Но и теисты, и мирские философы соглашались в том, что мы, люди, способны на нечто большее, чем просто бороться за выживание и размножаться, именно и только потому, что обладаем некой ценной "добавкой", которую животные не имеют. Эта ценная "добавка" позволяет нам взаимодействовать и сотрудничать друг с другом. Мы поступаем так, потому что нам велит поступать так или Бог, или то (некая чистая неэмпирическая способность самого человека), что Кант называл практическим разумом.

Однако в XIX в. в Европе и Америке многие интеллектуалы стали задумываться, правы ли были их предшественники, истолковывая мораль прежде всего как подчинение – или десяти заповедями, или идее добра Платона, или кантовскому категорическому императиву, или чему-либо еще в том же роде. Когда Блейк писал, что "единый закон для льва и быка – угнетение"[5], а Шелли, что поэты – "непризнанные законодатели мира"[6], они предвосхищали мысль Ницше, что самосозидание может занять место, ранее принадлежавшее подчинению.

Успехи антимонархических и антиклерикальных революций внушили романтикам представление, что желание чему-то подчиняться – симптом незрелости. Успехи этих революций внушили веру в возможность построения Нового Иерусалима без божественной помощи, в возможность создания общества, в котором мужчины и женщины будут жить совершенной жизнью – что раньше казалось возможным только в невидимом, нематериальном, посмертном рае.

Представление о последовательном продвижении к такому обществу – так сказать, о горизонтальном прогрессе – начало вытеснять представления Платона и Данте о восхождении вертикальном. История стала заменять Бога, Разум и Природу как источник человеческой надежды. Рассказ Дарвина о дочеловеческой истории под-

---

[3] *Клеон* – афинский политический деятель (V в. до н.э.); в "Истории" Фукидида изображен как жестокий демагог.

[4] *Калликл* – персонаж платоновского диалога "Горгий".

[5] Строка из поэмы Уильяма Блейка "The Marriage of Heaven and Hell" ("Бракосочетание неба и ада"): "One law for the lion and the ox is oppression".

[6] Это заключительная фраза в трактате П.Б. Шелли "A Defence of Poetry" ("Защита поэзии"): "Poets are the unacknowledged legislators of the world".

стегнул и ускорил эту замену. Поэтому что стало возможным рассматривать сознательное самосозидание человека, осознанное преодоление им прошлого, как продолжение биологической эволюции, в ходе которой вслед за более простыми видами постоянно (хотя и неосознанно) появлялись более сложные.

Говоря об этом взрыве человеческой уверенности в своих силах, я лишь повторяю общеизвестное. Столь же общеизвестно и предположение, что дарвиновское "оживотнивание" (animalisation) человека не было бы принято в более ранние времена. Многие историки идей уже давно отметили, что мы были бы неспособны принять нашу безусловную принадлежность к животному миру, если бы мы, как и наши предки, до сих пор чувствовали сильную потребность в внечеловеческом (nonhuman) авторитете. Но теперь я бы хотел сделать менее привычное утверждение, а именно: все это позволило верить, что существует множество различных, но равноценных вариантов человеческой жизни.

Идея подчинения единообразию стала менее убедительной. Вертикальное восхождение от Многого к Единому влечет за собой необходимость подобного подчинения, но горизонтальный прогресс можно рассматривать как движение ко все большему многообразию.

От Платона и до Гегеля было естественным представлять различные виды человеческого существования как иерархически организованные. Священники – "выше", чем воины, мудрецы – "выше", чем неучи, патриархи – "выше", чем их жены, благородные люди – "выше", чем простолюдины, Geisteswissenschaftler – "выше", чем Naturwissenschaftler[7]. Подобные иерархии создавались исходя из относительной доли "животности", с одной стороны, и "сверхдобавки", которая делает нас по-настоящему людьми, – с другой. Считалось, что в женщинах этой "сверхдобавки" меньше, чем в мужчинах, в варварах – меньше, чем в греках, в рабах – меньше, чем в свободных людях, в язычниках – меньше, чем в истинно верующих, в черных – меньше, чем в белых, и т.д. Обычным оправданием такой субординации и соответственного подчинения была ссылка на "сверхдобавку" и на подобную иерархичность. С тех пор, как Платон написал первый роман о вертикальном восхождении (the first vertical quest romance), было естественно задавать такие вопросы, как: "В каком месте Великой Цепи Бытия это находится?" или «Какую ступеньку это занимает на "великой алтарной лестнице мира, ведущей от природы к Богу" ("the world's great altar-stairs, that lead from nature up to God")?» (3).

После Дарвина, однако, стало возможно думать, что природа не имеет никакой высшей цели, – что природа ничего не имеет в

---

[7] Представители "наук о духе" (нем.), т.е. ученые-гуманитарии выше ученых-естественников, естествоиспытателей, представителей "наук о природе".

виду. В свою очередь из этой идеи следовало, что разница между людьми и животными не свидетельствует о существовании нематериального божества. Из этого также следовало, что люди должны сами выдумывать смысл своей жизни и не могут апеллировать к некоему внечеловеческому стандарту (a nonhuman standard), чтобы определить, правильно ли они этот смысл выдумали. Данная мысль сделала радикальный плюрализм интеллектуально жизнеспособным. Так как стало возможно думать, что смысл одной человеческой жизни может иметь мало общего со смыслом другой человеческой жизни, и в то же время быть совсем не хуже. А эта мысль позволила мыслителям отделить потребность в социальном сотрудничестве (и соответствующую потребность в согласии относительно того, что следует делать для общественного блага) от известного греческого вопроса: Что есть Достойная Жизнь для Человека?

В силу этого стало возможным видеть высшую цель общественного устройства не в добродетели, а в свободе и рассматривать добродетель так, как это делал Менон, а не Сократ: как совокупность разнородных совершенств человека[8]. Стало возможным заменить платоновский поиск единства и единообразия раблезианским представлением о ценности человеческого многообразия. В частности, люди перестали рассматривать секс как нечто животное и стали считать его источником человеческой радости не более "низким", чем все остальные источники (например, религиозное благочестие, философские раздумья или художественное творчество). В XX в. мысль о том, что мы – свободные граждане демократических республик, сочеталась с мыслью о том, что источники личных наслаждений наших ближних – не наше дело.

Эта мысль является сутью книги Дж. С. Милля "О свободе" ("On liberty"), трактата, начинающегося с эпиграфа (из Вильгельма фон Гумбольдта), в котором утверждается, что главной целью социальной организации является поощрение самого широкого человеческого разнообразия. Милль перенял у романтиков мысль о том, что, возможно, нет смысла оценивать как поэтические произведения, так и людей по единой, заранее установленной шкале; гораздо более важным являются оригинальность и подлинность, нежели соответствие заранее установленному стандарту.

Милль и другие романтические утилитаристы смогли одновременно принять две идеи:

1) на вопрос "Что есть благо (добро)?" единственный правдоподобный ответ – "Счастье людей";

2) такой ответ не дает никаких критериев выбора между альтернативными образами жизни.

---

[8] См. платоновский диалог "Менон".

Милль знал, что образ жизни Харриет Тейлор[9] и его – лучше, чем у большинства их сограждан, точно так же как он знал, что жизнь Сократа была лучше, чем жизнь свиньи. Но он готов был допустить, что не в силах удовлетворительно доказать это своим согражданам, и признать, что демократическое государство не требует согласия по вопросу о том, как соотносятся ценности различных образов жизни.

Кульминационный момент в этой линии мысли – отречение прагматизма от той идеи, что истина – это соответствие реальности. Потому что из такого отречения вытекает, как одно из следствий, что поиск истины не отличается от поиска человеческого счастья. Из него также следует, что нет необходимости согласовывать между собой все истинные предположения в одно единое видение бытия вещей.

Французский философ Рене Бертело озаглавил свою книгу, вышедшую в 1911 г., "Утилитаристский романтизм: исследование прагматизма как движения"[10]. Я думаю, что это название было абсолютно верным. И столь же верным было предположение Рене Бертело, что Ницше и Джеймс ставили перед собой одни и те же вопросы, а именно: зная теорию Дарвина о происхождении человека, можем ли мы, как и прежде, думать, что наше познание нацелено на Одно Истинное Описание того, Какова Истинная Реальность? Не следует ли нам вместо этого выдвинуть идею многообразия различных целей познания – целей, которые могут требовать какого-то согласования, но не требуют полного синтеза? Не вправе ли мы думать об истинных верованиях (beliefs) лишь как о надежном руководстве для человеческого действия, а не как о правильном представлении о чем-то внечеловеческом (nonhuman).

Утилитаристы выдвинули утверждение, что у нас нет никакой другой цели, кроме человеческого счастья, и что никакое божественное указание или философский принцип не имеют никакого морального авторитета, если они не вносят свой вклад в достижение этой цели. Из данного утверждения прагматисты вывели такое следствие: наше стремление к истине не может иметь приоритет над нашим стремлением к счастью. В каком-то смысле критики утилитаризма и прагматизма правы, говоря, что эти доктрины "оживотнивают" (animalize) человека. Потому что в самом деле обе эти теории отбрасывают идею о "сверхдобавке" (the extra added ingredient). Взамен предлагается вот какая мысль: люди, благодаря изобрете-

---

[9] *Харриет Тейлор* (1808 [?] – 1858) – в течение многих лет подруга и сотрудник Дж.С. Милля, в 1851 официально ставшая его женой. Их отношения не укладывались в рамки привычных норм викторианской Англии. См.: *Hayek F.A. v.* John Stuart Mill and Harriet Taylor. Their friendship and subsequent marriage. N.Y., 1969.

[10] См.: *Berthelot R.* Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatisme. P., 1911.

нию языка, имеют гораздо более широкий репертуар поведения, чем животные, и поэтому – гораздо более разнообразные и увлекательные способы обретения счастья.

Я буду использовать термин "философский плюрализм" для обозначения доктрины, которая утверждает, что существует потенциальная бесконечность равноценных образов человеческой жизни, и что эти образы жизни нельзя упорядочить по степени их совершенства, а можно – только лишь по тому, насколько они способствуют счастью отдельных людей, принимающих данный образ жизни, и счастью человеческих сообществ в целом. Подобный плюрализм содержится в основополагающих документах как утилитаризма, так и прагматизма.

Уильям Джеймс, который считал себя последователем Дж.С. Милля – поскольку он сделал с понятием "истина" то же самое, что Милль сделал с понятием "правильное действие" (right action), – потратил половину своей философской жизни на борьбу против идеалистической доктрины, которая утверждает, что и вселенная и Истина должны быть каким-то образом Едины. В частности, он утверждал, что наука и религия могут вполне сосуществовать, поскольку ясно, что две эти области культуры служат различным целям, а для разных целей нужны разные инструменты. Инструменты религии нужны для определенных сфер человеческой жизни и непригодны для других ее сфер. Инструменты науки бесполезны для многих человеческих проектов и очень полезны для многих других.

Ницше, которого Рене Бертело назвал "немецким прагматистом", думал об истине так же как и Джеймс. Он потратил много времени на борьбу с представлением, что так называемое знание есть нечто большее, чем набор уловок для поддержания жизни и здоровья определенного биологического вида. Проявляя одновременно невежество и неблагодарность, Ницше надсмехался над Дарвином и Миллем, но при этом без стеснения перенимал их лучшие идеи. Если бы он прожил достаточно долго, чтоб прочитать сочинения Джеймса, он, наверное, не признал бы в нем еще одного ученика своего учителя Эмерсона, а высмеял бы его как плебейского, расчетливого, торгашеского янки. Но все же ему были бы близки эмерсонианские призывы Джеймса и Дьюи, обращенные в будущее, создавать все увеличивающееся многообразие новых типов человеческих жизней, новых типов людей.

Я думаю, что для понимания постдарвиновской интеллектуальной жизни важно осознать, какое значение имеет отказ прагматистов принять теорию истины как соответствия реальности, т.е. теорию, что истинные верования (true beliefs) суть точные представления о некоей предсуществующей реальности. Этот отказ сочетается с отказом верить в то, что внечеловеческая (nonhuman) реальность обладает некой присущей ей природой, которую люди должны уважать. Понятия "Реальность" и "Природа" Ницше и Джеймс замени-

ли заимствованным из биологии понятием окружающей среды. Среда, в которой мы, люди, живем, ставит перед нами задачи, создает нам проблемы, но, в отличие от Разума или Природы с большой буквы, мы не обязаны ни ее уважать, ни ей подчиняться. Наша задача – подчинить ее себе или адаптироваться к ней, а не составлять о ней представление или согласовываться с ней. Для Ницше и Джеймса идея о том, что у нас есть моральный долг делать наши представления соответствующими реальности, так же смешна, как идея о том, что долг человека состоит в угождении Богу.

Связь между дарвинизмом и прагматизмом становится ясной, если задать себе следующий вопрос: в какой момент биологической эволюции организмы перестают просто справляться с реальностью и начинают создавать о ней правильное представление? Поставить вопрос – значит предположить ответ: может быть, они, организмы, на самом деле никогда и не начинают создавать представление. Может быть, сама идея умственного представления (mental representation) была лишь непрактичной метафорой. Может быть, эта метафора была внушена той же самой потребностью соприкоснуться с мощным внечеловеческим (nonhuman) авторитетом, которая заставляла священнослужителей считать себя более подлинно человечными (more truly human), чем воины. Может быть, теперь, когда французская и Индустриальная революции дали людям уверенность в собственных силах, они оставят идею "представления о реальности" и заменят ее идеей "использования реальности".

Отказаться от теории истины как соответствия реальности – значит отказаться от утверждения, что истина, как и реальность, едина и цельна. Если истинное верование (a true belief) – это всего лишь такое верование, которое побеждает в соревновании на лучшее правило для успешных будущих действий, тогда, возможно, не нужно согласовывать все свои верования между собой – не нужно пытаться увидеть реальность как неизменное целое. Хорошо известна мысль Джеймса: наши верования можно разделить по разным отсекам, так что нет нужды, например, согласовывать регулярные посещения человеком мессы и его занятия эволюционной биологией. Конфликт между верованиями, служащими для различных целей, возникнет только тогда, когда будут обсуждаться вопрос о социальном сотрудничестве, когда нужно будет вырабатывать согласованное решение о том, что делать. Таким образом, стремление к политической утопии[11] отделяется и от религии, и от науки. Это стремление не имеет ни религиозных, ни научных, ни философских оснований, а только утилитарные и прагматические.

---

[11] В оригинале: "the pursuit of a political utopia" (возможно, аллюзия на знаменитое выражение из американской "Декларации независимости": "the pursuit of happiness" – "стремление к счастью") – что точнее можно было бы перевести как "деятельность по воплощению в жизнь той или иной политической утопии".

Либеральная демократическая утопия с прагматической точки зрения не более соответствует человеческой природе или требованиям некоего внеисторического морального закона, чем фашистская тирания. Но гораздо более вероятно, что либеральная демократическая утопия приведет к большему счастью людей. Усовершенствованное общество (a perfected society) будет создано не согласно какому-либо предсуществующему стандарту, а станет художественным достижением, порожденным таким же длинным и трудным процессом проб и ошибок, какой требуется при любом другом творческом усилии.

До сих пор я пытался показать, как дарвинизм, утилитаризм и прагматизм вступили в сговор, чтобы провозгласить превосходство множественности над единством, – как распад традиционной тео-логико-метафизической картины мира помог европейским интеллектуалам отбросить идею об Одном Истинном Описании того, Какова Истинная Реальность. Новые социальные надежды, наполнившие XIX век, помогли им (интеллектуалам) совершить эту переоценку традиционных философских ценностей, а получившийся в результате философский плюрализм укрепил надежду на то, что усовершенствованное общество создаст условия для все возрастающего человеческого многообразия. В конце того века казалось вполне правдоподобным, что человечество, преодолев вековой давности барьеры, скоро создаст всемирное, космополитическое, социально-демократическое, плюралистическое сообщество. Институты этого усовершенствованного общества не только устранят традиционные неравенства, но и создадут массу возможностей своим членам осуществлять свои видения человеческого совершенства.

* * *

Теперь я обращусь к вопросам, которые начали обременять интеллектуалов в последние десятилетия, и которые часто называют "проблемами постсовременности" (the problems of postmodernity"). Эти вопросы появились из-за того, что (как утверждает Клиффорд Гирц) либерализм, т.е. стремление к подобному усовершенствованному обществу есть по сути "культурно специфический феномен, рожденный на Западе и усовершенствованный там". Как пишет далее Гирц, тот универсализм, которому либерализм предан и развитию которого он содействует, "привел к открытому конфликту как с другими вариантами универсализма, имеющими ту же направленность (особенно с той разновидностью, которая провозглашается возрождающимся Исламом), так и со многими альтернативными видениями благого, правильного и несомненного, видениями японским, индийским, африканским, сингапурским, для которых западный универсализм выглядит, как очередная попытка навязать западные ценности всему остальному миру – как продолжение колониализма другими средствами" (4).

То, что Гирц говорит о либерализме, верно также для его (либерализма) философских партнеров: утилитаризма и прагматизма. Большинство из тех, кого привлекают две названные философские доктрины, – это люди, для которых любимая утопия – либеральная, описанная в книге Дж.С. Милля "О свободе", т.е. мир, в котором не остается ничего святого, кроме свободы жить, как тебе хочется, и не запрещается ничего, что не мешает свободе других людей. Если потерять веру в эту утопию, могут возникнуть сомнения и в философском плюрализме.

Эти "партнерские" отношения реальны и важны, однако должно быть ясно, что ни из утилитаризма, ни из прагматизма *не следует* приверженность либерализму. Вот почему Ницше мог быть таким же хорошим прагматистом как Джеймс, а Великий Инквизитор Достоевского – таким же утилитаристом как Милль. С другой стороны, либерализм в большинстве случаев влечет за собой эти две философские позиции. Хотя романтические утилитаристы совсем не обязательно хотят расколдовать мир, они определенно хотят расколдовать прошлое. Поэтому им приходится разрушать многое из того, что казалось незыблемым. Переопределения "правильного" (right") и "истинного" ("true"), предложенные соответственно Миллем и Джеймсом, необходимы для этого процесса разрушения. Потому что любое неутилитаристское определение "правильного" и непрагматистское определение "истинного" подкрепляют идею существования некоего авторитета – например, вечного морального закона или сущностной (intrinsic) структуры реальности, – который важнее согласия между свободными людьми по вопросам о том, что делать и во что верить.

Гирц говорит, что сторонники либерализма "должны понять, что либерализм – это не есть некий взгляд ниоткуда, но, напротив, есть взгляд из вполне определенного "откуда", (а именно, из определенного западного политического опыта): это некоторое утверждение... о том, что мы (наследники этого опыта) узнали о том, как разные люди могут сосуществовать друг с другом при достаточной степени доброжелательства" (5).

Вот именно! Дьюи хотел, чтобы мы именно так представляли себе прагматизм: не как результат более глубокого понимания сущностной (intrinsic) природы истины или знания, а как такое видение истины и знания, которое скорее всего обретет человек, в результате собственного опыта с различными социо-политическими альтернативами пришедший как к высшей надежде – к либеральной утопии, начертанной Миллем. Прагматистам вполне близка идея, что любая политическая теория – это всего лишь наметки для будущих действий, вытекающие из недавнего исторического опыта, а не попытки утвердить (легитимизировать, to legitimate) результаты этого опыта с помощью отсылок к неисторическим инстанциям.

Но те скептики, которых цитирует Гирц, (т.е. люди, подозревающие, что либерализм – это попытка навязать результаты специ-

фически европейского опыта людям, которые этот опыт не имеют) могут предположить, что уверенность европейцев в либерализме и его философских следствиях – это просто уверенность, что Европа успешно подчинит весь остальной мир своей воле. Как вы, европейцы, можете доказать (спрашивают такие скептики), что ваша преданность либерализму есть именно следствие присущих ему (intrinsic) достоинств, а не обусловлена всего лишь успехом либеральных обществ в установлении своего контроля над большинством ресурсов – и большинством населения – остального мира?

Может быть, продолжают эти скептики, вчерашняя неограниченная вера в либерализм и его философские следствия была всего лишь результатом молчаливого убеждения в неизбежности победы либерализма. С начала колониального периода и до недавнего прошлого большинству европейцев казалось очевидным (а многим неевропейцам – правдоподобным), что ничто на свете не может противостоять интеллектуальной мощи Европы, так же как ее коммерческой и военной мощи. Может быть, переоценка традиционных философских ценностей, о которой я говорил выше, – сдвиг от единства (монизма) к множественности (плюрализму) – была просто попыткой философов держать нос по ветру? Может быть, философия просто маршировала в нужном направлении?

Ответ в духе Дьюи таким постколониальным скептикам мог бы быть таким: конечно, прагматизм и утилитаризм могли никогда бы вообще не появиться, если бы не было триумфа колониализма и империализма. Ну и что из этого? Вопрос не в том, была ли популярность этих философских взглядов продуктом тех или иных конфигураций власти, а в том, есть ли у кого-нибудь сейчас какая-нибудь идея или утопия получше. Мы, прагматисты, не утверждаем, что у современной Европы есть более высокое видение вечных, внеисторических реальностей. Мы не претендуем на обладание более высокой рациональностью. Мы только утверждаем, что достигли большего экспериментального успеха: мы выработали такой способ приемлемого сосуществования людей и такой способ увеличения человеческого счастья, который выглядит более обещающим, чем любой другой из до сих пор предложенных.

Чтобы оценить подобный ответ, вспомните некоторые причины того, почему Европа больше не выглядит как авангард человечества и почему воцарение либеральной утопии во всемирном масштабе представляется абсолютно невероятным. Вот три причины:

1. Невозможно существование европейской демократической системы правления без европейского уровня благосостояния – без среднего класса и хорошо развитых институтов гражданского общества, которые обусловлены этим уровнем жизни. Без всего этого не будет электората, достаточно грамотного и обладающего досугом для того, чтобы принять участие в демократическом процессе. Но на Земле слишком много людей и слишком мало природных ре-

сурсов, чтобы такие стандарты жизни стали доступны всему человечеству.

2. Жадные и эгоистичные клептократы в последние десятилетия стали значительно более изощренными[12]. Китайские и нигерийские генералы, и их коллеги по всему миру, извлекли урок из провалов тоталитаризма в XX в.: они теперь прагматичны и избегают идеологий. Они лгут, мошенничают и крадут гораздо более хитро и изощренно, чем, например, старые коммунистические номенклатуры. Таким образом, конец Холодной войны, что бы он ни значил для триумфа капитализма, не дает никакого повода для оптимизма относительно прогресса демократии.

3. Достижение либеральной утопии во всемирном масштабе потребовало бы создания мировой федерации, обладающей монополией на силу – т.е. такой федерации, описание которой можно найти в любой научно-фантастической утопии, отнесенной в XXI век. (Как заметил Майкл Линд [Michael Lind] единственными видами научной фантастики, в которых продолжается существование суверенных национальных государств, являются апокалиптические антиутопии.) Но вероятность создания такой федерации сейчас гораздо меньше, чем в 1945 г., когда была основана Организация Объединенных Наций. Продолжающийся распад прежних национальных государств, бывших колоний и бывших федераций, делает с каждым годом все менее вероятным создание мирового правительства. Поэтому, даже если развитие технологии позволит нам контролировать население и ресурсы и даже если мы сможем согнать клептократов со спин бедняков, у нас все равно ничего не получится. Потому что рано или поздно какие-нибудь идиоты в униформах начнут нажимать на ядерные кнопки и наши внуки будут жить в мире антиутопии, вроде того, что показан в фильме "Road Warrior".

Мне кажется, таковы три достаточно правдоподобных причины, чтобы поверить, что ни демократические свободы, ни философский плюрализм не выживут в следующем веке. Если бы я был спорящим Олимпийцем, я мог бы с успехом поспорить с моими коллегами богами, что прагматизм, утилитаризм и либерализм через сто лет останутся среди смертных лишь смутным воспоминанием. Потому что тогда, наверное, будет очень немного библиотек, оставленных без цензуры, и мало кто будет вообще когда-либо слышать о Милле, Ницше, Джеймсе и Дьюи, также как и о свободных профсоюзах, свободной прессе и демократических выборах.

Но ни одна из этих причин (в силу которых мечты европейцев XIX в. могут не осуществиться в веке XXI) не дает повода сомневаться в превосходстве либерализма, прагматизма или утилитаризма над их различными соперниками – подобно тому, как крушение

---

[12] О терминах "клептократ" и "клептократия" (т.е. "воро-властие" или "власть воров") см., например: *Гевелинг Л.В.* Клептократия. М., 2001.

недавно обращенной в христианство Римской империи не дало Августину и его современникам никакого повода сомневаться в превосходстве христианства над язычеством. Размышление над этими причинами не может склонить нас последовать совету Гирца, призывающего к созданию "нового типа политики", которая "не считает упорствование и самоутверждение различных человеческих сообществ в их этнической, религиозной, расовой, языковой или областнической особости всего лишь архаичной и примитивной иррациональностью, которая должна быть подавлена или преодолена как некое предосудительное безумие или мрак, нуждающийся в свете, но рассматривает это упорствование как любую другую социальную проблему (например, неравенство или злоупотребление властью) – т.е. как реальность, которой нужно смотреть в лицо, с которой нужно считаться, которую нужно преобразовывать, с которой надо находить общий язык" (6).

Когда я впервые прочитал в книге Гирца это предложение, я с ним согласился. Но при дальнейшем размышлении я осознал, что я соглашался скорее с духом, чем с буквой. Я понял дух этого предложения так: мы должны относиться к людям, упорствующим в названных особенностях, точно так же, как мы должны относиться ко всем другим потенциальным согражданам мировой федерации: мы должны воспринимать проблемы этих людей серьезно, обсуждать и анализировать их. Но если прочесть предложение Гирца буквально, то можно вполне разумно возразить, что, рассматривая нечто как "архаичную и примитивную иррациональность" и рассматривая это же как "реальность, которой нужно смотреть в лицо, с которой нужно считаться", вовсе не впадешь в противоречие.

Я думаю, важно настаивать на этом отсутствии противоречия, потому что часто говорят, что философские плюралисты, вроде меня, должны непременно отрекаться от понятия "иррациональность". Но это не так. Мы вполне можем использовать это понятие, но в смысле "склонность игнорировать результаты прошлого опыта", а не в смысле: "уклонение от предписаний внеисторического авторитета по имени Разум".

За прошедшие два века мы довольно много узнали о том, как различные расы и религии могут жить в согласии (in comity) друг с другом. Если мы забудем эти уроки, нас вполне обоснованно можно будет назвать иррациональными. С точки зрения прагматизма и плюрализма вполне осмысленно говорить, что нации нынешнего мира иррациональны, поскольку не создают мировое правительство, которому они подчинили бы свои суверенитеты и ядерные боеголовки, что немцы были иррациональны, принимая предложение Гитлера экспроприировать своих еврейских соседей, а сербские крестьяне, – принимая призыв Милошевича грабить и насиловать соседей, с которыми они до того мирно жили в течение пятидесяти лет.

Если "постсовременное" ("postmodern") философское мышление идентифицируется с бездумным и глупым культурным релятивизмом – т.е. с идеей, что любая бессмыслица, назвавшая себя культурой, заслуживает уважения, – то я не хочу иметь ничего общего с таким мышлением. Но я не думаю, что из того, что я назвал "философским плюрализмом", следовала бы подобная глупость. Пытаться убедить, а не действовать силой, делать все возможное, чтобы найти общий язык с людьми, чьи убеждения "архаичны и примитивны", следует просто потому, что использование силы, или высмеивание, или оскорбление скорее всего уменьшит человеческое счастье.

Этот мудрый утилитаристский принцип нет необходимости дополнять идеей, что в каждой культуре есть некоторая присущая ей (intrinsic) ценность. Мы поняли тщетность любых попыток приписать всем культурам и всем людям определенные места на некой иерархической шкале, но это понимание не отменяет того очевидного факта, что существует множество культур, без которых нам всем было бы лучше, точно так же как существует множество людей, без которых нам всем было бы лучше. Утверждение, что нет никакой иерархической шкалы, и что мы просто умные животные, пытающиеся увеличить свое счастье, постоянно заново изобретая себя, не имеет никаких релятивистских следствий. Разница между плюрализмом и культурным релятивизмом – это разница между прагматически обоснованной терпимостью и бездумной безответственностью.

* * *

Таким образом, я предположил, что популярность бессмысленного термина "постмодернизм" есть следствие, с одной стороны, неотразимости принципов философского плюрализма, а с другой – вполне обоснованного страха, что история собирается обернуться против нас. Но в заключение я бы хотел сказать несколько слов о *не*популярности этого термина – о риторике тех, кто использует его как оскорбление.

Многие из моих коллег философов используют термин "постмодернистский релятивизм" как если бы это был плеоназм и как если бы утилитаристы, прагматисты и философские плюралисты совершили нечто вроде "измены образованных людей" (согласно выражению Жюльена Бенда)[13]. Часто высказывается предположение, что если бы философы объединились под знаменем старых добрых тео-логико-метафизических истин – или если бы Джеймс и Ницше были удушены в колыбелях, – судьба человечества могли бы сложиться иначе. Точно так же, как христианские фундаменталисты говорят, что терпимость к гомосексуализму ведет к краху цивилиза-

[13] Имеется в виду книга французского писателя *Жюльена Бенда* (1867–1956) "Le trahison des clercs" (1927).

ции, так и те, кто хотел бы, чтобы мы вернулись к Платону и Канту, считают, что утилитаризм и прагматизм ослабляют наш интеллектуальный и моральный дух. Триумф европейских демократических идеалов, полагают они, был бы гораздо более вероятным, если бы мы, философские плюралисты, помалкивали.

Но причины (вроде тех трех, которые я назвал выше) думать, что эти идеалы не восторжествуют, не имеют ничего общего с изменениями в философском мировоззрении. Ни соотношение населения и ресурсов, ни сила, которую современная технология вложила в руки клептократов, ни провинциальное упрямство национальных правительств не имеют ничего общего с этими изменениями. Только "архаичное и примитивное" верование, что оскорбленная внечеловеческая (nonhuman) сила накажет тех, кто не поклоняется ей, заставляет видеть связь между интеллектуальным сдвигом от единства к многообразию и различными конкретными причинами для исторического пессимизма. Данный сдвиг оставляет без всяких подпорок наши социальные надежды, но это вовсе не означает, что наши надежды плохи сами по себе. Утопическая социальная надежда, возникшая в Европе в девятнадцатом веке, до сих пор остается самым возвышенным творческим достижением из всех нам известных.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Трактовку этой темы, которую я полностью разделяю, см. в кн.: *Yack B.* The Fetishism of Modernities. Ithaca; N.Y.: Cornell University Press, 1997; особенно в главе "Postmodernism: the figment of a fetish".

[2] *Geertz Cl.* A World in Pieces (готовится к изданию). [Как любезно сообщил переводчикам автор статьи, книга К. Гирца до сих пор не вышла в свет. Р. Рорти читал эту книгу в рукописи.]

[3] *Tennyson A.*, In Memoriam (1850).

[4] *Geertz Cl.* Op. cit. Ch. 3. P. 21.

[5] Ibid. P. 23.

[6] Ibid. P. 27.

Пер. с англ. Н.Н. Серебряная и С.Д. Серебряный

БИБЛИОГРАФИЯ

РАБОТЫ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ, ВЫШЕДШИЕ В РОССИИ В 1998–1999 гг.

1. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ. ОБОБЩАЮЩИЕ ВОПРОСЫ ПО ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИМ ПРОБЛЕМАМ

1. *Аршинов Д.М.* Истоки понятий трансцендентного и трансцендентального // Бытие и познание. – Саратов, 1999. – С. 17–22.
2. *Блинников Л.В.* Великие философы: Словарь-справочник: Для студентов вузов. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Логос, 1999. – 429 с. – Библиогр.: с. 426–429.
3. *Бряник Н.В.* Культурно-исторический подход в гносеологии // Эпистемы: Альманах. – Екатеринбург, 1998. – С. 4–11.
4. Великие мыслители древнего и нового времени. – СПб.: Знамение, 1999. – 415 с. (Карманный оракул).
5. *Геворкян А.Р.* Принцип антиномизма в метафизической философии // Филос. исслед. – М., 1999. – № 3. – С. 159–183.
6. *Горан В.П.* Переломные этапы истории европейской философии: Теоретико-методологические проблемы исследования // Философия науки. – Новосибирск, 1999. – № 1. – С. 3–19. – Рез. англ.; № 2. – С. 3–28. – Рез. англ.
7. *Гуревич П.С.* Философия человека / РАН. Ин-т философии. – М., 1999. – Ч. 1. – 221 с.
8. *Деев А.Н.* Категория "гармония": Понимание и история эволюции. – Новосибирск: ЦЭРИС, 1999. – 198с. – Библиогр.: с. 193–195.
9. *Денисова Л.В.* Становление метафизики как философии природы // Вестн. Омс. отд-ния Акад. гуманит. наук. – Омск, 2000. – № 4. – С. 34–39.
10. *Исаев А.А.* Проблема обоснования категорий "бытие" и "существование" в истории философии // Философская жизнь Урала. – Екатеринбург, 1999. – С. 200–206.
11. Историко-философский ежегодник, 1997 / РАН. Ин-т философии: Редкол.: Н.В. Мотрошилова (гл. ред.) и др. – М.: Наука, 1999. – 378 с.
12. *Корявко Г.Е.* Философия и рациональность: в оппозиции или без? // Рациональное и иррациональное в современной философии. – Иваново, 1999. – Ч. 1. – С. 161–164.

13. *Красиков В.И.* Философия как концептуальная рефлексия: Филос. пропедевтика. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 1999. – 415 с.
14. *Кузнецов В.* Герменевтика и ее путь от конкретной методики до философского направления // Логос. – М., 1999. – Вып. 10. – С. 43–88.
15. *Лапшин И.И.* Философия изобретения и изобретение в философии: Введ. в историю философии. – М.: Республика, 1999. – 399 с., ил. – (Мыслители XX в.). – Указ. имен: с. 368–395.
16. *Лендваи Ф.Л.* Чему учили мудрецы // Филос. науки. – М., 1999. – № 3/4. – С. 146–160.
17. *Михайлова Т.М.* Труд как историко-философская проблема / Якут. гос. ун-т им. М.К. Амосова. Каф. социологии. – М.: Academia, 1998. – 91 с.
18. *Мусаелян С.А.* Идея исторической перспективы в философии // Новые идеи в философии. – Пермь, 1999. – Вып. 8. – С. 76–81.
19. *Семенов В.С.* Скандал вокруг проблемы дуализма // Филос. исслед. – М., 1999. – № 1. – С. 239–250.
20. *Ойзерман Т.И.* Философия как история философии. – СПб.: Алетейя, 1999. – 447 с. – (Философы России XX в.). – Рез. нем.
21. *Соколов В.В.* Введение в классическую философию. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1999. – 350 с. – Библиогр.: с. 332–348.
22. *Соколов В.В.* Субъект–объектная суть философии и ее проявление в цивилизованном и историко-философском процессе // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – М., 1999. – № 3. – С. 3–14.
23. *Таранов П.С.* Золотая философия. – М.: АСТ, 1999. – 544 с., ил. – (Звезды мировой философии). – Указ. имен: С. 529–536. – Библиогр.: с. 537–541.
24. *Толкачев В.В.* Проблема традиции в истории философской мысли // Проблемы философии культуры. – Ставрополь, 1999. – С. 25–36.
25. *Томилов В.Г.* Рациональное и иррациональное в историко-философской науке // Методология науки. – Томск, 1998. – Вып. 3. – С. 198–203.
26. Философская мысль в афоризмах IV–XVIII вв. / Сост. Л.Е. Лавренова. – СПб.: Паритет, 1999. – 351 с., ил. – Указ. имен: с. 312–349.
27. *Харченко А.Е.* Историко-философское мышление как экзистенциональная проблема // Философия в поисках онтологии. – Самара, 1998. – С. 131–140.
28. *Шестаков В.П.* Эрос и культура: Философия любви и европейское искусство. – М.: ТЕРРА–Кн. клуб: Республика, 1999. – 207 с., 24 л. ил. – Указ. имен: с. 454–459.
29. *Щербинин М.Н.* История идеализма – от образного мышления к разуму // Философская жизнь Урала. – Екатеринбург, 1999. – С. 85–94.

2. АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

30. *Аполлонов А.* Естественное знание о боге: полемика Дунса Скотта с Генрихом Гентским // Филос.-культурол. журн. – М., 1999. – № 1. – С. 48–51.
31. *Асмус В.Ф.* Античная философия. – М.: Высш. шк., 1999. – 400 с., портр. – Библиогр.: с. 398–399.
32. *Бакина В.И.* Космологическое учение Гераклита Эфесского // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – М., 1998. – № 4. – С. 42–55.

33. *Бакина В.И.* Космологические учения раннегреческих философов: Учеб. пособие. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1999. – 104 с. – Библиогр.: с. 99–103.
34. *Бандуровский К.В.* Демонология Фомы Аквинского // Человек. – М., 1999. – Вып. – 5. – С. 79–85.
35. *Бестужев-Лада И.В.* Эсхатология античной и современной западной цивилизации: опыт компаративистики // Философия хоз-ва. – М., 1999. – № 1. – С. 118–125.
36. *Гайденко П.П.* К предыстории становления новоевропейской науки // Философия, наука, цивилизация: К 65-летию акад. В.С. Степина. – М., 1999. – С. 6–30.
37. *Гайденко П.П.* Понятие времени в античной философии // Диалог со временем. – М., 1999. – 1/99. – С. 13–35.
38. *Гарнцев М.* Дамаский о невыразимом // Логос. – М., 1999. – Вып. 6. – С. 23–30.
39. *Герасимов В.М.* Об исходных принципах и постулатах философии Аристотеля // Актуальные проблемы обществознания. – М., 1998. – С. 18–47.
40. *Гончаров И.А.* Космос, человек и бог в учении Н. Кузанского // Вестн. Сыктывкар. ун-та. Сер. 8, История. Филология. Философия. – Сыктывкар, 1999. – Вып. 3. – С. 23–28.
41. *Душин О.Э.* Сущность и существование // Вестн. Рус. христиан. гуманит. ун-та. – СПб., 1999. – № 3. – С. 30–34.
42. *Ермаков С.А.* Философская мысль античности о жизни человека // Проблемы человека в современной науке. – Н. Новгород, 1999. – С. 18–49.
43. *Иванников С.* Следуя за святым Дионисием Ареопагитом: Новоевропейский рационализм и апофатический метод понимания // Покров. – М., 1999. – Вып. 4. – С. 49–72.
44. *Кобрин К.* История души в избранных сюжетах: (от Тацита до Фомы Аквинского) // Логос. – М., 1999. – Вып. 6. – С. 12–22.
45. *Кудрявцев О.Ф.* Философия человека как проблема исторической феноменологии культуры: христианская патристика и ренессансный гуманизм // Проблемы исторического познания. – М., 1999. – С. 225–237.
46. *Ляховецкий Л.А.* Является ли проблематика происхождения философии разделом истории ранних философий? // Полигнозис. – М., 1999. – № 3. – С. 122–124.
47. *Максимов А.А.* Концептуальное различие теории и техники аргументации софистов и Платона // Жизненные миры философии. – Екатеринбург, 1999. – С. 171–208.
48. *Мельник С.* Плотин об идеях единичных вещей // Логос. – М., 1999. – Вып. 6. – С. 59–67.
49. *Неретина С.С.* Тропы и концепты / РАН. Ин-т философии. – М., 1999. – 277 с.
50. *Неретина С.С.* Средневековое мышление как стратегема мышления современного // Вопр. философии. – М., 1999. – № 11. – С. 122–149.
51. *Пушкарев А.С.* Историко-философские воззрения Платона на государство: (Преломление в итальянской гуманистической историографии XV–XVII вв. и современность) // Античный мир. – Белгород, 1999. – С. 137–146.

52. *Рогава В.В.* Гностическое христианство как синтез античного и раннесредневекового культурно-исторических типов мировоззрения // Экономика. Политика. Культура. – М., 1999. – Вып. 4. – С. 178–187.
53. *Розин В.М.* Эзотерические предпосылки происхождения науки и философии // Естествознание в гуманитарном контексте. – М., 1999. – С. 42–56.
54. *Семенов И.* Самодвижность души как основание ее бессмертия // Логос. – М., 1999. – Вып. 6. – С. 33–58.
55. *Смирнов А.В.* Соизмеримы ли основания рациональности в разных философских традициях? Сравнит. исслед. зеноновских апорий и учений раннего Калама // Вопр. философии. М., 1999. – № 3. – С. 168–188.
56. *Смирнов В.В.* Антисенсуализм Платона и его концепция идей как констант знания и бытия. Разновидности знания и диалектика как верховная из наук // Философия и общество. – М., 1999. – № 2. – С. 53–91.
57. *Соколов В.В.* Философский синтез Аристотеля // Философия и общество. – М., 1999. – № 4. – С. 45–97.
58. *Супонина Е.В.* Арабские тайны Гермеса Трисмегиста: Религ.-филос. доктрина друзов: Для студентов и аспирантов гуманит. спец. – М.: Изд-во Рос. ун-та дружбы народов, 1999. – 61 с. – Рез. англ.
59. *Сытых О.Л.* Осмысление вероятности знания в античной философии: (Опыт ист. реконструкции филос. проблемы) // Горизонты философской рефлексии. – Барнаул, 1999. – С. 133–123.
60. *Тукмаков Д.И.* Эллинистические представления о мистическом восхождении души // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – М., 1999. – № 2. – С. 62–76.
61. Философия природы в античности и в средние века / РАН. Ин-т философии. – М., 1999. Ч. 2 / Ред. *П.П. Гайденко, В.В. Петров.* – 292 с.
62. *Фролова М.А.* Анализ оснований концепций происхождения философии // Философия: в поисках антологии. – Самара, 1998. – С. 256–290.
63. *Чанышев А.В.* Философия древнего мира: Учеб. для студентов вузов. – М.: Высш. шк., 1999. – 703 с. – Библиогр.: с. 698–701.

3. ФИЛОСОФИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

64. *Аверин Н.М.* Ф. Ницше и В.С. Соловьев: два вызова этическому рационализму // Рациональное и иррациональное в современной философии. – Иваново, 1999. – Ч. 1. – С. 8–12.
65. *Александров Л.Г.* Исторические реминисценции к философской космологии Данте // Вестн. Челяб. ун-та. Сер. 2, Филология. – Челябинск, 1999. – № 2. – С. 185–203.
66. *Бессонов Б.Н.* Философия Р. Декарта // Социал.-гуманит. знания. – М., 1999. – № 6. – С. 76–91.
67. *Гутов Е.В.* Метафизика субъекта Иоганна Готлиба Фихте: (Разум и безумие в классическую эпоху) // Немецкая философия второй половины XVIII – конца XIX вв. – Екатеринбург; Нижневартовск, 1999. – С. 54–69.
68. *Гутова С.Г.* Последний неоплатоник: (Синкретизм в философии Георга Вильгельма Фридриха Гегеля) // Там же. – С. 116–144.
69. *Девяткин С.В.* Берклиеведение: основные этапы, проблемы и перспективы // Вестн. Новгород. гос. ун-та. им. Ярослава Мудрого. Сер. Гуманит. науки. – Новгород, 1999. – № 12. – С. 21–25.

70. *Делез Ж.* Мистерия Ариадны по Ницше // Позиции современной философии. – СПб., 1999. – Вып. 1. – С. 100–110.
71. *Доброхотов А.Л.* Мифологические и литературные мотивы гностицизма в свете спекулятивного метода Гегеля / Мировое древо. – М., 1998. – Вып. 6. – С. 143–152.
72. *Дорофеев Д.Ю.* Поэзия и правда мысли: Философско-поэтическое мировоззрение Гете: (К 250-летию со дня рождения) // Начало. – СПб., 1999. – № 8. – С. 165–180.
73. *Иванчикова А.* "Опровержение идеализма" в метафизике Канта // Филос.-культурол. журн. – М., 1999. – № 1. – С. 6–47.
74. *Коваль Б.И.* Смыслы жизни: Два корифея эпохи Возрождения: Томас Мор и Никколо Макиавели // Личность и политическая культура. – М., 1999. – С. 57–75.
75. *Корзо М.А.* Образ человека в проповеди XVII в. / РАН. Ин-т философии. – М., 1999. – 189 с.
76. *Корконосенко К.С.* Между верой и неверием: (Паскаль, Унамуно, Шестов: логика агонии) // Канун: Альманах. – СПб., 1999. – Вып. 5. – С. 473–500.
77. *Круглов А.Н.* Понятие трансцендентального у И. Канта: предыстория вопроса и проблемы интерпретации // Вопр. философии. – М., 1999. – № 11. – С. 151–171.
78. *Кудряшов А.Ф.* О декартовой системе бытия / Философская жизнь Урала. – Екатеринбург, 1999. – С. 195–199.
79. *Кузнецов В.Н.* Философия права Иммануила Канта // Вестн. Моск. ун-та: Сер. 7, Философия. – М., 1999. – № 3. – С. 14–30.
80. *Лендваи Ф.Л.* Чему учили мудрецы: Возрождение и новое время // Филос. науки. – М., 1999. – № 1/2. – С. 133–149.
81. *Лоскутов Ю.В.* Гегелевская концепция исторического процесса // Новые идеи в философии. – Пермь, 1998. – Вып. 8. – С. 280–298.
82. *Лошаков Р.А.* Отношение разума и веры в новоевропейской метафизике: (Августин–Декарт–Паскаль): Монография / Помор. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. – Архангельск: Изд-во Помор. гос. ун-та им. М.В. Ломоносова, 1999. – 121 с.
83. *Лукьянов А.В.* Фихте о критериях духовного // Философская жизнь Урала. – Екатеринбург, 1999. – С. 115–125.
84. *Майданский А.Д.* Геометрический порядок доказательства и логический метод в "Этике" Спинозы // Вопр. философии. – М., 1999. – № 11. – С. 172–180.
85. *Миголантьев А.А.* Социальные взгляды Иммануила Канта // Социал.-гуманит. знания. – М., 199. – № 5. – С. 80–95.
86. *Мильдон В.И.* Культурно-региональная определенность творца: (И. Ньютон и Н.А. Морозов в интерпретации "Апокалипсиса") // Вопр. философии. – М., 1999. – № 9. – С. 22–41.
87. *Никулина О.В.* Антропологическая философия Артура Шопенгауэра // Немецкая философия второй половины XVIII–конца XIX вв. – Екатеринбург; Нижневартовск, 1999. – С. 92–115.
88. *Ойзерман Т.И.* Этикотеология Канта и ее современное значение // разум и экзистенция. – СПб., 1999. – С. 282–298.
89. *Орлов С.В., Пашков М.В.* О. Конт – основатель системно-эволюционной модели мира // Новые идеи в философии. – Пермь, 1999. – Вып. 8. – С. 258–265.

90. *Петрушенко Л.А.* Лейбниц: Его жизнь и судьба. – М.: Изд. дом "Экон. газ.": Благотворит. фонд "Экономист", 1999. – 600 с., ил. – Библиогр.: с. 565–576. Указ.: с. 577–599.
91. *Ростиславлева Н.В.* Зарождение либерализма в Германии: Карл фон Роттек / Рос. гос. гуманит. ун-т. – М., 1999. – 141 с. – Библиогр.: с. 119–141.
92. *Соскин В.А.* Антропотеизм как учение о соотношении человека и абсолюта // Мировое сообщество: проблемы и пути решения. – Уфа, 1999. – № 4/5. – С. 167–175.
93. *Торубарова Т.В.* О сущности человеческой свободы в немецком классическом идеализме. – СПб.: Наука, 1999. – 261 с.
94. *Труфанов С.Н.* "Наука логики" Гегеля в доступном изложении. – Самара, 1999. – 185 с.
95. *Чупров А.С.* Проблема смерти и бессмертия в философии Людвига Андреаса Фейербаха // Немецкая философия второй половины XVIII–конца XIX вв. – Екатеринбург; Нижневартовск, 1999. – С. 145–160.
96. *Шитиков М.М.* Философия Гегеля: проблемы человека и гуманизма // Философская жизнь Урала. – Екатеринбург, 1999. – С. 242–257.
97. *Шмелев В.Д.* Кант и Платон о понятии "идеи" // Там же. – С. 95–114.
98. *Шпилевская И.* Дэвид Юм: "человеческая природа" в перспективе нормы и патологии // Логос. – М., 1999. – Вып. 4. – С. 104–115.
99. *Шумкова Т.Л.* Философия истории Фридриха Вильгельма Йозефа Шеллинга // Науч. тр. Нижневарт. гос. пед. ин-та. История. – Нижневартовск, 1999. – Вып. 1. – С. 11–20.
100. *Шумкова Т.Л.* История, религия, мифология в системе трансцендентальной философии Фридриха Вильгельма Йозефа Шеллинга // Немецкая философия второй половины XVIII–конца XIX вв. – Екатеринбург; Нижневартовск, 1999. – С. 70–91.
101. *Элен П.* "Стертый горизонт" // Разум и экзистенция. – СПб., 1999. – С. 327–339.

4. ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

102. *Акелькина Е.А.* В поисках цельности духа, Бога и вечности: (Пути развития рус. филос. прозы конца XIX в.) / Ом. гос. ун-т. – Омск: ОмГУ, 1998. – 221 с.
103. *Алиева А.Л.* Вопросы нравственности и права в религиозной философии Вл. Соловьева // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – М., 1999. – № 5. – С. 70–86.
104. *Амвросий (Березкин), иеромонах.* Феноменология и русская религиозная философия в современном мышлении // Саран. епарх. ведомости. – Саранск, 1999. – № 3. – С. 17–23.
105. *Амелина Е.М.* Проблема общественного прогресса в русской религиозной философии начала XX в. // Социал.-гуманит. знания. – М., 1999. – № 4. – С. 238–257.
106. *Андреева И.С.* Русская философия во второй половине XX в. // Россия и соврем. мир. – М., 1999. – № 2. С. 109–129.
107. Антология феноменологической философии в России. – М.: Логос и др., 1998. – (Феноменология, герменевтика, философия яз.). Т. 1 / Под общ. ред. И.М. Чубарова. – 512 с.

108. *Артемьева Т.В.* Философия в Петербургской академии наук XVIII в. / СПб. центр истории идей. – СПб., 1999. – 182 с.
109. *Аста А. дель.* Идея единства и различия у Владимира Соловьева // Начало. – СПб., 1999. – № 8. – С. 99–105.
110. *Бельчевичен С.П.* Проблема взаимосвязи культуры и религии в философии Д.С. Мережковского: Учеб. пособие / Науч. ред. Б.Л. Губман; Твер. гос. ун-т. – Тверь, 1999. – 130 с. – Библиогр.: с. 123–130.
111. *Борев Ю.* Михаил Бахтин // Диалог. Карнавал. Хронотоп. – Витебск, 1999. – № 1. – С. 151–157.
112. *Бычков В.В.* Эстетика Владимира Соловьева как актуальная парадигма // История философии. – М., 1999. – № 4. С. 3–43.
113. *Бэкхёрст Д.* Культура, нормативность и жизнь разума // Вопр. философии. – М., 1999. – № 9. – С. 159–177. Философия Э.В. Ильенкова.
114. *Ванчугов В.В.* Статус философии в евразийском движении // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Философия. – М., 1999. – № 1. – С. 64–75.
115. *Васильев В.В.* Размышления о "Кантианских вариациях" М.К. Мамардашвили // Вопр. философии. – М., 1999. – № 10. – С. 176–183.
116. *Васина М.В.* Спор Варлаама Калабрийского со св. Григорием Паламой о Боговидении и русская религиозная философия // Начало. – СПб., 1999. – № 8. – С. 248–252.
117. *Вишев И.В.* Проблема бессмертия человека в русской философии: персоналии и идеи: Учеб. пособие / Юж.-Урал. гос. ун-т. Каф. философии. – Челябинск, 1999. Ч. 1. – 150 с. – Библиогр.: с. 108–111.
118. *Володихин Д.* "Пустынное место" в судьбе Константина Леонтьева // Персональная история. – М., 1999. – С. 208–269.
119. *Воронина Н.Ю.* Судьба некоторых идей трансцендентализма в контексте поисков неклассической рациональности: (М. Мамардашвили и Кант) // Философия: в поисках онтологии. – Самара, 1998. – С. 59–77.
120. *Гайденко П.П.* Метафизика конкретного всеединства, или Абсолютный реализм С.Л. Франка // Вопр. философии. – М., 1999. – № 5. – С. 114–150.
121. *Гагаев А.А., Скипетров В.П.* Философия А.Л. Чижевского. – Саранск, 1999. – 285 с. – Библиогр.: с. 264–271.
122. *Гальцева Р.* Русская философская мысль в ее отношении к западноевропейской // Культурология XX в. – М., 1999. – № 2. – С. 191–200.
123. *Гараева Г.Ф.* Софийный идеализм Вл. Соловьева: сущность и историческая характеристика // Изв. вузов Сев.-Кавк. региона. Обществ. науки. – Ростов н/Д, 1999. – № 2. – С. 63–69.
124. *Гнатюк О.Л.* П.Б. Струве как социальный мыслитель // СПб. гос.техн. ун-т. – СПб.: Изд-во СПбГТУ, 1998. – 376 с., портр. – Библиогр.: с. 338–375.
125. *Гольцов В.И.* К вопросу о месте сборника "Вехи" в истории российской общественно-политической мысли // Актуальная история: новые проблемы и подходы. – Самара, 1999. – С. 47–57.
126. *Громов М.Н.* Славянофильство: историософский аспект // История философии. – М., 1999. – № 4. – С. 125–134.
127. *Гусейнов А.А.* Понятие веры, бога и ненасилия в учении Л.Н. Толстого // Разум и экзистенция. – СПб., 1999. – С. 312–325.
128. *Джама А.Х.* П.Я. Чаадаев –наш современник? // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Философия. – М., 1999. – № 1. – С. 197–201.

129. *Дидоренко С.А.* Метафизика одного всеединства. – М.: МФФ, 1999. – 229 с.
130. *Дмитриева Н.А.* Борис Александрович Фохт: к истории русского неокантианства / Моск. пед. гос.ун-т. – М.: Прометей,1998. – 107 с.
131. *Дмитровский А.З.* "Слово о Законе и Благодати" митрополита Илариона как парадигма национального самосознания // Проблемы русской философии и культуры. – Калининград, 1999. – С. 95–102.
132. *Дрыжакова Е.* Герцен на западе: В лабиринте надежд, славы и отречений. – СПб.: Акад. проект, 1999. – 299 с. – (Соврем. зап. русистика). – Рез. на англ. яз. – Библиогр.: с. 269–292.
133. *Дубина В.С.* "Немецкий подлинник" и "русский список": Г. Рюккерт и Н.Я. Данилевский // История и историография зарубежного мира в лицах. – Самара, 1999. – Вып. 4. – С.155–166.
134. *Емельянов Б.В.* Русская философия как человековедение // Философская жизнь Урала. – Екатеринбург, 1999. – С. 285–306.
135. *Ермашов Д.В.* О Пушкине // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 12, Полит. науки. – М., 1999. – № 3. – С. 18–21.
136. *Ермичев А.А.* "ВСЕ" русской философии: Петр Яковлевич Чаадаев // Проблемы русской философии и культуры. – Калининград, 1999. – С. 32–42.
137. *Ермишин О.Т.* Л.М. Лопатин против В.С. Соловьева: (к истории одного спора) // История философии. – М., 1999. – № 4. – С. 44–56.
138. *Замалеев А.Ф.* Картезианство в русской мысли: (Историко-философские заметки) // Проблемы русской философии и культуры. – Калининград, 1999. – С. 3–14.
139. *Захаров А.А.* Историко-философская концепция В.С. Соловьева. – М.: Диалог–МГУ, 1998. – 239 с.
140. *Захаров А.А.* В.С. Соловьев как историк философии. – М.: Диалог – МГУ, 1999. – 44 с. – Предм.указ.: с. 25–43.
141. *Зинченко В.П.* Г.Г. Шпет и М.М. Бахтин: (Оппоненты или единомышленники?) // Вопр. психологии.– М., 1999. № 6. – С. 110–118.
142. *Иванников С.* Петр Яковлевич Чаадаев и начало становления русской философии // Покров. – М., 1999. – Вып. 2. – С. 47–62.
143. *Ивахненко Е.Н.* Россия на "порогах": Идейные конфронтации и "пороги" в течениях рус. религ.-филос. и полит. мысли (XI–нач. X в.): Ист.-филос. исслед.: Монография / Рос. гос. пед. ун-т им. А.И. Герцена. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 1999. – 297 с.
144. *Игнатов А.* Русская философия истории: романтический консерватизм // Вопр. философии. – М., 1999. – № 11. – С. 102–121.
145. *Ионайтис О.Б.* Русская средневековая философия и византийские традиции / Моск. гос. открытый пед. ун-т. Фил. в г. Екатеринбурге. – Екатеринбург: Центр проблем детства, 1999. – 137 с.
146. К истории Петроградской Вольной Философской Ассоциации (1919–1924) / Вступ. ст., публ. и примеч. В.Г. Белоуса // Вопр. философии. – 1999. – № 6. – С. 73–84.
147. *Каган Л.А.* "Самостоянье человека": философское кредо Пушкина // Там же. – № 7. – С. –47–60.
148. *Кантор В.К.* Библиография Федора Степуна (1884–1965) // Там же. – № 3. – С. 160–167.

149. *Кантор В.К.* Федор Степун: российская мысль в контексте европейских катаклизмов // Там же. – С. 112–136.
150. *Каримов В.А.* Философ вольности: (К 250-летию со дня рождения А.Н. Радищева) // Вестн. Тамбов. ун-та. Гуманит. науки. – Тамбов, 1999. – Вып. 1. – С. 97–102.
151. *Коваленко В.А.* Образы свободы у Ф.М. Достоевского и А.П. Платонова // Филос. исслед. – М., 1999. № 4. – С. 106–114.
152. *Коваленко В.И.* Александр Николаевич Радищев // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 12, Полит. науки. – М., 1999. – № 5. – С. 72–94.
153. *Когай Е.А.* Социальная экология: Человек и природа в русском космизме // Социал.-гуманит. знания. – М., 1999. – № 2. – С. 68–80.
154. *Коган Н.Ю.* Историософские концепции русского послеоктябрьского зарубежья и их истоки в русском парадигмальном сознании // Горизонты философской рефлексии.– Барнаул, 1999. – С. 60–76.
155. *Козлова О.В.* Проблема свободы и несвободы в творчестве П.Я. Чаадаева // История философии. – М., 1999. – № 4. – С. 162–173.
156. Конгениальность мысли: О философе М. Мамардашвили: Филос. чтения, посвящ. М.К. Мамардашвили, 1992 г. / Ред.-сост. В.А. Кругликов – 2-е изд. – М.: Прогресс, 1999. – 238 с., ил.
157. *Копалов В.И.* Метафизические основания русской философии истории // XXI век: будущее России в философском измерении. – Екатеринбург, 1999. – С. 70–77.
158. *Копалов В.И.* Философская компаративистика Николая Данилевского: ("Россия и Европа") // Славянские духовные традиции Сибири. – Тюмень, 1999. – С. 113–120.
159. *Копотев М.В.* Концепты Софии и Любви в русских философских текстах // Культура: соблазны понимания. – Петрозаводск, 1999. – Ч. 1. – С. 133–140.
160. *Корнилов С.В.* Теория понимания трансцендентального монизма // Проблемы русской философии и культуры. – Калининград, 1999. – С. 42–59.
161. *Королева Л.Г.* Философия истории П.Я. Чаадаева // Россия: Духовная ситуация времени. – М., 1999. – № 1. – С. 155–166.
162. *Кравцов М.Ю.* Идея консенсуса в русской философии и социлогии // Проблемы социально-гуманитарного знания. – Волгоград, 1999. – С. 157–165.
163. *Кузнецова Н.И., Шрейдер Ю.А.* Российская философия второй половины XX в. в лицах // Вопр. философии. – М., 1999. – № 2. – С. 167–183.
164. *Курашов В.И.* Философия и российская ментальность: Филос. мысль России на пороге XXI в. / Казан. гос.технол. ун-т. – Казань, 1999. – 300 с. – Библиогр.: с. 291–300.
165. *Куренной В.О.* Трансцендентно-полиграфической невозможности Деррида в России // Логос. – М., 1999. – Вып. 4. – С. 168–175.
166. *Лесков Л.В.* Нравственный императив: Ф.М. Достоевский и современность // Философия хоз-ва. – М., 1999. – № 6. – С. 37–50.
167. Лосевские чтения "Образ мира – структура и целое": Материалы Междунар. науч. конф., проходившей под эгидой ЮНЕСКО 19–23 окт. 1998 г. на филол. фак. МГУ им. М.В. Ломоносова. – М.: Логос, 1999. – 580 с.
168. *Лукацкий М.А.* Фантом власти и отчуждения в философии Л.Н. Толстого // Культура и власть. – Тверь, 1999. – С. 77–91.

169. *Любутин К.Н.* Российские версии философии марксизма // XXI в.: Будущее России в философском измерении. – Екатеринбург, 1999. – С. 5–12.
170. *Макаренко П.В.* Будущее России в предвидениях отечественных мыслителей конца XIX–начала XX вв. // Россия накануне XXI в.: Новые вехи. – Воронеж, 1999. – С. 36–41.
171. *Малахов В.А., Чайка Т.А.* Рыцарь устремленности: О Г. Батищеве и его книге // Вопр. философии. – М., 1999. – № 4. – С. 139–147.
172. *Малинин В.А.* Александр Сергеевич Пушкин: Философские идеи / Рос. новый ун-т. – М., 1999. – 270 с., 2 л. ил.
173. *Малинин В.А.* Философские идеи раздвоенного ума: Иван Васильевич Киреевский // Проблемы русской философии и культуры. – Калининград, 1999. – С. 14–31.
174. *Марченко О.В.* Проблема метода историко-философского исследования у В.Ф. Эрна // Философия и современные проблемы гуманитарного знания. – М., 1999. – С. 58–72.
175. *Масленников И.О.* Философия культуры Вячеслава Иванова: Конспект лекций / Твер. гос. ун-т. – Тверь, 1999. – 42 с. – Библиогр.: с. 42.
176. *Маслин М.А.* "Евразийские временники" как источник классического евразийства // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Философия. – М., 1999. – № 1. – С. 94–100.
177. *Маслин М.А.* Миросозерцание Ф.М. Достоевского // Философия хозяйства. – М., 1999. № 6. – С. 18–37.
178. *Медушевская О.М.* Феноменология культуры: Концепция А.С. Лаппо-Данилевского в гуманитарном познании новейшего времени // Исторические записки. – М., 1999. – № 2: Памяти акад. И.Д. Ковальченко. – С. 100–136.
179. *Медянцева М.П., Никитина Т.И.* Из истории философской мысли Казанского университета: Духовное наследие В.И. Воскресенского // Учен. зап. Казан. гос. ун-та. – Казань, 1999. – Т. 137. – С. 223–235.
180. *Мелешко Е.Л.* Философия непротивления Л.Н. Толстого: Систематическое учение и духовный опыт / ТГПУ. – Тула: Изд-во ТГПУ, 1999. – 269 с.
181. *Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы. – СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманит. ин-та, 1999. – 895 с., ил. – (Памятники древнерус. мысли: Исслед. и тексты; Вып. 1). – Указ. имен: с 870–894.
182. *Михалев С.В.* О соотношении науки и философии в мировоззрении П.А. Флоренского // Вопр. философии. – М., 1999. – № 5. – С. 151–156.
183. *Михалев С.В.* Учение Павла Флоренского о соотношении между философией и религией // Полигнозис. – М., 1999. – № 1. – С. 111–120.
184. *Мондри Г.* А.С. Пушкин – "наше" или "мое"? О восприятии Пушкина В. Розановым // Вопр. философии. – М., 1999. – № 7. – С. 66–73.
185. *Ненашев М.И.* Концепции свободы в философии Владимира Соловьева / СПб. ин-т внешнеэкон. связей, экономики и права. – Киров, 1999. – 248 с.
186. *Нижников С.А.* Между Западом и Востоком: (Заметки по теории и истории евразийской идеи) // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Философия. – М., 1999. – № 1. – С. 83–94.
187. *Николаев А.Е.* Культура и власть в философии Л.П. Карсавина // Культура и власть. – Тверь, 1999. – С. 113–121.

188. Фридрих Ницше и философия в России: Сб. ст. / Ин-т философии РАН; Отв. ред.-сост. Н.В. Мотрошилова, Ю.В. Синеокая. – СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманит. ин-та, 1999. – 311 с., 4 л.ил. – Библиогр.: с. 297–309.
189. *Новикова Л.И., Сиземская И.Н.* Русская философия истории: Курс лекций. – 2-е изд., доп. – М.: Аспект Пресс, 1999. – 399 с.
190. *Носов А.А.* "Мы здесь основали Философское общество..." // Вопр. философии. М., 1999. – № 1. – С. 172–183. Философское общество в г. Санкт-Петербурге в начале 1870-х гг.
191. *Носов С.* Феномен Владимира Соловьева: (К 100-летию со дня смерти философа и поэта) // Новый журн. – СПб., 1999. – № 4. – С. 182–186.
192. *Носова Т.В.* Проблема метода в философии Н.Н. Страхова // Credo. – Оренбург, 1999. – № 4. – С. 58–64.
193. *Осмоловский О.Н.* Гносеология Ф.М. Достоевского // Диалог. Карнавал. Хронотоп. – Витебск, 1999. – № 1. – С. 76–93.
194. *Осмоловский О.* Этическая философия Достоевского и Канта // Достоевский и мировая культура: Альманах. – М., 1999. – № 12. – С. 216–230.
195. *Павлова Е.В.* Особенности русской государственности в свете историософии А.С. Хомякова // Новые идеи в философии. – Пермь, 1999. – Вып. 8. – С. 176–185.
196. *Панибратцев А.В.* Взлет и падение И.Б. Шада, или о превратностях судьбы одного немецкого фихтеанца на русской службе // История философии. – М., 1999. – № 4. – С. 106–124.
197. *Петров В.К.* Пушкин и Россия: Философия истории и свободы // Философия хоз-ва. – М., 1999. – № 4. – С. 42–53.
198. *Петров М.В.* Парадигмы национальной идеи в историко-философском контексте российской действительности XIX в. / Ижев. гос. техн. ун-т. – Ижевск, 1999. – 163 с. – Библиогр.: с. 161–162.
199. *Петруня О.Э.* Историческое познание и метод всеединства в рамках христианской парадигмы // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – М., 1999. – № 2. – С. 76–93.
200. *Пивоваров Ю.С.* Русская мысль в методологическом измерении: Некоторые уроки ее изучения // Теория и практика обществ.-науч. информ. – М., 1999. – Вып. 14. – С. 5–42.
201. *Плотникова Т.В., Будров В.Т.* Проблема идентичности человечества в философии русского космизма // Актуальные проблемы общественных наук. – Ростов н/Д, 1998. – С. 15–25.
202. *Плютто П.А.* Проблема "натуралистического гуманизма" в творчестве А.А. Богданова и В.И. Вернадского // Философия и современные проблемы гуманитарного знания. – М., 1999. – С. 36–49.
203. *Поляков С.А.* Философия Льва Шестова: Опыт структур.-ист. анализа. – М., ФК "Школа будущего", 1999. – 95 с.
204. *Постовалова В.И.* Бог, ангельский мир, человек в религиозной философии А.Ф. Лосева // Логический анализ языка: Образ человека в культуре и языке. – М., 1999. – С. 407–418.
205. *Прокофьев А.В.* Морализирующий традиционализм адмирала Шишкова: (Страница из российской истории идей начала XIX в.) // Вопр. философии. – М., 1999. – № 4. – С. 107–119.
206. *Прохоров М.М.* Философия Н.А. Бердяева как раскрытие тайны субъекта, творения и реальности // Вестн. Тамбов. ун-та. Гуманит. науки. – Тамбов, 1999. – Вып. 1. – С. 40–47.

207. *Пузанев В.С.* "Вехи" в оценке адептов и критиков // Credo. – Оренбург, 1999. – № 3. – С. 30–44.
208. *Пустарнаков В.Ф.* Еще раз о сущности философии русского Просвещения 1860-х годов и впервые о его кризисе // История философии. – М., 1999. – № 4. – С. 57–58.
209. *Пустарнаков В.Ф.* Парадоксы в истории марксизма в России // Карл Маркс и современная философия. – М., 1999. – С. 311–328.
210. *Раскин А.* Две России Владимира Соловьева: Из цикла статей "Россия как четвертый вопрос философии" // Академические тетради. – М., 1999. – Вып. 6.– С. 153–184.
211. *Рачин Е.И.* Лев Толстой о жизни и ее смысле // Полигнозис. – М., 1999. – № 4. – С. 80–90.
212. *Россман В.* Разум под лезвием красоты // Вопр. философии. – М., 1999. – № 12. – С. 52–62. В философии Ф.М. Достоевского.
213. *Роцинский С.Б.* Примирение идей и идея примирения: В философии всеединства Вл. Соловьева // Рос. акад. гос. службы при Президенте Рос. Федерации. – М.: РАГС, 1999. – 221 с.
214. *Роцинский С.Б.* Владимир Соловьев и западная мысль: Критика. Примирение. Синтез., – М., 1999. – 173 с. – Библиогр.: с. 162–172.
215. *Русаков В.М.* Дилемма рационализма и иррационализма в русской философии конца XIX–начала XX в. // Философская жизнь Урала. – Екатеринбург, 1999. – С. 258–277.
216. Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М.А. Маслина; Сост. А.А. Апрышко. – М.: ТЕРРА-Кн. клуб: Республика, 1999. – 655 с.
217. Русская философия во второй половине XX в.: Сб. обзоров / РАН. ИНИОН. Отд. философии. – М.: ИНИОР, 1999. – Философия). Ч. 1 / Сост. И.С. Выхристюк-Андреева; Отв. ред. А.И. Панченко. – 180 с.
218. Русский либерализм: Исторические судьбы и перспективы: Материалы: Междунар. науч. конф., Москва, 27–29 мая 1998 г. / Рос. независимый ин-т социал. и нац. проблем; Рос. акад. естеств. наук; Редкол.: В.В. Шелохаев (отв. ред.) и др. – М.: РОССПЭН, 1999. – 567 с.
219. *Рябов О.В.* Русская философия женственности: (XI–XX вв.) / Иван. гос. ун-т. – Иваново: Юнона, 1999. – 359 с. – Рез. англ. – Библиогр.: с. 302–340. – Указ.: с. 341–353.
220. *Садовский В.Н.* Системная концепция А.А. Богданова // Системные исследования, 1998. – М., 1999. – Ч. 1. – С. 7–31.
221. *Сапронов П.А.* Русская мысль и западноевропейская философия // Начало. – СПб., 1999. – № 7. – С. 2–24.
222. *Свинцов В.И.* Пушкинская "Похвала глупости" // Филос. науки. – М., 1999. – № 1/2. – С. 42–57.
223. *Семушкин А.В.* Метафизика евразийцев: Законченная доктрина или ее неудавшийся проект? // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Философия. – М., 1999. – № 1. – С. 76–83.
224. *Сербиненко В.В.* Дальневосточная тема в русской философии XIX в.: (А. Хомяков, Н. Данилевский, Вл. Соловьев) // Там же. – С. 101–111.
225. *Симуш П.* Пушкин как политический мыслитель // Власть. – М., 1999. – № 5. – С. 66–70.
226. *Синявский А.* "Опавшие листья" Василия Васильевича Розанова. – М.: Захаров, 1999. – 317 с. – Библиогр.: с. 310–316.

227. *Скворцов А.* Вехи и направления: (Судьба интеллигенции в России) // Подъем. – Воронеж,1999. – № 11. – С. 147–173.
228. *Скоробогацкая Н.А.* Русская религиозная философия в свете нашего исторического опыта // XXI в.: будущее России в философском измерении. – Екатеринбург, 1999. – С. 66–70.
229. *Смирнов И.П.* Связь экономического с эсхатологическим в русской мыслительной традиции // Философия хоз-ва. – М., 1999. – № 4. – С. 167–176.
230. *Соболев А.В.* Некоторые мысли С.Л. Франка о специфике философии // Полигнозис. – М., 1999. – № 3. – С. 78–84.
231. *Соболев А.В.* Современен ли Бердяев? // Там же. – № 1. – С. 105–110.
232. *Соколова Е.Н.* Философская мысль Древней Руси // Славянские духовные традиции Сибири. – Тюмень, 1999. – С. 155–159.
233. *Субботина З.А.* Русская идеалистическая философия конца XIX–начала XX в.: Основные проблемы и особенности развития / Фин. акад. при Правительстве Рос. Федерации. Каф. философии.– М., 1999. – 167 с.
234. *Судьин Г.А.* А.С. Пушкин как оппонент Чаадаева // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – М., 1999. – № 5. С. 3–29.
235. *Сухарев Ю.А.* Религиозно-нравственная проблема свободы личности в творчестве Достоевского // Философия и общество. – М., 1999. – № 3. – С. 94–109.
236. *Сухов А.Д.* Философ ли Толстой? // История философии. – М., 1999. – № 4. – С. 185–198.
237. *Тарасов Б.Н.* Непрочитанный Чаадаев, неуслышанный Достоевский: Христиан. мысль и соврем. сознание. – М.: Academia, 1999. – 288 с.: 1 л. портр. – Библиогр.: с. 285–288.
238. *Тахо-Годи Е.А.* А.Ф. Лосев: От писем к прозе: От Пушкина до Пастернака. – М.: Диалог–МГУ, 1999. – 288 с.
239. *Тиме Г.А.* Гёте на "закате Европы": (О. Шпенглер и русская мысль начала 1920-х годов) // Рус. лит. – СПб., 1999. – № 3. – С. 58–71.
240. *Триандафилидис Д.В.* Платон в философии всеединства Владимира Соловьева // Греческая культура в России, XVII–XX вв. – М., 1999. – С. 87–95.
241. *Фараджев К.В.* Несозданные шедевры и неизбежность дуэли: Осмысление В. Соловьевым гибели А.С. Пушкина // Вопр. философии. – М., 1999. – № 7. – С. 74–78.
242. *Федотова В.* Уроки "Вех": Рус. интеллигенция и реформы // Свобод. мысль. – М., 1999. – № 3. – С. 78–90.
243. Философский век – The philosophical age: Альманах / ... СПб. отд-ние Ин-та человека РАН. и др.; Отв. ред. Т.В. Артемьева, М.И. Микешин. – СПб.: СПб. центр истории идей, 1999.
10: Философия как судьба: Российский философ как социокульт. тип.: Материалы Второй Междунар. Летней шк. по истории идей, 8–29 авг. 1999 г., Санкт-Петербург, Новгород, Торжок, Тверь, Москва / Отв. ред. М.Ф. Хартанович, М.И. Микешин. – 283 с., ил. – Часть текста на англ. яз.
244. Философский космос России: Памяти Н.А. Бердяева (1874–1948): Материалы науч. конф. / Башк. гос. ун-т; Редкол.: А.И. Селиванов (отв. ред.) и др. – Уфа, 1998. – 253 с.
245. *Хоружий С.С.* Путем зерна: Русская религиозная философия сегодня // Вопр. философии. – М., 1999. – № 9. – С. 139–147.

246. *Чаиркин А.С.* Проблема человека в философии русского космизма. – Саранск: тип. "Рузаевский печатник", 1999. – 254 с. – Библиогр.: с. 230–253.
247. *Чугунов Т.В.* Рациональное и иррациональное в историософии Вл. Соловьева // Рациональное и иррациональное в современной философии. – Иваново, 1999. – Ч. 2. – С. 154–158.
248. *Шестаков А.А.* В.Н. Ивановский в Самаре (1918–1921 гг.): Ист.-филос. очерк // Философско-методологические проблемы науки и техники. – Самара, 1998. – С. 82–88.
249. *Шлекин С.И.* Русский космизм: Учеб. пособие / Моск. гос.ун-т путей сообщения (МИИТ). Каф. философии и культурологии. – М., 1999. – Ч. 3. – 102 с.
250. *Юдин А.И.* Значение позитивизма в системе философско-социологических идей Н.К. Михайловского // Вестн. Тамбов. ун-та. Гуманит. науки. – Тамбов, 1999. – Вып. 2. – С. 101–106.
248. *Яншина Ф.Т.* Развитие философских представлений В.И. Вернадского / РАН. Ин-т геохимии и аналит. химии им. В.И. Вернадского, Комис. по разраб. науч. наследия акад. В.И. Вернадского. – М.: Наука, 1999. – 142 с.
249. *Яковец Ю.В.* Школа русского циклизма: Истоки, этапы развития, перспективы: Докл. на XI междисциплинар. дискус. / Рос. акад. гос. службы при Президенте РФ. Отд-ние исслед. циклов и прогнозирования РАЕН, Ассоц. "Прогнозы и циклы", Междунар. фонд Н.Д. Кондратьева. – М., 1998. – 79 с. – Библиогр.: с. 75–79.
250. *Ященко А.С.* Философия права Владимира Соловьева: Теория федерализма: Опыт синтетической теории права и государства: Науч. изд. / Вступ. ст., коммент. и сост. А.П. Альбова; МВД России, СПб. ун-т. – СПб.: ун-т МВД России: Алетейя, 1999. – 254 с. – (Классики рус. философии права).

4/а. ПУБЛИКАЦИИ

251. *Артемова В.Г., Горляндская М.Н., Горляндский В.А.* Философская мысль: От истоков до наших дней: Хрестоматия / Нижнегор. гос. ун-т им. Н.И. Лобачевского. – Н. Новгород: Изд-во Нижнегор. ун-та, 1999. Ч. 2. Русская философия XI–нач. XX в. – 256 с.
252. *Белый А.* Душа самосознающая / Сост. вступ. ст. Э.И. Чистяковой. – М.: Канон, 1999. – 560 с. – (История философии в памятниках).
253. *Бердяев Н.А.* Духовные основы русской революции: Опыты 1917–1918 гг. / Рус. христиан. гуманит. ин-т и др. – СПб.: Изд-во Христиан. гуманит. ин-та, 1999. – 431 с., портр. – (Из архива рус. эмиграции). – Указ. имен: с. 426–429.
254. *Бердяев Н.А.* О человеке, его свободе и духовности: Избр. тр / Акад. пед. и социал. наук. Ин-т психол.-социал. наук.; Ред.-сост. Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. – М.: Флинта, 1999. – 311 с. – (Духовное единение: Избр. соч. выдающихся мыслителей; Кн. 1.). – Указ. имен: с. 305–309.
255. *Бердяев Н.А.* Русская идея. – Харьков: Фолио; М.: АСТ, 1999.– 399 с. – (Философия. Мастера).
256. *Бердяев Н.А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии: Крит. этюд о Н.К. Михайловском. – М.: Канон-Реабилитация, 1999. – 479 с. – (История философии в памятниках).

257. *Блаватская Е.П.* Тайная доктрина: Синтез науки, религии и философии. – М.: ЭКСМО–Пресс; Харьков: Фолио, 1999. – (Великие посвященные).
Т. 1. Космогенез. – 878 с.
Т. 2. Антропогенезис. – 943 с.
258. *Блаватская Е.П.* Что есть истина? Пер. с англ. / Исслед. центр духов.-мист. культуры. – М.: Сфера, 1999. – 301 с., ил. – (Белый лотос).
259. *Булгаков С.Н.* Философия имени. – СПб.: Наука, 1999. – 447 с. – (Слово о сущем).
260. *Гессен С.Н.* Избранные сочинения. – М.: РОССПЭН, 1999. – 815 с., 1 л. портр. – (Прил. к журн. "Вопр. философии").
261. *Зеньковский В.В.* История русской философии: В. 2 т. – М.: АСТ; Ростов н/Д: Феникс, 1999.
Т. 1. – 542 с.
Т. 2. – 540 с.
262. *Ильин И.А.* Собрание сочинений: В. 10 т. – М.: Рус. кн., 1999. Т. 9–10 / Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – 507 с., 1 л. портр. – Указ. имен: с. 447–505.
263. *Ильин И.А.* Собрание сочинений: Дневник Письма. Документы (1930–1938). – М.: Рус. кн., 1999. – 606 с., 1 л. портр.
264. *Ильин И.А.* Собрание сочинений. – М.: Рус. кн., 1999. Письма, мемуары (1939–1954) / Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – 507 с., 1 л. портр. – Указ. имен: с. 481–506.
265. *Кропоткин П.А.* Анархия, ее философия, ее идеал: Сочинения. – М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. – 864 с. – (Антология мысли).
266. *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Об основных началах философского познания // Проблемы русской философии и культуры. – Калининград, 1999. – С. 113–173.
267. *Лапшин И.И.* Философия изобретения и изобретение в философии: Введ. в историю философии. – М.: Республика, 1999. – 399 с., ил. – (Мыслители XX в.). – Указ. имен: с. 368–395.
268. *Лосев А.Ф.* Личность и абсолют / Сост. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого; Общ. ред. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1999. – 719 с., портр. – Указ. имен.: с. 714–717.
269. *Лосев А.Ф.* Самое само / Под общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. – М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. – 1022 с. – (Антология мысли).
270. *Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. – М.: ТЕРРА-Кн. клуб: Республика, 1999. – 432 с. – (Б-ка филос. мысли). – Указ. имен: с 418–429.
271. *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров: Человек. Текст. Семиосфера. История / Тарт. ун-т. – М.: Яз. рус. культуры, 1999. – 447 с. – (Язык. Семиотика. Культура). – Рез. эст. – Библиогр: с. 387–403. – Указ.: с. 427–443.
272. *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Символ и сознание: Метафиз. расуждения о сознании, символика и яз. / Под общ. ред. Ю.П. Сенокосова. – М.: Яз. рус. культуры, 1999. – 216 с. – (Язык. Семиотика. Культура). – Имен. указ.: с. 214–216.
273. *Соловьев В.С.* Спор о справедливости: Сочинения / Сост. и вступ. в ст. В. Шкоды. – М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фелио, 1999. – 144 с. (Антология мысли).
274. *Степун Ф.А.* Чаемая Россия / Рус. христиан. гуманит. ин-т; Сост. и послесл. А.А. Ермичева. – СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманит. ин-та,

1999. – 477 с., портр. – (Из архива рус. эмиграции). – Имен. указ.: с. 468–475.

275. Федор Степун: письма и отклики // Вопр. философии. – М., 1999. – № 3. – С. 145–160.
276. *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана. – М.: Аграф, 1999. – 554 с. – (Новая история).
277. *Струве П.Б.* Избранные сочинения. – М.: РОССПЭН, 1999. – 471 с., 1 л. портр. – (Из истории отеч. филос. мысли). – Прил. к журн. "Вопр. философии".
278. *Федоров Н.Ф.* Собрание сочинений: В 4 т. / Сост. и подгот. текста А.Г. Гачевой при участии С.Г. Семеновой. – М.: Традиция, 1999. Т. 4. – 687 с.
279. *Флоренский П.А.* Сочинения: В 4 т. / Священник Павел Флоренский; Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева) и др. – М.: Мысль, 1999. – (Филос. наследие; Т. 128).

Т. 3 (1). – 622 с., портр. – Указ. имен: с. 614–619.

Т. 3 (2). – 624 с., портр. – Указ. имен.: с. 554–619.

280. *Франко С.Л.* Из статьи "Пушкин как политический мыслитель" // Вестн. Моск. ун-та Сер. 12, Полит. науки.– М., 1999. – № 3. – С. 3–17.
281. *Чичерин Б.Н.* Наука и религия. – М.: Республика, 1999. – 495 с. – (Б-ка: Религия. Культура. Наука). – Указ. имен: с. 486–494.

5. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ СТРАН ВОСТОКА

282. *Аль-Джанаби М.М.* Истоки и основания миросозерцательной системы аль-Газали // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Философия. – М., 1999. – № 1. – С. 112–121.
283. *Главева Д.Г.* Дзен-буддизм и его место в духовной культуре Японии: Основные аспекты учения и практики Дзен в эпоху Токугава // Информ. материалы. Сер.: Идейно-теорет. тенденции в соврем. Китае: Нац. традиции и поиски путей модернизации // РАН. Ин-т Дал. Востока. Центр науч. информ. и банка данных. – М., 1999. – Вып. 4. – С. 76–83.
284. *Главева Д.* Специфика дзен-буддистской терминологии: (На примере трактата Хакуина "Оратэгама") // Пробл. Дал. Востока. – М., 1999. – № 6. – С. 104–118.
285. *Кирабаев Н.С.* Из словаря арабо-мусульманской философской классики // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Философия. – М., 1999. – № 1. – С. 144–155.
286. *Кирабаев Н.С.* Классическая арабо-мусульманская философия в зеркале западноевропейской схоластики // Там же. – С. 179–183.
287. *Куликов В.Б.* М. Бумер: мистическая традиция и новаторство // Философская жизнь Урала. – Екатеринбург, 1999. – С. 140–152.
288. *Лепехов С.Ю.* Философия мадхьямиков и генезис буддистской цивилизации / Отв. ред. Л.Е. Янгутов; РАН. Сиб. отд-ние Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1999. – 237 с. – Библиогр.: с. 233–236.
289. *Ломанов А.* Хэ Линь и современное конфуцианство // Пробл. Дал. Востока. – М., 1999. – № 5. – С. 125–136.
290. *Мартыненко Н.П.* Изучение семантики древних форм начертания знаков текста "Дао дэ цзин" как необходимая компонента изучения дао-

сизма // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – М., 1999. – № 3. – С. 31–58.

291. *Масленников В.Г.* Исследование классических вариантов "Книги перемен" и их производных // Сознание и физ. реальность. – М., 1999. – Т. 4, № 3. – С. 17–28.

295. *Маяцкий М.* Старшие братья по разуму // Логос. – М., 1999. Вып. 1. – С. 11–18.

296. *Пахомова С.* Деструкция языка в буддизме // Вестн. Рус. христиан. гуманит. ин-та. – СПб., 1999. – № 3. – С. 253–267.

297. *Просеков С.А.* Конфуцианство: духовное начало и экономическое процветание // Вестн. Фин. акад. – М., 1999. – № 3. – С. 62–69.

298. *Рудой В.И., Островская Е.П., Ермакова Т.В.* Классическая буддийская философия: Учеб. для студентов вузов, обучающихся по гуманит. спец. – СПб.: Лань, 1999. – 542 с., табл. – Авт. указ. на обороте тит. л. – Библиогр.: с. 532–540.

299. *Рубин В.А.* Личность и власть в древнем Китае: Собр. тр. – М.: Вост. лит., 1999. – 383 с. – (Corpus Sericum). – Библиогр.: с. 374. – Имен. указ.: с. 378–381.

300. *Сафронова Е.С.* Буддизм в работах Ф. Ницше, Э. Фромма, П. Тиллиха // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – М., 1999. – № 2. –С. 100–116.

301. *Ткаченко Г.А.* Модель человека в культуре Китая: (О традиционной китайской антропологии) // Одиссей: Человек в истории. – М., 1999. – С. 139–191.

302. *Хорьков М.Л.* Образ Платона в сирийской традиции // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Философия. – М., 1999. – № 1. – С. 129–136.

6. СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

303. *Ахиезер А.С.* Об особенностях современного философствования: III взгляда из России // Вопр. философии. – М., 1999. – № 8. – С. 3–18.

304. *Борисов Е.* Проблема интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля // Логос. – М., 1999. – Вып. 1. – С. 65–83.

305. *Васюков В.Л.* Формальная феноменология / РАН. Ин-т философии. – М.: Наука, 1999. – 223 с. – (275 лет РАН).

306. *Галинская И.Л.* Искусство модернизма и философия Л. Витгенштейна // Культурология, XX в. – М., 1999. – № 2. – С. 36–65.

307. *Грязнов А.* "Постмодерн взбодрил аналитическую философию" // Логос. – М., 1999. – Вып. 8 (18). – С. 42–47.

308. *Домбровский Б.* Философская система Т. Котарбинского // Там же. – Вып. 7 (17). – С. 10–30.

309. История философии: Запад–Россия–Восток: Учеб. для студентов вузов. – М.: Греко-лат. каб. Ю.А. Шичалина, 1999.
Кн. 4: Философия XX в. / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, А.М. Руткевича. – 446 с.

310. *Каплун В.Л.* Возможные миры: Грамматика и политика: (Л. Витгенштейн, Ф. Ницше, М. Фуко) // Проблемы социал. и гуманит. знания. – СПб., 1999. – Вып. 1. – С. 384–402.

311. *Касавин И.Т.* Миграция. Креативность. Текст: Проблемы неклассич. теории познания / РХГИ. Ин-т философии РАН. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1999. – 408 с. – Имен. указ.: с. 394–401. – Библиогр.: с. 402–407.
312. *Круглов А.Н.* Трансценденталистская интерпретация мифов (Э. Кассирер и К. Хюбнер) // Разум и экзистенция. – СПб., 1999. – С. 160–172.
313. *Куренной В.* К вопросу о возникновении феноменологического движения // Логос. – М., 1999. – Вып. 11/12. – С. 156–182.
314. *Кутырев В.А.* Разум против человека: (Философия выживания в эпоху постмодернизма). – М.: ЧеРо, 1999. – 229 с.
315. Карл Маркс и современная философия: Сб. материалов науч. конф. к 180-летию со дня рождения К. Маркса / РАН. Ин-т философии; Редкол.: ...Н.И. Лапин (отв. ред.) и др. – М., 1999. – 380 с.
316. *Михайлов И.А.* Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни / РАН. Ин-т философии. – М.: Прогресс–Традиция: Дом. интеллектуал. книги, 1999. – 284 с., 4 л. ил. – (История идей XIX–XX вв. в соврем. исслед.). – Библиогр.: с. 262–284.
317. *Молчанов В.* Предпосылки и беспредпосылочность феноменологической философии // Логос. – М., 1999. – Вып. 10. – С. 16–28.
318. *Перцев А.В.* Учение К. Ясперса о шифрах трансценденции // Философская жизнь Урала. – Екатеринбург, 1999. – С. 152–167.
319. *Печерская Н.В.* Проблема "следования правилу" в творчестве Л. Витгенштейна // Проблемы социального и гуманитарного знания. – СПб., 1999. – С. 438–460.
320. *Руднев В.* Божественный Людвиг: (Жизнь Витгенштейна) // Логос. – М., 1999. – Вып. 1. – С. 84–100.
321. *Сафрански Р.* Мастер из Германии: Мартин Хайдеггер и его время // Там же. – Вып. 6. – С. 119–138.
322. *Смирнов И.П.* Человек–человеку–философ. – СПб.: Алетейя, 1999. – 371 с.
323. *Соболева М.Е.* Метод и система в современной западной философии // Позиция современной философии. – СПб., 1999. – Вып. 1. – С. 206–209.
324. "Страсти по Хосе", или Что хотел сказать и чего не сказал Ортега-и-Гассет: (Материалы "круглого стола") / Т.Н. Голобородова, В.К. Илинский, Л.А. Кощей, И.В. Черданцева // Горизонты философской рефлексии. – Барнаул, 1999. – С. 157–170.
325. *Стыкалин А.* Дьердь Лукач: ученый, мыслитель, политик // Свобод. мысль. – М., 1999, – № 3. – С. 91–106.
326. *Фарман И.П.* Социально-культурные проекты Юргена Хабермаса / РАН. Ин-т философии. – М., 1999. – 244 с. – Рез. англ.
327. Философы двадцатого века: Сборник / Науч. ред. А.М. Руткевич (отв. ред.), И.С. Вдовина. – М.: Искусство, 1999. – 263 с.
328. *Фокин С.* Альбер Камю: Роман. Философия. Жизнь. – СПб.: Алетейя, 1999. – 378 с. – Библиогр.: с. 369–377.
329. *Черная Л.А.* "Новая философская антропология" Макса Шелера и история культуры // Вопр. философии. – М., 1999. – № 7. – С. 127–139.
330. *Шестакова М.А.* Функции здравого смысла в герменевтике Гадамера // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – М., 1999. – № 4. – С. 90–100.

331. *Эпштейн М.К.* К философии возможного: Введ. в посткритич. эпоху // Вопр. философии. – М., 1999. – № 6. – С. 59–72.
332. *Юлина Н.С.* Очерки по философии в США, XX в. / РАН. Ин-т философии. – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – 301 с. – Имен. указ.: с. 286–296.

7. ПЕРЕВОДЫ

333. *Аверроэс.* Опровержение опровержения / Аверроэс (Ибн Рушд). – Киев: УЦИММ–Пресс; СПб.: Алетейя, 1999. – 687 с.
334. *Августин Блаженный.* Аврелий: Против академиков / Ин-т философии РАН; Пер. с лат. и коммент. О.В. Головой. – М.: Греко-лат. каб. Ю.А. Шичалина, 1999. – 192 с. Параллельно латинский текст и русский перевод.
335. *Аристотель.* Метафизика / Пер. с древнегреч. А.В. Кубицкого. – Ростов н/Д: Феникс, 1999. – 601 с. – (Выдающиеся мыслители).
336. *Больнов О.Ф.* Философия экзистенциализма: Филос. существования / СПб. ун-т; Науч. ред. А.С. Колесников, В.П. Сальников. – СПб., 1999. – 222 с. – (Мир философии).
337. *Боэций.* Комментарий к "Категориям" Аристотеля // Вестн. Рус. христиан. гуманит. ин-та. – СПб., 1999. – № 3. – С. 117–150.
338. *Вебер А.* Избранное: Кризис европ. культуры: Пер. с нем. / Сост.: С.Я. Левит. – СПб.: Унив. кн., 1999. – 565 с. – (Книга света). – Библиогр.: с. 553. – Указ. имен: с. 554–562.
339. Великие мыслители Востока: Выдающиеся мыслители филос. и религиоз. произведения Китая, Индии, Японии, Кореи, ислам. мира: Пер. с англ. / Под ред. Я.П. Мак-Грила. – М.: КРОН-Пресс, 1999. – 655 с. – (Академия). – Алф. указ.: с. 651–652.
340. Великие мыслители Запада: Главные идеи и соч. более 100 выдающихся зап. философов, естествоиспытателей и обществоведов, психологов, духов. писателей и богословов / Под ред. Я. Мак-Грила; Пер. с англ. В. Федорина. – М.: КРОН-Пресс, 1999. – 798 с. – (Академия). – Указ. мыслителей: с. 794–795.
341. *Витгенштейн Л.* Голубая книга / Пер. с англ. В. Руднева. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – 127 с.
342. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат с параллельным философско-семантическим комментарием В. Руднева // Логос. – М., 1999. – Вып. 3. – С. 147–173.
343. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по эстетике: Пер. с нем. – СПб.: Наука, 1999. – (Слово о сущем).
Т. 1. – 621 с., 1 л. портр.
Т. 2. – 602 с. – Указ.: с. 535–598.
344. Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII–XIX вв. / РАН. Ин-т философии. Центр. по изуч. нем. философии и социологии; Под ред. И.Т. Касавина. – М.: Канон: ОИ "Реабилитация", 1999. – 863 с. – Указ.: с. 845–863.
345. *Гетман К.Ф.* От сознания к действию: Прагматические тенденции в немецкой философии первых десятилетий XX в. // Логос. – М., 1999. – Вып. 1. – С. 19–45.
346. *Гильдебрандт Д. фон.* Метафизика любви / Пер. с нем. А.И. Смирнова. – СПб.: Алетейя; ТО "Ступени", 1999. – 628 с.

347. *Гомперц Т.* Греческие мыслители / Пер. с нем. Д. Жуковского, Е. Герцых; Науч. ред. А.В. Цыба. – СПб.: Алетейя, 1999. – (Антич. б-ка. Исследования).
Т. 1. – 605 с.
Т. 2. – 257 с.
348. *Гуссерль Э.* Идея к чистой феноменологии и феноменологической философии / Пер. с нем. А.В. Михайлова; Вступ. ст. В. Куренного. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.
Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. – 332 с.
349. *Деррида Ж.* Голос и феномен и другие работы по теории звука Гуссерля: Пер. с фр. – СПб.: Алетейя, 1999. – 208 с. – (Gallicinium).
350. Древнегреческая философия: От Платона до Аристотеля: Сочинения: Пер. с древнегреч. / Сост., вступ. ст. и коммент. В. Шкоды. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 1999. – 831 с. – (Б-ка антич. лит.).
351. Древнеримская философия: От Эпиктета до Марка Аврелия: Сочинения: Пер. с лат. и древнегреч. / Сост., вступ. ст. и коммент. В. Шкоды. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 1998. – 831 с. – (Б-ка антич. лит.).
352. *Жильсон Э.* Избранное / ЦГНИИ ИНИОН РАН. – М.; СПб.: Унив. кн., 1999. – (Книга света).
Т. 1. Томизм: Введение в философию св. Фомы Аквинского / Сост. Р.А. Гальцева; Отв. ред. С.В. Лезов. – 495 с. – Имен. указ.: с. 489–493.
353. *Ибн Сина.* Книга знания: Избр. филос. произведения: Пер. с араб., фарси-дари / Авеценна (Абу Али ибн-Сина; Сост. и вступ. ст. В. Кузнецова. – М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. – 750 с. – (Антология мысли).
354. Избранные сутры китайского буддизма / Пер. с кит. Д.В. Поповцева и др.; Отв. ред. Е.А. Торчинов. – СПб.: Наука, 1999. – 463 с., ил. – (Слово о сущем).
355. *Ингарден Р.* Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля / Пер. с норвеж. А. Денежкина, В. Куренного. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – 234 с.
356. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения / Вступ. ст. Ю.В. Перова. – СПб.: Наука, 1999. – 471 с., 1 л. портр.
357. *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. – Ростов н/Д: Феникс, 1999. – 655 с. – (Выдающиеся мыслители).
358. *Карлейль Т.* Этика жизни. – СПб.: Знамение, 1999. – 411 с. – (Карман. оракул).
359. *Клюс Э.* Ницше в России: Революция в морал. сознании: Пер. с англ. – СПб.: Акад. проект, 1999. – 240 с. – (Соврем. зап. русистика). – Библиогр.: с. 222–237. – Имен. указ.: с. 238–240.
360. Беседы и суждения Конфуция / Сост., подгот. текста, примеч. и общ. ред. Р.В. Грищенкова; Предисл. Л.С. Переломова. – СПб.: Кристалл, 1999. – 1119 с. – (Б-ка мировой лит.). – Библиогр.: с. 1055–1056.
361. *Кроче Б.* Антология сочинений по философии: История. Экономика. Право. Этика. Поэзия / Пер. с ит., сост. и коммент. С. Мальцевой. – СПб.: Наука, 1999. – VIII, 469 с., ил. – Библиогр.: с. 467–469.
362. *Кьеркегор С.* Дневник обольстителя / Пер. с дат. П. Ганзена. – М.: ЭКСМО-Пресс, 350 с., ил. – (Антология мудрости).
363. *Лаоцзы.* Обрести себя в Дао / Сост., авт. I разд., предисл. к разд., пер. с древнекит. и нем., коммент. И.И. Семененко. – М.: Республика, 1999. – 446 с. – (Мудрецы). – Библиогр.: с. 431–443.

361. *Лейбниц Г.Ф.* Рассуждение о религии и философии в Китае: Письмо о китайской философии Николаю Ремону / Пер. с фр., предисл. и примеч. В.М. Яковлева // Вопр. философии. – М., 1999. – № 12. – С. 84–139.
362. *Малиновский Б.* Научная теория культуры: Пер. с англ. – М.: ОГИ, 1999. – 206 с. – Указ. имен: с. 201–205. – Библиогр.: с. 206.
363. *Мальбранш Н.* Разыскания истины: Пер. с фр. – СПб.: Наука, 1999. – 650 с. – (Слово о сущем).
364. *Марк Аврелий Антонин.* Наедине с собой: Размышления / Пер. с греч. С.М. Роговина. – СПб.: Кристалл, 1999. – 447 с., ил. – (Б-ка антич. лит.).
365. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия: Пер. с фр. / Под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. – СПб.: Ювена: Наука, 1999. – 606 с. – (Фр. б-ка).
366. *Монтескье Ш.Л.* О духе законов / Сост., пер. и коммент. А.В. Матещук. – М.: Мысль, 1999. – 672 с., портр. – (Из классич. наследия). – Указ. имен: с. 646–652.
367. *Мур Дж.Э.* Природа моральной философии / Предисл. А.Ф. Грязнова, Л.В. Коноваловой. – М.: Республика, 1999. – 351 с. – (Б-ка этич. мысли). – Указ. имен: с. 349–350.
368. Мыслители Греции: От мифа к логике: Сочинения: Пер. с древнегреч. / Сост., вступ. ст. и коммент. В. Шкоды. – М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. – 831 с. – (Антология мысли).
369. *Ницше Ф.* Веселая наука / Пер. с нем. и коммент. К.А. Свасьяна. – М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. – 575 с., ил. – (Антология мудрости).
370. *Паскаль Б.* Мысли / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. Ю. Гинзбург. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1999. – 480 с., портр. – (Памятники мировой лит.).
371. *Платон.* Филеб. Государство. Тимей. Критий / Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; Вступ. ст. А.Ф. Лосева. – М.: Мысль, 1999. – 655 с. – Указ. имен: с. 625–627. – Предм. указ.: с. 629–655.
372. *Плутарх.* Моралии: Сочинения. – М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. – 1118 с. – (Антология мысли). – Библиогр.: с. 1108–1112.
373. *Рассел Б.* Философия логического атомизма / Пер., коммент. и послесл. В.А. Суровцева. – Томск: Водолей, 1999. – 192 с. – (Б-ка аналит. философии).
374. *Спиноза Б.* Сочинения: В 2 т. / Вступ. ст. К.А. Сергеева. – СПб.: Наука, 1999. – (Слово о сущем).
Т. 1. – 489 с., 1 л. портр.
375. Философы Греции: Основы основ: логика, физика, этика: Пер. с древнегреч. / Сост., вступ. ст., коммент. В. Шкоды. – М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. – 1053 с. – (Антология мысли).
376. Фрагменты ранних стоиков / РАН. – Ин-т философии. – М.: Греко-лат. каб. Ю.А. Шичалина, 1999.
Т. 2. Хрисипп из Сел, ч. 1. Логические и физические фрагменты. Фрг. I–521 / Пер. и коммент. А.А. Столярова. – 280 с.
377. *Хайдеггер М.* Положение об основании / Пер. с нем. О.А. Кеваль; Лаб. метафиз. исследований при Филос. фак. СПбГУ. – СПб.: Алетейя, 1999. – 289 с.
378. *Шопенгауэр А.* Афоризмы и истины. – М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. – 734 с. – (Антология мысли).

АВТОРЫ ВЫПУСКА

Аверьянов Виталий Владимирович – канд. филос. наук, научный редактор издательства "Логос"

Антонов Константин Михайлович – канд. филос. наук, преподаватель Российского Православного Свято-Тихоно́ского университета

Апполонов Алексей Валентинович – научный сотрудник Института философии РАН

Бросова Наталья Зиновьевна – канд. филос. наук, младший научный сотрудник

Воробьев Дмитрий Алексеевич – студент Института стран Азии и Африки при Моск. гос. университета им. М.В. Ломоносова

Гайденко Пиама Павловна – член-корреспондент, заведующая отделом Института философии РАН

Макаров Анатолий Иванович – сотрудник Института философии РАН

Мелих Юлия Биляловна – канд. филос. наук, докторант Института философии РАН

Мильков Владимир Владимирович – докт. филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

Месяц Светлана Викторовна – канд. филос. наук, младший научный сотрудник Института философии РАН

Назарова Оксана Александровна – канд. филос. наук, научный редактор издательства "Логос"

Ойзерман Теодор Ильич – академик, советник РАН

Петров Валерий Валентинович – канд. филос. наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

Петрова Майя Станиславовна – канд. истор. наук, научный сотрудник Института всеобщей истории РАН

Смирнова Анна Андреевна – сотрудник Института философии РАН

Серебряная Наталья Николаевна – аспирантка механико-математического факультета Моск. государственного университета им. М.В. Ломоносова

Серебряный Сергей Дмитриевич – канд. филол. наук, ведущий научный сотрудник Института высших гуманитарных исследований РГГУ

Швырев Владимир Сергеевич – докт. филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

Шохин Владимир Кириллович – докт. филос. наук, главный научный сотрудник Института философии РАН

Эшотс Янис – канд. филол. наук, преподаватель Латвийского государственного университета

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Месяц С.В. Введение в комментарий 5
Прокла Диадоха. Комментарий к "Тимею" Платона (пер. и примеч. С.В. Месяц) 26
Петрова М.С. Макробий о мифах и снах: к переводу глав (I, 1–4) из «Комментария на "Сон Сципиона"» 39
Макробий Амвросий Феодосий. Комментарий на "Сон Сципиона" (пер. и примеч. М.С. Петровой) 45
Петров В.В. Quod est super omne nomen et omne verbum: Иоанн Скотт о богопознании в Перифюсеон. 61
Иоанн Скотт. Перифюсеон. Книга I (пер. и примеч. В.В. Петрова)..... 65
Апполонов А.В. Матфей из Акваспарты и его учение о познании..... 133
Матвей из Акваспарты. Вопросы о вере (пер. и примеч. А.В. Апполонова) 136

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Гайденко П.П. Проблема времени в новоевропейской философии (XVII–XVIII вв.) 169
Ойзерман Т.И. Понятие явления в системе И. Канта 196

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Мильков В.В., Макаров А.И., Смирнова А.А. Ареопагитики – традиция бытования на Руси 209
О таинственном богословии ГИМ. Увар. № 264 (пер. и коммент. В.В. Милькова, А.И. Макарова, А.А. Смирнова)..... 216
Мелих Ю.Б. Значение понятия "стяжённое" Н. Кузанского и его интерпретация в учении Л.П. Карсавина 263
Назарова О.А. Идейное наследие И.В. Гёте как источник формирования гносеологии С.Л. Франка 277
С.Л. Франк. Гносеология Гёте (примеч. О.А. Назаровой)..... 288

Аверьянов В.В. Проблема традиции в "Христианской философии" М.М. Тареева ... 293
Антонов К.М. Философия Ницше в интерпретации Л. Шестова. Проблема атеизма ... 307
Памяти Владимира Федоровича Пустарнакова (5 мая 1934 – 6 февраля 2001) ... 323
Из воспоминаний о В.Ф. Пустарнакове ... 325
Пустарнаков В.Ф. Предыстория русско-французских культурных взаимосвязей ... 328

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Шохин В.К. Стратификация реальности в индийской философии: генезис концепции ... 342
Воробьев Д.А. Время – вечность в учении ал-Халладжа и Ибн Араби 366
Эшотс Я. Садр ад-Дин аш-Ширази и "ирфанизация" философии ... 378

ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

Швырев В.С. Классический и современный когнитивизм в интерпретации рационально-теоретического познания. Статья 2 ... 390
Бросова Н.З. Сакральная тектоника бытия ... 417
М. Хайдеггер. Очерки философии. О Событии (пер. и примеч. Н.З. Бросовой) ... 432
Серебряный С.Д. От переводчика ... 453
Ричард Рорти. Послесловие: прагматизм, плюрализм и постмодернизм (1998) (пер. и примеч. С.Д. Серебряного, Н.Н. Серебряной) ... 454
Библиография ... 470
Авторы выпуска ... 491

CONTENTS

HISTORY OF ANCIENT AND MEDIEVAL PHILOSOPHY

Messiats S.V. Introduction to the commentary to Plato's "Timaeus" by Proclus 5
"*Procli Diadochi* in Platonis Timaeum commentaria" (trans., annotated by S.V. Mesyats) 26
Petroff M. Maya S. Macrobius On the Use of Myths and Dreams 39
Macrobius. Commentary on the Dream of Scipio, Book I, Ch. 1–4, trans. and notes by M.S. Petroff 45
Petroff Valery V. Quod est super omne nomen et omne verbum: John Scottus On the Knowledge of God in Periphyseon I 61
John Scottus. Periphyseon I (446A-474B; 500C-524B) (transl. by V.V. Petroff) 65
Appolonov A.V. Matthew of Aquasparta and his theory of knowledge 133
Matthew of Aquasparta. "Questions about Faith" (trans., annotated by A.V. Appolonov) 136

HISTORY OF MODERN WEST EUROPEAN PHILOSOPHY

Gaidenko P.P. The problem of time in modern European philosophy 169
Oizerman T.I. The concept of phenomenon in I. Kant's system 196

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Mil'kov V.B., Makarov A.I., Smirnov A.A. The Areopagitica, its reception and tradition in Russia 209
The Areopagitica (The State Historical Museum, Uvarov's fund, N 264) (trans., annotated by V.B. Mil'kov, A.I. Makarov, A.A. Smirnov) 216
Melikh Y.B. The meaning of the concept "compositum" in the works of Nicolaus Cusanus and its interpretation by L.P. Karsavin 263
Nazarova O.A. The intellectual legacy of J.W. Goethe as a source of S.L. Frank's gnoseology 277
Frank S.L. Goethe's gnoseology (annotated by O.A. Nazarova) 288
Averyanov V.V. The problem of tradition in M.M. Tareyev's "Christian Philosophy" 293

Antonov K.M. Nietzsche's philosophy as interpreted by L. Shestov. The problem of atheism 307
In memoriam of Vladimir Fyodorovich Pusternakov (5.05.1934–6.02.2001) 323
From recollections about V.F. Pusternakov 325
Pusternakov V.F. The prehistory of Russian-French relations 328

HISTORY OF ORIENTAL PHILOSOPHY

Shokhin V.K. The stratification of reality in Indian philosophy: the genesis of the conception 342
Vorobyov D.A. Time-Eternity in the teachings of al-Hallāj and Ibn-'Arabī..... 366
Eshots Ya. Sadr-ad-dīn ash-Shīrāzī and the "orphanization" of philosophy 378

TWENTIETH CENTURY PHILOSOPHY

Shvyryov V.S. Classical and contemporary cognitivism as effected in the interpretation of rational-theoretical knowledge. Article 2..... 390
Brosova N.Z. The sacred techtonics of being..... 417
Heidegger M. Essays on Philosophy. About an Event (trans., annotated by N.Z. Brosova) 432
Serebriany S.D. From one of the translators..... 453
Rorty R. Afterword: Pragmatism, Pluralism and Postmodernism (1998) (trans., annotated by N.N. Serebrianaya, S.D. Serebriany)..... 454
Bibliography 470
Contributors 491

Научное издание

Историко-философский ежегодник 2000

Утверждено к печати
Ученым Советом
Института философии РАН

Зав. редакцией *Г.И. Чертова*
Редактор *В.С. Егорова*
Художественный редактор *Т.В. Болотина*
Технический редактор *О.В. Аредова*
Корректоры *З.Д. Алексеева, Г.В. Дубовицкая*

ЛР № 020297 от 23.06.1997

Подписано к печати 17.07.2002
Формат 60 × 90 $^{1}/_{16}$. Гарнитура Таймс
Печать офсетная
Усл.печ.л. 31,0. Усл.кр.-отт. 31,0. Уч.-изд.л. 35,1
Тираж 590 экз. Тип. зак. 3466

Издательство "Наука"
117997 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., 90
E-mail: secret@naukaran.ru
Internet: www.naukaran.ru

Санкт-Петербургская типография "Наука"
199034, Санкт-Петербург В-34, 9-я линия, 12

ISBN 5-02-013147-4

